

La construcción de los personajes judíos en los *Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo* y los *Miracles de Nostre Dame de Gautier de Coinci*: reescritura y variaciones con respecto a la fuente miracular latina

The Jewish Characters' Process of Construction in Gonzalo de Berceo's *Milagros de Nuestra Señora* and Gautier de Coinci's *Miracles de Nostre Dame*: Rewriting and Variations towards the Latin Miraculous Source

LUDMILA GRASSO

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/
Seminario de Edición Crítica y Textual/Instituto
de Investigaciones Bibliográficas y Crítica Textual
grasso.ludmila@conicet.gov.ar
ORCID: 0000-0002-7107-9292

RESUMEN

En este trabajo ahondaremos en el retrato que se hacía sobre los personajes judíos en las colecciones miraculísticas romances los *Milagros de Nuestra Señora* (MNS) de Gonzalo de Berceo y los *Miracles de Nostre Dame* (MND) de Gautier de Coinci respecto a su fuente latina, *Incipiunt Miracula Gloriose Dei Genitricis et Perpetue Virginis Mariae*, la cual se transmite en el ms. BNE 110. Para ello nos centraremos en tres milagros, de los 17 comunes entre las colecciones romance, en los cuales hallamos a personajes judíos que poseen un rol activo en la narración, a saber: “El niño judío” o “El judezno” (Ponc. 234, MNS n° XVI y MND I Mir 12), “La deuda pagada” o “El mercader de Bizancio” (Ponc. 559, MNS n° XXIII y MND II Mir 18) y “Teófilo” (Ponc. 517b, MNS n° XXIV/XXV y MND I Mir 10).

A través del análisis de comparación intentaremos demostrar cómo los procesos de conversión y las tendencias anti-judías de la época tuvieron gran repercusión en las composiciones romances y latina. Con este objetivo, primero, rastreamos los rasgos con los cuales se presenta y caracteriza a los judíos en las tres colecciones, más allá de los rasgos estereotipados que hallamos. Luego, nos centraremos en las escenas de conversión, ocurran o no, en “El judezno” y “La deuda pagada”. Finalmente, mediante esta labor de cotejo buscaremos demostrar que los diversos públicos y ámbitos de producción de los poetas redundan en posicionamientos diversos

respectos al pueblo hebreo y, por consiguiente, en representaciones disímiles de ellos: Coinci mantiene cierta tolerancia amparada en la convicción de la cristianización que contrasta con el tono de desconfianza que sostiene Berceo en sus relatos.

PALABRAS CLAVE: colecciones milagrosas, Gonzalo de Berceo, Gautier de Coinci, la caracterización de personajes judíos, Translations Studies.

ABSTRACT

In this article we aim to make an approach towards the Jewish characters in two miraculous romance collections, Gonzalo de Berceo's *Milagros de Nuestra Señora* (*MNS*) and Gautier de Coinci's *Miracles de Nostre Dame* (*MND*), and their Latin source *Incipiunt Miracula Gloriose Dei Genitricis et Perpetue Virginis Mariae*, which is transmitted in ms. BNE 110. From the 17 common miracles in the romance's collections, we will focus on three, the ones where Jewish characters have an active role in the narration: "El niño judío" or "El judezno" (Ponc. 234, *MNS* XVI and *MND* I Mir 12), "La deuda pagada" or "El mercader de Bizancio" (Ponc. 559, *MNS* XXIII and *MND* II Mir 18) and "Teófilo" (Ponc. 517b, *MNS* XXIV/XXV and *MND* I Mir 10).

Through this comparative work, we seek to demonstrate how the conversion process and the anti-Jewish tendencies of the time greatly impacted the romance and Latin compositions. First, we will show how the Jewish characters are characterized, as well as their stereotypical depiction. Then, we will focus on the scenes of conversion, whether they happen or not, in "El judezno" and "La deuda pagada". Finally, we will demonstrate that the different publics and scope of production carry in different ideas towards the Jews and, thus, in dissimilar representations of them: Coinci is tolerant of the Hebraic people because he has some faith in conversion whereas Berceo's tone in his *MNS* goes accordingly with his mistrust in the possibility of Jewish Christianization.

KEYWORDS: Miraculous Collections, Gonzalo de Berceo, Gautier de Coinci, Jew Characters' Characterization, Translation Studies.

FECHA DE RECEPCIÓN: 23/02/2023

FECHA DE APROBACIÓN: 25/07/2023

INTRODUCCIÓN¹

Los *Milagros de Nuestra Señora* (*MNS*) de Gonzalo de Berceo y los *Miracles de Nostre Dame* (*MND*) de Gautier de Coinci son exponentes de los procesos de romanceamiento que dieron lugar al nacimiento de las

¹ Este trabajo se inserta en el proyecto de investigación "Traducción y emergencia de la Literatura Vernácula: la materia mariana" (PICT 2018-018435, 2020-2023), dirigido por Cinthia María Hamlin. Además, resulta de la reelaboración de un apartado del segundo capítulo de la tesis "La *mise en roman* de la materia mariana y la emergencia de la literatura vernácula: traducción, recreación y puesta en obra en *Los Milagros* de Berceo y *Les Miracles* de Coinci". Esta fue realizada en el marco de la Maestría en Estudios Literarios de la Universidad de Buenos Aires y contó con la dirección de Cinthia María Hamlin y la co-dirección de Érica Noemí Janin. Para ambas, mis agradecimientos.

literaturas vernáculas durante el siglo XIII. Se trata de colecciones miraculísticas marianas romanceadas a partir de una serie de relatos latinos que comenzaron a circular en Europa a partir del siglo XI.² La crítica señaló que ambos poetas podrían haber utilizado una fuente común,³ cuyo texto más cercano, *Incipiunt Miracula Gloriose Dei Genitricis et Perpetue Virginis Mariae* (MGVM),⁴ se transmite en ms. BNE 110.⁵

En este trabajo nos proponemos realizar un cotejo y comparación entre la fuente latina y los romanceamientos respecto a tres relatos coincidentes en los que hallamos personajes hebreos, a saber: “El niño judío” o “El judezno” (Ponc. 234,⁶ MNS n° XVI y MND I Mir 12), “La deuda pagada” o “El mercader de Bizancio” (Ponc. 559, MNS n° XXIII y MND II Mir 18) y “Teófilo” (Ponc. 517b, MNS n° XXIV/XXV y MND I Mir 10).⁷ En primer lugar, rastreadremos los

² Sobre la circulación temprana de colecciones miraculísticas marianas véanse los trabajos de Baños Vallejo (“Gonzalo de Berceo y *Los Milagros de Nuestra Señora*”, 219-233), Montoya Martínez (*Las colecciones de Milagros de la Virgen en la Edad Media*, 56-65), Bayo (“Las colecciones universales de milagros”) y Bautista (“Desarrollo y difusión de las colecciones de milagros de la Virgen”).

³ Como ya ha señalado Montoya Martínez (*Las colecciones de Milagros de la Virgen en la Edad Media*, 140), tanto Coinci como 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, sobre lo cual concuerda Bayo (“Las colecciones universales de milagros de la Virgen hasta Gonzalo de Berceo”, 864) y, más recientemente, Bautista (“Desarrollo y difusión de las colecciones de milagros de la Virgen”, 225).

⁴ Para los MGMV seguimos la edición de Baños Vallejo (“Fuente Latina”, 431-432), según la cual haremos todas las citas, acompañadas del número de página. Las negritas siempre son nuestras.

⁵ Sobre la pertinencia del ms. BNE 110 como la fuente más cercana para el romanceamiento de Berceo remitimos a Baños Vallejo (“Gonzalo de Berceo y *Los Milagros de Nuestra Señora*”, 222), Kinkade (“A New Latin Source for Berceo’s *Milagros*”), Nascimento (“Um ‘Mariale’ Alcobacense”, “Testemunho Alcobacense de Fonte Latina”, “Três notas alcobacenses”), Montoya Martínez (“El ms. 110 de la Biblioteca Nacional de Madrid”) y Bautista (“Desarrollo y difusión de las colecciones de milagros de la Virgen”, 226-227). Respecto a las posibles fuentes a las que pudo haber tenido acceso Coinci consúltense Mussafia (*Über die von Gautier de Coicy benützten Quellen*), Morawsk (“Mélanges de littérature pieuse”) y Sansterre (“La Vierge Marie”).

⁶ Remitimos, en todos los casos, al índice elaborado por Poncelet (“Miraculorum”), quien se encargó de la catalogación de los numerosos milagros marianos en latín que circularon en el Medioevo europeo.

⁷ Para el caso de las citas a los MNS, en todos los casos nos remitimos a la edición de Baños Vallejo (*Milagros de Nuestra Señora*). En cuanto a los MND, utilizaremos la edición de Koenig (*Les Miracles de Notre Dame*, tomos I, II y IV, según corresponda). Se acompañan las citas con la numeración del milagro y de los versos propuesta por el editor. Incluimos, entre corchetes,

modos en que se presenta a los judíos en los *MNS* y los *MND* para distinguir las similitudes y diferencias en las caracterizaciones que hace cada poeta. En segundo lugar, nos detendremos a analizar las escenas de conversión, que suceden o no, en “El niño judío” y “La deuda pagada”. Finalmente, señalemos que este análisis comparativo a tres bandas —de la fuente latina y los romanceamientos de Berceo y Coinci— en tres milagros coincidentes no había sido realizado con anterioridad. Por tanto, esperamos que resulte provechoso y contribuya a sostener la hipótesis de que los públicos y contextos diversos de nuestros poetas determinan en sus romanceamientos miradas y representaciones disímiles, aunque estereotipadas, de los judíos.

40

1. ALGUNAS NOTAS GENERALES SOBRE LA SITUACIÓN DE LOS JUDÍOS DURANTE EL SIGLO XIII

El siglo XIII marcó un hito en la historia de la cultura judía europea, que se conjugó con una creciente tensión social (Baer, *History of the Jews*, 188; 243). Según advierte Diz (*Historias de certidumbre*, 112), en Europa durante los siglos XII y XIII la violencia contra los judíos se encontraba en escalada, lo cual tuvo su correlato en un aumento de representaciones cruentas sobre este pueblo en la literatura. Tal como señala Montoya Martínez (“El milagro de Teófilo”, 166), mientras que los reyes y religiosos de mayor rango se beneficiaban de su relación con los hebreos, existía un descontento popular contra ellos, debido a que los comerciantes y el pueblo llano los veían como los causantes de sus desgracias económicas.

En la península ibérica el avance cristiano en las regiones del sur empujó a los judíos que co-habitan los territorios musulmanes a incorporarse a una nueva sociedad, fuertemente supersticiosa, ascética y mística (Baer, *History of the Jews*, 188-189). Frente a una organización primariamente agraria en la península ibérica, cuya población se encontraría esparcida en pequeños conglomerados, los hebreos llegados al reino de Castilla se asentaron en algunas ciudades como Toledo, cuya judería es la más importante, y Burgos, cercana al ámbito escritural de Berceo (Baer, *History of the Jews* 190- 192). Destaquemos que el clima social no era distinto al del resto del continente; por tanto, si bien suele destacarse la convivencia religiosa durante aquellos siglos, Roitman (“Nuevas lecturas sobre lo judío”, 277) discute y cuestiona

una traducción propia del texto francés en la que normalizamos la ortografía de acuerdo a los pareados. En ambos casos, las negritas siempre son nuestras.

esta afirmación. La autora señala que existía una mera *tolerancia* al otro religioso, que se evidenciaba en una diferencia de derechos y en una consideración negativa y peyorativa por parte de los cristianos. En efecto, aunque en Castilla no hubiera un proceso inquisitorial como en Aragón, hacia finales del siglo XIII los hebreos sufrieron un fuerte rechazo, cuasi persecutorio, por parte de los agitadores religiosos cristianos, que se reflejaría en la postura anti-judía de algunos caballeros y miembros del gobierno (Baer, *History of the Jews*, 308). Berceo, según intentaremos demostrar, escribe en consonancia con su medio y, específicamente, con su público que, perteneciente a los sectores sociales menos favorecidos, guardaría una gran animosidad contra el pueblo hebreo. Señalemos que el público al que Berceo dirige su obra —“de un valor propagandístico para su monasterio de San Millán”, según señala Dutton (“Gonzalo de Berceo”, 254)— debió de ser muy heterogéneo, así como sugieren Ancos (*Transmisión y recepción primarias*), Girón Alcochel (“Sobre la lengua poética de Berceo”) y Baños Vallejo (“Gonzalo de Berceo y *Los Milagros de Nuestra Señora*”). Tal como advierte Alarcos Llorach (“La lengua de las obras de Berceo”, 26), no deberíamos tampoco desestimar la posibilidad de que la audiencia de Gonzalo estuviera formada por analfabetos. En efecto, Ancos (*Transmisión y recepción primarias*, 144) repasa las diversas teorías que la crítica sostiene acerca del ámbito de circulación de los *MNS* —monástico/clerical o popular— para resaltar la importancia del conocimiento de los ámbitos de producción, recepción y el público ideal a la hora de analizar la escritura berceana.

En cuanto al ámbito francés, Coinci compone su obra en una época convulsionada en relación a las posturas religiosas frente a la comunidad judía, según señala Navarro (“Fervor religioso y antisemitismo”, 303). Philippe-Auguste, rey de Francia entre 1180 y 1223, dirige duras persecuciones contra este grupo religioso, que derivaron en su expulsión en 1182 (Navarro, “Fervor religioso y antisemitismo”, 303). Sin embargo, el monarca termina por aceptarlos en favor de los intereses económicos de la Corona, aunque abogaba por su conversión al cristianismo (Lévi, “Louis VIII et les Juifs”, 285-286). Destaquemos como un caso paradigmático el de Bourges —Borges, lugar en el que se desarrollan los hechos del milagro del niño judío—,⁸ ciudad que obtuvo gran fama debido a este proceso masivo de cristianización. Coinci, intentaremos demostrar, tomará una postura conciliadora respecto a los judíos,

⁸ Borges es la ciudad en la que se desarrolla el milagro de “El judezno” en los *MNS* —“Enna villa de **Borges**, una cibdat estraña” (*MNS*, 352a)— y en los *MND* —“A **Bohorges**, ce truis li-sant” (I Mir 12, 1)—, lo cual coincide con la fuente latina —“in civitate **Bituricensi**” (*MGVM*, 440), *vid.* Disalvo (“Algunas notas”, 76)—.

quienes para el momento de la puesta en obra de los *MND* ya habían sido expulsados de Francia. Por lo tanto, esta actitud no tendría los efectos disonantes que sí podría tener en los milagros berceanos, en cuyo contexto peninsular había una coexistencia de credos y un descontento social en escalada. Añadimos que esta postura sería similar, o al menos más cercana, a la que tenían la Corona, los nobles y los clérigos encumbrados, es decir, el público al que Coinci dirigía su obra.⁹ En efecto, el ámbito de producción del poeta, en la región picarda, era frecuentado por personajes de la alta nobleza y el clero de su época, tal como sugieren Koenig (“Introduction”, 25-27), Montoya Martínez (“Los prólogos”) y Mayer-Martin (“Soissons and the Royal Abbey of Saint-Médard”, 161). En esta línea, advierte Bolduc (“Gautier de Coinci and the Translation of Exegesis”, 386): “he [Coinci] specifically sends his books not only to the abbesses and nuns of Soissons and Fontenvraul [...], but also to kings and queens, dukes and duchesses, counts and countesses, and all manner of clerics and religious”.

Cabe señalar que más allá de los contextos particulares de cada poeta, ambos romanceamientos se encuadran en el IV Concilio de Letrán (1215) que, tal como aclara Lee Timmons (*Law, Sex, and Anti-Semitism*, 152), promovía la realización de sermones a favor de la conversión de los herejes, la cual debería ser voluntaria según el precepto agustiniano (Navarro, “Fervor religioso y antisemitismo”, 310). De acuerdo con este contexto histórico, no resulta extraño, entonces, que en ambas colecciones hallemos milagros que culminan con la conversión masiva de judíos.

2. HACIA UNA CARACTERIZACIÓN GENERAL DE LOS PERSONAJES JUDÍOS EN LAS COLECCIONES MIRACULÍSTICAS LATINA Y ROMANCES

De los diecisiete relatos coincidentes entre los *MNS* y los *MND* (*vid.* Bayo, “Las colecciones universales de milagros”) solo en tres tendremos personajes judíos participando de la trama, a saber: 1) “El niño judío” o “El judezno”, que relata el intento de asesinato de un niño judío por parte de su padre luego de

⁹ Según sugiere Hinton (“Translation, authority, and the valorization of the vernacular”, 100), el público de Gautier estaría compuesto tanto por personas pertenecientes al clero como por laicos. Respecto a la posibilidad de que Coinci dirigiera su obra a un público llano, señala Montoya Martínez (“Los prólogos”, 15) que no debe confundirse el interés del poeta por acercar su estilo al *sermo humilis* con el tipo de audiencia a la que aspiraba. Téngase en cuenta también que los *MND* pudieron servir como fuente para la composición las *Cantigas* de Alfonso X (Disalvo, *Los monjes de la Virgen*, 90-91), lo cual no solamente probaría la gran difusión de la obra de Coinci, sino también su circulación en ámbitos cultos-nobiliarios.

enterarse de que aquel había tomado la Comunión; 2) “La deuda pagada” o “El mercader de Bizancio” en el que se narran las artimañas que urde un usurero hebreo para cobrar un préstamo que ya le había sido devuelto, y 3) el conocido milagro “Teófilo”,¹⁰ cuyo protagonista realiza un pacto demoníaco gracias a la colaboración de un judío nigromante.¹¹ Es de aclarar, asimismo, que Coinci realiza en los *MND* I Mir 11, “Ildefonso”, una *amplificatio* (versos 204-476) en la que ofrece un retrato general de los judíos y a la que volveremos durante este trabajo. Finalmente, aunque queda fuera de nuestro análisis, señalemos el caso del milagro nº XVIII de los *MNS*, “Los judíos de Toledo”, enteramente dedicado a la representación de un pogromo en la judería de Toledo, el cual es motivado por el pedido que la Virgen le hace a la comunidad cristiana mediante su propia voz, acto milagroso que ocurre durante una misa.

La crítica abordó profusamente el papel del judío en los *MNS* y los *MND*,¹² por lo que resultaría redundante volver sobre las particularidades físicas y/o morales con las que cada poeta los describe. Realizaremos, sin embargo, un sucinto repaso de ciertas caracterizaciones que se hacen sobre estos personajes, los cuales suelen desempeñar el rol de antagonistas en los milagros.¹³

¹⁰ La circulación del milagro de Teófilo durante la Edad Media resulta muy profusa, según observa Lazar (“Theophilus”). En cuanto a trabajos que aborden las reelaboraciones que hacen Berceo y Coinci de este milagro en relación con su fuente latina, remitimos a Burke (“Carnival and May”), Montoya Martínez (“El milagro de Teófilo”), que además contempla la reelaboración de *Cantigas* de Alfonso X, y Brea López (“El milagro de Teófilo”), quien realiza un estudio comparativo entre los *MND*, los *MNS* y la composición dramática que hace Rutebeuf.

¹¹ En la Edad Media, y específicamente desde el folklore popular, la nigromancia fue concebida por el cristianismo como una práctica diabólica y, así, asociada a grupos heréticos como judíos y musulmanes (Navarro, “Representación ausente y presente del judío”, 236). Sobre las prácticas de la nigromancia, la magia y su vinculación con el pueblo judío en el Medioevo véanse los trabajos de Cantera Montenegro (“Los judíos y las ciencias ocultas”), Caballero Navas (“El saber y la práctica de la magia”), Giralt Soler (“Magia y ciencia”) y, para una perspectiva general sobre magia y brujería, Jolly (*The Middle Ages*).

¹² Para un panorama específico de los romanceamientos aquí trabajados, véase para los *MND* los aportes que hacen Dahan (“Les juifs”) y Montoya Martínez (“El antisemitismo de Gautier de Coinci”) y, en cuanto a los *MNS*, consúltense Montoya Martínez (“El milagro de Teófilo”, “El burgués de Bizancio en Gonzalo de Berceo”), Lee Timmons (*Law, Sex, and Anti-Semitism*) y Navarro (“Fervor religioso y antisemitismo”, “Precisiones literarias sobre el antijudaísmo”). Sobre la representación del judío en la literatura medieval véase Saugnieux (*Berceo y las culturas del siglo XIII*, 73-102), Rubín (*Gentile Tales*, “Jews and Anti-Judaism”), Cantera Montenegro (“La imagen del judío en la España medieval”) y Rodríguez Barral (“La dialéctica texto-imagen”).

¹³ El rol prototípico que asumen los judíos en los tres relatos coincidentes de los *MND* y los *MNS* es el de antagonistas. Aunque en “El judezno” el protagonista sea un niño judío, este posee, en ambos romanceamientos, características propias de un cristiano (Rubín, *Gentile Tales*,

2.1. La representación de los judíos en la rama latina

44 En la rama latina, en los tres relatos sobre los que nos ocuparemos, encontramos descripciones de los personajes judíos que forman parte de la trama. De entre ellos, el hebreo del milagro de Teófilo es el que recibe las adjetivaciones más descarnadas, probablemente porque es el intermediario del pacto demoníaco que lleva al protagonista a renegar de Dios y la Virgen, el pecado más grave de todos: “Erat denique in aedem civitate **hebreus** quidam **nefandissimus et diabolice artis operator nequissimus**, qui iam multos in infidelitatis augmentum et in foream perditionis inmerserat” (MGVM, 457). En esta presentación, el judío es retratado como un brujo que opera las artes demoníacas (*diabolice artis operator*) y, además, los adjetivos calificativos superlativos *nefandissimus* y *nequissimus* describen y refuerzan su supuesta bajeza moral.¹⁴ En consonancia, se advierte el tópico bíblico del odio de Dios, lo que realza la carga despectiva de la descripción: “Videns igitur eum **Deo odibilis ille hebreus** ita mente contritum vocavit eum intra domum” (MGVM, 457).¹⁵ Además, a lo largo del relato los sustantivos *iudeus* y *hebreus* se hallan siempre acompañados de algún adjetivo calificativo peyorativo, a saber: “**execrabilis iudeus**” (MGVM, 457), “**Execrabilis vero ebreus**” (MGVM, 458),¹⁶ “**Nefandus vero hebreus**” (MGVM, 457) —adjetivo con el que ya se había calificado al judío en su presentación—, e “**infelix hebreus**” (MGVM, 458).¹⁷

14; Navarro, “Fervor religioso y antisemitismo”, 304). Por este motivo queda fuera del elenco de personajes judíos que presentan características arquetípicas por su condición religiosa, aunque, tal como advierte Navarro (“Fervor religioso y antisemitismo”, 304) el sufijo *-ezno* con el que Berceo denomina al niño (*judezno*) evidenciaría una descripción despectiva/animalizante del infante. En cuanto a la madre del niño judío en los *MND*, esta tiene el rol de ayudante, tema sobre el cual nos abocaremos específicamente.

¹⁴ El superlativo *nefandissimus* es un adjetivo calificativo peyorativo que puede significar “impío”, “maldito” y “atroz” (vid. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, s.v. *nefandus*, -a, -um). De similar acepción es el adjetivo superlativo *nequissimus*, que puede significar “depravado”, “moralmente despreciable” y “sinvergüenza” (vid. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, s.v. *nēquam*).

¹⁵ El “odio a Dios”, proyectado sobre la figura de Cristo y por oposición al “amor de Dios”, se incorpora en el Nuevo Testamento: tal como los judíos odiaron y condenaron a muerte a Jesús, odiarán también a toda la cristiandad (*Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, 1108; vid. Mateo 10:22; 24:9 y Juan 15:18-25). Este fue, además, el argumento empleado por la Patrística para responsabilizar al judío en su papel de deicida (Bonfill, “The Devil and the Jews”, 92).

¹⁶ *Execrabilis*, adjetivo calificativo, puede significar “condenado”, “maldito” y “detestable” (vid. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, s.v. *ex(s)ecrābilis*, -is, -e).

¹⁷ El adjetivo *infelix* vale tanto como “desafortunado” cuanto como “miserable” (vid. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, s.v. *infelix*, -icis). De hecho, se utiliza el mismo adjetivo cuando Teófilo describe su situación luego de haber consumado el pacto diabólico y se da cuenta de que había cometido un pecado que lo llevaría a un castigo eterno: “*infelix et peccator*” (MGVM, 458).

En lo referente a “El niño judío”, la fuente latina no abunda en epítetos peyorativos contra el padre del pequeño. Aunque sí se destaca su ira, pecado capital que lo lleva a querer asesinar a su propio hijo: “Hoc audiens pater **gravi iracundia accensus**” (MGVM, 440). Finalmente, en “El mercader de Bizancio” no advertimos tampoco caracterizaciones negativas del judío, aunque se realiza una admonición contra su condición arquetípica de usurero y codicioso: “Audiens iudeus quia is cui suam prestiterat pecuniam, regressus fuerat et quia Deo sibi favente peregrinis eam mercibus admodum multiplicaverat, **more impaciens ad eum accessit** et premissis gratulabundis aliquibus verbis **improperando** subintulit” (MGVM, 455). Hacia el final del relato se señala también la terquedad del judío, quien solo luego de que acontece el segundo milagro reconoce su error —el de haber querido engañar al mercader y el de descreer de la fe cristiana— y decide convertirse al cristianismo: “**Judaicum errorem agnoscit**” (MGVM, 456). Este retrato estereotipado del judío carece de una carga moralizante negativa, como ocurre en “Teófilo” y, en menor medida, en “El niño judío”.

2. 2. Las reelaboraciones vernáculas y su retrato de los judíos antagonistas

Comenzaremos a analizar las reelaboraciones vernáculas a partir del caso castellano. Berceo cimienta sus críticas hacia los judíos mediante los adjetivos *falso* y *truhan*, ausentes en la fuente, los cuales se repiten a lo largo de los tres relatos (*vid. infra* para más casos): “Era el **trufán falso** pleno de malos vicios” (MNS, n° XXV, 722a), “que fui engannado por un **falso** judío” (MNS, n° XXV, 766b). En cuanto a la calificación del judío como *truhan*, tan solo en el milagro n° XXIII se hallan 10 incidencias de este adjetivo, de las que reproducimos aquí solo algunas: “Dióli los fiadores al **trufán** el christiano” (MNS, n° XXIII, 635a) — véase cómo aquí *trufán* es utilizado por oposición a *christiano* y funciona, entonces, como sinónimo de judío—; “Díssoli el burges al **trufán renegado**” (648a), “fincó el **trufán malo** confuso e maltrecho” (695d).¹⁸ Desde nuestra perspectiva, el hecho de que en el milagro n° XXI-II abunde la caracterización del judío como *truhan*, que en algunos casos se

¹⁸ Véanse el resto de los casos en los que en el milagro n° XXIII de los MNS se caracteriza de *truhan* al judío usurero: “e con el **trufán** ovo puesta su condición,” (660b); “Ambos, tú et tu Fijo fuistes en el mercado, / ambos sodes fianzas al **trufán renegado**” (670ab); “comoquiere, cras sea el **trufán** entergado” (671d); “nadava a la puerta del **trufán** descreido” (672d); “Quando el **trufán** ovo, el aver recabdado,” (678a); “El **trufán** alevoso, natura cobdiciosa” (679a); “Fo el **trufán** alegre, tóvose por guarido” (690a).

acompaña de adjetivos peyorativos como *renegado* y *malo*, se debería a las críticas que Berceo le otorga en su rol de usurero.

46 En cuanto al uso del adjetivo *falso* para describir a los hebreos, este puede hallarse acompañado de otros términos que acotan su significado, tal como ocurre en “El niño judío”: *traidor* (“matava muchas almas el **falso traidor**”, *MNS*, n° XXV, 723b), *descreído* (“Priso esti niñuelo el **falso descreído**”, *MNS*, n° XVI, 363a), *desleal* (“Prisieron al judío, al **falso desleal**,” *MNS*, n° XVI, 371a). Según señala García Turza (“Milagros”, 654, nota al verso 363a), la falsedad con la que se los retrata a estos personajes se asocia a su infidelidad, pues durante la Edad Media el judaísmo era considerado una religión herética y quienes la profesaran estarían condenados al infierno (Cantera Montenegro, “La imagen del judío en la España medieval”, 23). Añadimos que la *traición* y *deslealtad* que caracteriza a los judíos berceanos podría obedecer, en principio, a dos motivos: 1) durante la Edad Media, Judas, debido a las representaciones pictóricas que lo retrataban sosteniendo monedas, fue asociado a la codicia y usura y, por consonancia, a este grupo religioso (Navarro, “Precisiones literarias sobre el antijudaísmo”, 585), tópico también presente en los *MND* (*vid. infra*) y 2) la supuesta colaboración que en el año 711 ofrecieron los judíos a los musulmanes para su entrada en la Península (Cantera Montenegro, “La imagen del judío en la España medieval”, 27). Su representación como *descreídos* debe estar relacionada con su falta de convencimiento de que Cristo fuera el Mesías, tomándolo solo como otro profeta, tal como observa Lee Timmons (*Law, Sex, and Anti-Semitism*, 130) respecto al milagro de “El mercader de Bizancio”. En cuanto a su calificación de *truhanes*, Montoya Martínez (“El burgués de Bizancio en Gonzalo de Berceo”, 148) describe muy detalladamente que este adjetivo refiere a personajes que viven de los engaños y estafas. La crítica se encargó de señalar la carencia de características peyorativas hacia el judío de “El mercader de Bizancio”, al menos en la primera parte del relato, lo que podría responder a la ausencia de estas en la fuente latina. En efecto, es luego del préstamo, y cuando el hebreo insiste en la necesidad de la devolución del dinero a pesar de que ya lo poseía, que Berceo realiza una serie de agregados de caracterizaciones peyorativas para describirlo —*truhan, falso, descreído, traidor, desleal*—, ausentes en los *MGVM*, que evidencian un tono marcadamente antijudío (*vid. Montoya Martínez, “El burgués de Bizancio en Gonzalo de Berceo”, 148*). Si bien estos agregados son parte de su estilo popular y el colorismo propio de su obra,¹⁹ Berceo se sirve de ellos para construir

¹⁹ El agregado de adjetivos que hace Berceo respecto a la fuente responde al “colorismo” (tal como lo denomina Montoya Martínez, *Las colecciones de Milagros*, 159) de su estilo,

sus argumentaciones anti-judías, cercanas a los reproches del pueblo llano, que se encuentran en consonancia con su postura teológica (tal como advierte Navarro, “Precisiones literarias sobre el antijudaísmo”, 576). En efecto, según Roitman (“Nuevas lecturas sobre lo judío”, 270), la postura de Berceo no solamente tiene en cuenta las tendencias antijudías de su época “sino que varias de sus amplificaciones refieren expresamente **sus** lecturas negativas y peyorativas del pueblo judío” —la negrita es nuestra—.

Respecto a los *MND*, en I Mir 11, el del milagro de Ildefonso, Coinci realiza una *amplificatio* desde el verso 204 hasta el 476, una de las tantas de este relato, en la que caracteriza la santidad de Ildefonso por oposición a los judíos y su infidelidad.²⁰ Según Dahan (“Les juifs”, 217), este es el aporte más grande que hace Coinci a la literatura antijudía, pues condensa en poco más de 250 versos el tratado *Adversus iudaeos* de San Agustín. Allí, Coinci presenta el elenco de características negativas de las que el poeta se servirá para atacarlos durante toda su obra. En este repertorio de injurias los presenta como *traidores* (“Trop sont **felon** de gran pooir” [“Todos son felones de gran poder”], I Mir 11, 337; “Toz apeler de **traïson** / mielz que Judas qui le vendi” [“—Dios— a todos llama traidores / más que a Judas que lo vendió”], I Mir 11, 348-349), *sagaces/sabios* (“Mar ont les **saches** ensachiez” [“Por su malicia los **sabios** fueron tragados”], I Mir 11, 376),²¹ *usureros* (*vid. infra*. vv. 392-394) y *malolientes* (“Des **chiens pullens**, bien le sachiez” [“Perros malolientes, bien los arrojaron —al fondo del Infierno—], I Mir 11, 375).²² Coinci agrega,

hecho que se comprueba en otros personajes. Un ejemplo relevante es el de Siagrijo, en *MNS* n° 1, a quien el poeta añade numerosas características negativas ausentes en la fuente latina (*vid.* Giles, “The Liberties of December”, 2). Más allá de esta particularidad, la relevancia del agregado de adjetivos peyorativos hacia el grupo judío revela una actitud singular del poeta hacia este grupo religioso, sobre la cual nos interesará detenernos.

²⁰ Coinci construye a Ildefonso en I Mir 11 como un buen modelo de clérigo resaltando no solamente sus virtudes, sino también contraponiéndolas a los ejemplos indeseables, como en este caso hace con los judíos. No se trata, sin embargo, del añadido de un personaje en particular sino un listado de características negativas de este grupo religioso.

²¹ Coinci acusa a los judíos de sagaces mediante los recursos de la *annominatio*, las rimas gramaticales y las rimas internas, a partir de la palabra *sache* y derivados como *sachiez*, *saches*, *ensachiez*, *sachans*, *ensachera*, *ensachera*, *ensachent* (*MND*, 375-382). La sagacidad y astucia, advierte Cantera Montenegro (“La imagen del judío en la España medieval”, 30), era una de las cualidades con que se caracterizaba a este grupo religioso. Sin embargo, al estar mal encauzada hacia ardidés y engaños, termina por poseer una carga negativa. Sobre los recursos retóricos utilizados por Coinci *vid.* nota 30.

²² La relación del buen olor y la beatitud —tópico recurrente en la literatura hagiográfica (Roch, “The ‘Odor of Sanctity’”)— se opone, en las Escrituras, a la descripción del cuerpo

además, que los judíos se hallan llenos de *odio*, que dirigen hacia Dios y la Virgen: “En grant vilté, doz Diex, te tiennent / Quant celz government et sous-tiennent / Qui tant **heet toy et ta mere**” [“Te tienen en gran maldad, dulce Dios / cuanto que aquellos —los judíos— gobiernan y sostienen —el Infierno— / que tanto los odian a ti y a tu madre”] (I Mir 11, 428-430). Nótese que sus ataques se centran sobre todo en el *deicidio*: “[Diex] Il t’asaillent, il te desfient / Et chascun jor te **crucifient**” [—Dios— Ellos te atacan, ellos te desafian / y cada día te crucifican”] (I Mir 11, 411-412),²³ “Li crucefis et li Ebriu / nos renovelent la **mort Dieu**” [El crucifijo y los hebreos / nos recuerdan la muerte de Dios] (I Mir 11, 443-444).²⁴ En esta extensa caracterización los llama, además, *perros* (*chiens*, vv. 375, 420, 431), epíteto común con el que se solía denominar a la *otredad* religiosa durante el Medioevo.²⁵ Observamos también que en I Mir 12, “El niño judío”, al padre del protagonista también se lo llama *perro* cuando se encuentra cortando madera para avivar el fuego del horno en el que arrojaría a su hijo: “Seiches boisez cort li **chiens penre**” [“Madera seca cortaba y agarraba el perro”] (*MND*, I Mir 12, 62) y, luego, en el linchamiento —en las que queda en evidencia su rabia—: “**L’enragié chien**, mout tost saisirent” [“Al enojado perro muy rápido lo agarran”] (I Mir 12, 84). Volveremos sobre estos episodios cuando analicemos este milagro en el próximo apartado (*vid. infra*). Destaquemos, sin embargo, que el significado simbólico del perro en el imaginario medieval manifiesta ciertas tensiones entre el paganismo y el cristianismo, tal como señala Morales Muñiz (“El simbolismo animal”, 244). Delort (“La saga du chien”; “Pour conclure”, 294-296) advierte la ambivalencia de la ejemplaridad de este animal, proveniente de la Biblia, tal como lo denotan sus asociaciones negativas en Apocalipsis, 22:15 —donde se los vincula con hechiceros, fornicarios, homicidas, idolatras y mentirosos—.²⁶ Resulta interesante mencionar que en los *MNS* también

maloliente de Lázaro (Morin, “Tanquam tres mortes”, 134). Véase como esto funciona también en la construcción de los personajes de los milagros y es índice de su valor moral.

²³ Coinci suele asimilar, en consonancia con el dogma de la Santísima Trinidad, a Dios padre e hijo. Esta ambigüedad, que se evidencia en I Mir 10 la hallamos también en I Mir 24, *vid.* Grasso (“Las escenas de pecado y perdón”, 285).

²⁴ Sobre las acusaciones de los judíos como deicidas y su relación con el diablo véase Navarro (“Precisiones literarias sobre el antijudaísmo”, 575). Para más ejemplos véanse los versos 307-310, 337-338, 394, 412, 433-444

²⁵ Consúltese Neyra (“Slavs and Dogs”), quien analiza la representación de la otredad religiosa, sean musulmanes o judíos, mediante el perro en textos literarios medievales europeos.

²⁶ Véase, para otros casos de caracterizaciones negativas del perro en la tradición neotestamentaria, ver Filipenses, 3: 2; Mateo, 7: 6; Isaías, 56: 11; Salmos, 22: 16; Salmos 59: 6.

se utiliza al perro para construir caracterizaciones peyorativas: por ejemplo, la Virgen denomina al blasfemo Teófilo como *can* (*MNS*, 762a).²⁷

Hacia el final de este elenco negativo de características, Coinci asevera que Ildefonso odiaba los judíos: “Mout les haï Hyldefosus” [“Mucho los odiaba —a los judíos— Ildefonso”] (*MND*, I Mir 11, 461). Esto acentúa el contraste del arzobispo, ejemplo de todas las bondades de la cristiandad, y los judíos, tal como lo señala el poeta al inicio de su vituperio:

Encor **oppose** et encor **tence**
Li soutilz clres, li bien creans,
Par ses biaux dis as **mescreans**.
As **faus gyüs**, as **faus herites**,
Que confonde Sainz Esperites !
(*MND*, I Mir 11, 204-208)

49

[“Aún más opuestos y aún más en querrela/los buenos —transparentes— clérigos, los bien creyentes / por su bondad opuestos a los descreídos. / A los falsos judíos, a los falsos herejes, / quienes humillan al Santo Espíritu.”]

Advertimos aquí una caracterización de los judíos similar a la de Berceo: se los presenta como falsos (*faus*) y herejes (*mescreas*, *herites*), que humillan (*confonde*), es decir ofenden, al Santo Espíritu. En efecto, son el contra-modelo de aquellos buenos clérigos (*soutilz*, *bien creans*, *biaus*). En los versos subsiguientes esto se acentúa pues se destaca su ceguera metafórica, la cual se asienta en su corazón (*i.e.* alma): “Trop ont les **oelz** dou **cuer couvers**” [“Mucho tienen los ojos del corazón cubiertos”] (*MND*, I Mir 11, 227).²⁸ Añadamos que se los asocia con el diablo y, por consiguiente, se les otorga características bestiales —“Li **dyables** leur dort es testes / Qui bestiaus **les fait com bestes**” [“Los diablos adormecen sus cabezas, / que bestiales los hace como bestias”] (*MND*, I Mir 11, 233-4)—,²⁹ para finalmente responsabilizarlos de

²⁷ Para mayores presiones sobre la funcionalidad de los animales en la obra de Berceo remitimos a Ramadori (“Simbología e imágenes de animales”).

²⁸ La ceguera espiritual de los judíos es asociada a su incapacidad de advertir la llegada del Mesías. Véase al respecto Navarro (“Fervor religioso y antisemitismo”, 310), Dahan (“Les juifs”, 191) y Lee Timmons (*Law, Sex, and Anti-Semitism*, 130; 136). Coinci explotará este tópico (I Mir 10, 306) y, en consonancia, la *terquedad* judía al rechazar a Cristo como el Mesías (I Mir 10, 241-7; 287-297).

²⁹ Tal como advierte Navarro (“Precisiones literarias sobre el antijudaísmo”, 577), las caracterizaciones zoomórficas que se hacen del judío se deben a su asimilación con el diablo.

realizar actos desagradables —“Leur affaires trop est **orribles**, / Que nes les choses insensibles” [“Sus negocios son tan horribles / al igual que las cosas insensibles”] (*MND*, I Mir 11, 237-8)—. Coinci se detiene, luego de este largo discurrir peyorativo, en señalar su dureza espiritual:

Trop durement leur **durtez dure**:
 Il sun a plus **dur** que pierre **dure**,
 Il sunt plus **dur qu’achiers ne fers**.
 Li ciel, la mers, la terre, enfers,
 Ne li cailleu, les pierres **dures**
 Et toutes autres creatures
 A leur createur s’asentirent.

(*MND*, I Mir 11, 241-7)

50

[“Tan duramente su dureza dura / que son más duros que piedra dura / son más duros que acero o hierro. / El cielo, la tierra, el mal, infierno, / incluso las rocas, las piedras duras / y todas las otras criaturas / a Su creador son fieles.”]

El poeta realiza un juego de palabras con términos que poseen la raíz *-dur*, a través de la *annominatio*, específicamente la figura etimológica, las rimas gramaticales y las rimas internas.³⁰ Así, asimila la dureza a la terquedad de los judíos, rasgo que según señala Navarro (“Fervor religioso y antisemitismo”, 310) se les solía otorgar pues su religión no acepta a Cristo como el Mesías. Para enfatizar esta cualidad, compara su dureza espiritual con materiales de gran solidez como las piedras (*cailleu, pierres*), el acero (*achiers*) y el hierro

Coinci incluso señalará que es el diablo el que convierte / hace de los judíos bestias (*les fait com bestes*, I Mir 11, *MND*, 234); “Plus bestial que bestes mues / Son tot giu, ce n’est pas doute” [Más bestiales que bestias rabiosas / son todos los judíos, de eso no hay dudas] (I Mir 11, 278-279). Caso similar es el de los *MND*, I Mir 27, “El prior y el sacristán”, en el que Coinci realiza un paralelismo moralizante entre la postura encorvada de los judíos, a quienes asimila con animales, en oposición a la posición erguida, adecuada para la oración, que deben adoptar los cristianos: “Auns bestialz ou a un giu / Seroient bien demi jor droit” [“Una bestia o un judío / debe estar derecho medio día”] (*MND*, I Mir 27, 102-103). Este tópico se refuerza por su asociación, y vasallaje, con el demonio: “Maufez a sont grant croc de fer / Por prendre au haut gibet d’enfer” [“Los demonios tienen a su gran montura de acero / para llevar a los grandes servidores del infierno”] (I Mir 11, 367-368, ver además v. 233).

³⁰ Sobre el uso de figuras retóricas y las rimas utilizadas por Coinci en su obra véase Hunt (*Miraculous Rhymes*, 150; 176-186). Específicamente, sobre la figura etimológica, remitimos a Grasso (“Las escenas de pecado y perdón”, 299) donde analizamos un uso similar de este recurso en la *queue* de los *MND* I Mir 24.

(fers).³¹ De hecho, algunos versos más adelante utilizará los mismos elementos para describir el corazón de los judíos, inclinado a la usura, tan duro que no tuvieron piedad de Cristo y lo vendieron por algunas monedas: “Cuers ont **d’acier**, cuers ont de **fer** / Quant il ensi sa pobre gent / Crucifiant vont por argent” [“El corazón tienen de acero, el corazón tienen de hierro / cuando ellos así a su pobre gente / hicieron crucificar por dinero”] (MND, I Mir 11, 392-394). La asimilación de la dureza del corazón con la usura y el episodio de la traición de Judas debe responder a que, tal como hemos señalado (*vid. supra*), en la Edad Media existía una estrecha relación entre el personaje bíblico y los hebreos.

En la *queue* de “El niño judío”, Coinci parangona la terquedad de los judíos con la dureza mediante, también, los recursos de la *annominatio*, las rimas gramaticales y las rimas internas:

En leur erreur ont trop **duré**.
 Si durement sont **aduré**
 Que plus sont **dur** que pierre **dure**.
 Certes haus hom qui les **endure**
 Ne doit mie longues **durer**
 Ne daint Nostre Dame **endure**
 Ne ses dolz fix ja ne l’**endurt**
 Qui les **endure** que ja **durt**;
 Trop i a **dur** **endurement**
 Vers aus sui **durs** si **durement**
 Que, s’ire rois, por toute Roie
 Un a **durer** e’en **endurroire**.

(MND, I Mir 12, 131- 142)

[“En su error han mucho durado, / tan duramente son endurecidos / que algunos son más duros que piedra dura. / Algunos grandes hombres que continúan —siendo duros— / no deberían más —en ello— durar, / ni sus cortejos Nuestra Señora soportar / ni su dulce Hijo ya tolerarlos. / Quien los soporta, que ya endurecidos, / mucho su dureza soportaron, / hacia ellos se conducen duros tan duramente / que su ira corroída, por todo reino / ni uno ha durado en soportarlos.”]

³¹ En la *queue* del milagro I Mir 27, “El prior y el sacristán”, Coinci realiza la misma caracterización del corazón de aquellos pecadores que se niegan a apreciar la Verdad del milagro que acaba de narrar: “Maint pecheür demort d’enfer. / Le **cuer a d’achier ou de fer**” [“Muchos pecadores de muerte infernal, / tienen el corazón de hierro o de acero”] (MND, I Mir 27, 81-2).

Tal como sostiene Dahan (“Les juifs”, 191): “elle [la *queue*] expose deux motifs traditionnels: l’aveuglement des juifs et leur entêtement dans l’erreur”. Añadimos, además, que los versos finales (141-142) podrían aludir a la expulsión de los judíos de Francia en 1182, solo treinta años antes de la puesta en obra de los *MND* (*vid. supra*).

52

En el retrato de los personajes judíos, además del recurso de la *annominatio*, observamos otras dos características propias de la escritura de Coinci, a saber: la caracterización figurativa del corazón para representar la bondad o maldad del alma y, a través del recurso de la sinécdoque, la asociación del pecado con una hierba y/o brebaje.³² Por un lado, en “El mercader de Bizancio” Coinci retrata metafóricamente al corazón del cristiano protagonista como rico, es decir, colmado de características positivas-espirituales: “Tant par estoit **riches de cuer**” [“Tanto era rico de corazón”] (*MND*, II Mir 18, 33). En cambio, la riqueza del judío usurero es de orden material: “Tout ausi com par despoir, / Alez s’en est ireement / Chiez un giu inselment, / Le plus **riche de la cité**” [“Tanto así que por desesperación / fue rápidamente, / instantáneamente, a la casa de un judío / el más rico de la ciudad”] (*MND*, II Mir 18, 96-99). Así, su corazón se encuentra inclinado a la búsqueda de negocios con beneficios económicos: “Li gius, qui en son **corage** / Couvoite et vielt mout le servage” [“El judío, que en su corazón / deseaba y quería mucho el servicio”] (II Mir 18, 152-3). Esta caracterización retoma la que realiza en I Mir 11, en la que la dureza de su corazón se vincula con la usura, ya que señala que los judíos vendieron a Cristo por dinero (*vid. supra*). Por otro lado, en

³² Por un lado, en Grasso (“Las escenas de pecado y perdón”, 257-258) analizamos cómo en el Mir I 24, “El monje de San Pedro”, la caída espiritual del protagonista se encuentra representada mediante la descomposición física de su corazón. Esto se observa nuevamente en “Teófilo”, pues se representa el ennegrecimiento del corazón del cristiano luego de haber cometido el pecado de la blasfemia: “Telz a **la face pale et maigre** / Qui le **cuer a felon et aigre**” [“Tanto tiene la cara pálida y delgada / como el **corazón tiene traidor y agrio**”] (*MND*, I Mir 10, 1859-1860); “Telz a l’**abit mout reguler** / Qui **cuer a cointe et seculer**” [“Algunos tienen los hábitos muy regulares / cuyo corazón tienen malicioso y secular”] (*MND*, I Mir 10, 1873-1874). En efecto, la decrepitud física en los personajes pecadores de Coinci revela la concepción que el poeta tiene respecto a la relación cuerpo-alma, según la cual, en palabras de Foehr-Janssens (“Histoire poétique du péché”, 218): “Le corps ne s’oppose pas à l’âme”. Por otro lado, la relación entre bebida y el pecado se observa en I Mir 24 (Grasso, “Las escenas de pecado y perdón”, 283), en el que Coinci construye una relación brebaje-pecado-muerte. Esto se evidencia también en “Teófilo”, en el que se asocia figurativamente el consumo de una bebida compuesta de la hierba de la vanagloria con la caída del protagonista: “Car un **brevrage** leur fait **boire** / Qu’il destempe de **vainne gloire**, / Dont toz les **enyvre** et **enherbe**” [“Porque un brebaje le hicieron beber / que estaba preparado con vanagloria, / que a todos los emborracha y envenena”] (*MND*, I Mir 10, 1815-1817).

“Teófilo” Coinci asocia la palabra del judío con un veneno: “Li gyüs, qui plais est de **fiel**, / Qui au chaitif desous le **miel** / Muce le **venim** et repont” [“El judío, que está lleno de amargura / que al cautivo quita la miel / da el veneno y responde”] (*MND*, I Mir 10, 233-235). El amargor (*fiel*) que caracteriza al judío se liga a la hierba de la vanagloria, a la cual se describe, también, como amarga: “**Vainne gloire est si tres male herbe**, / Si tres cuisans, si tres **amere**” [“La vanagloria es tan mala hierba / tan dolorosa, tan amarga”] (*MND*, I Mir 10, 1818-9). Por oposición a la palabra del judío, la voz de la Virgen resulta ser dulce: “La sainte virge glorieuse / Li dist a **douce vois** pieteuse” [“La santa Virgen gloriosa / le dice con dulce voz piadosa”] (*MND*, I Mir 10, 1289-1290); “La **douce** mere au sauveür / Por **alaiter le pecheür**” [“La dulce Madre del Salvador / para dar de lactar al pecador”] (*MND*, I Mir 10, 2058-2059). De este modo, Coinci construye al judío antagonista mediante diversos recursos de oposición respecto a los personajes cristianos, celestiales o terrenales.

53

Si bien la caracterización adversa a los judíos se encuentra ya en la fuente latina, Coinci y Berceo añaden elementos de vituperio ausentes en los *MGVM*. En cuanto a las reelaboraciones de los poetas, existen numerosos estudios (*vid. nota 12*) que evidencian el fuerte carácter antijudío de sus obras. Montoya Martínez (“El burgués de Bizancio en Gonzalo de Berceo”, 149), en su análisis sobre “El mercader de Bizancio”, señala que Coinci parecería tener un tono más moralizante que Berceo. En esta línea, Dahan (“Les juifs”, 217) advierte que los *MND* se caracterizan por la violencia de tono contra los judíos y el deseo de su destrucción: “La violence du ton et le désir réaffirmé de détruire les juifs compenseraient, si besoin était, la quantité relativement minime des attaques et leur caractère traditionnel”. Desde nuestra perspectiva, estas posturas no tienen en cuenta ciertos matices que permitirían dudar, por un lado, de la violencia de Coinci contra este otro religioso y, por otro, de que el tono moralizante contra los judíos sea mayor en los *MND* que en los *MNS*. En efecto, la afirmación de Dahan (“Les juifs”) debe estar aludiendo a los versos 315-318 de I Mir 11, el de Ildefonso, en los cuales Coinci advierte el derecho de Dios y María de buscar venganza por el asesinato de Cristo, añadiendo que todos los judíos merecerían ser quemados, único ataque directo y violento que hace Coinci contra ellos, más allá de las estereotipadas caracterizaciones que se hallan a lo largo de los milagros.³³ La reflexión moralizante de Coinci contra los judíos

³³ Resulta preciso mencionar, asimismo, que el vituperio a este grupo religioso en I Mir 11 le permite a Coinci justificar el motivo por el que las reliquias de Santa Leocadia deben estar en Francia, específicamente Vic-sur-Aisne, monasterio desde el que él mismo escribe, y no en Toledo (I Mir 11, 2038-2053), tema sobre el que gira este milagro.

en I Mir 11 respondería a su interés por reforzar el tópico de deicidio como el crimen más grande cometido por este pueblo. La tradición neotestamentaria entendía la venganza como un acto de justicia divina en manos de Dios, *único* responsable en dirigir sus castigos contra los hebreos en tanto asesinos de Cristo (*vid.* Romanos 12:19). En consecuencia, las imágenes violentas en relación al fuego, como notamos en “El clérigo simple”, *MND* I Mir 14 vv. 22-23, no son privativas del odio de Coinci hacia los judíos, sino que resultan un castigo merecido para aquellos que cometen pecados graves, acaso como vehículo de su purificación.³⁴ Aunque el milagro que sigue al de Ildefonso, I Mir 11, es el de “El niño judío”, I Mir 12, en el que justamente se escenifica la quema de un judío, el cierre del relato propone otra salida posible, la conversión al cristianismo, tal como analizaremos a continuación.

54

3. LAS ESCENAS DE CONVERSIÓN

3.1. “El judezno” o “El niño judío”

En su versión latina este milagro narra cómo María salva a un niño de morir quemado cuando su padre, al enterarse de que había comulgado, lo arroja a una caldera. El pequeño, luego, da testimonio sobre lo vivido dentro del fuego y confirma que fue la Virgen quien lo protegió de las llamas. El relato suscita la alegría colectiva de los testigos, quienes ajusticiarán al padre del infante, y los judíos de la villa se volcarán al cristianismo.

Para analizar la escena de conversión de este milagro nos centraremos en los episodios relacionados con el padre judío. En la fuente latina la presentación de este hombre se realiza mediante una pregunta indirecta, en la que demanda a su hijo de dónde venía, cuando este llega de la iglesia: “Reversus igitur ad patriam domum puer predictus cum interrogaretur a patre unde venisset” (*MGVM*, 440). Luego, se evidencia su ira que desemboca en el intento de asesinato del niño: “Hoc audiens pater **gravi iracundia accensus** corripuens puerum cum furore conspexit haut longe fornacem ardentem currensque iactavit puerum in illam” (*MGVM*, 440).

A diferencia de lo que sucede en los *MGVM*, en el romanceamiento berceano el niño, apenas llega a su hogar luego de haber comulgado, sufre la amenaza de su padre quien le dice que merece recibir castigos físicos por

³⁴ Ejemplos del fuego y su vínculo con la purificación espiritual se encuentran en *Génesis* 19: 24, que narra la destrucción de Sodoma y Gomorra. Véase para más casos y ejemplos *Diccionario Enciclopédico de la Biblia* (635).

haberse demorado en regresar: “**menazólo** el padre, porque avié tardado, / que **mereciente** era de ser **fostringado**” (MNS, 359cd). La brutalidad con la que se presenta al judío se encuentra ausente en la fuente latina y dista del retrato que hace Coinci.³⁵ De hecho, en los MND la primera imagen que se ofrece de la familia del judío resulta cálida y amorosa:

Quant ses **pere** si biau le voit,
Encontre cort et si l'**enbrace** ;
Bouche li **baise**, front et face »
(MND, I Mir 12, 38-40)

[“Cuando su padre tan feliz lo vió —al niño— / Corrió a su encuentro y lo abrazó / Le besó la boca, la frente y la cara.”]

55

Este momento de afecto familiar, agregado de Coinci, incluye un abrazo (*enbrace*) y un beso (*baise*) del padre a su hijo. En tal sentido, afirma Dahan (“Les juifs”, 191): “On notera que, à l’inverse de ce que l’on constate dans d’autres miracles, les épithètes injurieuses à l’égard du juif sont relativement rares; il n’est pas présenté comme un monstre de méchanceté mais comme un père qui peut se montrer affectueux envers son enfant”.

Siguiendo la rama latina, luego de que el padre se enterara de que su hijo comulgó, lo introduce en el horno con el afán de asesinarlo. Atraída por los gritos de la madre del niño, llega una multitud formada por judíos y cristianos, que presencia el milagro que obra la Virgen, pues ven que el niño sale del horno sin ninguna quemadura.³⁶ La turba encolerizada decide castigar al padre del pequeño echándolo al horno, tal como había hecho con su hijo:

Tunc christiani intelligentes sanctam Dei Genitricem eius esse protectricem, iudeum patrempueri, qui in fornace miserat eum, in eandem **fornacem immiserunt**. Qui statim ab igne cruciatus in momento exustus est totus. Quod videntes tam **iudei quam christiani** Deum et sanctam eius Genitricem colaudaverunt et ex illa die in Dei **fide ferventes permanserunt** (MGVM, 440).

³⁵ Para un análisis pormenorizado sobre las variaciones entre la fuente latina y la reelaboración original de Berceo en “El niño judío” remitimos a Gicovate (“Notas sobre el estilo y la originalidad de Gonzalo de Berceo”).

³⁶ Sobre las relaciones tipológicas de la escena de la caldera con Daniel 3:19, específicamente en los MNS, véase Boreland (“Typology in Berceo’s *Milagros*, 19-20), Navarro (“Fervor religioso y antisemitismo”, 304-305) y Bayo y Michael (*Milagros*, 198-199).

De este modo, el milagro de la Virgen tiene una fuerza performativa con un doble correlato, a saber: por un lado, mueve al linchamiento y asesinato del judío y, por otro, a una cristianización masiva de los judíos testigos del milagro.

Un cambio narratológico significativo del romanceamiento berceano respecto a la fuente es la omisión de la escena de conversión. Tal como sugiere Weiss (*The 'Mester de Clerecía'*, 58), las características cuasi diabólicas que se le asignan al judío en este milagro —*diablado, demoniado* (361cd)— sugieren el límite de la catolización, o acaso justifican verosíblemente el linchamiento. De este modo, Berceo pone en duda la capacidad de los judíos de entrar en razón y, por consiguiente, cuestiona la tolerancia a este pueblo. Creemos que las descripciones detalladas del asesinato en masa (*vid. infra*), junto a la omisión de la escena de conversión, son elementos que refuerzan esta hipótesis (*vid. The 'Mester de Clerecía'*, 58-60). Podríamos sostener, sin embargo, que Berceo es ambiguo en la narración de los hechos que derivan en el linchamiento. En principio, el riojano señala, como en la fuente, que el pueblo testigo del milagro está compuesto tanto de judíos como de cristianos, aquellos que se acercan al niño a preguntarle cómo había sobrevivido al fuego del horno: “Preguntáronli todos, **judíos e cristianos**, / cómo podió venter fuegos tan sobrananos” (MNS, 368ab). Una cuaderna después, en la que el pequeño da su testimonio, se advierte que los testigos realizan una gran fiesta y alaban a María en celebración del milagro, además de poner por escrito los acontecimientos:

Entendieron que era	Sancta María ésta,
que lo defendió ella	de tan fiera tempesta;
cantaron grandes laudes,	fizieron rica festa,
metieron esti miraclo	entre la otra gesta.
	(MNS, 370)

El sujeto de esta cuaderna no es explícito, sino que deberíamos remitirnos al verso 368a (*judíos e christianos*) para advertir quiénes realizan las acciones que se describen (*entendieron, cantaron, fizieron, metieron*). Esta omisión genera una ambigüedad que no nos permite aseverar que ese grupo esté, efectivamente, compuesto por cristianos y judíos. Incluso, tal como ocurre en otros milagros de la colección, estas acciones suelen estar asociadas a cristianos —la puesta por escrito y los cantos en honor a María—. ³⁷ Sin embargo, la

³⁷ Véanse los diversos casos de los MNS en los cuales los testigos son cristianos: n° VI, 156; n° VII, 179; n° VIII, 211; n° X, 266; n° XII, 302; n° XIII, 311-3; n° XIV, 328; n° XVII, 405-10; n° XVIII, 429; n° XXII, 617-618.

escena de conversión en sí se omite y, a diferencia del milagro de “El mercader de Bizancio” —véase el verso 696c en el que se utiliza el verbo *convertido* para caracterizar el cambio del judío protagonista (*vid. infra*)—, en este milagro no advertimos ninguna acción que explicita la adopción del cristianismo de los testigos hebreos. La omisión que se hace de la afirmación de que aquellos permanecieron fieles a la fe cristiana, que sí está presente en la fuente (*fide ferventes permanserunt*), refuerza la duda de Berceo sobre la efectividad de la cristianización de los judíos. Entonces, la manera en la que el poeta describe al colectivo que forma parte de la fiesta y alaba a la Virgen refleja un doble movimiento de escritura: por un lado, busca respetar la fuente —es decir, no menciona explícitamente a los judíos de la masa que alaba a la Virgen— pero, por el otro, al dejar tácito al sujeto de las acciones tampoco afirma que estén, lo que genera una ambigüedad que, desde nuestra perspectiva, podría no ser casual, sino responder a una postura escéptica que también se advertirá en el milagro de “El mercader de Bizancio”. Asimismo, esta imprecisión del referente dificulta la identificación del grupo que, en la próxima cuaderna, realizará el linchamiento del judío (*vid. infra*).³⁸ Señálese, finalmente, que la omisión de este pasaje final presente en la fuente tiene otra consecuencia: mientras que en aquella se aludía implícitamente a la conversión de la madre del niño, pues evidentemente se hallaba dentro del grupo de judíos convertidos, en el texto berceano no se dirá nada más de este personaje. Así, queda una sombra de duda acerca de si el milagro protagonizado por su hijo tuvo algún efecto en ella y, dada la ambigüedad en la que se mantiene la composición del grupo orante, tampoco sabemos si participó de las plegarias finales.

Según señala Diz (*Historias de certidumbre*, 134), en los *MNS* la violencia opera tanto en el plano individual y privado —el intento de asesinato del padre a su hijo— como en el colectivo. Esta doble faceta de la violencia se observa ya en los *MGVM*, aunque Berceo se detiene especialmente en su carácter colectivo, al retratar detalladamente el homicidio del judío. En efecto, a esta escena le dedica tres cuadernas:

Prisieron al judío,	al falso desleal,
al que a su fijuelo	fiziera tan grand mal,
legáronli las manos	con un fuerte dogal,
dieron con elli entro	en el fuego cabdal.

³⁸ Agradecemos a Cinthia Hamlin, quien nos advirtió sobre la posible lectura ambigua de las últimas cuadernas y sus consecuencias narratológicas.

Quanto contarié omne en tanto fo tornado non dizién por su alma mas dizién denosteos	pocos de pipiones, cenisa e carbones, salmos ni oraciones, e grandes maldiziones.
---	--

Diziénli mal oficio, dizién por «Pater noster», De la comunicanda pora'l diablo sea	faciénli mala ofrenda, «cual fizo, atal prenda». Domni Dios nos defenda, tan maleíta renda.
---	---

(MNS, 371-373)

58

El acto milagroso obrado por María, la salvación del niño judío, dispara la acción humana y, así, la Virgen obra justicia mediante la intervención del pueblo (Diz, *Historias de certidumbre*, 129), en una “ordalía sui generis”, según la denomina Diz (*Historias de certidumbre*, 137) o una pena del talión, tal como observa Lee Timmons (*Law, Sex, and Anti-Semitism*, 158). La escena de la cuaderna 370, analiza Diz (*Historias de certidumbre*, 151), escenifica el acto ritualizado de la fiesta, la cual se liga al linchamiento. Entonces, los excesos propios del festejo, que dan paso al desenfreno popular, propician que se lleve a cabo el asesinato en masa en un estado fervoroso. De este modo, el milagro dispara la realización de actos concretos: mueve a un grupo de creyentes a realizar acciones en búsqueda de reestablecer el orden violado por el intento de asesinato del judío. Muñoz-Basols (“¡Mal venga a tal padre que tal faze a fijo!”) advierte que la “destrucción” del cuerpo del hebreo en el milagro de “El judezno” representa la voluntad de aniquilación del cuerpo social judío, siendo la comunidad cristiana la que permite la salvación o recuperación del orden comunitario.

En esta escena, a diferencia de los MGVM, Berceo se detiene en los detalles que conlleva el asesinato en masa del judío, en un retrato *in crescendo* de violencia. Primero lo toman (*prisiéronlo*) y atan, describiéndose el modo y elemento con el que lo hacen (*legáronli las manos con un fuerte dogal*), luego lo arrojan al fuego (*dieron con elli entro en el fuego cabdal*), y finalmente se detalla la transformación del cuerpo del hombre en cenizas (*en tanto fo tornado cenisa e carbones*). La escena del crimen culmina con las maldiciones a los despojos del judío (*dizién denosteos e grandes maldiziones, diziénli mal oficio, faciénli mala ofrenda*) propiciadas por el grupo anónimo, que tomó la justicia por propia mano. Advertimos que nuevamente el sujeto de la acción se desdibuja pues Berceo, como ya señalamos, no aclara si quienes realizan este ajusticiamiento son judíos y cristianos, o solo cristianos movidos por el milagro de María. El acto resulta, así, colectivo y anónimo, lo cual refuerza el carácter

amenazante del gentío iracundo, un grupo justiciero, inidentificable, formado por “el pueblo” cuyas individualidades se pierden en una masa humana. De esta manera, la fuerza popular ingresa al relato y se manifiesta acechante, pues no solo advierte sobre la potencia del conjunto organizado para un fin común, sino también que la justicia divina, que aquí actúa a través de los hombres, resulta siempre efectiva.

En cuanto a los *MND*, la escena de violencia se desprende de un pedido explícito que hace la madre del niño, quien reclama el ajusticiamiento del judío, para así evitar que asesine a su hijo: “Hareu! hareu! a ce tirant / Car acorez, fait ele, tost!»” [“«Ayuda! Ayuda! A ese agarren / entonces atormentadlo, dijo ella, ¡pronto!»”] (*MND*, I Mir 12, 68-69). A diferencia de la fuente y de los *MNS*, Coinci condensa en un único personaje, la madre judía —a la que le otorga el rol de ayudante—, el pedido de linchamiento del padre. Es entonces que llega a la escena una multitud, cuya creencia religiosa no se aclara, aunque parecería estar formada tanto por cristianos como por judíos dado que se alude a “toda la ciudad”: “Assamblee est **toute la ville**” [“Reunidos se encuentran todos los habitantes de la ciudad”] (*MND*, I Mir 12, 72). El gentío furibundo accede al pedido de la madre y procede a dar muerte al padre del niño en una escena en la que, plagada de verbos de acción, se hace foco en los hechos que llevan al homicidio, ordenados cronológicamente:

59

L'enragié **chien**, mout tost saisirent.
 Quant **batu** l'eurent et **beté**,
 En la fornaise l'ont **jeté**.
 Li feus s'i est mout tost **aars**.
 Quan **grailliés** fut oz et ars,
 Entor l'enfant se rassamblèrent.
 (*MND*, I Mir 12, 84-89)

[“Al enojado perro muy rápido lo agarran. / Cuando lo hubieron ya golpeado y atormentado, / en el horno lo echaron. / En el fuego ardió muy rápidamente. / Cuando fueron completamente quemados carne y hueso / entorno al niño se juntaron.”]

La secuencia inicia con el linchamiento mediante tormentos físicos (*batu*, *beté*) y culmina cuando lo echan al horno (*jeté*), donde arde (*aars*) y se quema (*grailliés*) su cuerpo (*oz*, *ars*). Asimismo, al padre judío se lo describe con el término estereotípico de “perro” (*chien*), que poseía connotaciones demoníacas en el Medioevo (*vid. supra* y notas 24 y 25).³⁹ No resulta casual

³⁹ La gravedad de la falta del clérigo en “El clérigo simple” (I Mir 14) se evidencia en la similitud con la que se caracteriza su merecido castigo y el que efectivamente recibe el padre

que Conci eligiera este sustantivo para nombrar al judío, pues lo hace en dos momentos cruciales de la narración: en el momento del intento del asesinato, cuando corta madera para avivar el fuego (v. 62, *vid. supra*), y, luego, durante el linchamiento (v. 84). El poeta, así, liga ambos acontecimientos e intensifica la carga moral negativa del hombre para asegurar que merece la muerte, en clara oposición con la madre judía que fue quien clamó por la vida del niño y, entonces, será digna de salvación (*vid. infra*).

En los *MND*, al igual que en los *MGVM* y a diferencia de lo que sucede en los *MNS*, tiene lugar la narración de la escena de la conversión de judíos:

Qui le baptisse a mout grant joie.
 Sa mere après lui se baptoie
 Ou non de Sainte Trinité.
 Plusieur giu par la cité
 Por le myracle qu'apert virent
 A nostre loi se convertirent.

(*MND*, I Mir 12, 111-116)

[“Quien bautiza tiene mucha felicidad. / Su madre —la del niño— luego de él se bautiza, / con el nombre de Santa Trinidad. / Muchos judíos de la ciudad, / a causa del milagro que claramente vieron / a nuestra ley se convirtieron.”]

La cristianización se focaliza en dos personajes, el niño protagonista y su madre (*sa mere après li se baptoie*), añadido original de Coinci. La mujer toma el nombre de Santa Trinidad, dogma cristiano que sostiene el carácter tripartito de Dios, el cual había sido reafirmado en el IV Concilio de Letrán de 1215.⁴⁰ La aceptación de este principio sugiere la definitiva adopción del cristianismo por parte de la madre. Señalemos además que, si bien en los *MGVM* y los *MNS* se advierte el dolor de la madre que cree ver morir a su hijo, lo que nos retrotrae al conocido tópico medieval del *planctus Mariae*, Coinci se detiene especialmente en describir los sufrimientos de la mujer:⁴¹

del niño judío (I Mir 12). En ambos casos se utiliza el verbo *beter* (*MND*, I Mir 12, 24) y se señala el merecimiento de arder en el fuego (*MND*, I Mir 14, 22-23). Adviértase, entonces, que en los *MND* este tipo de castigos no es privativo de un grupo religioso.

⁴⁰ Respecto a la inclusión del dogma de la Santísima Trinidad en el IV Concilio de Letrán remitimos a lapágina oficial del Vaticano, específicamente a la sección *Catecismo de la Iglesia Católica*, *vid.* <https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s2c1p2_sp.htm>.

⁴¹ El *planctus Virginis*, el llanto de María a los pies de su hijo en la Cruz, es un tópico muy importante del arte medieval. Tal como advierte Disalvo (“El planctus de la Virgen”, 2) “hacia

La mere aqueurt, qui **braït et crie**,
S'afuleüre a terre rue;
Paumes batant saut en la rue;
Ses chevolz ront et va tirant.

(MND, I Mir 12, 64-67)

[“La madre acude, quien grita y llora, / Su manto sobre la tierra de la calle; / palmas batientes con furor sobre la calle / sus cabellos rompe y tira.”]

Esta escena justificará la merecida salvación y conversión de la judía, cuya imagen se asimila a la de María en su dolor de madre —lo que se refuerza además debido a que este milagro está situado durante las Pascuas, por lo que la crítica asimiló la imagen del niño judío con Cristo (Navarro, “Fervor religioso y antisemitismo”, 304; Rubin, *Gentile Tales*, 14)—. Además, el pedido explícito de ayuda a su hijo, y de reprimenda al padre (vv. 68-69), inmediatamente posterior a este lamento, le otorga un rol activo de ayudante/colaboradora en la salvación de su niño y en el asesinato/castigo colectivo al judío. Por tanto, la aparición de este personaje al final del relato, lo cual no sucede ni en la rama latina ni en el romanceamiento berceano, nos brinda un arco argumental de su recorrido, a saber: judía/hereje-misericordia materna/asimilación mariana (conducta materna modélica)-conversión (como consecuencia del milagro). Coinci, entonces, ahonda en la relación figural Cristo/María-niño judío/Trinidad y, al seguir el desarrollo de este personaje, logra focalizar en el camino hacia la salvación de un hereje adulto. La mujer resulta un personaje ejemplar/modélico que merece la salvación,⁴² la contraparte del

61

el siglo XIII, podemos observar una gran propagación de la devoción de los Dolores de María (que se introdujo en la liturgia como el *Officium Parvum de Septem Doloribus B.V.M.*). Aclaremos que en los *MGVM* ya se hace alusión al dolor materno de la mujer judía: “Mater vero pueri nimio **dolore** constricta eiulando clamare cepit multosque tam christianos quam iudeos” (*MGVM*, 440). Por su parte, Berceo le dedica dos versos a describir esta imagen: “Matió la madre vozes e grandes carpellidas, / tenié con sus oncejas las massiellas rompidas” (*MNS*, 364ab).

⁴² En el milagro de Ildelfonso (I Mir 11) se reescribe el pasaje de Romanos 9:27 del siguiente modo: “Quan antecrist, li renoiés, / Iert ars, brüis et foudroiés, / Lors saront bien li recreü / Que folement aront creü. / A la fin cil qui viveront, / Ce dist la letre, sauf seront, / Mais tuit dampné seront li autre. [“Por cuanto al anticristo, a él renunciéis / a sus artes, quemados y golpeados. / Estarán bien quienes lo nieguen, / aquellos que antes locamente en él creyeron. / En el final quienes vivan —bajo la ley de Cristo y hayan renunciado al anticristo—, / esto dice la letra, a salvo serán, / pero todos condenados serán los otros”] (*MND*, 453- 459). Según la interpretación de este pasaje que hace Dahan (“Les juifs”, 216), Coinci advierte que en el Juicio Final se salvarán solo aquellos judíos que estén vivos. Creemos, sin embargo, que cuando Coinci

padre del niño, lo que simboliza los dos caminos posibles para los judíos: la conversión o la muerte.

El relato en los *MND* culmina, a su vez, con la cristianización masiva de judíos (*plusiers giu, [...] A nostre loi se convertirent*), la de aquellos testigos del milagro obrado por la Virgen (*myracle qu'apert virent*). De este modo, se cristaliza la performatividad del milagro mariano que mueve a la conversión de los herejes. Según nuestra perspectiva, esta escena reafirma el hecho de que existe la posibilidad de que los judíos puedan abrazar el catolicismo y abandonar su ceguera espiritual aunque, tal como lo afirman las Escrituras (*vid. Romanos 9:27*), solo los más dignos puedan hacerlo.⁴³

3. 2. "La deuda pagada" o "El mercader de Bizancio"

62

Este milagro, según la fuente latina, tiene como protagonista a un comerciante de Bizancio, quebrado económicamente, que pide un préstamo al judío de la ciudad para poder costear un viaje de negocios. En este acuerdo, el cristiano pone como garante al Crucifijo que se hallaba en la iglesia de la ciudad. El plazo para devolver el dinero se cumple cuando el hombre se encuentra en travesía marítima, por lo que se encomienda a Cristo, fiador del préstamo, y arroja al mar un cofre con lo adeudado. Este llega a manos del judío, quien igualmente, cuando el comerciante llega de su viaje, le reclama el pago de la deuda. El pleito se dirime cuando el Crucifijo, en un segundo milagro, habla y explica que el prestamista ya había recibido el correspondiente pago. Tras presenciar el milagro, el judío se da cuenta de su error y se convierte al cristianismo.

En el caso de este relato nos centraremos específicamente en la escena final de conversión del judío usurero.⁴⁴ Luego de que acontece el segundo mi-

escribe *viveront* hace referencia a la vida según la ley Cristiana, alejada del Anticristo, al que señala que debe renunciarse en el verso 453. La acepción de este verbo sería "vivre de certain manière" (*vid. Kunstmann, Dictionnaire, s.v. vivre*). En efecto, el verso prosigue con la descripción de quienes estarán al resguardo de los castigos, aquellos que abracen la fe de Cristo. De este modo, similarmente a Romanos 9:27, Coinci sostiene que solo unos pocos judíos merecerán salvarse. No creemos que esto sea una caracterización negativa, por el contrario, Coinci pareciera confiar en que existen judíos que pueden y merecen la salvación, tal como observamos que es el caso de la madre del niño judío en *I Mir 12*.

⁴³ Rubin (*Gentile Tales*, 14) sostiene que el hecho de que solo algunos, aunque muchos (*plusiers*), judíos sean convertidos es resultado del carácter moralizante de la obra de Coinci.

⁴⁴ Remitimos a Montoya Martínez (*Las colecciones de Milagros*), quien se dedica específicamente al análisis de este milagro, también en comparación con los *MND*, en otros aspectos que superan las intenciones de este artículo.

lagro del relato, cuando el Crucifijo da su testimonio, el judío acepta el error en el que había caído: “Audit iudeus et stupet, signa recognoscit et horret. Quid plura? **Judaicum errorem agnoscit. Fidei christiana cum omni domo sua colla **submittit****” (MGVM, 456). Según la fuente latina, entonces, lo que impulsa al judío a aceptar su error dogmático y abrazar el cristianismo es haber sido testigo del milagro.

Coinci sigue de cerca esta interpretación, puesto que inmediatamente luego de la escena en la que la imagen da su testimonio se narra la conversión del judío:

Quant li gius oit la merveille,
Si s’esbahist, si s’esmerveille
Ne seit qu’il die ne qu’il face,
Par le plaisir et par la grace
Dou Saint Espir ce jor meesme
Crestienté prist et baptesme,
Et mout fu puis fers en creance.
(MND, II Mir 18, 455-461)

63

[“Cuando el judío oyó la maravilla, / tanto se sorprendió, tanto se maravilló, / no sabía qué decir ni qué hacer. / Por el placer y por la gracia / del Santo Espíritu, ese mismo día / tomó la cristiandad y el bautismo, / y mucho fue después férreo en su creencia.”]

El usurero oye la palabra de la imagen de Cristo (*oit la merveille*) y esto produce un efecto de sorpresa muy fuerte en él (*s’esbahist, s’esmerveille*), relación de causa-consecuencia que Coinci logra mediante el uso de la rima interior y la gramatical.⁴⁵ De hecho, el poder performativo del milagro produce un cambio en el judío, testigo de la Verdad revelada, que lo lleva a decidir convertirse (*crestienté prist et baptesme*) y continuar, luego, firme en su creencia cristiana (*fers en creance*). Este personaje es capaz de discernir la diferencia entre ícono e ídolo y eso, justamente, es lo que le permite “abrir los ojos”, ciegos ante la verdadera fe. En esta línea, McCracken (“Miracles, Mimesis, and the Efficacy of Images”, 47) sostiene que en la colección de los MND, tanto

⁴⁵ El milagro y el efecto que causa en su testigo se relacionan, en los versos 455-456 de MND II Mir 18, gracias a ciertos recursos poéticos. Coinci utiliza la rima interna para vincular *oit* y *esbahist* y a través de una rima gramatical marca la relación entre *merveille* y *esmerveille*. Respecto a este tipo de rimas véase la nota 30.

judíos como sarracenos aprenden el cristianismo a través del milagroso accionar de las imágenes a las cuales, en un principio del relato, rechazan. En efecto, si al inicio de este relato el judío no comprendía la funcionalidad del crucifijo, su aprendizaje culmina cuando, luego del milagro, logra entender la relación imagen-divinidad y se convierte. Esto redundante en el triunfo de la iconografía cristiana frente al rechazo del judaísmo por el culto a la imagen, según señala Lee Timmons (*Law, Sex, and Anti-Semitism*, 140) para el caso de los *MNS*, pero que creemos se ajusta también a los *MND*.⁴⁶

En los *MNS* las tensiones que se aprecian en el milagro giran en torno a la veracidad del testimonio del Niño coronado frente a la falsedad de la palabra del judío,⁴⁷ lo cual revelaría, según advierte Lee Timmons (*Law, Sex, and Anti-Semitism*, 136), una oposición dogmática en cuanto al estatuto de verdad. En efecto, tal como señala Diz (*Historias de certidumbre*, 147), la segunda parte del relato, la que se desarrolla una vez que el mercader regresa a Bizancio, tiene como eje central la disputa por el estamento de Verdad de la palabra de cada contendiente. En el plano diegético, para saldar el entuerto, el mercader propone ir a la iglesia en la que se hallaba el Crucifijo fiador del préstamo. El judío piensa que está a salvo (“Fo el trufán alegre, tóvose por guarido”, *MNS*, 690a), pues no cree en la capacidad de la imagen de poder dar testimonio (“non fablarié palabra por que fuesse vencido”, *MNS*, 690d): Berceo, así, cristaliza en un personaje el rechazo del judaísmo a la concepción cristiana sobre la eficacia iconográfica (*vid. supra*). Entonces, ambos contendientes (*guerreros*), junto a un grupo de testigos, se dirigen a la iglesia:

⁴⁶ Desde la Patrística se insistía en la importancia de las imágenes como un medio de acercamiento a la divinidad y, además, se resaltaba su valor didáctico, reafirmado luego en el Sínodo de Arrás en 1025 (Muñoz y Ruiz, “El arte de enseñar a través del arte”, 230-233). En el imaginario medieval cristiano, entonces, la imagen religiosa encarna en la tierra la materialidad celestial; como un canal directo —o si se quiere, menos distante— con el más allá (Didi-Huberman, *Ante la imagen*, 246). En lo referente a los *MND*, analiza McCracken (“Miracles, Mimesis, and the Efficacy of Images”, 57) que Coinci configura personajes judíos que no logran apreciar la eficacia de la imagen. En efecto, el judío de “El mercader de Bizancio” solamente se convence de su poder cuando obtiene una prueba concreta, es decir, cuando presencia el milagro y escucha a Cristo hablar.

⁴⁷ En el milagro n° XIV de los *MNS*, según aclara Baños Vallejo (*Milagros de Nuestra Señora*, 393), con Crucifijo no se indica que el protagonista esté frente a una imagen de la Cruz, sino que Berceo utiliza este término “Crucifijo” como sinónimo de Cristo. Sin embargo, el Cristo que ofrece su testimonio, no es un crucifijo, sino el Niño coronado que está en el regazo de la imagen de la Virgen Madre.

Fueron a la iglesia	estos ambos guerreros,
facen esta pesquissa;	cuál avié los dineros;
fueron tras ellos muchos	e muchos delanteros
veer si avrién seso	de fablar los maderos.

(MNS, 691)

En la reelaboración berceana, a diferencia de lo que se aprecia en la fuente y en los *MND*, a pesar de que el Crucifijo da su testimonio en favor del cristiano (cuaderna 694), la conversión del judío no resulta una consecuencia directa e instantánea de este milagro del que es testigo.⁴⁸ Esto acentúa la testarudez del personaje hebreo y su poca capacidad para distinguir la veracidad de la palabra divina.

Berceo, entonces, construye una escena que enlaza el momento del milagro con la conversión del judío. En suma, para el hebreo la prueba oral no resulta suficiente y, consecuentemente, los testigos del portento se encaminan en búsqueda de una de carácter material:

65

Movió el pueblo todo,	como estava plecho,
fuéronli a la casa,	fizieron grand derecho;
trovaron el escriño	do yazié so el lecho,
fincó el trufán malo	confuso e maltrecho.

Si-l pesó o si-l plogo,	triste e desmedrido,
ovo del pleito todo	a venir coñocido,
elli con sus compannas	fo luego convertido,
murió enna buena fe,	de la mala tollido.

(MNS, 695-696)

El segundo milagro tiene una potencia performativa en el pueblo, tal como advierte Weiss (*The 'Mester de Clerecía'*, 222),⁴⁹ que se dirige al hogar

⁴⁸ Weiss (*The 'Mester de Clerecía'*, 223) advierte que en los *MNS* el judío de “El mercader de Bizancio” no puede ver el milagro y, en consonancia, no puede apreciar el acto maravilloso, debido a su falta de fe. Resulta, entonces, discutible lo propuesto por Vilchis Barrera (“La vista, la imagen y lo visible”, 114) para este milagro, pues afirma que la imagen conduce a la conversión.

⁴⁹ Respecto a la potencia performativa que se evidencia en el romancamiento berceano de “El mercader de Bizancio” remitimos a Diz (*Historias de certidumbre*, 151). Véase también Grasso (“Placer terrenal, placer divino”) en el que analizamos el escarmiento del judío y la fiesta con la que concluye el milagro en tanto consecuencia del poder performativo de los milagros.

del judío para revelar su falsedad. De hecho, la cuaderna 695 inicia con el verbo *movió*, es decir, el milagro lleva a la consumación de una acción concreta: la de movilizar a todo el pueblo, una masa anónima formada por aquellos que habían ido junto al cristiano y al judío a la iglesia a ver cómo se resolvería el pleito (cuaderna 691). Estos llegan a la casa del judío y hacen justicia al allanar su morada (*fizieron grand derecho*), en la que descubren el cofre que contenía el pago de la deuda del cristiano (*MNS*, 695b), prueba material de la mentira del usurero. El grupo funciona, así, como un intermediario entre el milagro en sí (supraterrenal) y la justicia terrenal. Entonces, el hebreo queda en un estado de confusión (*confuso*), dado que se evidenció su error (*maltracho*): finalmente debe asumir la veracidad del milagro y, en consecuencia, no tiene más que reconocer su falta (*MNS*, 696b, véase la nota al verso de Baños Vallejos) y admitir que los dineros dentro del cofre llegaron a él gracias a la acción divina. Añadimos que esta segunda instancia corroborativa, de carácter material, confirma la veracidad del discurso del Crucifijo.

En cuanto al momento de conversión en sí, según sostiene Navarro (“Fervor religioso y antisemitismo”, 309), deberíamos dudar de la voluntad sincera del judío por abrazar la fe cristiana. En efecto, los términos en rima *desmedrido* y *convertido* reciben la caída del ictus y se vinculan por encontrarse en posición final de verso. Entonces, la presión popular y el miedo al que esta lo lleva (*desmedrido*) podrían explicar una de las causas de su decisión de abandonar el judaísmo. Según Lee Timmons (*Law, Sex, and Anti-Semitism*, 113), este supuesto acto coercitivo y en masa remite a una escena de pogromo que Berceo ritualiza en estas cuadernas. Más allá de que consideremos que esa violencia no puede ser entendida de forma tan explícita, resulta evidente la necesaria mediación del pueblo movilizado que saca a la luz las pruebas materiales que confirman el milagro. Así, el milagro no actuaría directamente sobre la decisión del judío, sino sobre el pueblo justiciero que obra de agente mediador de la Virgen para que el usurero y sus compañeros (*elli e sus compannas*) abracen el cristianismo. En efecto, este grupo no tiene la capacidad de ver la verdad del portento por sí mismos pues precisan de esta otra instancia confirmativa. El último verso de la cuaderna 696 sigue de cerca a los *MGVM*, ya que señala que el recién convertido muere en la fe cristiana y alejado del judaísmo —fe que, añadimos, es adjetivada por Berceo como *mala*—. Aunque no podríamos afirmar cabalmente que en este milagro el riojano renegase del precepto agustiniano según el cual la conversión debería ser voluntaria (Navarro, “Fervor religioso y antisemitismo”, 310), parece evidente que duda de la capacidad de los hebreos de percibir y comprender la potencia milagrosa. Las diversas instancias corroborativas, ausentes en la

fuente y el romanceamiento de Coinci, demuestran la postura más cautelosa de Berceo frente a la conversión.

CONCLUSIÓN

La animosidad contra los judíos se encontraba en plena efervescencia durante el siglo XIII, época de la composición de los romanceamientos de Berceo y Coinci. La expulsión de los judíos de Francia, a fines del siglo XII, es una clara muestra de este contexto adverso para la comunidad. Por su parte, la península ibérica mantendría una política de tolerancia, no de aceptación plena, que no dejaba de tener tintes de desprecio al pueblo hebreo. Sin embargo, estas posturas tendrán diversos matices dependiendo de cada grupo social, a saber: mientras que los nobles y clérigos de alta alcurnia se beneficiaban de sus vínculos con los judíos y planteaban una política mesurada en su contra, el pueblo llano los culpaba de sus desgracias económicas que se reflejaría en su postura virulenta contra aquellos.

Este clima influyó en la labor de Berceo y Coinci pues, como desarrollamos en nuestro trabajo, los diversos públicos y ámbitos de producción condicionaron las representaciones de los judíos en cada uno de los romanceamientos. Relevamos los adjetivos y las amplificaciones más adversas a este grupo religioso parecerían pertenecer a Berceo, en consonancia con su público. Las descripciones de violencia explícita que hace el riojano confirmarían su rechazo a este grupo, mientras que Coinci sostiene una postura más conciliadora, pues pareciera mantener cierta fe en la salvación de los judíos mediante la conversión, que contrasta con la eventual postura pesimista del riojano. Prueba de esto es que en los *MNS* las conversiones, cuando no se las omite, son producto de la mediación del pueblo. El milagro, entonces, tiene una potencia performativa que opera sobre la masa que, movilizadora, hace justicia y logra generar un cambio que lleva a la conversión de los judíos antagonistas del relato, tal como ocurre en el milagro n° XXIII. Por su parte, en el romanceamiento de Coinci las escenas de violencia popular no se encuentran promovidas por el milagro en sí. Véase que en el asesinato colectivo del judío en I Mir 12 es la madre del niño la que realiza el pedido explícito de ayuda. Añadimos, además, que la conversión del judío en II Mir 18 es resultado de un verdadero y genuino cambio de fe promovido por haber sido testigo del milagro, mientras que en la versión berceana del mismo relato es la masa popular la que instiga la cristianización, al funcionar como agente mediador. Concluimos, entonces, que el relato de Coinci puede ser más moralizante en

su llamado a la conversión, pero es menos violento contra la comunidad judía, mientras que en los *MNS* la justicia popular resulta ejemplificadora.

Según lo analizado, la postura más virulenta que sostiene Berceo respondería a la creciente animosidad antijudía que provenía del ámbito popular, a quien dirige su romanceamiento, y se plasmaría en una posible desconfianza a la conversión voluntaria. En cambio, Coinci promueve la conversión como una salida salvífica, y sostiene un tono conciliador en su obra en consonancia con su público, formado por nobles y clérigos de alta alcurnia quienes mantenían estrechos vínculos con los hebreos. Cabe añadir que, en el contexto de escritura de Coinci los judíos ya habían sido expulsados de Francia por lo que su postura conciliadora no referiría a un conflicto extratextual *per se*. Esto le otorga una mayor libertad escritural en comparación con Berceo, cuya realidad inmediata distaba mucho de la de Coinci: en la península la convivencia religiosa era un asunto que comenzaba a generar conflictos y discordia social. Esperamos haber podido demostrar, entonces, que estas divergencias pueden explicarse por los ámbitos diversos desde los cuales los poetas producen su obra y el público al cual la dirigen, hartamente diverso en cada caso.

68

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., *Dictionnaire du Moyen Français* del Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales [diccionario en línea: < <https://www.cnrtl.fr/definition/dmf/>>].
- AA.VV., *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Barcelona: Herder, 1993.
- ALARCOS LLORACH, EMILIO, “La lengua de las obras de Berceo” en Gonzalo de Berceo, *Obra completa*, coord. Isabel Uría, Madrid: Espasa-Calpe, 1992, 13-28.
- ANCOS, PABLO, *Transmisión y recepción primarias de la poesía del Mester de Clerecía*, Valencia: Universitat de València, 2012.
- BAER, YITZHAK, *A History of the Jews in Christian Spain*, Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1966.
- BAÑOS VALLEJO, FERNANDO, “Fuente Latina. Según el texto del manuscrito 110 de la Biblioteca Nacional de Madrid”, en *Los Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona: RAE, 2011, 425-466.
- BAÑOS VALLEJO, FERNANDO (ed.), Gonzalo de Berceo, “Milagros de Nuestra Señora”, en *Los Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona: RAE, 2011, 1-197; 267-423.
- BAÑOS VALLEJO, FERNANDO, “Gonzalo de Berceo y *Los Milagros de Nuestra Señora*”, en *Los Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona: RAE, 2011, 201-266.
- BAUTISTA, FRANCISCO, “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 *Los modelos anglo-normandos en la cultura letrada en Castilla (siglos XII-XIV)*, eds. Amaia Arizaleta y Francisco Bautista, Toulouse: Presses Universitaires du Midi Méridiennes, 2018, 215-235.
- BAYO, JUAN CARLOS, “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*, 81:7-8, 2004, 849-872.
- BAYO, JUAN CARLOS e IAN MICHAEL (eds.), *Gonzalo de Berceo, Milagros de Nuestra Señora*, Madrid: Castalia, 2006.
- BOLDUC, MICHELE, “Gautier de Coinci and the Translation of Exegesis”, *Springer Science Business Media*, 93, 2009, 377-392.
- BONFILL, ROBERT, “The Devil and the Jews in the Christian Consciousness of the Middle Ages”, en *Antisemitism through Ages*, ed. Almog Shmuel, Jerusalem: Pergamon, 1988, 91-99.
- BORELAND, HELEN, “Typology in Berceo’s *Milagros*: The Judiezno and the Abadesa preñada”, *Bulletin of Hispanic Studies*, 60:1, 1983, 15-29.
- BREA LÓPEZ, MERCEDES, “El milagro de Teófilo. Texto dramático y texto narrativo”, *Medioevo y literatura: actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, 1, 1995, 415-428.
- BURKE, JAMES F., “Carnival and May: The *Milagros* of Berceo”, en *The Juxtaposition of Contraries in Early Medieval Spanish Literature*, Stanford: Stanford University Press, 1998, 117-142.
- CABALLERO NAVAS, CARMEN, “El saber y la práctica de la magia en el judaísmo hispano medieval”, *Clío & Crímen*, 8, 2011, 73-104.
- CANTERA MONTENEGRO, ENRIQUE, “La imagen del judío en la España medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*, 11, 1998, 11-38, <<https://doi.org/10.5944/etfiii.11.1998.3621>>
- CANTERA MONTENEGRO, ENRIQUE, “Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval”, *En la España Medieval*, 25, 2002, 47-83.
- DAHAN, GILBERT, “Les juifs dans *Les Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coincy”, en *Les juifs en France Médiéval, dix études*, Paris: CERF, 2010, 184-220.
- DELORT, ROBERT, “La saga du chien”, *L’Histoire*, 62, 1983, 48-60.
- DELORT, ROBERT, “Pour conclure. Animal, environnement, ambivalence exemplaire”, en *L’animal exemplaire au Moyen Âge. v^o-xv^o siècles*, dirs. Jaques Berlioz y Marie Anne Polo de Beaulieu, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1999, 289-298.
- DIDI-HUBERMAN, GEORGES, *Ante la imagen*, Murcia: Ad Litteram, 2010.
- DISALVO, SANTIAGO, “Algunas notas sobre la presencia de elementos tipológicos o figurativos en los *Milagros* de Gonzalo de Berceo y en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X”, *Revista do Centro de Estudos Portugueses*, 42: 29, 2009, 59-87.

- DISALVO, SANTIAGO, “El *planctus* de la Virgen en la Península Ibérica, desde el *Quis dabit* hasta las *Cantigas de Santa María*”, *Actas del IX Congreso Argentino de Hispanistas*, 2010, 1-11.
- DISALVO, SANTIAGO, *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.
- DIZ, MARTA ANA, *Historias de certidumbre: los Milagros de Berceo*, Newark: Juan de la Cuesta, 1995.
- DUTTON, BRIAN, “Gonzalo de Berceo: unos datos biográficos”, *Actas del Primer Congreso Internacional de Hispanistas*, 1964, 249-254.
- FOEHR-JANSSENS, YASMINA, “Histoire poétique du péché: de quelques figures littéraires de la faute dans les *Miracles de Nostre Dame* de Gautier de Coinci” en *Gautier de Coinci. Miracles, Music, and Manuscripts*, dirs. Kathy M. Krause y Alison Stones, Turnhout : Brepols, 2006, 215- 226.
- GARCÍA TURZA (ed.), “Milagros de Nuestra señora”, en Gonzalo de Berceo. *Obra Completa*, coord. Isabel Uría Maqua, Madrid: Espasa-Calpe, 1992, 553-795.
- GICOVATE, BERNARDO, “Notas sobre el estilo y la originalidad de Gonzalo de Berceo”, *Bulletin Hispanique*, 62:1, 1960, 5-15.
- GILES, RYAN, “The Liberties of December and Gonzalo de Berceo’s Miracle of Saint Ildefonso”, *Hispanófila*, 156, 2009, 1-12.
- GIRALT SOLER, SEBASTIÀ, “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 & Crímen*, 8, 2011, 14-72.
- GIRÓN ALCONCHEL, JOSÉ LUIS, “Sobre la lengua poética de Berceo (y II): el estilo indirecto libre en los “Milagros” y sus fuentes latinas”, *Epos*, 4, 1988, 145-162.
- GLARE, P. G. W., *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 1968.
- GRASSO, LUDMILA, “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.
- GRASSO, LUDMILA, “Placer terrenal, placer divino. Puentes entre lo popular y lo letrado en *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo”, en *Un milenio de contar historias II*, coords. Liliana Pégolo y Andrea Neyra, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2020, 337- 357.
- HINTON, THOMAS, “Translation, authority, and the valorization of the vernacular” en *A Companion to Medieval Translation*, comp. Jeanette Beer, Leeds: Arc Humanities Press, 2019, 97-105.
- HUNT, TONY, *Miraculous Rhymes: The Writing of Gautier de Coinci*, Cambridge: Brewer, 2007.

- JOLLY, KAREN *et al.*, *The Middle Ages: Witchcraft and Magic in Europe*, 3, Philadelphia: University of Philadelphia Press, 2001.
- KINKADE, RICHARD, "A New Lation Source for Berceo's *Milagros* : Ms. 110 of Madrid's Biblioteca Nacional", *Romance Philology*, 25, 1971, 188-192.
- KOENING, FREDERIC (ed.), Gautier de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, Suiza: Genève, 1961. [Tomo II].
- KOENING, FREDERIC (ed.), Gautier de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, 2º ed., Suiza: Genève, 1966. [Tomo I].
- KOENING, FREDERIC (ed.), Gautier de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, Suiza: Genève, 1970. [Tomo IV].
- KOENING, FREDERIC, "Introduction", en Gautier de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, Suiza: Genève, 1966, 7-51.
- KUNSTMANN, PIERRE (dir.), *Dictionnaire Électronique de Chrétien de Troyes*, 2018. [Edición en línea: <<http://www.atilf.fr/dect>.<http://www.atilf.fr/dect>>].
- LAZAR, MOSHE, "Theophilus: Servant of Two Masters. The Pre-Faustian Theme of Despair and Revolt", *Modern Language Notes*, 6:87, 1972, 31-50.
- LEE TIMMONS, PATRICIA, *Law, Sex, and Anti-Semitism in Gonzalo de Berceo's Milagros de Nuestra Señora*, Austin: University of Texas, 2004.
- LÉVI, ISRAËL, "Louis VIII et les Juifs", *Revue des Études Juives*, 60: 30, 1895, 284-288.
- MAYER-MARTIN, DONA, "Soissons and the Royal Abbey of Saint-Médard: Historical Contexts for the Life and Works of Gautier de Coinci", en *Medieval Paradigms*, ed. Stephanie Hayes-Healy, Nueva York: Palgrave Macmillan, vol. 2, 2005, 147-167.
- MCCRACKEN, PEGGY, "Miracles, Mimesis, and the Efficacy of Images", *Yale French Studies*, 110, 2006, 47-57.
- MONTOYA MARTÍNEZ, JESÚS, "El antisemitismo de Gautier de Coinci", *Homenaje al profesor Darío Cabanelas Rodríguez*, 2, 1987, 413-426.
- MONTOYA MARTÍNEZ, JESÚS, "El burgués de Bizancio en Gonzalo de Berceo", *Anuario de Estudios Medievales*, 15, 1985, 139-149.
- MONTOYA MARTÍNEZ, JESÚS, "El milagro de Teófilo en Coinci, Berceo y Alfonso X el Sabio. Estudio comparativo", *Berceo*, 87, 1974, 151-187.
- MONTOYA MARTÍNEZ, JESÚS, "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, 445-451.
- MONTOYA MARTÍNEZ, JESÚS, *Las colecciones de Milagros de la Virgen en la Edad Media: el milagro literario*, Granada: Universidad de Granada, 1981.
- MONTOYA MARTÍNEZ, JESÚS, "Los prólogos de Gautier de Coinci", *Estudios Románicos*, 2, 1979-80, 9-76.
- MORALES MUÑIZ, MARÍA DOLORES-CARMEN, "El simbolismo animal en la cultura medieval", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 9, 1996, 229-255.

- MORAWSK, JOSEPH, “Mélanges de littérature pieuse: I. *Les Miracles de Notre-Dame en vers français*”, *Romania*, 242, 1935, 145-209.
- MORIN, ALEJANDRO, “Tanquam tres mortes: muertos resucitados y pecados perdonados en la exégesis latina medieval”, *Florentia Iliberritana*, 2002, 13, 117-150.
- MUÑOZ-BASOLS, JAVIER, “‘¡Mal venga a tal padre que tal faze a hijo!’ La agresión corporal como representación alegórica de la fe cristiana en los *Milagros de Nuestra Señora*”, *Atenea*, 1: 24, 2004, 47-57.
- MUÑOZ CORVALÁN, LUZ y GRACIA RUIZ LLAMAS, “El arte de enseñar a través del arte: el valor didáctico de las imágenes románicas”, *Educatio*, 20-21, 2003, 227-244.
- MUSSAFIA, ADOLF, *Über die von Gautier de Coicy benützten Quellen*, Viena: Denkschriften der Kaiserl. Academie der Wissenschaft zu Wien, 1894.
- NASCIMENTO, AIRES AGUSTO, “Testemunho Alcobacense de Fonte Latina de ‘Los milagros de Nuestra Señora’ de Gonzalo de Berceo”, *Revista da Biblioteca Nacional*, 1, 1981, 41-43.
- NASCIMENTO, AIRES AGUSTO, “Três notas alcobacenses: Um Códice perdido. Um Livro de Milagres. Concordâncias Bíblicas”, *Didaskalia*, 12, 1982, 185-194.
- NASCIMENTO, AIRES AGUSTO, “Um ‘Mariale’ Alcobacense”, *Didaskalia*, 9, 1979, 339-411.
- NAVARRO, DAVID D., “Fervor religioso y antisemitismo en *Los Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo”, *Lemir*, 14, 2010, 301-312.
- NAVARRO, DAVID D., “Precisiones literarias sobre el antijudaísmo de Gonzalo de Berceo en el Milagro de Teófilo (XXIV)”, *Espacio Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 29, 2016, 571-591, <<https://doi.org/10.5944/etfiii.29.2016.16752>>
- NAVARRO, DAVID D., “Presencia del diablo y conspiración judía en el medievo peninsular: una mirada particular a El milagro de Teófilo de Gonzalo de Berceo”, *Medievalia*, 44, 2012, 20-31.
- NAVARRO, DAVID D., “Representación ausente y presente del judío en *El Conde Lucanor*: técnicas narrativas y modelo de interacción grupal”, *eHumanista*, 25, 2013, 231-242.
- NEYRA, VANINA ANDREA, “Slavs and Dogs: Depiction of Slavs in Central European Sources From the 10th-11th Centuries”, *Medium Aevum Quotidianum*, 69, 2014, 5-24.
- PONCELET, ALBERT, “Miraculorum B. V. Mariae quae saec. VI-XV latine conscripta sunt Index postea perficiendus”, *Analecta Bollandiana*, 21, 1902, 241-360.
- RAMADORI, ALICIA E., “Simbología e imágenes de animales en la obra de Gonzalo de Berceo”, *SciELO*, 14, 2006, 1-10.
- ROCH, MARTIN, “The ‘Odor of Sanctity’: Defining Identity and Alterity in the Early Middle Ages (Fifth to Ninth Century)”, en *Identity and Alterity in Hagiography and the Cult of Saints*, ed. Ana Marinkovic, Trpimir: Zagreb, 2010, 73-88.

- RODRÍGUEZ BARRAL, PAULINO, “La dialéctica texto-imagen a propósito de la representación del judío en *Las Cantigas de Santa María* de Alfonso X”, *Anuario de Estudios Medievales*, 37: 1, 2006, 213-243.
- ROITMAN, GISELA, “Nuevas lecturas sobre lo judío en el Milagro XVI de los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo”, *Letras*, 61-62, 2010, 267-278.
- RUBIN, MIRIN, *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, Yale: Yale University Press, 1999.
- RUBIN, MIRIN, “Jews and Anti-Judaism in Christian Religious Literature”, *The Cambridge Companion to Antisemitism*, ed. Steven Katz, Cambridge: Cambridge University Press, 2022, 232- 247.
- SANSTERRE, JEAN-MARIE, “La Vierge Marie et ses images chez Gautier de Coinci et Césaire de Heisterbach”, *Viator*, 41, 2010, 147-178.
- SAUGNIEUX, JOËL, *Berceo y las culturas del siglo XIII*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1982.
- VILCHIS BARRERA, ANA ELVIRA, “La vista, la imagen y lo visible en los *Milagros de Nuestra Señora*”, *Medievalia*, 49, 2017, 101-12.
- WEISS, JULIAN, *The ‘Mester de Clerecía’: Intellectuals and Ideologies in Thirteenth-Century Castile*, Woodbridge: Tamesis, 2006.