

**LAS REELABORACIONES DEL MILAGRO LATINO
DE SAN ILDEFONSO EN LOS *MILAGROS* DE BERCEO
Y LOS *MIRACLES* DE COINCI:
VARIACIONES NARRATOLÓGICAS, IDEOLOGÍA E
INTENCIONALIDAD PROPAGANDÍSTICA**

LUDMILA GRASSO
(CONICET/ SECRET-IIBICRIT)

grasso.ludmila@conicet.gov.ar

Resumen

El objetivo de este artículo es realizar un análisis contrastivo entre fuente latina del milagro de San Ildefonso, que se transmite en Madrid, BNE ms. 110 y dos reelaboraciones vernáculas: aquellas que se encuentran en los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo y en los *Miracles de Nostre Dame* Gautier de Coinci. Las diferencias que hallamos en ambos romanceamientos suponen un trabajo diverso de los poetas respecto a su fuente, especialmente en tres aspectos sobre los que nos dedicaremos particularmente: la vestimenta que la Virgen le otorga a Ildefonso, la muerte de Siagrio y el espacio (Toledo/Vic-sur-Aisne). Mediante este trabajo buscaremos demostrar que estas diferencias se encuentran promovidas por el ámbito de producción y público al que cada poeta dirige su obra.

PALABRAS CLAVE: romanceamiento – materia miraculística mariana – Gonzalo de Berceo – Gautier de Coinci – San Ildefonso

Summary

The aim of this article is to make a contrastive analysis between the Latin source of saint Ildefonso's miracle (Madrid, BNE ms. 110) and their vernacular reelaborations: Gonzalo de Berceo's *Milagros de Nuestra Señora* and Gautier de Coinci's *Miracles de Nostre Dame*. The differences between the *romanceamientos* show how each poet makes a singular labor with their sources, especially in three aspects: the clothing with which the Virgin gifted Ildefonso, Siagrio's death and the space (Toledo/Vic-sur-Aisne). Through this work we seek to demonstrate that these differences are promoted by the ambit of production and the public to whom Berceo and Coinci direct their *romanceamientos*.

KEY WORDS: romanceamiento – Virgin's miracles – Gonzalo de Berceo – Gautier de Coinci – Saint Ildefonso

Introducción

Durante el siglo XIII surgen una serie de colecciones miraculísticas marianas romanceadas a partir de algunos relatos latinos que comenzaron a circular en Europa occidental a partir del siglo XI¹. Los *Milagros de Nuestra Señora* (MNS) de Gonzalo de Berceo y los *Miracles de Nostre Dame* (MND) de Gautier de Coinci son exponentes de este proceso de *translatio* que signa el inicio de las literaturas europeas en lengua vulgar. Según se ha encargado de señalar la crítica², tanto Berceo como Coinci debieron haber accedido a una fuente común para sus respectivos romanceamientos, cuyo texto más cercano, conocido bajo el título de *Incipiunt miracula Gloriose Dei Genitricis et Perpetue Virginis Mariae* (MGVM), se transmite en Madrid, BNE, ms. 110³.

En este trabajo analizaremos el milagro de Ildefonso (MNS, nro. I y MND, I Mir 11), centrándonos en tres ejes narrativos en los que se verifican las variaciones más importantes entre la fuente y las reelaboraciones de Berceo y de Coinci: la vestimenta que la Virgen le otorga a Ildefonso, la muerte

¹ En cuanto a la temprana circulación de colecciones miraculísticas marianas véanse los trabajos de Fernando BAÑOS VALLEJO, “Gonzalo de Berceo y *Los Milagros de Nuestra Señora*”, en GONZALO de BERCEO, *Los Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona, RAE, 2011, pp. 201-266 (en especial pp. 219-233), Jesús MONTOYA MARTÍNEZ, *Las colecciones de Milagros de la Virgen en la Edad Media: el milagro literario*, Granada, Universidad de Granada, 1981, pp. 56-65; Juan Carlos BAYO, “Las colecciones universales de milagros de la Virgen hasta Gonzalo de Berceo”, *Bulletin of Spanish Studies: Hispanic Studies and Researches on Spain, Portugal and Latin America*, 81 (2004), 849-872 y Francisco BAUTISTA, “Desarrollo y difusión de las colecciones de milagros de la Virgen: de los orígenes anglonormandos a la recepción y producción hispánica (siglos XII-XIII)”, en Amaia ARIZALETA y Francisco BAUTISTA (eds.), *Los modelos anglo-normandos en la cultura letrada en Castilla (siglos XII-XIV)*, Toulouse, Presses universitaires du Midi-Méridiennes, 2018, pp. 215-235.

² Coinci y Berceo parecen haber utilizado una fuente latina de relatos milagrosos proveniente de una misma rama textual, que circuló en la zona norte de Francia y pudo haber llegado de este modo a la Península ibérica (vid. MONTOYA MARTÍNEZ, *op. cit.*, p. 140; BAYO, *op. cit.*, p. 864 y, más recientemente, BAUTISTA, *op. cit.*, p. 225).

³ Sobre el ms. BNE 110 como la fuente más cercana a la que Berceo habría usado en su romanceamiento véase Richard P. KINKADE, “A New Latin Source for Berceo’s *Milagros*: Ms. 110 of Madrid’s Biblioteca Nacional”, *Romance Philology*, 25 (1971), 188-192; Aires Augusto NASCIMENTO, “Três notas alcobacenses: um Códice perdido. Um Livro de Milagres. Concorências Bíblicas”, *Didaskalia*, 12 (1982), 185-194; Aires Augusto NASCIMENTO, “Testemunho Alcobacense de Fonte Latina de *Los milagros de N^a Señora* de Gonzalo de Berceo”, *Revista da Biblioteca Nacional*, 1 (1981), 41-43; Aires Augusto NASCIMENTO, “Um «Mariale» Alcobacense”, *Didaskalia*, 9 (1979), 339-411; Jesús MONTOYA MARTÍNEZ, “El ms. 110 de la Biblioteca Nacional de Madrid: ¿un texto más próximo a Berceo?”, en *Actas del I Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Barcelona, PPU, 1988, pp. 445-451; BAÑOS VALLEJO, *op. cit.*, pp. 201-266 y BAUTISTA, *op. cit.*, pp. 226-7. En cuanto a las posibles fuentes a las que pudo haber tenido acceso Coinci véase Adolf MUSSAFIA, *Über die von Gautier de Coicy benützten Quellen*, Viena, Denkschriften der Kaiserl-Academie der Wissenschaft zu Wien, 1894; Joseph MORAWSK, “Mélanges de littérature pieuse: I. *Les Miracles de Notre-Dame* en vers français”, *Romania*, 242 (1935), 145-209 y Jean-Marie SANSTERRE, “La Vierge Marie et ses images chez Gautier de Coinci et Césaire de Heisterbach”, *Viator*, 41 (2010), 47-178.

de Siagrio y el tratamiento espacial (Toledo/Vic-sur-Aisne). En primer lugar, describiremos la forma en que cada poeta estructura sus narraciones. En segundo término, nos dedicaremos a analizar la beatitud de Ildefonso –con la correspondiente entrega que le hace la Virgen de la prenda de vestir como galardón por su servicio– en oposición a Siagrio y su muerte, tan diferente en cada romanceamiento. Finalmente, nos detendremos en considerar el espacio, cuya construcción responde a intereses ideológico-propagandísticos de los ámbitos de producción de cada poeta.

A partir del cotejo, análisis y comparación entre la fuente latina del milagro y sus reelaboraciones vernáculas buscaremos advertir cómo los contextos/ámbitos de producción/enunciación y sus diversos públicos condicionaron el proceso de elaboración de cada romanceamiento. En efecto, mientras Berceo se dirige a un público heterogéneo de letrados e iletrados, en el marco del ámbito hispánico, Coinci realiza su obra en torno al monasterio de Vic-sur-Aisne y pretende llegar a los sectores más elevados del clero y la nobleza francesa⁴.

La estructura del milagro de Ildefonso en las colecciones de Berceo y Coinci: núcleos narrativos y explicitación de fuentes

El personaje de San Ildefonso –que fue arzobispo de Toledo durante el siglo VII y dedicó parte de su obra a la defensa de la virginidad de María–⁵ representa el arquetipo de buen clérigo. La historia de este santo es narrada en

⁴ Para un panorama sobre el público de Berceo consúltese Pablo ANCOS, *Transmisión y recepción primarias de la poesía del mester de clerecía*, Valencia, Universitat de València, 2012; José Luis GIRÓN ALCONCHEL, “Sobre la lengua poética de Berceo (y II): el estilo indirecto libre en los *Milagros* y sus fuentes latinas”, *Epos: Revista de Filología*, 4 (1988), 145-162; BAÑOS VALLEJO, *op. cit.* y Emilio ALARCOS LLORACH, “La lengua de las obras de Berceo”, en GONZALO de BERCEO, *Obra completa* (ed. de Isabel Uría), Madrid, Espasa-Calpe, 1992, pp. 13-28 (en especial la p. 26). Respecto del público de Coinci véase Santiago DISALVO, *Los Monjes de la Virgen: representación y reelaboración de la cultura monacal en las Cantigas de Santa María de Alfonso X*, Newark, Juan de La Cuesta, 2013, p. 65; Frederic KOENING, “Introduction”, en GAUTIER de COINCI, *Les Miracles de Nostre Dame*, Ginebra, Droz, 1966, pp. 7-51 (en particular las pp. 25-27); Jesús MONTOYA MARTÍNEZ, “Los prólogos de *Gautier de Coinci*”, *Estudios románicos*, 2 (1979-80), 9-76; Dona MAYER-MARTIN, “Soissons and the Royal Abbey of Saint-Médard: Historical contexts for the life and works of Gautier de Coinci”, en Stephany HAYES-HEALY (ed.), *Medieval paradigms: Essays in Honor of Jeremy Duquesnay Adams*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 147-167 y Michele BOLDUC, “Gautier de Coinci and the Translation of Exegesis”, *Neophilologus*, 93/3 (2009), 377-392 (especialmente p. 386).

⁵ Nos referimos específicamente al libro que compone san Ildefonso en defensa de la virginidad de María llamado *De virginitate* y a la instauración de la fiesta decembrina de la Anunciación. Véase GONZALO de BERCEO, *Milagros de Nuestra Señora* (ed. de Juan Carlos Bayo e Ian Michael), Madrid, Castalia, 2006, p. 106 y Francisco Javier GARCÍA TURZA (ed.), *Milagros de Nuestra Señora*, en GONZALO de BERCEO, *Obra Completa* (ed. Isabel Uría), *cit.*, pp. 553-795 (en especial, p. 572).

numerosas colecciones miraculísticas⁶ y relatos hagiográficos latinos –como la *Vita* adjudicada a Cixila y la *Vita* de san Eladio, ambos arzobispos de Toledo– en los que, además de los núcleos milagrosos de la visión mariana y la entrega del alba, se incluye el episodio de la aparición milagrosa de Leocadia, santa mártir toledana, ante Ildefonso. Conforme sostiene la crítica, Berceo y Coinci habrían accedido a algunos de estos materiales para la puesta en obra de su relato⁷.

⁶ Remitimos a Olga Soledad BOHDZIEWICZ, “La *Commemoratio Annuntiationis* y la figura de san Ildefonso de Toledo en las *Vitae sanctorum* de Rodrigo de Cerrato. Su relación con la literatura hispánica del siglo XIII”, *Medievalismo*, 31 (2021), 85-108, donde se analiza la figura de san Ildefonso en algunas de sus fuentes latinas y en relación con la literatura hispánica del siglo XIII. Respecto a la vida y obra de san Ildefonso consúltese Joseph Thomas SNOW, “Esbozo de la figura de san Ildefonso de Toledo (607-667), a través de mil años de literatura española”, *Anales toledanos*, 18 (1984), 19-43 y Marjorie RATCLIFFE, “San Ildefonso de Toledo: modelos medievales y ejemplos áureos”, *Teatro de palabras: revista sobre teatro áureo*, 6 (2012), 83-107.

⁷ Remitimos a SNOW, *op. cit.*, p. 21 donde se especifica la existencia de numerosos relatos hagiográficos que narran episodios de la vida de san Ildefonso. Entre ellos se destaca la biografía que realiza san Julián, coetáneo del arzobispo que no incluye los dos episodios milagrosos que caracterizan la vida de Ildefonso (la visión de la Virgen y la de Leocadia), la *Vita* del pseudo Cixila (*vid.* Baudouin de GAIFFIER, “Les vies de S. Ildephonse”, *Analecta Bollandiana*, 94 (1976), 235-244) y la *Vita* de San Eladio (*vid.* la edición crítica y estudio de Valeriano YARZA URQUIOLA, “La *Vita vel gesta sancti ildefonsi* de Ps. Eladio. Estudio, edición crítica y traducción”, *Veleia*, 23 (2006), 279-325). Las diversas fuentes que pudo haber utilizado Coinci en I Mir 11 son estudiadas por Baudouin de GAIFFIER, “Les sources latines d’un Miracle de Gautier de Coincy: l’apparition de Ste. Léocadie à S. Ildephonse”, *Analecta Bollandiana*, 71 (1953), 100-132. El propio Gautier explicita parcialmente sus fuentes en I Mir 11, puesto que en el verso 36 señala que parte de su relato se basa en los escritos de san Eladio de Toledo. La influencia del tratado agustiniano *Contra Iudaeos* es advertida por Gilbert DAHAN, “Les juifs dans *Les Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coincy”, en *Les juifs en France Médiéval, dix études*, París, Cerf, 2010, pp. 184-220, especialmente p. 217 (*vid.* también Ludmila GRASSO, “La construcción de los personajes judíos en los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo y los *Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coinci: reescritura y variaciones respecto de la fuente miracular latina”, *Medievalia*, 55/1 (2023), en prensa). Destaquemos, asimismo, el relato milagroso que Coinci compone en honor a Leocadia *Comment sainte Léocadie fu perdue*: el poeta narra, a modo de experiencia personal el robo de las reliquias de la santa de Vic-sur-Aisne –preludiado por un sueño premonitorio en el que el diablo le anuncia a Coinci que se vengará de él por su composición de los *MND*–, que aparecerán algunos días más tarde (*vid.* Jean-Louis BENOIT, “Reliques et Images. Les lieux de pèlerinage dans *Les Miracles de Notre-Dame* d’Adgar et de Gautier de Coinci”, en Caroline CAZANAVE (ed.), *La mémoire à l’œuvre*, Besanzón, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2013, pp. 69-85 (particularmente pp. 87-8) y, respecto a algunos de los otros relatos que compone Gautier en honor a la santa, consúltese SNOW, *op. cit.*, p. 34). Sobre las numerosas fuentes a las que pudo haber accedido Coinci y su cercanía con las reliquias véase Daniel POYÁN DÍAZ, “Transfiguración literaria de unas reliquias de Toledo a Soissons”, *Thémèle: revista complutense de estudios franceses*, 1 (1992), 15-27, quien estudia específicamente la aparición de santa Leocadia en la obra de Gautier. Para el caso de Berceo, remitimos a SNOW, *op. cit.*, p. 21-22, quien advierte que pudo haber accedido a los textos hagiográficos de Eladio. Asimismo, BAYO y MICHAEL (eds.), *op. cit.*, pp. 106-107, en la nota al verso 51d de su edición a los *MNS*, advierten la posibilidad de que Berceo haya tenido acceso directo a una obra de Ildefonso, específicamente al tratado *De virginitate*.

El milagro que se transmite en el manuscrito 110 de la BNE narra la historia del arzobispo Ildefonso, quien compuso el *De virginitate perpetua Sanctae Mariae contra tres infideles* en defensa de la virginidad de María, previa y posterior al nacimiento de Cristo. Ella, en un primer milagro, se aparece ante él con su libro en mano para agradecerle la obra. Luego de esto, Ildefonso instaura la fiesta decembrina de la Anunciación, por lo que María vuelve a aparecersele y le entrega un alba, como galardón por este segundo servicio, confeccionada para ser portada solo por él. A la muerte de Ildefonso, Siagrio se hace cargo del arzobispado de Toledo. El prelado pronto se ve infundido por las malas intenciones demoníacas y, en un acto de soberbia, decide vestir el alba de su antecesor. Consecuentemente, Siagrio muere ahogado por la prenda, que se constriñe en torno a su cuello, como castigo divino por su arrogancia.

Mientras que Berceo sigue de cerca el desarrollo y argumento de este milagro –con ciertas variaciones que luego mencionaremos–, Coinci realiza diversos añadidos narrativos. Podríamos dividir su relato en seis bloques temáticos⁸:

- 1) versos 1-203: la caracterización general de Ildefonso y la aparición de santa Leocadia, cuyo cuerpo se mantenía bello y puro en la sepultura. Este es un tema muy cercano a la realidad de Coinci, quien en 1214 fue nombrado guardián de las reliquias de la santa toledana en Vic-sur-Aisne⁹;
- 2) versos 204- 476: el vituperio a los judíos¹⁰;
- 3) versos 477-712: los milagros de la Virgen en favor de Ildefonso y la muerte de Siagrio;

⁸ Remitimos a DISALVO, *op. cit.*, p. 101, donde se realiza un esbozo general de las partes que componen el milagro I Mir 11, el cual fue de gran ayuda para la elaboración del esquema argumental que aquí exponemos.

⁹ Respecto a los años en que las reliquias de Leocadia estuvieron al cuidado de Coinci remitimos a KOENING, *op. cit.*, p. 23. La preponderancia que Gautier le otorga a la santa en este milagro tiene su correlato en sus intenciones ideológico-políticas, puesto que la narración culmina con la llegada de las reliquias de la santa a Vic-sur-Aisne. Nos detendremos más adelante en el desarrollo de este asunto. Hinton estima que el período de trabajo de Coinci fue entre los años 1214-1233 (véase Thomas HINTON, “Translation, authority, and the valorization of the vernacular”, en Jeanette BEER (comp.), *A Companion to Medieval Translation*, Leeds, Arc Humanities Press, 2019, pp. 97-105, especialmente p. 100 y Masami OKUBO, “La Formation de la collection des *Miracles* de Gautier de Coinci”, *Romania*, 489-490 (2005), 406-458, para los debates en torno a las diversas etapas compositivas de los *MND*), época en la que se encontraría a cargo del cuidado de las reliquias de la mártir (KOENING, *op. cit.*, p. 23). Señalemos que en 1219 se halla la osamenta de la santa en Soissons, período durante el cual Coinci continuaría en Vic-sur-Aisne (KOENING, *op. cit.*, p. 23 y SNOW, *op. cit.*, p. 34). Sobre los avatares de las reliquias de Leocadia véase POYÁN DÍAZ, *op. cit.*, p. 23.

¹⁰ Véase GRASSO, *op. cit.*

4) versos 713-1699: una larga digresión en la que Coinci dirige sus embates contra la avaricia –mientras alaba el desprendimiento que hace Ildefonso de sus posesiones–, la hipocresía (*ypocrisie*, *pappelardie*), la vanagloria (*vainne gloire*) y la arrogancia (*beginnage*) de los clérigos¹¹;

5) versos 1700- 2321: se retoma la figura de Ildefonso como un ejemplo de devoción. Se hace foco en Francia, específicamente en la abadía de Vic-sur-Aisne: Coinci advierte su importancia y ejemplaridad en oposición a Toledo, y relata la llegada de las reliquias de santa Leocadia al monasterio de la ciudad;

6) versos 2322- 2356: la *queue*, en la que Coinci realiza un juego retórico que retoma los diversos núcleos narrativos del relato. Para ello, se utiliza la paranomasia y la figura etimológica, la *annominatio*, mediante los derivados de *robe* (vestido), *remember* (tener en memoria, recordar) y *apparaître* (aparecer)¹².

Berceo, a diferencia de los 2356 versos que le dedica Coinci a este milagro, compone su relato en 27 cuadernas que desarrollan los núcleos argumentales de la fuente latina, aunque acentuando mejor las dicotomías servicio/don y servicio/deservicio como temas estructurantes del relato¹³, lo que le confiere una gran potencia narrativa.

Para construir la *auctoritas* del relato, ambos poetas hacen alusiones a sus fuentes primarias. En el texto castellano leemos: “Dizíenle Ildefonso,

¹¹ Muchos de los temas abordados en esta larga disquisición de I Mir 11 se repiten en el milagro de Teófilo, I Mir 10, en el cual el poeta atacará directamente la vanagloria del protagonista, pues resulta ser el desencadenante del pecado de la blasfemia. Siendo que el milagro de Teófilo ocupa la posición anterior al de Ildefonso en la colección picarda –al menos en el manuscrito de Soissons, en el que se basan las ediciones modernas (vid. Arlette P. DUCROT-GRANDERYE, *Études sur les «Miracles de Nostre Dame» de Gautier de Coinci*, Ginebra, Slatkine, 1980 [1932])–, las relaciones entre ambos milagros en la colección se ven propiciadas por su ubicación y temáticas. Teófilo es, al igual que Siagrius, un mal modelo de hombre de Iglesia. Hamlin aborda estas relaciones y oposiciones entre Ildefonso y Teófilo en los *MNS*: Cinthia María HAMLIN, “«Sobre yelo escribes»: el protagonismo de lo escrito (y otras lecturas metapoéticas) en los milagros «La casulla de San Ildefonso» y «Teófilo» de Berceo”, *Incipit*, 25 (2015), 71-102.

¹² Enviamos a Tony HUNT, *Miraculous Rhymes: The Writing of Gautier de Coinci*, Cambridge, Brewer, 2007, p. 39, donde se señala el uso predilecto de la *annominatio* en la obra de Coinci. Conforme señalamos en otro artículo, en el que analizamos el milagro “El monje de San Pedro” (I Mir 24), Coinci suele hacer uso de la figura etimológica en la construcción de la *queue*, vid. Ludmila GRASSO, “Las escenas de pecado y perdón en «El monje de San Pedro» de Berceo y «Dou moigne que Nostre Dame resuscita» de Coinci: *translatio* y divergencias narratológicas”, *eHumanista*, 49 (2021), 272-305. Véase, para el caso del uso de este recurso en la *queue* de II Mir 21, Claire DONNAT-ARACIL, “Écrire le sacré dans les *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci. Enjeux spirituels d’une langue et d’un style”, *Moyen âge. Revue d’histoire et de philologie*, CXXV/2 (2019), 369-383 (particularmente p. 379). En cuanto a los recursos retóricos que utiliza Coinci en su poetización remitimos a HUNT, *op. cit.*

¹³ HAMLIN, *op. cit.*

dizlo la escriptura” (MNS, 49a); “Sin los otros servicios, muchos e muy granados,/ dos yazen en escripto, éstos son más notados” (MNS, 51ab)¹⁴. Como señalan Diz y Biaggini¹⁵, Berceo utiliza este recurso en toda la colección, al igual que Coinci, según sostiene Bolduc¹⁶. Sin embargo, es notorio cómo en este milagro el poeta francés repite el recurso profusamente: “*Ce truis ou livre*” [“Esto encuentro en el libro”] (I Mir 11, 87)¹⁷, “*La letre dist qui le nos conte*” [“La escritura dice, que él nos cuenta”] (I Mir 11, 111), “*Parfaite amors, ce dist la letre*” [“Amor perfecto, eso dice la letra”] (I Mir 11, 115), “*Li livres dit ou je le lui*” [“El libro dice donde yo lo lei”] (I Mir 11, 574). Acaso esta recurrencia se explique por la cantidad y diversidad de fuentes que en este caso utiliza y ensambla¹⁸, en lo que resulta una compleja estructura narrativa en comparación con la fuente y el romanceamiento de Berceo. En este sentido, es de destacar que, mientras Berceo comienza el relato de las apariciones milagrosas de la Virgen inmediatamente luego de la presentación de Ildefonso, Coinci no las narrará hasta después del verso 500. En efecto, en los MND Gautier realiza una serie de ampliaciones respecto a los MGVM, en las que se sirve de diversas fuentes latinas a las que, en algunos casos, remite. Entre ellas se destaca la *Vita vel gesta Sancti Ildephonsi*, relato hagiográfico atribuido a san Eladio de Toledo, al cual refiere en el v. 36 –“*Ce nos raconte Eladius*” [“Esto nos cuenta Eladio”]–. El relato que hace el poeta francés desde el verso 35 al 192 sigue de cerca esta fuente, en la que se narra la vida de Ildefonso y la aparición de las reliquias de Leocadia en Toledo¹⁹. Luego tendremos otra *amplificatio*, el vituperio a los judíos, que es,

¹⁴ Para el caso de los MNS, a partir de aquí utilizaremos la siguiente edición: Fernando BAÑOS VALLEJO (ed.), *Los Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona, RAE, 2011. Los subrayados siempre son nuestros.

¹⁵ Remitimos a Marta Ana DIZ, “Los notarios de Berceo”, *Filología*, 26 (1993), 37-50 (especialmente p. 43) y Olivier BIAGGINI, “La translatio dans le mester de clerecía: quelques aspects”, *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 28 (2005), 69-92.

¹⁶ BOLDUC, *op. cit.* El autor señala que Gautier, al igual que Berceo, suele utilizar el recurso de aludir a la fuente como cita de autoridad, lo cual le permite construir su lugar como enunciador desde el latín: *Gautier considers the vernacular as authoritative and canonical; by means of translation, he mines the authority of Latin, granting to the vernacular the auctoritas typically reserved for Latin* (p. 380).

¹⁷ Para el caso de los MND, a partir de aquí utilizaremos la siguiente edición, según el tomo que corresponda: Frederic KOENING (ed.), *Les Miracles de Nostre Dame*, Ginebra, Droz, 1961-1970, 4 tomos. Se acompañan las citas con la numeración de versos propuesta por el editor. Los subrayados siempre son nuestros. En cada caso incluimos una traducción propia del texto francés, en la que normalizamos la ortografía de acuerdo a los pareados.

¹⁸ Ver nota 7.

¹⁹ Remitimos al estudio y edición sobre la *Vita vel gesta Sancti Ildephonsi* adjudicada a san Eladio de Toledo: YARZA URQUIOLA, *op. cit.* Tal como advierte el autor, Eladio fue el predecesor de Ildefonso, y, entonces, esta obra no la habría podido realizar él sino un monje de Cluny en el siglo XI (*idem*, pp. 279 y 282). Esta cercanía espacial y temporal favorecería la posibilidad de que Coinci hubiera tenido acceso a esta fuente. Estudiar comparativamente este relato

según Dahan²⁰, una condensación del tratado *Contra Iudaeos* de san Agustín. Este panorama textual, harto complejo, revela el minucioso y arduo trabajo de puesta en romance que llevó a cabo Coinci, el cual implicó la incorporación y reelaboración de relatos latinos circulantes en su época, provenientes de diversos ámbitos de producción.

El alba o la casulla: la relación entre continente y contenido

A pesar de que en los primeros versos de los romanceamientos se describe la figura beatífica de Ildefonso, ya destacamos cómo las amplificaciones realizadas por Gautier dilatan la narración, y la escena de escritura del libro en honor a María y sus apariciones milagrosas no suceden sino hasta el verso 583:

*Par ama tant de tot son cuer
Toutes ententes jeta puer
Por li loer, por li servir
Et por s'amor mielz deservir.
De sa sainte virginité
Un livre fist si biau dité
Si biau diter ne le peüst
Se grant amor a li n'eüst (MND, I Mir 11, 583-590)*

[“Porque la ama (a la Virgen) de todo su corazón/ todas sus intenciones deja fuera/ para alabarle, para servirle/ y por su amor mejor merecerla./ De su santa virginidad/ un libro realizó, tan bello dictado (*i.e.* obra)/ Tan bello dictado (*i.e.* composición) no lo alimentaría/ si no tuviera por ella (la Virgen) un gran amor”.]

La motivación de Ildefonso para la escritura del libro radica en el amor (*ama tant de tot son cuer, por s'amor, Se grant amor*) que tiene por la Virgen, por lo que busca servirla (*li servir*) y loarla (*li loer*). Similar motivo es el que presenta Berceo en el verso 50b (“nunca varón en dueña metió mayor que-rencia”), en el que destaca el afecto que Ildefonso le profesa a la Virgen. Mediante la función hiperbólica, Berceo lo califica como especialmente grande, pues nunca otro hombre quiso a María de tal manera. Este verso completa su significado en el siguiente, el 50c (“en buscarli servicio metié toda fe-mencia”), en el que se destaca la vehemencia de Ildefonso en el servicio a la

hagiográfico y la *amplificatio* que realiza Coinci en I Mir 11 sobrepasa las intenciones de este artículo; téngase en cuenta, sin embargo, cuán de cerca sigue el poeta francés este texto latino.

²⁰ DAHAN, *op. cit.*, p. 217.

Virgen. Tanto en la obra de Berceo como en la de Coinci, la Virgen resulta honrada por la labor de un hombre, Ildefonso, quien actúa movido por amor a esta dama, tema que se vincula con las prácticas de la *fin'amors*²¹. En efecto, afirma Hauser, “es el culto a la Virgen el que adopta las características del amor cortés caballeresco”, tendencia que se ve influenciada por la espiritualidad cristiana y el culto a la dama²². La carga sexual queda sublimada y prevalece el carácter espiritual de la relación entre el hombre y María. Téngase en cuenta, en este sentido, que el libro que le compone Ildefonso defiende su virginidad y pureza (*MND*, I Mir11, 87-8 y *MNS*, 51cd). En este mismo sentido, Benoit advierte que Coinci presenta a la Virgen como la mujer ideal de la cortesía, lo que deviene en una transposición del amor mariano a los códigos del amor cortés²³. De hecho, el amor perfecto, según la obra de Coinci, es el que se profesa a la Virgen. Esto puede observarse en el milagro II Mir 29, en el que el poeta explicita el deber de todo clérigo de amar solamente a María: “*D’amer par amors Nostre Dame, / Fuir devommes toute fame*” [“De amar por amor a Nuestra Señora/ debemos huir de toda mujer”] (II Mir 29, 545-546). Agrega, además, unos versos más adelante: “*Amerla doit si finement*” [“Debemos amarla (a la Virgen) muy finamente”] (II Mir 29, 556), es decir, de acuerdo a la *fin'amors*. Tal como advierte Switten²⁴, Coinci es un

²¹ Reenviamos, para un panorama general de las prácticas del amor cortés, a Joachim BUMKE, *Courtly Culture. Literature and Society in the High Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1991 (especialmente pp. 360-377); Georges DUBY, “El modelo cortés”, en Ana BASARTE y María DUMAS (eds.), *Nueve ensayos sobre el amor y la cortesía en la Edad Media*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 2012, pp. 11-34; Claude ROUSSEL, “El legado de la rosa: modelos y preceptos de sociabilidad medieval”, en *ibidem*, pp. 97-218 y Michel ZINK, “Un nuevo arte de amar”, en *ibidem*, pp. 275-320. En los *MNS* advertimos elementos propios de la *fin'amors* que evocan a María como modelo de mujer por antonomasia, con el fin de vehicular ese amor hacia la divinidad, aseguro Carlos Moreno Hernández, y no, agregamos, hacia damas terrenales. Sin embargo, el influjo de la cortesía, tal como advierte el autor y desarrollaremos más adelante, pareciera ser mucho mayor en la obra de Coinci (Carlos MORENO HERNÁNDEZ, “*Amplificatio y dilatatio* en Berceo”, *Revista de filología española*, 89 (2009), 83-101, particularmente p. 98) –véase al respecto Jean-Louis BENOIT, “La dame courtoise et la littérature dans *Les Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci”, *Le Moyen Age*, CXVI (2010), 367-384 y, más específicamente, Tony HUNT, “«Monachus curialis». Gautier de Coinci and *Courtoisie*”, en Sandra LINDEN (ed.), *Courtly Literature and Clerical Culture*, Tübingen, Universität Tübingen, 2002, pp. 121-136–. Para una profundización del tema de la *fin'amors* en la obra de Berceo y su vinculación con la lírica trovadoresca remitimos a Miguel IBÁÑEZ RODRÍGUEZ, *Gonzalo de Berceo y las literaturas transpirenaicas. Lectura cortés de su obra mariana*, Logroño, Gobierno de La Rioja, 1995. Montoya Martínez, de hecho, advierte la presencia de vocabulario cortés en la obra de Coinci y señala específicamente el uso de la palabra “servicio” y sus derivados, la cual se vincula al “bien amar”, es decir a la *fin'amors* (vid. MONTOYA MARTÍNEZ, *op. cit.*, pp. 20-21). De forma similar, Berceo señala el *servicio* como un acto derivado del amor profesado por Ildefonso a María (véase la cuaderna nro. 50).

²² Arnold HAUSER, “El romanticismo de la caballería cortesana”, en BASARTE y DUMAS (eds.), *op. cit.*, pp. 35-82 (específicamente p. 70).

²³ RAW, *op. cit.*, pp. 380-382.

²⁴ Margaret SWITTEN, “Borrowing, Citation, and Authorship in Gautier de Coinci’s *Miracles de Nostre Dame*”, en Virginie GREEN (ed.), *The Medieval Author in Medieval French*

gran conocedor de la literatura secular y sacra; por tanto, sus esfuerzos por subvertir los tópicos cortesanos y encauzarlos hacia sus composiciones sagradas demuestran el manejo de este amplio abanico de fuentes²⁵. La inclusión de un léxico proveniente del ámbito de la *fin'amors*, como es de esperar ausente en los *MGVM*, es un rasgo de originalidad de nuestro poeta, evidentemente influenciado por la literatura cortesana de su época.

En los *MGVM* el verbo utilizado para expresar el vínculo entre Ildefonso y María es *diligebat*²⁶, es decir, amor, afecto o preferencia, término desprovisto de una connotación cortesana. Este “afecto” que tenía Ildefonso por María lo conduce a reverenciarla y a honrarla (*omni reverencia eam honorabat*) mediante la escritura del libro y la instauración de la fiesta en su honor:

Hildefonsus [...] sanctam Dei genitricem Mariam multum diligebat et prout poterat omni reverencia eam honorabat. In cuius laudem volumen insigne de eius sanctissima virginitate stilo eleganti composuit, quod ita eidem sancte et perpetue virgini Dei genitrici Marie complacuit, ut illi librum ipsum manu tenens appareret et pro tali opere illi gratias referret. Ille vero cupiens altius eam honorare constituit ut celebraretur sollennitas eius singulis annis viii die ante festivitatem dominici Natalis, ita videlicet ut si sollennitas Annuntiationis dominice circa Passionem vel Resurrectionem Domini evenerit, in predicto die sub eadem sollennitate congrue restitui possit. Quod satis videbatur iustum, ut prius sancte Dei Genitricis ageretur festum, ex qua homo Deus natus venit in mundum. Que sollennitas in generali concilio confirmata celebratur per multarum ecclesiarum loca. Ergo sancta Dei Genitrix ei rursus sedenti in cathedra prope altare posita aparuit et vestimentum quod nos albam sacerdotalem vocamus (MGVM, 426)²⁷.

Ildefonso escribe este libro en honor a la Virgen (*volumen insigne*), el cual se caracteriza por estar compuesto en estilo elegante (*stilo eleganti*). De igual modo, en los *MND* se refiere la escritura de un libro en honor a la Virgen (“*Un livre fist*”, *vid supra*) en el que Ildefonso defiende su virginidad y al que, siguiendo a la fuente, el poeta halaga por la belleza de su escritura (“*si biau*

Literature, Nueva York, Palgrave MacMillan, 2006, pp. 29-60 (véase en particular la p. 29).

²⁵ Los *MND* pueden ser leídos simbólicamente como una historia de amor sagrada, la de Coinci hacia la Virgen, según sostiene Arturo TELLO RUIZ-PÉREZ, “Bagajes interpretativos en torno a *Ma vile* de Gautier de Coinci”, *Roseta*, 5 (2010), 6-23 (específicamente p. 8).

²⁶ *Vid.* Albert BLAISE, *Lexicon Latinitas Medii Aevi*, Brepols, Turnhout, 1975, p. 307, s.v. *diligo*.

²⁷ Para los *MGVM* seguimos a Fernando BAÑOS VALLEJO, “Fuente Latina. Según el texto del manuscrito 110 de la Biblioteca Nacional de Madrid”, en *Los Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona, RAE, 2011, pp. 425-466. Haremos todas las citas según esta edición y las acompañaremos con el número de página. Los subrayados siempre son nuestros.

dité/ Si biau diter ne le peüst). Berceo también resalta el valor retórico del libro compuesto por el santo toledano: “fizo d’ella *un libro* de dichos colorados” (MNS, 51c). En este verso, posiblemente, Berceo remita a *De virginitate*, tal como lo señalan Bayo y Michael²⁸, cuya *ornatio* alaba a través del adjetivo “colorado”²⁹.

Coinci narra, según la fuente, las dos apariciones de la Virgen ante Ildefonso –a diferencia de Berceo que aunará estos encuentros–, siendo la primera consecuencia directa de la escritura del libro:

*La douce dame glorieuse,
La douce virge, la piteuse,
Que devant lui une nuit vint.
Entre ses bras le livre tint
Mout doucement l’en mercia
Et vers lui mout s’umelia.
Aprez la sainte avision
Par plus ardant devocion,
De milleur cuer et plus affait
La reservi au’ainc n’avoit fait
Et fist servir a maintes gens.
Ses services tant li fu gens
Et tant l’ama et tant li plut
Qu’a lui derechief s’aparut.
En la chaire de s’eglyse
La vit comme roÿne assise,
Et fu tant bele, c’est la some,
Nel saroit dire lage d’ome.
En sourisant a ble chiere,
Une aube li donoit mou chiere,
Plus blache assez, ce li ert vis,
N’est nois negie ou fleurs de lis.
«Biaus tres doz chiers amis, fait ele,
Ceste aube ci, qui tan test bele,
De paradis t’ai aportee...» (MND, I Mir 11, 599-623).*

²⁸ BAYO y MICHAEL (eds.), *op. cit.* p. 106, notas 5 y 7.

²⁹ Véase *ibidem*, p. 106 y Martín ALONSO, *Diccionario Medieval español*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1986, s.v. “colorado, -da”.

[“La dulce dama gloriosa,/ la dulce Virgen, la piadosa,/ que delante de él (Ildefonso) una noche vino,/ entre sus brazos tenía el libro./ Muy dulcemente se lo agradece/ y en su dirección se inclina./ Luego de la santa visión (n.t. sueño)/ por una devoción más ardiente,/ de mejor corazón y mayor hacer/ le devolvió su servicio como nunca lo había hecho/ haciendo que mucha gente la sirviera./ Sus servicios tanto le fueron nobles (distinguidos)/ y por tanto que la amó y tanto la quiso/ que a él nuevamente se le apareció./ En la cátedra de su iglesia/ la vio sentada como reina,/ y fue tan bella, la suprema,/ que no sabría decirlo con lengua de hombre./ Sonriéndole desde la bella silla,/ un alba muy preciosa le dio,/ mucho más blanca, esto le fue visto,/ que la nevada nieve o la flor de lis. «Bueno, tan dulce amigo», dijo ella,/ «Este alba de aquí, que tan bella es, / del Paraíso te la traje...»].

La Virgen se manifiesta ante Ildefonso por primera vez y lleva entre sus brazos el libro compuesto en su honor (*Entre ses bras le livre tint*). Le agradece al arzobispo este servicio (*l'en mercia*) y se inclina ante él (*umelia*), en una señal de respeto que refuerza el lazo vasallático-amoroso entre las partes. Esta aparición, al ocurrir durante la noche (*una nuit vint*) y ser denominada *avision* (i.e. sueño, aparición)³⁰, nos sumerge en la esfera de lo onírico, tópico común de la literatura hagiográfica. Este es el espacio propicio para el encuentro celestial, tal como ocurre generalmente en la obra de Gautier³¹, lo cual no se especifica en el texto latino³². En efecto, las escenas de la aparición milagrosa de la Virgen se desarrollan en un sueño de Ildefonso, así como podemos leer al final de la segunda visión que tiene el arzobispo, en la que la Virgen le entrega el alba:

*Quant l'archevesques s'esveilla,
Mout duremet s'esmerveilla.
Luez sailli sus que creva l'aube,
El moustier vint et trova l'aube
Qui venue iert de paradis (MND, I Mir 11, 645- 9).*

³⁰ Olivier COLLET, *Glossaire et index critiques des oeuvres d'attribution certaine de Gautier de Coinci* (Vie de sainte Cristine et Miracles de Nostre Dame), *etablis d'apres les editions d'Olivier Collet et V. Frederic Koenig*, Ginebra, Droz, 2000 (vid. p. 61, s.v. *avision*).

³¹ Marie-Christine POUCHELLE, “Mots, fluides et vertiges: les fêtes orales de la mystique chez Gautier de Coinci”, *Annales. Economies, Société, Civilisations*, 42 (1987), 1209-1230 (pp. 1212-1213).

³² La Virgen hace su aparición milagrosa en el plano de lo onírico en varios milagros de nuestro corpus, a saber: el milagro “La abadesa preñada” (“*Devant l'autel s'endormi*”) [“Delante del altar se durmió”], I Mir 20, 119), en el milagro “La boda y la Virgen” (“*Endormi s'est devant l'ymage*”) [“Se durmió delante de la imagen”], II Mir 29, 273) y “El judezno”, pues el niño admite haberse dormido entre los brazos de María cuando lo salva de quemarse en el horno (“*Luez m'endormi, si fui aaise*”) [“Allí me dormí, y fui tomado”], I Mir 12, 98).

[“Quando el arzobispo se despierta/ mucho se maravilla/ allí de inmediato salió, pues tanto deseaba el alba./ Al monasterio vino y encontró el alba/ que era venida del paraíso”].

Luego de despertar (*esveilla*), Ildefonso se dirige al monasterio y se maravilla (*esmerveilla*) de encontrar el alba (*trova l'aube*) que había aparecido en su ensoñación. Esta vestimenta tiene una funcionalidad similar a la de las imágenes religiosas que, advierte Didi-Hubermann³³, encarnan en la Tierra la materialidad celestial y propician una cercanía con la divinidad cuya distancia es insalvable. En efecto, el alba representa y actualiza el milagro de la Virgen y, a la par, dado que la aparición se da en un contexto onírico, funciona a modo de objeto “corroborador” del milagro³⁴.

Esta segunda aparición de la Virgen se debe al renovado interés de Ildefonso por servirla (I Mir 11, vv. 607-12), con mayor fervor que antes (*ardant devocion, milleur cuer, plus affait*), tal como también se especifica en los *MGVM* (*Ille vero cupiens altius eam honorare*). En los *MND* se describe que la Virgen aparece sentada en la cátedra de Ildefonso (*En la chaire de s'eglyse*), a diferencia de la fuente, en la que se especifica que en la aparición se encuentra parada junto al altar y que es él quien está sentado. Coinci, además, hace un añadido respecto de la fuente al describir, en un símil, a la Virgen como reina (*comme reyna*). Esta imagen remite al tópico de Virgen *Regina* y puede asociarse al atributo de la corona que se le adjudica luego de la Asunción –epítome del misterio de la unión de Cristo con su Madre, conforme explica Disalvo–³⁵.

La Virgen le entrega a Ildefonso, como galardón por su buen servicio, un alba (*aube*), igual que en los *MGVM* (*albam*). Esta prenda, de acuerdo al discurso directo de María, la trae del Paraíso (*de paradís*), tal como señala la fuente: “*vestmentum de paradiso Dei*” (*MGVM*, 426). En los *MND*, la belleza de la prenda se vincula con sus cualidades divinas: “*Ceste aube ci, qui tan test bele, De paradís t'ai aporte*” (vv. 622-623). En efecto, se destaca su hermosura (*mou chiere*) y blancura (*blanche*), que resulta mayor que la de la nieve (*negie*) o la flor de lirio (*fleur de lis*), adjetivación que nos acerca al universo lexical

³³ Georges DIDI-HUBERMAN, *Ante la imagen*, Murcia, Ad Litteram, 2010 (*vid.* especialmente p. 246).

³⁴ Sobre el tópico de la Virgen Regina y sus atributos véase DISALVO, *op. cit.*, pp. 211 y 201. En cuanto a la funcionalidad de los objetos corroborativos en relatos maravillosos véase Jaques LE GOFF, “Essai d’inventaire du merveilleux dans l’Occident Médiéval: cadres et projet d’enquête”, en ID., *Un autre Moyen Âge*, París, Gallimard, 1999, pp. 465-476 (consúltese especialmente p. 468).

³⁵ La Virgen de la Asunción representa una imagen escatológica de la humanidad redimida, como se observa en *Apocalipsis* 12,1-2. Algunas colecciones hagiográficas, diversas a los *MGVM*, también se presenta a la Virgen sentada en la cátedra de Ildefonso, *vid.* BAYO y MICHAEL (eds.), *op. cit.*, p. 110.

de los tópicos marianos que remiten a la pureza de la Virgen³⁶. La blancura (*blanche*) del alba remite al color con el que Coinci caracteriza en otros milagros al cuerpo de María, específicamente sus manos: “*Que sa blanche main li livra*” [“Que su blanca mano libra”] (I Mir 16, 106); “*La pucele a ses blanches mains*” [“La virgen de blancas manos”] (I Mir 16, 114); “*La mere Dieu d'une taille/ qui blanche est plus que flor de lis/ la gran seuer d'entor son vis/ A ses blanches mains li essuie*” [“La madre de Dios sirviendo de un manto blanco/ que es más blanco que flor de lis/ el sudor entorno a sus ojos/ enjuagó con sus blancas manos”] (I Mir 19, vv. 228-31); “*Ses blanches mains soz ses piez tint*” [“Sus blancas manos bajo sus pies sostuvo”] (I Mir 30, 35). Resaltamos, en este sentido, que las manos blancas caracterizan estereotípicamente a la mujer amada en la lírica trovadoresca y la narrativa cortés, como en los *romans courtois*: es por tanto, otro elemento que remite a la *fin'amors*. Este retrato tiene su raigambre en las prácticas de la cortesía, en cuyos tratados la blancura de las manos era índice de la belleza del cuerpo debajo de la ropa³⁷. Así, puede establecerse una relación mimética entre el cuerpo inmaculado de María y el alba que le entrega a Ildefonso. La blancura de la vestimenta, además, refuerza el vínculo tejido (galardón)-texto (servicio), fuertemente relacionados en la Edad Media por su conexión etimológica³⁸, pues Ildefonso recibe un alba tan blanca como la pureza de María, la cual defiende en el libro compuesto en su honor.

Coinci destaca que esta segunda aparición de María se debe a que el servicio ofrecido por Ildefonso superó al de cualquier otro ser viviente, al punto de animar también al pueblo a emular tal entrega (“*La reservi au'ainc n'avoit fait/ Et fist servir a maintes gens*”). Esto se narra de forma distinta en los *MGVM*, donde lo que causa la segunda aparición es la instauración de la fiesta en Su honor: “*Que sollennitas in generali concilio confirmata celebratur per multarum ecclesiarum loca. Ergo sancta Dei Genitrix ei rursus sedenti*

³⁶ El lirio, junto a la rosa, son flores estereotípicamente asociadas a la Virgen, que se utilizan también en la lírica trovadoresca. Las flores remiten al tópico de la Virgen como *hortus conclusus*, lo que representa su pureza y belleza, véase DISALVO, *op. cit.*, p. 203. En I Mir 11 la blancura del alba que María le regala a Ildefonso es comparada con la flor del lirio (*lis*), epíteto que Coinci utiliza para denominar a la Virgen en I Mir 11, 2162 (“*la fleur de lis*”) y también en I Mir 42, 531: “*Que flor de lis ne fresche rose*”.

³⁷ Véase ROUSSEL, *op. cit.*, pp. 145 y 152.

³⁸ El uso metafórico del tejido para referirse al texto (composición poética), propiciado por su vínculo etimológico (*textus* y *texere*), fue muy difundido durante la Edad Media. Remitimos, para el caso del milagro nro. I, el de san Ildefonso, de la colección berceana, a HAMLIN, *op. cit.*; Ryan GILES, “Sewn without a Needle: The Chasuble of St. Ildephonsus in the *Milagros de Nuestra Señora*”, *La Crónica*, 42 (2013), 281-297 y Marta Ana DIZ, *Historias de certidumbre: los Milagros de Berceo*, Newark, Juan de la Cuesta, 1995 (particularmente pp. 174-179). Véase también al respecto María Cristina AZUELA, “Imágenes textiles de la creación literaria medieval”, en Concepción COMPANY y Aurelio GONZÁLEZ (eds.), *Textos medievales, recursos, pensamiento e influencia*, México, Universidad Autónoma de México, 2011, pp. 409-420 y Alan DEYERMOND, “El tejido en el texto, el texto tejido: *Las chansons de toile* y poemas análogos”, *Estudios Románicos*, 11 (1999), 71-104.

in cathedra” (MGVM, 426). Como se ve, la conjunción consecutiva *ergo* indica la relación causa-consecuencia entre la institución de la fiesta por parte de Ildefonso y la aparición de la Virgen. La única fiesta a la que se refiere el milagro de Coinci, en cambio, se narra en los primeros versos del relato, es de otra naturaleza y no tiene como consecuencia el milagro del alba:

Chascun an par s'arceveschié
Semonoit li sainz archevesques
Contes et dus, abbés, evesques
A la feste la damoisele (MND, I Mir 11, 25-29)

[“Cada año en su arzobispado/ convocaba el santo arzobispo/ a condes y duques, abades y obispos/ a la fiesta de la señora”].

La fiesta se describe más de 550 versos antes de que se narre la segunda aparición de la Virgen, por lo cual no se establece un vínculo claro entre ambos sucesos, como sí lo hace la fuente latina. En el relato de Gautier tiene una funcionalidad distinta, puesto que resulta ser el marco de la aparición de Leocadia ante Ildefonso, tal como se narra en la *Vita vel gesta Sancti Ildephonsi*³⁹. Esta divergencia narratológica revela la preponderancia que tiene la mártir toledana en la narración francesa y el interés del poeta por insertar este episodio de la vida del santo.

En el romanceamiento castellano, en cambio, Berceo, condensa las apariciones de la Virgen ante Ildefonso en una única, como ya fue señalado⁴⁰. Al igual que en la fuente, luego de la escritura del libro (cuaderna 51), el riojano explicita que la instauración de la fiesta decembrina de la Anunciación es el segundo servicio que realiza Ildefonso en honor de la Virgen: “Fízo·l otro servicio el leal coronado:/ fizoli una fiesta en diciembre mediado” (MNS, 52ab). La fiesta resulta de tal importancia que, señala Berceo, se la instituye mediante un concilio: “Esta festa preciosa que avemos contada/ en general concilio fue luego confirmada” (MNS, 65ab)⁴¹. Así, ambos servicios realizados por Ildefonso –la confección del libro sobre la virginidad de María

³⁹ Consúltese su edición crítica: YARZA URQUIOLA, *op. cit.*

⁴⁰ La aparición única de la Virgen ante Ildefonso le otorga un mayor impacto dramático a la escena y que contrasta también con la única en la que aparece Siagrio, véase SNOW, *op. cit.*, p. 6. Añade Hamlin al respecto una motivación metapoética de Berceo, pues la escritura deviene, así, en la causa directa para el galardón de Ildefonso (*op. cit.*, p. 79).

⁴¹ Advierten BAYO y MICHAEL (*op. cit.*, p. 111) que Berceo se refiere al X concilio de Toledo, equívocamente denominado “general”. El poeta riojano sigue de cerca la fuente latina en los dos aspectos de la fiesta: 1) su celebración a mediados de diciembre (*octavo die ante festivitatem dominici Natalis*) y 2) su confirmación mediante un concilio (*generali concilio confirmata*). Este segundo aspecto no es retomado por Coinci en su romanceamiento. Sobre la fiesta decembrina y la liturgia hispánica véase Kati IHNAT, “Orígenes y desarrollo de la fiesta litúrgica de la Virgen María en Iberia”, *Anuario de Estudios Medievales*, 49 (2019), 619-643.

y la institución de la fiesta en Su honor— son recompensados con una única aparición milagrosa:

El sancto arzobispo,
por entrar a la missa
en su preciosa cátedra
adusso la Gloriosa

un leal coronado,
estava aguisado,
se sedié asentado;
un *present* muy onrado.

Apareció·l la Madre
un libro en mano
el que él avié fecho
plógo·l a Illefonso

del Rey de Magestat, con
de muy grant claridat:
de la virginidat;
de toda voluntat (MNS, 58-59).

Tal como advierten Bayo y Michael⁴², la fuente latina no especifica cuándo ocurre la aparición de la Virgen. En el romanceamiento castellano, en cambio, se señala que el milagro acontece el día de la fiesta en Su honor, a la que describe como muy popular:

fazié a la Gloriosa
fincaron en Toledo

fiesta muy general;
pocos en su ostal (MNS, 57bc).

A diferencia de Coinci, quien durante esta fiesta narra el milagroso hallazgo de las reliquias de Leocadia, Berceo sitúa en esta ocasión el encuentro entre Ildefonso y la Virgen.

Al igual que en los *MGVM* (*Dei Genitrix ei rursum sedenti in cathedra*) y a diferencia de lo que se narra en los *MND*, en el relato berceano Ildefonso se halla sentado en su cátedra, a punto de iniciar la misa en honor a la Virgen (50bc), cuando tiene lugar Su aparición⁴³. La variación en la disposición espacial de los personajes entre los romanceamientos de Berceo y Coinci evidencia también una diferencia en su caracterización. Mientras que Gautier presenta a la Virgen como *Regina*, don Gonzalo la describe en su aspecto más terrenal y humano, como madre de Cristo —a quien sí se presenta como Rey, *vid.* verso 59a—, pero no entronada, como ocurre luego de su Asunción. Ella lleva entre sus manos el libro que Ildefonso había compuesto en Su honor (59bc), al igual que en la fuente latina y el romanceamiento de Coinci, y trae consigo un presente *muy onrado* (59d), la casulla:

Fízoli otra gracia
dioli una *casulla*
obra era angélica,
Fablóli pocos viervos,

cual nunca fue oída:
sin aguja cosida;
non de omne texida.
razón buena, complida (MNS, 60).

⁴² BAYO y MICHAEL (eds.), *op. cit.*, p. 108.

⁴³ El descenso de María lo hace en cuerpo: no es un sueño o visión como en el caso de Coinci, según advierte SNOW, *op. cit.*, p. 22.

Es interesante destacar que la singularidad con la que Berceo caracteriza al galardón de la Virgen, presentándolo como una gracia que nunca antes se oyó (*otra gracia cual nunca fue oída*), se trata de un agregado del poeta, que tiene la función de encarecer la materia narrada⁴⁴. Una variación significativa respecto de la fuente y los *MND* es que Berceo decide llamar “casulla” (60b) y no “alba” a la vestimenta que la Virgen le regala a Ildefonso. La única excepción se halla en el verso 63c, en el que es la misma Virgen la que denomina a la vestimenta *alva*. Conforme señalan Bayo y Michael y Yarza Urquiola⁴⁵, Berceo utiliza este término en consonancia con la tradición hispánica: tanto en la *Vita Sancti Hildefonsi Toletani episcopi*, como en la epístola de Hermann de Tournai se advierte el uso de la palabra *casulam* para nombrar al ropaje que recibe Ildefonso como galardón de la Virgen. Berceo, además, refiere explícitamente a la casulla como tejido (“texida”). En tal sentido, anota Diz⁴⁶, la vestimenta remite a la escena de la Anunciación y la concepción de Cristo como nuevo manto de la Humanidad (Redentor) que es, simbólicamente, “tejido” en el seno de su madre. Este vínculo entre Cristo-manto tiene un largo desarrollo que proviene de los Evangelios Apócrifos, muy difundidos en la Edad Media —específicamente el *Liber Jacobi* o *Protoevangelium*—, según el cual la Virgen recibe la visita del ángel Gabriel mientras teje un velo para el templo⁴⁷.

Berceo describe que la casulla fue “sin aguja cosida” (60b) y lo propio hace Coinci en referencia al alba:

«*Qu'en la chaiere ou je me sié
Te serras tant con toy serra,
Mais nus fors toi ja n'i serra:
Maus l'e venra s'il s'i assiet.
Et sachiez bien qu'il ne me siet
Que l'aube veste se tu non,
Qui tant aimmes moi et mon non.
Il n'i a piece ne cousture;
Si l'ai taillie a ta mesure
Que n'est trop grans ne trop petite.
Por ce que tes cuers se delite
En mon service nuit et jor,
La te doig je par fine amor*» (*MND*, I Mir 11, 632-644).

⁴⁴ Resulta interesante señalar que Coinci, en su *amplificatio*, describe la levitación de las reliquias de santa Leocadia como un milagro nunca antes visto ni oído: “*N’oy ainz dire ne ne lui*” [“Nunca escuché decir ni tampoco escuché”] (*MND*, I Mir 11, 79).

⁴⁵ BAYO y MICHAEL (eds.), *op. cit.*, p. 109 y YARZA URQUIOLA, *op. cit.*, p. 286-287.

⁴⁶ DIZ, *Historias de certidumbre...*, p. 178.

⁴⁷ Véase al respecto DEYERMOND, *op. cit.*; GILES, *op. cit.* y HAMLIN, *op. cit.* Hamlin ofrece ulteriores pruebas sobre el estrecho vínculo entre la obra de Berceo y los Evangelios Apócrifos, *vid.* Cinthia María HAMLIN, “La configuración tipológica de “La abadesa preñada” de Berceo y su relación con la tradición apócrifa”, *Revista de Filología Española*, 98 (2018), 397-422.

[“Que en la cátedra donde yo me senté/ te sentarás, nadie más que tú (aquí) estará,/ pero nadie fuera de tiya allí se sentará./ Y sabe bien que no me complacerá/ que el alba sea vestida si no lo haces tú/ que tanto me amas a mí y a mi nombre [gloria]/ Esta no tiene pieza de tela ni costura,/ está hecha a tu talla y medida/ no es grande ni pequeña./ Para que tu corazón se deleite/ en mi servicio noche y día,/ yo te la doy por fino amor”].

En primer lugar, este detalle en la vestimenta que la Virgen le entrega a Ildefonso que ambos poetas destacan –la ausencia de costuras–, no se encuentra en la fuente latina. El añadido en los romanceamientos remite al tejido que cubre a Cristo luego de su crucifixión (*Juan* 19-23) y, señala Diz refiriéndose específicamente a los *MNS* –consideración que puede aplicarse también a los *MND*⁴⁸–, completa el sentido metonímico cuerpo-tejido. En segundo lugar, la Virgen señala, mediante el uso del discurso directo, la cualidad supraterrrenal del alba por no poseer costuras (*Il n’i a piece ne couture*), que se suma a las otras antes enumeradas: su procedencia del Paraíso, la belleza que la caracteriza y su blancura (*vid. supra*).

En estos versos, más allá de la profecía sobre la cátedra y el alba que realiza la Virgen, sobre la que volveremos luego, se advierte el vínculo entre la vestimenta y las prácticas del amor cortés. Nos referimos específicamente a la entrega de la prenda de amor, el galardón, que la dama otorga al caballero: “fórmula estética de aceptación que emplean los enamorados”⁴⁹. Conforme esta concepción, entonces, existe una relación metonímica entre el cuerpo de la dama y la prenda que entrega a su enamorado que simboliza la consumación del lazo amoroso⁵⁰. En los *MND*, es María quien en su discurso admite que le entrega la prenda a Ildefonso a causa del vínculo de la *fin’amors* que

⁴⁸ DIZ, *Historias de certidumbre...*, p. 178.

⁴⁹ Sandra ESPAÑA TORRES, “El motivo del cordón en la lírica cancioneril”, en Rafael ALEMANY FERRER y Francisco CHICO-RICO (coords.), *Literatures ibériques médiévales comparées*, Alicante, Universidad de Alicante, 2012, pp. 213-224 (especialmente p. 218).

⁵⁰ El código de conducta cortesano presta suma importancia a la vestimenta, ROUSSEL, *op. cit.*, pp. 98-99 y 121. En efecto, la literatura de los siglos XII y XIII reflejará estas preocupaciones estéticas y utilizará la vestimenta como símbolo de amor. Bajo los códigos de la cortesía, la prenda de amor que le ofrece la dama a su amado tiene el valor metonímico del propio cuerpo, que le entrega como símbolo del lazo amoroso que los une: Loreto CASANUEVA REYES, “Prendas de vestir y prendas de amor en la literatura cortesana: el caso de las mangas”, *Historias del Orbis Terrarum*, 15 (2015), 8-24, en particular p. 13. La vestimenta y su uso metafórico en textos de la Edad Media ha sido un tema hartamente estudiado. Para un panorama general de este tema en la Francia medieval remitimos a Jane BURNS, *Courtly Love Undressed: Reading Through Clothes in Medieval French Culture*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2014. Cabe señalar también el trabajo de Le Goff respecto del valor simbólico de la vestimenta y el alimento en *Erec et Enide* de Chrétien de Troyes, en el que destacamos su análisis de un episodio del *roman* en el que se realiza la ofrenda de una casulla a la Virgen: Jaques LE GOFF, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval*, Barcelona, Gedisa, 2008, pp. 85-106 (especialmente pp. 92-93).

los une. Entonces, mediante la *rimme intérieure* entre *aube* y *aimmes* (vv. 637-638)⁵¹, el poeta evidencia la conexión entre la vestimenta y el amor del Santo por la Virgen, quien la honra a Ella y a su nombre (*aimmes moi et mon non*)⁵². La Virgen, además, entrega el alba para deleite del corazón de Ildefonso (*cuers se deleite*): una prenda tan preciosa (la cual puede pensarse en términos de continente) que, como ya dijimos, se asimila al propio cuerpo de María (*vid. supra*), solo puede corresponderse con un corazón (*i.e.* alma o, en otros términos, contenido) igual de honroso⁵³. En efecto, de acuerdo al discurso de la Virgen, la prenda que le entrega a Ildefonso está confeccionada a su talla y medida (*Si l'ai taillie a ta mesure*). La talla o medida tiene, así, una doble significación, pues representa tanto el valor moral del arzobispo, como su medida corporal. El alba representa la santidad de Ildefonso y, por lo tanto, solo puede ser portada por él. De este modo, se configura una relación de identidad entre continente-contenido, tal como ocurre en los *MNS*, según analiza Hamlin⁵⁴. Así, podemos distinguir tres niveles de significado del alba en el relato: 1) la asociación vestimenta-tejido-cuerpo (*vid. supra*)⁵⁵, 2) galardón-servicio, y 3) tejido-libro/canto, que gracias al juego polisémico que ofrece la voz *aube*⁵⁶, se vincula con el aparato fonador y remite al carácter oral –dictado (*diter*, v. 589)– de la composición intradiagética.

Esta conexión entre canto/recitado (texto-servicio)-galardón-cuerpo se observa también en *MND* I Mir 23. Este milagro narra la historia de un clérigo iletrado, quien recuerda solamente cinco salmos, coincidentes con las cinco letras del nombre de María, los cuales recita cotidianamente. Como galardón por su servicio, luego de su muerte, la Virgen le otorga cinco rosas frescas, una por cada salmo, que se hallan en la boca del muerto. En la conclusión del relato, Coinci explicita la relación simbólica entre las cinco rosas y los cinco salmos: “*Ces cinc saumes que j'ai cidites, / Qui ces cinc roses senefient*” [“Estos cinco salmos que yo nombré/ que estas cinco rosas representan”] (*MND*, I Mir 23, 52-3). La rosa, así como también el lirio, es el símbolo de María y, en este milagro, además, encarna simbólicamente el texto (los salmos) que

⁵¹ Respecto al uso de las *rimmes intérieures* en Coinci, HUNT, *op. cit.*, pp. 185-186.

⁵² La importancia del nombre, fama o gloria (*vid. Jean-Michel BERGER (ed.), Les Miracles de Notre Dame*, París, BoD, 2020, p. 489, *s.v. nom*) es un tema repetido en la obra de Coinci. Véanse las notas 62 y 82.

⁵³ En todos nuestros análisis seguimos la interpretación del término “corazón” (*cuers*) hecha por BERGER, *op. cit.* en nota anterior.

⁵⁴ HAMLIN, “«Sobre yelo escribes...»”.

⁵⁵ La relación texto-cuerpo queda evidenciada en la descripción que hace Coinci de la Virgen como una constante fuente de inspiración, *vid. SWITTEN, op. cit.*, p. 38. Para más detalles respecto a la vinculación texto-tejido véase la nota nro. 38.

⁵⁶ *Aube* tiene un significado polisémico: lo podemos asociar a la vestimenta utilizada por los clérigos, al tópico de la Virgen como *lux*, que designaría su pureza, y también al género lírico trovadoresco. Para todo esto véase DISALVO, *op. cit.*, pp. 189 y 206.

recita el clérigo. Las cinco rosas que se ubicarán en la boca del muerto, órgano fonador mediante el que se produjo el texto, son el premio de su recitado. De igual manera, en I Mir 11 la producción de un texto en honor a la Virgen tiene como contrapartida la ofrenda de un galardón cuyas características se asimilan a la propia corporeidad de María mediante sus atributos.

En los *MNS*, la única aparición de la Virgen culmina con un discurso directo en el que le agradece a Ildefonso su servicio:

«Amigo, -díссо-l-, sepas ásme buscada onra <i>fecist de mí buen libro,</i> <i>fecistme nueva festa</i>	que só de ti pagada, non simple, ca <i>doblada</i> : ásme bien alavada, que non era usada.
A la tu missa nueva <i>adúgote ofrenda</i> <i>cassulla</i> con que cantes, oÿ e en el día	d'esta festividat de grand auctoridat: preciosa de verdat, sancto de Navidat.
De seer en la <i>cátedra</i> <i>al tu cuerpo señoero</i> de vestir esta <i>alva</i> <i>otro que la vistiere</i>	<i>que tú estás posado,</i> es esto condonado; a ti es otorgado, <i>non será bien hallado</i> » (<i>MNS</i> , 61-63).

La confección del libro y la creación de una nueva fiesta en su honor (61cd) se enlazan y recibe Ildefonso como don divino (*ofrenda*, *vid. DEM*, s.v. *ofrenda*) una casulla para que vista en la misa⁵⁷. Cabe señalar que la Virgen utiliza el epíteto *amigo* (61a), denominación que señala el vínculo de cercanía que la une con Ildefonso. Aunque no se explicita, como en los *MND*, que el lazo que los une es de *fin'amors*, si se lo representa bajo el ámbito de lo cortesía. De hecho, “amigo” es un término que expresa, según Bayo y Michael⁵⁸, el vínculo de vasallaje: se traslada la terminología feudal y cortés a la relación de devoción. Además, en la versión de Berceo también puede advertirse cierto lazo metonímico entre la Virgen y el manto/casulla (*vid. infra*). Conforme destacamos más arriba, en esta cuaderna se evidencia cómo, a diferencia de los *MND*, Berceo sigue de cerca la fuente latina (*sancta Dei genitrix ei rursus sedenti in cathedra prope altare*). En efecto, presenta a Ildefonso sentado en la cátedra (“De seer en la cátedra que *tú estás posado*”) cuando se le aparece la Virgen, mientras Ella es presentada como “madre”, lo cual propicia un retrato mucho más cercano y humano.

⁵⁷ Véase BAYO y MICHAEL (eds.), *op. cit.*, p. 110, donde se destacan los problemas métricos y de sentido que tiene la mención de la Navidad como la fiesta en la que se desarrolla el encuentro milagroso. En este caso Baños Vallejo resuelve la confusión mediante el agregado, en su texto crítico, del nexa coordinante *e* (*Los Milagros de Nuestra Señora*, p. 19).

⁵⁸ BAYO y MICHAEL (eds.), *op. cit.*, p. 420.

En la cuaderna 63, mediante un discurso profético⁵⁹, la Virgen advierte que solamente Ildefonso podrá sentarse en la cátedra y utilizar la vestimenta que le ofrenda, denominada *alva* v. 63c, que se ajusta a su anatomía (*cuerpo señero*). La mención del alba en lugar de la casulla en este verso específico no nos parece casual. Berceo construye en el propio discurso de la Virgen una relación metonímica entre vestimenta y composición literaria, la cual luego el poeta asimilará a su propio arte mediante la relación continente-contenido (vestido-cuerpo) y escritura-vestido (libro-alba), según analiza Hamlin⁶⁰. Como ya señalamos, el alba es también un género lírico trovadoresco⁶¹ y, en efecto, en la cuaderna 62c pide que Ildefonso *cante* con la vestimenta, lo que advierte otro nivel de significación que vincula la textualidad-oralidad intradiegética y con el tejido (casulla/alba).

Volviendo a la profecía, este motivo lo hallamos también en la fuente latina, aunque aquí no se hace ninguna referencia a la relación del alba con el cuerpo del santo, agregado de Berceo: “Sed scito certissime, quia preter te nemo inpune sedere in hac cathedra vel hoc vestimentum valebit induere. Quod si quis presumpserit, Deo iudice ulcione non carebit” (*MGVM*, 426). Como sabemos, el discurso de la Virgen posee, en los *MNS*, potencia performativa: en este caso, la profecía se cumple cuando Siagrio muere luego de vestir la casulla de Ildefonso, su antecesor⁶². Mientras que en *MGVM* se advierte que si otro vistiera el alba sería sometido al juicio de Dios, Berceo resulta ambiguo en su afirmación: el verso 63d es impersonal y no se especifica por quién *non será bien hallado* aquel que utilice la vestimenta. En los *MND*, cuando la Virgen le otorga el alba a Ildefonso, también explicita en su discurso directo la prohibición de que ningún otro hombre se siente en la cátedra de Ildefonso, ni vista la prenda con la que lo galardonó: “*Te serras tant con toy serra, / Mais nus fors toi ja n’i serra: / Maus l’e venra s’il s’i assiet. / Et sachiez bien qu’il ne me siet / Que l’aube veste se tu non, / Qui tant aimmes moi et mon*” (vv. 632-637, *vid. supra*). El disgusto que le causa a la Virgen ver que Siagrio, sucesor en el arzobispado de Ildefonso luego de su muerte, desafía sus deseos contribuirá al desenlace funesto del nuevo prelado.

⁵⁹ Javier Roberto GONZÁLEZ, *Plegaria y profecía. Formas del discurso religioso en Gonzalo de Berceo*, Buenos Aires, Circeto, 2008 (especialmente pp. 65 y 348).

⁶⁰ HAMLIN, “«Sobre yelo escribes...»”.

⁶¹ *Vid.* nota 56.

⁶² Diz retoma el concepto de performatividad de Austin para analizar el discurso en la obra de Berceo, que puede o no resultar eficaz (de acuerdo a que lleve, o no, a la consumación de las acciones derivadas de los objetivos del emisor), *vid.* DIZ, *Historias de certidumbre...*, p. 104 y 210. Conforme analiza Vilchis Barrera, la palabra de la Virgen en los *MNS* es la de mayor autoridad en los relatos y evidencia su carácter supraterráneo, *vid.* Ana Elvira VILCHIS BARRERA, “«Fabló el crucifixo, díxoli buen mandado». La palabra en los *Milagros de Nuestra Señora*”, en Marta HARO CORTÉS (coord.), *Literatura y ficción: “estorias”, aventuras y poesía en la Edad Media*, Valencia, Universidad de Valencia, 2015, véanse pp. 319-333.

La búsqueda de la fama terrenal: la muerte de Siagrio

Como ya señalamos, Ildefonso es el arquetipo de buen clérigo, puesto que cumple devotamente con sus deberes y, además, honra y sirve a María. La fuente latina, en efecto, destaca su piedad y buenas obras/costumbres de acuerdo a la fe del cristiano: “*Hildefonsus, religiosus valde et bonis moribus operibusque ornatus*” (MGVM, 426). Los romanceamientos de Coinci y Berceo siguen esta caracterización, aunque añaden ciertas particularidades. Destaquemos, primero, que el renombre o la fama, en la *amplificatio* que hace Coinci, resulta una particularidad constituyente de su personaje:

*Un archevesque eut a Tholete
Qui mena vie sainte et nete.
Hyldefonsus estoit nommez.
Mout ert haus clers et renommez,
Mout ert vaillans, mout ert gentilz,
Mout ert a toz biens etentilz,
Mais deseur toute creature
Metoit entente, cuer et cure
En servir la sainte pucele* (MND, I Mir 11, 1-9).

[“Un arzobispo había en Toledo/ quien conducía su vida de forma santa y limpia./ Ildefonso era su nombre./ Era muy alto clérigo y renombrado./ era muy valeroso y gentil./ era a todo bien favorable./ pero sobre todo a todas las criaturas/ daba atención, corazón y preocupación/ para servir a la santa Virgen”].

La fama (*haus clers et renommez*) de Ildefonso se debe a la vida virtuosa que lleva como religioso (*vie sainte et nete, vaillanz, gentilz, biens etentilz*)⁶³, de la que se destaca sobre todo su servicio a la Virgen (*servir la sainte pucele*), evidenciado en la atención a *toute creature*, a las que dedica su corazón y cuidado (*cuer et cure*)⁶⁴. Esta fama, cuyos fundamentos están

⁶³ En efecto, el “renombre” en la obra de Coinci suele estar vinculado a los buenos actos cristianos, tal como ocurre en I Mir 11 y como observamos también en I Mir 10: “*Tant ert de grant religion/ Et plainz de gran humelité/ Qu’il n’avoit clerc en la cité/ N’en l’eveschié de tal renon./ La sade virge au sade non/ Qui nommee est virgene Marie/ Honera mout toute sa vie;/ Buer la servi et buer l’ama*” [“A tal grado era gran religioso/ y pleno de humildad/ que no había clérigo en la ciudad/ ni obispo de tal renombre./ La sabrosa virgen de sabroso nombre./ que es nombrada Virgen María./ la honró mucho toda su vida;/ bien la sirvió y bien la amó”] (I Mir 10, 40-47). Como puede advertirse también en el milagro de Teófilo, Coinci relaciona la fama, el renombre, con una cualidad positiva en tanto sea vehiculizada por las buenas obras cristianas (*de grant religion, humelité*) y la honra, el servicio y el amor a la Virgen (*honera, servi, ama*).

⁶⁴ En cuanto al tópico del rezo desde el corazón remitimos a DONNAT-ARACIL, *op. cit.*, p. 380 y Dominique COLOMBANI, “La prière du cœur dans *Les miracles de Nostre Dame de Gautier de Coinci*”, en AA.VV., *La prière au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1981, pp. 73-90. La autora, aquí, sostiene que en la obra del poeta picardo las es-

enraizados en el plano espiritual y no material, es positiva, ya que se deriva de sus deberes de religioso.

En el caso de Berceo, la figura de Ildefonso se asimila a la del buen pastor, característica ausente en los *MGVM* y los *MND*:

En Toledo la buena, que yaze sobre Tajo, ovo un arzobispo, que fue de la Gloriosa	essa villa real, essa agua cabdal, coronado leal, <i>amigo natural</i> .
Diziénli Ildefonso, <i>pastor</i> que a su grey omne de <i>sancta vida</i> que nos mucho digamos,	<i>dizlo la escriptura</i> , dava buena <i>pastura</i> , que <i>trasco grand cordura</i> , so <i>fecho lo mestura</i> .
Siempre con la Gloriosa nunqua varón en duenna en buscarli <i>servicio</i> facié en ello <i>seso</i>	ovo su <i>atenencia</i> , metió mayor <i>querencia</i> ; metié toda femencia, e <i>buena providencia</i> (<i>MNS</i> , 48-50).

De manera similar a cómo lo describe Coinci, Berceo destaca de Ildefonso su vida santa (*sancta vida*) y recta (*grand cordura*, *seso*). Asimismo, el lazo de amistad/vasallaje (*atenencia*) que lo une a la Virgen es caracterizado, mediante una hipérbole, como el más grande realizado por ningún otro hombre (50b). Berceo también especifica la importancia del buen servicio de Ildefonso, presentado –según interpreta Baños Vallejo⁶⁵– como vasallo de la Virgen por derecho (*amigo natural*), es decir, debido a su obra. La cuaderna 49 lo caracteriza como buen pastor, quien daba a su grey *buena pastura*. Si seguimos la interpretación de Baños Vallejo⁶⁶, advertimos que “pastura”, en tanto “sustento espiritual”, remite necesariamente a los libros compuestos por Ildefonso en honor a la Virgen. Así, desde la presentación del personaje, se pone en foco la importancia de su escritura y obra como una de las virtudes que lo hacen buen clérigo.

Volviendo a la fuente latina, luego de la muerte de Ildefonso, Siagrius toma posesión del arzobispado de Toledo. Es su soberbia, así como la intervención del “enemigo”, la que desencadena los hechos que lo llevarán a morir asfixiado por el alba:

*Post cuius obitum quidam clericus, vocabulo Siagrius, iam
prelibate urbis factus est archiepiscopus. Qui parvipendens*

cenar de devoción vinculadas con el corazón denotan que el servicio a María se relaciona con fundamentos propios del amor cortés.

⁶⁵ BAÑOS VALLEJO (ed.), *Los Milagros de Nuestra Señora*, nota al verso 48d, p. 16.

⁶⁶ *Idem*.

predecessoris sui religionem, *immo deceptus* astuciis inimici in predicta cathedra contra prohibitionem sancte virginis Marie consedit, *sacrumque vestimentum induere volens, dixit: "Sicuti ego sum homo, sic et hominem fuisse scio predecessorem meum. Quare ergo non vestirer eo quo induebatur vestimento, cum eodem quo ipse functus est officio fungar presulatus?" Hec dicens illo sacro se vestimento induit. Sed statim ulciscente Deo presumptionem eius intactus eodem vestimentum arcius constrictus mortuu cecidit* (MGVM, 427).

A la arrogancia con la que se describe a Siagrio, se le suma la astucia y el engaño del “enemigo” (*astuciis inimici*), quien lo incita a ocupar la cátedra y ataviarse con el alba, a pesar de la prohibición de la Virgen. La vestimenta lo ahorca y, así, muere producto de la justicia divina, puesto que Dios castiga su actitud presuntuosa (*statim ulciscente Deo presumptionem*), que quedó antes condensada en el discurso directo emitido previo a vestir la prenda angelical («*Sicuti ego sum homo, sic et hominem fuisse scio predecessorem meum. Quare ergo non vestirer eo quo induebatur vestimento, cum eodem quo ipse functus est officio fungar presulatus?*»).

En el romanceamiento de Berceo no hallamos una intervención diabólica como motivación del pecado de Siagrio. Por el contrario, se lo describe como soberbio y, aún peor, de poco seso, desde un comienzo. Así, lo que dispara el pecado es su propia condición/naturaleza y no un agente externo:

<p>Alzaron arzobispo era muý <i>sovervio</i> quiso eguar al otro, <i>por bien non je lo tovo</i></p>	<p><i>un calonge lozano,</i> e de <i>seso liviano</i>; fue en ello villano, <i>el pueblo toledano.</i></p>
<p><i>Posóse enna cátedra</i> <i>demandó la cassulla</i> <i>disso palabras locas</i> <i>pesaron a la Madre</i></p>	<p>del su antecesor, que'l dio el Criador; el torpe <i>pecador</i>, de Dios Nuestro Señor (MNS, 67-8).</p>

Berceo presenta a Siagrio como la cara opuesta de Ildefonso (*lozano, sovervio, seso liviano, pecador*)⁶⁷ y, en un agregado de su pluma, señala que esto hizo que el pueblo de Toledo no lo quisiera (*por bien non je lo tovo el pueblo toledano*). Los primeros hemistiquios de la cuaderna 68 detallan las diversas ofensas de Siagrio que causaron dolor (*pesaron*) a la Virgen: 1) se

⁶⁷ Advierte Giles que la adjetivación peyorativa de Siagrio resulta un agregado de Berceo, *vid.* Ryan GILES, “The Liberties of December and Gonzalo de Berceo’s Miracle of Saint Ildefonso”, *Hispanófila*, 156 (2009), 1-12 (en especial p. 2). En efecto, en la fuente latina solamente se destaca su arrogancia (*presumcio*) y la desvalorización que hizo de Ildefonso (*parvipendens predecessoris sui religionem*), característica ausente en los MNS –al menos en términos explícitos–, que si retomará Coinci.

sentó en la cátedra de Ildefonso, 2) pidió la casulla y 3) dijo palabras locas (“Nunca fue Ildefonso de mayor dignidad/ tan bien só consagrado como él por verdat/ todos somos iguales enna umanidad”, *MNS* 69bd). En contraposición a la *buena pastura* que daba Ildefonso (49c), las palabras de Siagrio son imprudentes (*locas*).

La relación entre texto (libro/discurso) y tejido (casulla)⁶⁸, se profundiza cuando Siagrio intenta utilizar la casulla de Ildefonso:

Si non fuesse Siagrio <i>si oviessse su lengua</i> non serié enna ira ond dubdamos que es	tan adelante ido, <i>un poco retenido,</i> <i>del Criador caído,</i> –¡mal peccado!– perdido.
--	--

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

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

<i>La Virgen gloriosa,</i> sabe a sus amigos bien sabe a los buenos <i>a los que la dessierven</i>	estrella de la mar, <i>gualardón</i> bueno dar: el bien gualardonar, <i>sábelos mal curar (MNS, 70-73).</i>
---	--

La lengua de Siagrio, imagen metonímica de sus palabras, desencadena la ira de Dios (70bc). Coincidentemente, recibirá el castigo divino sobre su aparato fonador, la garganta. En efecto, Siagrio muere ahogado por la casulla (72cd) a causa de sus pecados (*grand locura*): su soberbia, la cual se condensa en ese discurso directo “sin seso”, en el que niega la santidad de Ildefonso⁶⁹. Resulta interesante destacar una cierta imprecisión sobre cuál es la figura que dicta la justicia divina en este milagro. Si bien según el verso 71d pareciera estar en manos de Dios, la cuaderna 73 explicita que la Virgen sabe tanto galardonar a sus devotos como castigar (*mal curar*) a quienes no

⁶⁸ Vid. HAMLIN, “«Sobre yelo escribes...»”, p. 81.

⁶⁹ Sobre las implicancias del pecado capital de la soberbia, específicamente en su vínculo con la vanagloria, véase Carla CASAGRANDE y Silvana VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Turín, Einaudi, 2000, especialmente pp. 3-10. La aspiración de Siagrio a la vanagloria se advierte más claramente en el romanceamiento de Coinci, tal como analizamos más adelante.

la sirven⁷⁰. Esta ambigüedad, ausente en la fuente latina, induce a pensar a la Virgen como un personaje capaz de impartir justicia, justamente a través de la vestimenta que le donó a Ildefonso, lo que deja en evidencia aún más la relación metonímica entre Ella y la casulla. A su vez, esto nos retrotrae al episodio de *Lucas*: 43-46, en el cual se relata cómo el manto de Cristo posee las mismas cualidades del portador, por la relación cercana continente-contenido. Tal como señala Hamlin⁷¹, la casulla no admite a otro portador que no sea Ildefonso y, por tanto, Siagrio debe morir pues es indigno de llevar tal vestimenta: la casulla le queda ajustada pues no posee la talla –tanto en sentido literal como moral, de buen y santo clérigo– de su antecesor.

Coinci narra este episodio de forma harto diferente, pues no explicita que la causa de muerte de Siagrio se debiera a que el alba, que la Virgen le otorgó a su antecesor, lo hubiera asfixiado. La historia de este prelado cuenta con unos pocos versos, en comparación a la extensión total del milagro, y se desarrolla apenas después de la muerte de Ildefonso:

*Aprez lui vint Sygarius,
 Qui mout fu fiers et qui mout plus
 Cuida valoir de son ancestre
 Et dist qu'aussi estoit il prestre
 Et archevesques com estoit
 Cil qui cele aube revestoit.
 Faus fu quant fist si grant offense
 Qu'il la vesti seur la desfence
 Que faite avoir la mere au roi
 Qui heit orguel et tot desroi.
 En la chaiere volt seoir,
 Mais il n'en peut avoi pooir;
 Ançois morut de mort soubite,
 Dont Diex os gart par la merite
 Et par les preces de sa mere.
 Qui ne la crient il le compere.
 Sygarius peu la douta
 Car tant d'orgiuel en lui bouta
 Li dyables et embati
 Qu'il le tua et abati.
 Ne resanbla pas son ancestre,
 Qui fu bons prelas et bons prestre.
 Bon prelas fu Hyldephonsus.*

⁷⁰ En las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X la muerte de Siagrio es una consecuencia del anuncio que María hizo cuando le entregó la casulla a Ildefonso. En este señala que Dios se vengaría de quien quisiera sentarse en su cátedra o utilizar la prenda ofrendada, *vid.* nro. II, vv. 59-61. Finalmente, la profecía se cumple: “*foi logo mort'e perdudo, / com' a Virgen dit'avia*” (nro. II, 64-5). Las citas las hacemos según la siguiente edición: ALFONSO el SABIO, *Cantigas de Santa María (cantigas 1 a 100)* (ed. de Walter Mettmann), Madrid, Castalia, 1986.

⁷¹ HAMLIN, “«Sobre yelo escribes...»”, p. 85.

Ses cuers toz tanz estoit lassus
Ne mie es choses transitoires.
Assez fist liures et hystoires (MND, I Mir 11, 661-686).

[“Luego de él (Ildefonso) vino Siagrio, / que fue muy vanidoso y que, mucho más, / creyó tener la valía de su antecesor / y dijo que él también era sacerdote / y arzobispo como era / aquel que ese alba vistió. / Fue loco cuando hizo tan grande ofensa / que él la vistió por sobre la prohibición / que había hecho la Madre del Rey. / Que él, detestable orgulloso y todo vicioso / en la cátedra quería sentarse / pero él no podía de ella tener poder. / Más bien murió de muerte repentina, / de la que Dios nos resguarda por mérito / y por las oraciones de su Madre. / A quien no la respeta, Él le hace pagar. / Siagrio poco se atemoriza / pues tanto orgullo en él existía. / El diablo igual sí lo empujó (al pecado) / que lo mataron y sacrificaron. / No se pareció a su antecesor, / que fue buen prelado y buen sacerdote. / Buen prelado fue Ildefonso / su corazón todo estaba tan en lo alto, / no en cosas transitorias. / Hizo muchos libros e historias”].

Siagrio también es, en la versión de Coinci, un contra-modelo de conducta religiosa, pues resulta ser vanidoso (*fiers*), loco (*faus*) y orgulloso (*orguel*), además de no valorar a su antecesor (*Cuida valoir de son ancestre*), característica que también se observa en la fuente (*Sicuti ego sum homo, sic et hominem fuisse scio predecessorem meum*). A diferencia de la rama latina y del romanceamiento berceano, el discurso en el que el nuevo arzobispo se iguala a Ildefonso y busca justificar su derecho a sentarse en su cátedra (*chaiere volt seoir*) y utilizar su alba (*aube revestoit*) es indirecto: a Siagrio, en este caso, no se le da voz. La ofensa resulta aún más grave pues, en un añadido de Coinci, el obispo conoce el mandato divino que prohibía realizar tales acciones (*la vesti seur la defence*). La violación del veto que había hecho María (vv. 632-637, *vid. supra*) la ofende, puesto que el prelado no solo pasa por encima de sus designios, sino que además comete una intromisión física, en tanto que el alba funcionaría, según ya planteamos, como la representación metonímica, física-terrena, del propio cuerpo de la Virgen. Lleno de orgullo (*Sygarius peu la douta / Car tant d'orgiuel en lui bouta*), Siagrio fallece luego de mancillar los atributos que la Virgen había otorgado a Ildefonso.

Una de las diferencias fundamentales del romanceamiento de Coinci es la descripción de esta muerte, que se presenta como imprevista (*mort soubite*), sin señalarse sus causas: en principio, entonces, se omite que hubiera sido por asfixia o por acción de la misma alba⁷². En el caso de Berceo, el pecado de Siagrio se debe, mayormente, a su mal uso de la palabra (“si oviesse su

⁷² Al igual que en los *MGVM*, en el ciclo H-M y el *Liber Mariae*, en las otras posibles fuentes utilizadas por Coinci para este milagro (*vid. MUSSAFIA, op. cit., p. 7*), la muerte de Siagrio se debe a la asfixia producto de que el alba constriñera su cuello. En ninguna de las colecciones francesas contemporáneas a Coinci cotejadas encontramos la reelaboración que se realiza en este milagro.

lengua un poco retenido”, *MNS*, 70b) y, en consecuencia, el castigo recae en su aparato fonador –con el que cometió el pecado–, constreñido por la vestimenta. Esta variación evidencia el interés de Berceo por acercar el mensaje divino al pueblo, incluso en términos corporales (en donde recaen las causas y los efectos del pecado). En cambio, en los *MND* la gravedad de su falta se evidencia en el apego a los objetos transitorios/materiales (en contraposición a Ildefonso, *vid.* v. 685), lo que justificaría que el castigo no se ubique en su cuello, o que al menos no se aclaren sus causas. El desenlace funesto de Siagrio no se presenta como una acción directa de Dios o de la Virgen, sino más bien como una falta de acción: ni Dios cuidó (*gart*) de su vida, ni la Virgen realizó una oración (*priere*) en su favor para prevenir, como en otros casos, su muerte repentina (vv. 74-75)⁷³. Añade Coinci que Dios hace pagar a quien no respeta los designios de la Virgen (*Qui ne la crient il le compere*), aunque aquí el castigo pareciera deberse a la omisión de ayuda. Finalmente, se revela y explícita la intervención del diablo como causante directo de la muerte del arzobispo. Coinci se sirve de la fuente latina, en la que el diablo promueve la arrogancia de Siagrio incitándolo a sentarse en la cátedra, para llevarlo a un extremo y hacerlo responsable de su muerte (*Li dyables et embati/ Qu’il le tua et abati*). El diablo como causante de la muerte desplaza la noción de castigo divino, muy marcada en la fuente. Tal como ocurre en otros milagros de la colección (*vid.* I Mir 14, I Mir 27, I Mir 42 y II Mir 28), Coinci cambia la función que poseía este personaje en la rama latina, que pasa a tener un rol activo en la caída de los clérigos y a ser culpable de su muerte, restándole así culpa al propio pecador⁷⁴.

La búsqueda de Siagrio por acceder al estatus de su antecesor mediante la utilización de sus atributos resulta infructuosa, pues el poder sobre los objetos deriva del favor divino y de la naturaleza de quien los porta (*En la chaie-re volt seoir, Mais il n’en peut avoi pooir*). Esta pareciera ser la contrapartida a los objetos mágicos que hallamos en las narraciones caballerescas del ciclo artúrico, contemporáneas a Coinci, de las que el poeta se aleja, o al menos se diferencia, pues responden a la construcción folklórico-pagana que se hace

⁷³ Tanto la muerte súbita del pecador, como el motivo de la Virgen intermediaria (*via, acueducto*) e interventora en *pro* del alma de alguno de sus servidores (*advocata*), resultan tópicos muy comunes en los relatos miraculísticos de Coinci. Uno de los casos es el del monje de San Pedro (I Mir 24), en el que el monje pecador muere súbitamente y la Virgen intercede en su favor gracias a la fidelidad que mantuvo siempre hacia san Pedro.

⁷⁴ El diablo como causa de la tentación y caída de los clérigos o buenos cristianos es un tema repetido en la obra de Coinci. Consúltense los milagros “El clérigo simple” (I Mir 14, 94: “*Le dyable endort et enchante*” [“El diablo adormece y encanta”]), en cuya *queue* denuncia que el maligno puede adormecer y encantar a los cristianos; “El prior y el sacristán” (I Mir 27, 94: “*Quant endormir nous puet en cuer*” [“Cuando nos puede adormecer el corazón”]), en el que la fuerza demoníaca puede adormecer los corazones e inclinarlos al mal; “El monje fornicario” (I Mir 42, 23: “*D’une dame tant l’enflamma*” [“De una mujer tanto lo inflama”]), en el que el demonio inflama de deseo carnal al clérigo y “El mercader de Bizancio” (II Mir 18), en el que el diablo le hace olvidar al comerciante devolver el dinero adeudado.

del mundo maravilloso en *romans courtois* y otras narraciones que recogen el ideario cortesano. En estas, los objetos podían otorgarles a sus poseedores ciertos atributos, como la protección⁷⁵, debido al único mérito de ser portadores de ellos⁷⁶. Entonces, de modo moralizante, Coinci hace de Siagrio un personaje que cae víctima de estas creencias paganas pues su pecado, de hecho, se debe al apego que siente por los objetos materiales (*vid. supra*). Tal como ocurre en los *MNS*⁷⁷, aquí también advertimos un desfase entre continente y contenido que revela la vanagloria de Siagrio quien se preocupa más por los objetos (continente) que por volverse digno de ellos (contenido) y cae víctima de una creencia mágica alejada de los valores cristianos. En contraposición, el corazón de Ildefonso se preocupaba más del cultivo de su vida espiritual que de las cuestiones terrenales-transitorias (*Ses cuers toz tanz estoit lassus/ Ne mie es choses transitoires*)⁷⁸, por lo que no perseguía la vanagloria. En efecto, la crítica de Gautier contra los religiosos hipócritas (*ypocrisie, pappelardie*) y arrogantes (*beginnage*) que buscan la vanagloria (*vainne gloire*) resulta un tema recurrente en sus milagros. La caracterización de Siagrio, de hecho, nos recuerda a la de Teófilo en el milagro I Mir 10, vicario que se preocupó más por aumentar su fama terrenal que por cuidar el nombre de Dios y la Virgen. El análisis de la relación entre ambos personajes merece un breve *excursus*. Advierte Coinci en I Mir 10, cuando se refiere a Teófilo y el grave pecado que cometió, que las apariencias pueden engañar: “*Telz a l’abit mout regular/ Qui cuer a cointe et seculer*” (MND, I Mir 10, 1873-1874) [“Algunos tienen los hábitos muy regulares/ cuyo corazón tienen malicioso y secular”]. Este añadido de Coinci respecto de los *MGVM*⁷⁹, revela la distancia entre el continente (*abit mout regular*), el ropaje propio de los religiosos, y el contenido (*cuer a cointe et seculer*), el alma de cada hombre. El corazón de Teófilo,

⁷⁵ LE GOFF, “Essai d’inventaire du merveilleux...”, p. 468.

⁷⁶ Sobre el poder mágico de ciertos objetos en los relatos de materia artúrica remitimos a Fernando GALVÁN, “De magia artúrica”, *Cuadernos del CEMYR*, 8 (2000), 129-149. Véase, para una mayor profundización sobre las particularidades de estas composiciones, Carlos ALVAR, “La materia de Bretaña”, en Juan Manuel LUCÍA MEGÍAS (ed.), *Amadís de Gaula 1508: Quinientos años de libros de caballería*, Madrid, Bibliotheca Nacional, 2008, pp. 19-46; Luis MIRAVALLES, “La leyenda del Grial y su simbología”, *Revista de folklore*, 210 (1998), 183-186 y Lidia AMOR, “Un ensayo de microhistoria literaria: mutaciones poéticas en *Lancelot* o el *Caballero de la Carreta* y sus vínculos con las culturas francesas del siglo XII”, *Inter Litteras*, 1 (2019), 84-106. Añadimos que Amor, en su artículo, analiza algunos relatos pertenecientes al ciclo artúrico en relación a su contexto de producción.

⁷⁷ HAMLIN, “«Sobre yelo escribes...»”, pp. 85-86.

⁷⁸ Sobre el significado de *coeur* en la obra de Coinci, véase la nota 52.

⁷⁹ Como ya analizamos en un trabajo precedente (GRASSO, “Las escenas de pecado y perdón...”, pp. 276-277), esta relación corazón secular/vestimenta clerical la hallamos también en los *MND* I Mir 24. En este caso se trataba de la reelaboración de un fragmento de la fuente que hacía referencia a las costumbres de los monjes: “*cuius vita et mores nimis ab habitu monachali discrepabant*” (*MGVM*, 431). Por el contrario, en el milagro de Teófilo este pareado es una adición del poeta que permite relacionar ambos relatos milagrosos, el de Teófilo y el del monje de San Pedro.

corrompido por la vanagloria, se escondía detrás del hábito/vestimenta monacal. De esta manera, Gautier advierte que el aspecto puede resultar engañoso y no debemos de fiarnos de la relación metonímica entre continente y contenido⁸⁰. Siendo que este relato precede al de Ildefonso en la colección miraculística, al menos en el manuscrito de Soissons⁸¹, la relación Siagrio-Teófilo pareciera estar constituida de manera intencional por el poeta.

Volviendo al milagro de Ildefonso, en los versos finales del relato Coinci utiliza la metáfora de la vestimenta para pedir el favor de la Virgen:

*Je ne truis pas por avoir pris
Ne por robes ne por avoir,
Mais por l'amor la dame avoir
Qui tost revest les ames nues
Et ses amans en porte es nues.
Je ne truis pas por avoir robe.
Mais por la dame qui m'enrobe
Quant anemis m'a desrobé (MND, I Mir 11, 2322-2329).*

[“Yo no busco tener premio/ ni tampoco disponer de ropa,/ más que tener el amor de Nuestra Señora/ que a todas las almas desnudas reviste/ y a sus amados conduce desnudos./ Yo no busco tener ropaje/ más que de la Dama que me inviste (quien otorga los hábitos/ropa monacal/ cuando los enemigos me desnudan (roban/ extraen)”].

En esta suerte de *captatio benevolentiae*, Coinci admite no buscar ningún galardón o hábito (*pas avoir pris/ ne por robes*), simplemente pide el *amor* de la Virgen. Así, no busca cubrir su “contenido” con ningún ropaje terrenal (v. 2327), como sí hace Siagrio. Por el contrario, asimila su figura a la de Ildefonso, ya que se preocupa por ganar el afecto de la Virgen quien proporcionará protección a su alma (*revest les ames*), el único “vestido” que precisa. Así, el yo poético, al asimilarse a Ildefonso, admite que no le importan los objetos materiales ni llevar ninguna vestimenta: el ropaje puede conducir al engaño de los sentidos, por lo que prefiere ser “*revestido*” por el amor de la Virgen⁸².

⁸⁰ Coinci realiza un abordaje de esta temática, como en el milagro I Mir 42, en el que se revela su preocupación respecto a la apariencia engañosa de algunas damas, lo cual las convierte en fuentes de especial peligrosidad. Véase también el milagro de “El peregrino de Santiago”, MND I Mir 25, quien cae en los engaños del diablo cuando se aparece ante él disfrazado de Santiago.

⁸¹ Véase DUCROT, *op. cit.*

⁸² Las referencias a la vestimenta remiten al cuidado de la Virgen con su manto, como se observa en II Mir. 28, “El náufrago salvado”. En esta narración, el manto de la Virgen obra como protección del náufrago y le salva la vida: “*Tes mantiax est para verité! Escus en toute adversité*” [“Su manto es por verdad/ escudo en toda adversidad”] (MND, II Mir 28, 379-80). Sobre la relación entre el tejido y el seno de la Virgen como ámbito de protección véase DIZ, *Historias de certidumbre...*, p. 178.

El yo poético no busca otra indumentaria más que la que otorga María –tejido divino y no terrenal–, tal como hizo Ildefonso⁸³:

Desfendez moi *com vo commant*;
A vos, *mains jointes, me comant*.
Hyldefonsus, vos bon amis,
Bien commandés *s'estoit et mis*
en vostre france comandise" (MND, I Mir 11, 2189-93).

[“Defiéndame como os pido./ A usted, con las manos juntas, me encomiendo./ Ildefonso, vuestro buen amigo,/ fue bien encomendado y puesto/ en vuestro franco comandamiento”].

De este modo Coinci busca asimilar su figura a la Ildefonso y, a su vez, alejarla de la de Siagrio en un claro posicionamiento no solo clerical, sino también autoral/escritural. Destaquemos finalmente que en la versión berceana, según prueba Hamlin⁸⁴, Berceo también busca asimilar su figura, en tanto escritor/servidor de María, a la de san Ildefonso⁸⁵.

Toledo y Vic-sur-Aisne: espacios en disputa

La colección miraculística de Berceo comienza por el famoso prólogo alegórico, luego del cual el primer milagro que se narra es el de Ildefonso⁸⁶. Así, el espacio hispánico, Toledo específicamente, resulta el telón de fondo del relato que inaugura su texto:

En España cobdicio en <i>Toledo la magna</i> , ca non sé de qual cabo ca más son que arenas	de luego empezar, un <i>famado logar</i> , empieze a contar en riba de la mar.
--	---

En *Toledo la buena*, *essa villa real*,

⁸³ Coinci, al asimilarse a la figura de Ildefonso en tanto buen escritor, busca separarse de aquellos escritores seculares cuyo único objetivo es lograr la fama terrenal, según señala SWITTEN, *op. cit.*, p. 38. Esta problemática también se observa en I Mir 10, en el que Teófilo prefiere ser reconocido en la Tierra y descuida sus deberes de cristiano al punto de realizar un pacto demoníaco.

⁸⁴ HAMLIN, “«Sobre yelo escribes...»”.

⁸⁵ Destaca Hamlin, respecto de la condensación de las escenas de la aparición en solo una: “en la nueva disposición de Berceo la escritura se transforma en desencadenante directo, en cuanto primer escalón del *crescendo*, del premio milagroso [...]. Este rol «protagónico» que asume la escritura, al transformarse en un elemento clave del «núcleo generativo» [...] acentúa a su vez la configuración de Ildefonso como una figura de escritor, que se conecta al prólogo alegórico, y que es, a la vez, figura del mismo Berceo”, *ibidem*, pp. 79-80.

⁸⁶ *Ibidem*. Allí la autora analiza las posibles relaciones entre la introducción alegórica de Berceo y el primer milagro, el de Ildefonso, con el que comienza su colección.

que yaze sobre Tajo, essa agua cabdal (MNS, 47-48ab).

Aunque este es también el primer milagro de la rama latina, Berceo añade respecto de la fuente –en la que simplemente se decía “*Fuit in Tolletana urbe*” (MGVM, 426)– una caracterización positiva de Toledo (*magna, logar afamado, la buena, villa real*). De este modo, el ámbito hispánico, el del propio poeta, resulta ensalzado al comienzo de su obra. En efecto, la ciudad se presenta como modélica, y así también sus habitantes. Por un lado, ellos son quienes desprecian la llegada de Siagrio al arzobispado –“por bien *non ge lo tovo* el pueblo toledano” (67d)–. La grandeza de Toledo, asimilable a la Ildefonso, rechaza a Siagrio, tal como a este lo rechazó la casulla de su antecesor. Por otro lado, el pueblo era tan devoto que se congregaba prácticamente en su totalidad para la celebración de la fiesta de la Virgen: “fazié a la Gloriosa festa muy general; fincaron en Toledo *pocos en su ostal*” (MNS, 57bc).

La descripción que hace Coinci de Toledo y sus habitantes es, sin embargo, muy diferente. En la última sección del relato, el poeta picardo se dedica a caracterizar positivamente a Soissons, ciudad de la que no se hace mención en la fuente:

*L'abbes a Vi en sa capele
Porter en fist la damoisele
A mout haut procession,
Encore en dure la mémoire ;
Chasque'an l'amie au roi de gloria
Au haut jor de l'Ascension
Portons a grant procession* (MNS, I Mir 11, 2029-2035).

[Los abades de Vic[-sur-Aisne] en su capilla/ hicieron llevar a la dama/ en una gran procesión,/ que aún dura en la memoria./ Cada año la amiga del glorioso Rey/ en el gran día de la Ascensión/ la llevan en gran procesión”].

Según la voz poética, en Vic-sur-Aisne (*a Vi*) se honra el día de la Ascensión y a las reliquias de Leocadia, que son llevadas en procesión (*Chasque'an, grant procession*). Véase aquí la diferencia de la liturgia gálico-romana, ajena a la visigótica: Coinci se refiere al día de la Ascensión (*Au haut jor de l'Ascension*) y no lo diferencia de la fiesta decembrina que se celebraba en la liturgia hispánica⁸⁷. En contraposición a la pompa celebratoria a la santa Leocadia que tiene lugar en Vic-sur-Aisne, a Toledo se la señala

⁸⁷ La fiesta de la Ascensión, que se festeja el 18 de mayo, no es la misma que se instaura en el concilio de Toledo y que se atribuye a san Ildefonso. Lo que celebra la fiesta visigótica del 18 de diciembre es la Anunciación y maternidad de María, *vid. IHNAT, op. cit.*, pp. 622-623.

como una ciudad que perdió su gloria pasada, aquella que obtuvo en tiempos de Ildefonso:

*Cil de Tholete par leur gille
Dient qu'encore la raron.
Je cuir jamais ne se raront
Se tant atendent qu'il la raient.
De grant folie nos esmaient.
Ançois fevriers devenra mais
Qu'a Tholete la raient mais.
Ja por toute leur nigromance
Ne l'aront mais, bien leur mant ce.
Tholete est toute enpaienne;
Enconr fust ele ou país nee,
Ne les prise ele un pois baien,
Car il sot tuit demi paien.
Demoree est a demorance
Ou doz país de douce France.
A Vi seur Aisne est demoree;
La est servie et honoree (MND, I Mir 11, 2038-2053).*

[“Aquellos de Toledo, por engañarse,/ dicen que aun la volverán a poseer (a las reliquias de Leocadia)/ Yo creo que jamás la volverán a tener/si tanto esperan que los redima./ Tan grande locura nos sorprende,/ más bien nunca llegará febrero/ que en Toledo la vuelvan a tener./ Ahora por toda su nigromancia/ No lo hicieron más (la festividad), a pesar de que era la orden./Toledo está toda paganizada;/ aunque fue en esa región nacida,/ no la toman siquiera como un guisante roto,/ porque ellos son todos medio paganos./ Es mudada con retraso/ al dulce país de la dulce Francia./A Vic-sur-Aisne es llevada;/ allí es servida y honrada”].

Coinci defiende en estos versos que las reliquias de Leocadia se hallen en Vic-sur- Aisne y asevera que jamás volverán a Toledo (*Qu'a Tholete la raient mais*)⁸⁸. Para justificar la posesión francesa de las reliquias, a pesar de que la santa fuera toledana (*Enconr fust ele ou país nee*), dirige sus embates contra los habitantes de Toledo, aquellos contemporáneos al momento de la puesta por escrito de su composición. Destaca entre sus habitantes a nigromantes (*nigromance*), practicantes de magia negra a los

⁸⁸ Posiblemente, en el verso 2058, Coinci haga referencia a la fiesta mariana de la Purificación de María que se celebra el 2 de febrero. En tal caso, ese es otro elemento que colabora a construir a Toledo como un lugar impuro. Para detalles sobre esta celebración remitimos a IHNAT, *op. cit.*, p. 628.

que se asociaba a musulmanes y judíos⁸⁹ y paganos (*paien, enpaienne*)⁹⁰, en una posible referencia a la supuesta convivencia religiosa que existió en la ciudad de Toledo durante el Medioevo⁹¹. El descuido del pueblo toledano por la devoción de Leocadia (vv. 2045 y 2048) justificaría su traslado a Francia, específicamente al monasterio que pertenecía Coinci, en tanto espacio propicio para su servicio y honra (*servie et honoree*). Francia y Soissons, por su servicio a la cristiandad –posiblemente vinculada a la reciente expulsión de los judíos de Francia, ocurrida en 1182–⁹², se presentan como modelos opuestos a Toledo. Las intenciones personales para realizar esta *amplificatio* y *adiectio* parecen más que claras: Coinci precisa encumbrar a Vic-sur-Aisne para justificar narrativa e ideológicamente el traslado de las reliquias de Leocadia a esta abadía. Otro elemento que evidencia la cercanía entre la temática y su propia realidad espacial es que, como ya señalamos, fue guardián de las reliquias de la santa en 1214⁹³. De hecho, teniendo en cuenta todo lo anterior, no resulta casual que en el milagro de Ildefonso, alejándose de la fuente, decida narrar los hechos relacionados con la mártir toledana.

Es de destacar, asimismo, que tal como la figura de Siagrijo cifra el mal comportamiento clerical y el deservicio, en los *MND* los habitantes de Toledo reproducen un comportamiento análogo al clérigo, al no haber rendido culto a Leocadia. Ildefonso, en cambio, representa el buen servicio a la Virgen que espeja la situación de Vic-sur-Aisne y su cuidado de la santa. Esto constituye, pues, un recurso ideológico propagandístico que despliega Coinci en torno a su propio monasterio. Creemos, además, que el largo vituperio que se hace

⁸⁹ El cristiano medieval, específicamente desde el folklore popular, concibió la nigromancia como una práctica diabólica y, así, la asoció a grupos heréticos como judíos y musulmanes (David DOMÍNGUEZ-NAVARRO, “Representación ausente y presente del judío en *El Conde Lucanor*: técnicas narrativas y modelo de interacción grupal”, *eHumanista*, 25 (2013), 231-242, específicamente p. 236). Para un panorama sobre las prácticas de la nigromancia, la magia y su vinculación con el pueblo judío en el Medioevo remitimos a Enrique CANTERA MONTE-NEGRO, “Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval”, *En la España Medieval*, 25 (2002), 47-83 y Carmen CABALLERO NAVAS, “El saber y la práctica de la magia en el judaísmo hispano medieval”, *Clío & Crimen*, 8 (2011), 73-104. Consúltense Karen JOLLY *et. al.*, *The Middle Ages: Witchcraft and Magic in Europe*, Filadelfia, University of Philadelphia Press, 2001 y Sebastià GIRALT SOLER, “Magia y ciencia en la Baja Edad Media, la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia (c. 1230-c. 1310)”, *Clío & Crimen*, 8 (2011), 14-72, para una perspectiva general sobre magia y brujería en la Edad Media.

⁹⁰ Los autores eclesíasticos medievales resolvieron la heterodoxia pagana al asociarla al diablo, explica Juan José PRAT FERRER, *Historia del cuento tradicional*, Valladolid, Fundación Joaquín Díaz, 2013, p. 107. De este modo se justifica la elección de Coinci de denominar “paganos” a aquellos devotos de religiones diversas a la cristiana y asociarlos con el diablo y las fuerzas del mal.

⁹¹ Gisela ROITMAN, “Nuevas lecturas sobre lo judío en el Milagro XVI de los *Milagros de Nuestra Señora de Berceo*”, *Letras*, 61-62 (2010), 267-278 (especialmente p. 277).

⁹² David DOMÍNGUEZ-NAVARRO, “Fervor religioso y antisemitismo en *Los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo*”, *Lemir*, 14 (2010), 301-312 (en particular p. 303).

⁹³ KOENING, “Introduction”, p. 23.

contra los judíos en este milagro (*vid. supra*) responde a un recurso narrativo que favorece la asimilación de este grupo religioso con la ciudad de Toledo y justifica la decisión de que Soissons sea el lugar en el que reposen los restos de Leocadia⁹⁴. De manera similar, pero opuesta, Berceo engrandece el nombre de la ciudad hispánica que inaugura su serie de milagros.

Conclusión

En este artículo analizamos el relato miracular de san Ildefonso según las reelaboraciones romances de la fuente latina que hacen Berceo y Coinci. No solamente nos interesamos por los materiales a los que pudieron haber tenido acceso para su composición, sino que indagamos en la forma en que cada uno estructura sus relatos. Abordamos desde discrepancias en ciertas descripciones y presentación de los personajes o los espacios, hasta verdaderas variaciones narratológicas que introducen los poetas, todo lo cual, según pudimos comprobar, deriva de un trabajo particular con la materia narrada que responde, a su vez, a sus intereses ideológicos y personales.

En primer lugar nos dedicamos al análisis de la vestimenta de Ildefonso. En ambos casos hallamos una relación mimética entre continente-contenido. La vestimenta funciona, en el caso de Coinci, como un elemento que se asimila al propio cuerpo de María. Berceo propone una lectura similar, aunque añade –paradojalmente a través de una omisión o ambigüedad– que la casulla porta la capacidad de la Virgen de obrar justicia, como una extensión de sus atributos más allá del aspecto material (la blancura y belleza con la que la caracteriza Coinci), o como si fuera la misma Virgen: Siagrio muere ahogado por la casulla que le regaló la Virgen a Ildefonso. Es de destacar también cómo el alba es el galardón que recibe Ildefonso por su servicio: en los *MNS* por el buen uso que hace su palabra al componer el libro en honor a María y en los *MND* por su gran devoción. En efecto, tanto el premio como el castigo suelen tener un correlato material –la entrega del alba/casulla– con el tipo de virtud o pecado. En este sentido, resulta interesante cómo Berceo plantea el castigo también en términos corporales, aplicándolo al mismo órgano en el cual se asentó el pecado: Siagrio muere ahogado, obstruyéndose su aparato fonador desde el que emitió las palabras soberbias contra su antecesor.

Otra divergencia importante entre ambos romanceamientos la hemos observado en el final que recibe Siagrio, pues resulta peculiar que en los *MNS* se le otorgue una muerte similar a la de la tradición latina, mientras que en los *MND* los diablos propician el deceso del personaje. De esta manera, Coinci hace hincapié en uno de los temas más importantes de su obra: la cercanía entre la hipocresía clerical y los seres diabólicos. El tono mucho más serio del

⁹⁴ Consúltense al respecto GRASSO, “La construcción de personajes judíos...”.

picardo, que se evidencia incluso cuando elimina la escena del ahogamiento de Siagrio, se opone al estilo tan concreto propio de Berceo.

El caso de San Ildefonso resulta paradigmático, puesto que es arquetípicamente asociado al buen clérigo. Berceo ensalza su figura y sigue de cerca la narración de los acontecimientos de la rama latina, exceptuando la condensación en una única escena de las apariciones milagrosas de la Virgen. Coinci, en cambio, construye un relato hartamente complejo, producto del ensamblaje de varias fuentes doctrinales y literarias de las que se sirve para su puesta en obra. En este sentido, la mayor distancia entre ambos romanceamientos radica en el agregado que hace Coinci de los episodios relacionados con santa Leocadia, así como en el trabajo que hacen ambos con el espacio, divergencia producto de los objetivos disímiles de cada poeta. Por un lado, Berceo reivindica a Toledo y a su pueblo, quienes rechazaron siempre a Siagrio, lo que redundaba en un ensalzamiento del ámbito hispánico en el que se inserta su romanceamiento; por el otro, Coinci vitupera la ciudad y a sus habitantes como justificación para el traslado de las reliquias de santa Leocadia a Vic-sur-Aisne, en un giro propagandístico propiciado por su ámbito de escritura.

Con este trabajo esperamos haber ofrecido un ejemplo más que demuestra cómo el ámbito de producción, los textos circulantes, el público específico y la intencionalidad ideológica de cada poeta incide en los romanceamientos que realizan de la misma materia fuente y, en este caso particular, vuelven a los *MNS* y los *MND* obras únicas e intrínsecamente diversas.

Fecha de recepción: 31 de mayo de 2023

Fecha de aceptación: 31 de octubre de 2023