

LAS PLEGARIAS EN LAS VIDAS DE SANTOS DE GONZALO DE BERCEO

Javier Roberto GONZÁLEZ
Universidad Católica Argentina. Buenos Aires
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas de la Argentina
jrgonz@conicet.gov.ar

1. Introducción

GONZALO DE BERCEO EMPLEA LA PLEGARIA como recurso microdiscursivo en casi todas sus obras.¹ En las de índole narrativa –las cuatro vidas de santos, los *Milagros de Nuestra Señora* y *El duelo de la Virgen*– muy a menudo los personajes oran, cuando no es el propio narrador quien asume en su voz la función orante; en obras doctrinales como *El sacrificio de la misa* y los *Loores de Nuestra Señora* se incluyen asimismo, y se glosan, diversas plegarias –la excepción es *Los signos del juicio final*–, y obras líricas como los *Himnos* son *per se* netas plegarias. Muy a menudo no llega el autor a desarrollar sus plegarias como entidades textuales en estilo directo, sino apenas reseña en las diversas gamas del estilo indirecto actos de habla de personajes claramente identificados como rezos o elocuciones dirigidas a Dios o los santos. No es nuestro propósito emprender aquí un estudio de la plegaria en la totalidad de la obra berceana, sino limitarnos a un análisis de su funcionalidad en cuanto microdiscurso en el seno de los macrodiscursos narrativos de las vidas de santos del poeta riojano, con la expresa exclusión del *Martirio de San Lorenzo* a causa de su condición de obra inconclusa y de la escasa presencia que en ella tienen las plegarias –apenas dos ocurrencias de parva significación–. Para mejor organizar nuestra exposición, enmarcaremos los análisis de las plegarias en las partes constitutivas de las tres vidas –San Millán de la Cogolla (vsm), Santo Domingo de Silos (vsd) y Santa Oria (vso)– según las ha definido Aldo Ruffinatto con vistas al establecimiento de una estructura común a los relatos hagiográficos castellanos. Según este crítico, nueve son dichas partes: 1) situación inicial, 2) inclinación al bien, 3) alejamiento, 4) retorno, 5) segundo alejamiento, 6) fundación, 7) milagros o visiones *ante mortem*, 8) deceso, 9) milagros o visiones *post mortem*; en el caso de santa Oria, debido a su temprana opción por la clausura como alejamiento definitivo, faltan el



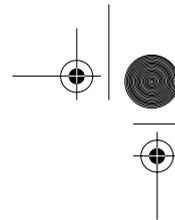
segundo alejamiento, el retorno y la fundación; en los otros dos casos, tanto Millán como Domingo, tras un primer alejamiento identificable con una experiencia eremítica, son llamados a desempeñar funciones sacerdotales o monacales que en un momento posterior interrumpen para un segundo y forzado alejamiento –a causa de las calumnias de los monjes o de la ira regia– que acaba con la fundación o bien la restauración de un monasterio. Todas estas seis etapas iniciales constituyen la materia propia de los libros primeros de las vidas de Millán y Domingo de Berceo; los libros segundos se dedican a los milagros efectuados por el santo en vida y a su muerte ejemplar –las partes séptima y octava de Ruffinatto–, y los libros terceros, correspondientes a la parte novena del crítico italiano, a los milagros causados por el santo tras su muerte; en el caso de Oria, las visiones entendidas como signo y efecto de su santidad valen operativamente como hechos análogos y equiparables a los milagros de Millán y Domingo (Ruffinatto 105-31). En cada una de estas partes e instancias vitales las plegarias presentan no sólo distinta funcionalidad narrativa, sino inclusive distinto diseño microdiscursivo y distinta tipología semántica, según iremos viendo. Un total de 92 plegarias, desarrolladas en estilo directo o referidas en las diversas gamas del discurso indirecto, hay en las tres vidas;² si nos atenemos a la tradicional clasificación cuatripartita que la teología católica establece, según su cometido dominante, en plegarias de adoración o alabanza, de acción de gracias, de petición y de confesión de pecados,³ observamos una absoluta ausencia de esta última clase y una abrumadora mayoría de las de petición, según se verifica en el siguiente cuadro:

	ADOR./ ALAB.	ACC. DE GRAC.	PETICIÓN	CONF. DE PEC.	MIXTAS	TOTALES
vsm		3 (EI)	14 (5 ED/ 9 EI)		10 (1 ED/ 9EI)	27 (6 ED/ 21 EI)
vsd	1 (ED)	4 (1 ED/ 3 EI)	33 (13 ED/ 20 EI)		19 (4 ED/ 15 EI)	57 (19 ED/ 38 EI)
vso			3 (EI)		5 (1 ED/ 4 EI)	8 (1 ED/ 7 EI)
TOTAL	1 (ED)	7 (1 ED/ 6 EI)	50 18 ED/ 32 EI)		34 (6 ED/ 28 EI)	92 (26 ED/ 66 EI)



Intentar una sistematización e interpretación del modo de aparecer y predominar estas clases en relación con las diversas partes de la historia narrada en las tres vidas de santos es lo que se hará a lo largo de este estudio. Antes, empero, resultará conveniente realizar un par de consideraciones aclaratorias en relación con los textos seleccionados para el análisis y la peculiar estructura dialógica de algunos de ellos. Va de suyo que no todas las plegarias de las tres vidas de santos consideradas –ya hemos dicho el porqué de la exclusión del *Martirio de San Lorenzo*– se prestan por igual a un análisis detallado, dado que en algunas los contenidos del mensaje no resultan claros o bien presentan una inespecificidad o una genericidad que hacen difícil, cuando no imposible, un abordaje analítico que lleve naturalmente a conclusiones claras y precisas respecto del cometido y la funcionalidad pragmática del texto; hemos seleccionado para nuestros análisis, por tanto, aquellas plegarias cuya *dispositio* interna no dejen dudas acerca de sus contenidos semántico y pragmático, que son por lo demás aquellas, por añadidura, que suelen desempeñar funciones narrativas de mayor relevancia en el seno del macrorrelato que las encuadra. Y a propósito de la mentada *dispositio* o estructura interna de las plegarias, convendrá también sentar aquí algunas precisiones respecto del carácter *dialógico* que éstas pueden llegar a presentar, según tendremos ocasión de señalar en los análisis correspondientes. Es tradicional la definición del acto de orar como un diálogo con Dios, sea directo o a través de la mediación de un santo alocutario;⁴ lo que no siempre se subraya lo suficiente es que no basta la existencia de un locutor y un alocutario para que haya diálogo, sino se requiere también que éstos intercambien regularmente sus roles en forma reversible, y que el alocutario o destinatario pasen a ser locutor, y el locutor alocutario (Bobes Naves 27-44, 63-83, 176, 181, 190); es necesario, pues, para que la plegaria advenga a su plenitud, que ella sea no sólo un lugar de habla para el orante, sino un lugar de recepción de eventuales respuestas divinas, esto es, un lugar de escucha. La plegaria puede entenderse, entonces, como diálogo en dos sentidos: en un primer sentido porque de su carácter siempre eficaz se deriva que Dios siempre escucha y responde, aunque no necesariamente con palabras, sino más bien con hechos; la plegaria sería entonces un diálogo verbal-fáctico o verbal-gestual, donde el locutor humano se expresa mediante palabras y el destinatario divino mediante hechos que el orante, pues los espera, en cierto modo anticipa en su orar (Coseriu 2); en un segundo sentido, empero, la plegaria es un diálogo plenamente verbal donde tanto el locutor humano cuanto el destinatario divino se expresan mediante palabras, sólo que Dios lo hace inspirando las palabras dichas por el locutor humano; de este modo, la palabra del orante se convierte en el canal expresivo de los dos interlocutores del diálogo: él mismo –en lo que manifiesta

como expresión de su subjetividad—, y Dios a su través —en lo que intuye como respuesta divina y verbaliza en el mismo acto de su orar—.⁵ En cuanto a la aludida dimensión fáctica de la respuesta divina, va de suyo que ésta se identifica muy a menudo, en los textos que hemos de considerar, con la realización del milagro implorado, que suele aparecer enmarcado, según se verá, por dos plegarias, de petición la primera y de acción de gracias y/o alabanza la segunda, con lo cual acaba definiéndose una secuencia *plegaria-milagro-plegaria* que bien se corresponde con los tres turnos de la unidad dialógica mínima definida por algunos teóricos del diálogo como Sharim o Markova (Sharim, 165-84): 1) iniciación, 2) respuesta, 3) confirmación o rechazo.⁶ En nuestros casos, este esquema pragmático responde en efecto a un turno inicial ascendente hombre-Dios que consiste en un pedido —la plegaria, de naturaleza verbal—, en un turno de respuesta descendente Dios-hombre que consiste en la efectiva realización de lo pedido —el milagro, de naturaleza fáctica—, y en un turno final que confirma la satisfacción fáctica de lo pedido mediante un agradecimiento que asume ya una modalidad verbal —plegaria de acción de gracias—, ya una modalidad fáctica o gestual —realización de ofrendas o muestras de asombro y beneplácito— (Baños Vallejo 1986, 29-31). Con todo, más que como estrictamente dialógica, preferimos caracterizar a esta interacción humano-divina como *metadialógica*, esto es, como situada más allá de las coordenadas pragmáticas que son propias del diálogo humano, en razón del carácter absolutamente trascendente de uno de los interactuantes, Dios, cuya presencia no es física y cuyo contacto con el otro interactuante no define la indispensable situación de co-presencia espacio-temporal que exige la situación comunicativa propia de un diálogo inmanente.⁷ Más allá, empero, de toda cuestión de terminología, lo cierto es que el hombre y Dios interactúan mediante palabras y acciones, como en todo diálogo —*verbis et gestis*, según reza una tradicional fórmula eclesial—, y que en el esquema tripartito que hemos definido el turno intermedio asumido por Dios aparece enmarcado por dos turnos de plena realización humana y, más aun, de realización orante: la plegaria de petición y la plegaria de acción de gracias —a menudo reemplazada en la narración berceana por actos de ofrenda o manifestaciones de asombro y beneplácito—. Si reparamos ahora un poco más en el turno divino intermedio, éste bien puede consistir en la realización de un milagro —en las vidas de Millán y Domingo— o en la inspiración de una visión —en la vida de Oria—; en el primer caso se trata de una respuesta propiamente *fáctica* a la plegaria de petición, en tanto en el segundo es una respuesta *intelectiva*, pero en ambos la índole de la réplica divina se define como *no verbal*. No se trata, por cierto, del único modo de respuesta de Dios ante el turno verbal inicial de la plegaria de petición, ya que existen



ejemplos de respuestas divinas verbales que, mediatizadas a través de santos intercesores, anticipan explícitamente la próxima ocurrencia del milagro, a modo de oportunas y tranquilizadoras profecías que intensifican aún más el carácter dialogal de la interacción; con todo, esta solución, bastante frecuente en otras obras del autor como los *Milagros de Nuestra Señora* (González 2005a, 469-81), no es la habitual en las vidas de santos, más allá de algún caso aislado.⁸

2. La plegaria en la primera etapa vital del santo

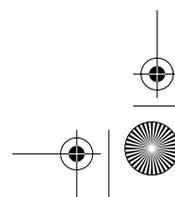
Englobamos en esta primera etapa vital del santo las seis primeras partes discernidas por Ruffinatto, concurrentes todas ellas a la caracterización del personaje como lleno de virtud a través de sus acciones, sus hábitos y el ejercicio de una acendrada espiritualidad y constante piedad; salvo los hechos referidos a su apartamiento, único o doble, a su retorno y a la fundación o restauración del monasterio, que se definen como puntuales y perfectivos, el resto de los acontecimientos que dominan en esta etapa son presentados por la narración como hechos durativos o iterativos⁹ que remiten a conductas habituales o repetidas. Una de esas conductas, la más importante sin duda, es la del hábito de la oración, sintetizada por el narrador en su diégesis a modo de sumario menos diegético o bien –como en el segundo de nuestros ejemplos– de discurso indirecto de reproducción meramente conceptual:

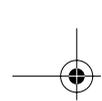
Reçava bien sus oras, toda su salmodía,
los imnos e los cánticos, toda la ledanía;
reçava so salterio por uso cada día,
con todo est' lazerio avié grand alegría. (vsm 33, p. 135)¹⁰

Fazie el omne bono preces multiplicadas,
qe Dios diesse acuerdo a las gentes erradas,
cabtoviesse las buenas, salvasse las cuitadas,
qe del mal enemigo non fuessen engañadas. (vsm 38, p. 137)

Dicié el *Pater Noster* sobre muchas vegadas,
e el *Credo in Deum* con todas sus posadas,
con otras oraciones que avié costumbradas,
éranli estas nuevas al diablo pesadas. (vsd 17, p. 263)

El hermitaño nuevo diose a grand lacerio,
faciendo muchas prieces, reçando su salterio,
diciendo bien sus oras, todo su ministerio,
dávalis a las carnes poco de refrigerio. (vsd 67, p. 275)





Existen con todo algunas pocas plegarias reproducidas en estilo directo en esta etapa inicial del santo. Así reza a Dios San Millán en su primer alejamiento eremítico:

Dizíe el buen christiano, fazié sue oración:
“Señor, Reï de gloria, odi mi petición,
sácame d’est’ lazerio, de tan fiera pasión,
yo la tu faz deseo, ca otra cosa non.

Deque me aduxisti en tan alto poyar,
de qi toda la tierra parece fasta’l mar,
si me lo la tu gracia quisiesse condonar,
señor, aquí qerría de mi grado finar.

Si tú esto quisiesse sofrir e otorgar,
del otero al valle no m’ qerría tornar;
pero si tú ál quieres e me mandas fincar,
quiero maguer lazado tu mercet esperar”. (vsm 59-61, p. 141)

Dios no satisface a Millán estos deseos de muerte, y aun le impone abandonar el yermo y hacerse cargo de un ministerio sacerdotal en Berceo; allí su labor es ejemplar, pero genera envidias entre los clérigos del lugar, que lo calumnian y lo inducen a un segundo apartamiento eremítico, que se inicia con la siguiente plegaria:

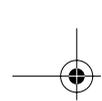
Dizíe entre so cuer: “Aï, Padre glorioso,
qe fazes lo qe quieres como rey poderoso,
siempre amé foír esti sieglo astroso,
ca sabía qe era malo e perigloso.

Señor, yo non podí esto de ti ganar,
ovi por mis pecados en elli a tornar;
en logar de servirte búscote grand pesar,
quando aven por mí los omnes a pecar.

Señor, si tú quisiesse, yo mucho lo qerría,
de vevir solitario como vevir solía;
tornaría de grado a la ermitaña,
ca fago grand enojo a esta clerecía”. (vsm 103-105, p. 153)

Ambas plegarias son, formalmente hablando, de petición, pero en ambas resalta claramente una de las notas básicas de la recta oración cristiana: la subordinación del propio deseo pedido a la voluntad divina, según el modelo de Jesús en el Huerto. Por otra parte, lo que se pide no se identifica con una necesidad concreta de índole terrena o circunstancial, sino con la ansiosa esperanza de unirse plenamente la criatura con su Creador. Ambas circunstancias, esto es, el hecho de que lo pedido se subordine expresamente a la





voluntad divina y no persiga la satisfacción de una necesidad terrena sino exprese el deseo de ir al Padre cuanto antes, convierten a estas plegarias en casos especiales, en cierta medida distanciándolas del modelo habitual de las plegarias de petición, que suelen caracterizarse por una sobredimensión del yo del locutor, de sus necesidades concretas y de sus urgencias. Casi podría decirse que, por identificarse aquí el deseo del orante con la visión y el gozo de Dios en el cielo y por tener tan presente la primacía de la voluntad de Éste, la plegaria se convierte, por sobre su formalidad de petición, en esencialmente de adoración o alabanza, pues es el alocutario-Dios, y no el locutor-orante, quien se erige en centro del discurso y determina así realmente la funcionalidad y finalidad de éste.¹¹

También Domingo ora y pide en similares términos de despojamiento de sí:

Orava el bon omne de toda voluntad,
a Dios que defendiesse toda la christiandad,
diesse entre los pueblos pan e paz e verdad,
temporales temprados, amor e caridad.

Orava a enfermos que diesse sanidad,
a los encaptivados que diesse enguedad,
e a la yent pagana tolliesse podestad,
de fer a los christianos premia e crueldad.

Orava muy afirmes al su Señor divino,
a los ereges falsos, que semnan mal venino,
que los enrefriessse, cerrasslis el camino,
que la fe non botasse la fez de su mal vino.

Orava a menudo a Dios por sí meísmo,
que Él que era Padre e luz del Christianismo,
guardásselo de yerro e de mortal sofismo,
por no perder el pacto que fiço al baptismo.

Non se li olvidava orar por los passados,
los que fieles fueron, murieron confessados;
por otros sus amigos que tenié señalados,
dicié el omne bono Pater Nostres doblados. (vsd 75-79, pp. 277-79)

Volvemos aquí al estilo indirecto bajo la especificidad de discurso de reproducción meramente conceptual, y también volvemos al relato iterativo, pero ahora el narrador transpone una plegaria mucho más desarrollada que en los ejemplos anteriores, y que revela también, como las de Millán, una actitud por parte del orante no centrada en sus propios intereses, dado que no endeza su petición al logro de objetivos o beneficios personales; si Millán canalizaba a través de una forma peticionante una adoración y una alabanza al Señor cuya voluntad se reconoce ante todo y cuya visión se desea inmediata,





Domingo canaliza en su plegaria una suerte de *petición universal* que, antes que atender a sí mismo, atiende a las necesidades *totales* –materiales y espirituales– *de todos* –vivos y muertos, justos y pecadores–. Si las plegarias de Millán eran modélicas porque subordinaban el yo a Dios y su voluntad, esta de Domingo lo es porque subordina el yo al prójimo en su más universal latitud; amor a Dios y amor al prójimo son el resumen de la ley cristiana (Mt. 22, 34-40; Mc. 12, 28-34; Lc. 10, 25-28), y nuestros dos santos definen desde sus inicios vitales mismos su *modus orandi* en orden a este doble mandato; si el primer tipo de amor parece predominar en Millán y el segundo en Domingo, ello se debe, según juzgamos, a la condición predominantemente contemplativa del uno frente a la más activa del otro,¹² pero en ambos casos el amor se plasma en una solución de relegamiento del propio yo, sea ante la justicia debida a Dios, sea ante los bienes debidos al prójimo, lo cual sienta una evidente identificación entre tal amor así concebido y una actitud de definida e inequívoca *humildad*. Por cierto, también los santos, sin mengua de su altruismo y desprendimiento de sí, pueden y deben pedir por sus propias intenciones; tal hace Domingo cuando es obligado a un segundo alejamiento, a causa de su airada disputa con el rey García:

Entró al cuerpo sancto, dixo a Samillán:

“Oï, padre de muchos que comen el tu pan,
vees que es el rey contra mí tan villán,
non me da mayor onra que farié a un can.

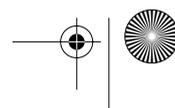
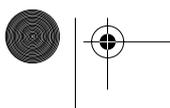
Señor que de la tierra padre eres e manto,
rógote que te pese d'esti tan grand quebranto,
ca yo por ti lo sufro, señor e padre sancto,
pero por sus menaças yo poco me espanto.

Confessor que partiste con el pobre la saya,
tú non me desempares, tú me guía do vaya,
que el tu monesterio por mí en mal no caya,
e esti león bravo por mí no lo maltraya.

Cosa es manifiesta que es de mí irado,
e buscará entrada por algún mal forado;
fará mal a la casa, non temerá pecado,
ca bien gelo entiendo que es mal enconado”.

Como él lo asmava, todo assí abino,
semejó en la cosa certero adevino,
que avié a comer pan de otro molino,
e non serié a luengas en San Millán vecino. (vsd 158-162, p. 299)

Domingo ora ante el sepulcro de San Millán por la intercesión de éste, cuando aún no sabe, pero teme ya, que deberá abandonar el monasterio a





causa del enojo del rey; nos interesa sobre todo destacar lo que la última cuadernavía citada resalta: el súbito conocimiento del futuro, a modo de iluminación profética, habido por Domingo en el seno de su oración. La plegaria deviene así el espacio textual de la intelección revelada, en razón de ese carácter eminentemente dialogal que definimos y explicamos en nuestra Introducción. Ocurre con Domingo aquella “escucha” de la respuesta divina a la que hacíamos referencia, habida a modo de intuición verbalizada en el mismo acto de orar: “Como él lo asmava, todo assí abino,/ semejó en la cosa certero adevino”; sus palabras dirigidas a Dios como destinatario mediante la intercesión de San Millán como alocutario son y no son tuyas; lo son en cuanto expresan sus temores y suplican ayuda, pero, por lo que esos temores encierran de verdad futura contingente y por tanto incognoscible por cualquier intelecto humano librado a su propia y exclusiva potencia, se revelan en lo profundo como palabras de Dios inspiradas y puestas en labios del orante, y por tanto, como cabal profecía.¹³ He aquí la íntima comunión con lo divino que desata la oración perfecta, nueva muestra del camino de santidad emprendido por Domingo.¹⁴

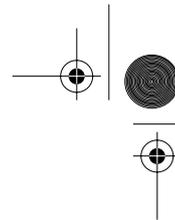
Podemos ya extraer algunas conclusiones acerca de la naturaleza y la funcionalidad de las plegarias correspondientes a la etapa vital inicial de los santos berceanos. La gran preponderancia que tienen las plegarias reseñadas en las diversas gamas de estilo directo como partes integrantes de relatos iterativos dan cuenta de un claro propósito por parte del autor de destacar que el orar constituye en Millán y en Domingo un verdadero *hábito*, una conducta repetida y constante que define una vida eremítica de intensa espiritualidad marcada por la plegaria *frecuente*. La plegaria frecuente, además de responder a un mandato bíblico expreso, se erige en signo y a la vez en causa de una creciente santidad,¹⁵ a la manera de un círculo virtuoso donde la gracia provoca el deseo de orar y la oración acrecienta la gracia (Fonck 220-22; González 1972, 588). Por eso en estas instancias primeras de la trayectoria espiritual de Millán y Domingo las plegarias se textualizan diegéticamente y como actos de habla inespecíficos, que no dan cuenta de lo que dicen en concreto: no interesa tanto, aún, qué dice el santo cuando ora, sino el hecho de que ore intensa y constantemente. Pero hay, también, algunas pocas plegarias en estilo directo que sí desarrollan un contenido concreto; en éstas hemos destacado la subordinación de los propios deseos a la voluntad divina y el altruismo de una petición que atiende más a las necesidades y al bienestar del prójimo que al propio interés. El pedir no para sí sino para los otros, o bien el subordinar a la voluntad divina lo que se pide para sí, caracterizan a la plegaria de los santos como alejada de toda referencia exagerada al propio yo y por lo tanto como *humilde*; esta humildad, por lo que entraña de atención a



la justicia debida a Dios o a las necesidades de los semejantes, se erige en expresión del doble mandato del amor a Dios y al prójimo en que se resume la entera ley evangélica. Así, podemos concluir que las plegarias de la etapa inicial en la vida de los santos Millán y Domingo tienen por objeto instruir acerca de dos de las principales características de la oración cristiana, como son la frecuencia y la humildad –entendida esta segunda como signo del amor–, a la vez que adjudicarlas de manera ejemplar y eminente a los dos personajes biografiados. Millán y Domingo, según el círculo virtuoso al que aludíamos, son capaces de ejercitar una oración frecuente y humilde porque gozan ya de la gracia que los santifica, y a la vez ese ejercicio pleno de la oración frecuente y humilde les genera un aumento de la gracia y los hace avanzar en la vía de su santificación. Pero hay más. Todavía no hemos visto a ninguno realizar milagros; lo harán en una segunda etapa vital, pero ello será posible en razón de la santidad que los habita. La cadena causal, por tanto, va completándose: *[gracia inicial] > [plegarias frecuentes y humildes] > [gracia creciente = santidad] > [ejecución de milagros]*. Las plegarias hasta aquí analizadas, en consecuencia, han tenido por objeto fundamentar causativamente la realidad y factibilidad de los milagros a los que asistiremos en la segunda etapa vital de Millán y Domingo, frutos de una santidad en gran medida ganada desde y a través del orar con frecuencia y humildad.

3. La plegaria en la etapa de los milagros o visiones “ante mortem”

También en esta etapa predominan las plegarias transpuestas o sumarizadas en las diversas posibilidades del estilo indirecto, pero ahora el relato que las recoge no es iterativo, sino singulativo, pues refiere los hechos perfectivos que se identifican con cada uno de los milagros del santo en su individualidad. También se observa, frente al carácter predominantemente mixto o inespecífico de las plegarias de la primera parte, un notable aumento de las plegarias de petición, que anteceden casi formulísticamente la consumación de cada milagro operado por el santo; cabría inclusive postular, si aceptamos la identificación que efectúa Grande Queijigo entre secuencia narrativa y milagro a propósito de la vsm (26-29), un esquema básico para dicha secuencia consistente en: 1) planteo de la necesidad y plegaria de petición, 2) milagro, 3) asombro y agradecimiento, plasmado a menudo en ofrendas o en plegarias de acción de gracias. Se trata de un esquema que se repite con escasas variantes en cada milagro –el caso de las visiones de Oria, bien que asimilables a aquéllos, es levemente diferente, según se verá–, y que a su modo entraña una situación interactiva donde detrás de cada uno de los tres pasos bien pueden



escondese, tal como adelantamos en nuestra Introducción, los tres turnos de la unidad dialógica mínima iniciación-respuesta-confirmación o rechazo.

Frecuentísimas resultan las plegarias de petición transpuestas diegéticamente, como ésta de Millán para curar a una ciega, consistente en un discurso de reproducción puramente conceptual:

Sant Millán quand' la vío ovo d'ella dolor,
 qe li diese la lumne rogó al Criador;
 quando ovo orado el santo confessor,
 ovo claro sue viso como nunqa mejor. (vsm 156, p. 167)

Ésta de Domingo por una enferma, en cambio, se reproduce en estilo directo:

Cató al crucifixo, dixo “¡Aí!, Señor,
 que de cielo e tierra eres emperador,
 que a Adam caseste con Eva su uxór,
 a esta buena femna quítala dest dolor.

Deque a esta casa viva es allegada,
 Señor, mercet te clamo que torne mejorada,
 que esta su compañía que anda tan lazada,
 al torno dest embargo sea desembargada.

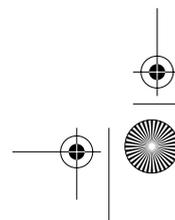
Estos sus compañeros que andan tan lazrados,
 que sieden desmarridos, dolientes e cansados,
 entiendan la tu gracia ond sean confortados,
 e lauden el tu nombre, alegres e pagados”.

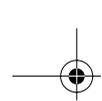
Por confortar los omnes el anviso varón
 abrevió, non quiso fer luenga oración,
 exió luego a ellos, diolis la refectión,
 diolis pronunciamiento de grand consolación.

“Amigos”, diz, “roguemos todos de coraçón
 a Dios por esta dueña, que iaz en tal prisión,
 que li torne su seso, déli su visión,
 que pierda esta cueta, finque sin lesión”.

El clamor fo devoto, a todo su poder,
 fo de Dios exaudido, ovo dello placer;
 abrió ella los ojos e pidió a beber,
 plogo mucho a todos más que con grand aver. (vsd 301-306, pp. 333-35)

Interesa en este ejemplo observar no sólo el moroso desarrollo de la petición del santo, sino la participación que ofrece en sus plegarias a los parientes y amigos de la enferma, primero incluyéndolos en sus ruegos como, a su modo, tan necesitados de auxilio divino como la mujer, después invitándolos





a sumarse, como locutores corales, a sus oraciones; esto último conlleva asimismo una cierta participación en la autoría instrumental del milagro próximo a verificarse, pues expresamente se dice que Dios oyó este clamor colectivo, y no sólo la previa y solitaria plegaria de Domingo. Tras la realización milagrosa de la curación, la acción de gracias queda a cargo de la mujer curada:

Assí como lo ovo de la boca pasado,
la dueña fo guarida, el dolor amansado,
salló fuera del lecho, enfestósse privado,
diciendo: “¡Tan buen día, Dios, tú seas laudado!”. (vSD 308, p. 335)

Las plegarias de petición en cuanto instancia inicial de la secuencia del milagro no sólo las ejecuta el santo intrercesor, sino también, a menudo, el propio necesitado, como en el siguiente ejemplo en el cual Domingo y el enfermo oran a la par:

Oró toda la noche el sancto confessor,
al Rei de los cielos, cabdal emperador,
que li diesse su lumen a est mesellador,
e de las sus orejas tolliesse la dolor.

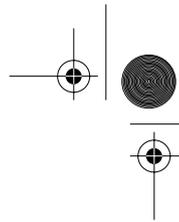
Entró enna mañana a la missa dezir,
vínola de buen grado el ciego a oír,
non sabié el mesquino otra cosa pedir,
fuera que li deñasse Dios los ojos abrir. (vSD 345, p. 345)

El milagro de la curación tiene lugar, y el recuperado enfermo agradece, según sugiere el tiempo imperfecto con que el narrador recoge su acto de habla, con reiteradas o constantes plegarias: “mas de todo bien sano rendié a Dios lodores” (349d, p. 347).

Pero es tiempo ya de ocuparnos de Oria y de su vida, de la que poco o nada hemos podido decir hasta aquí a causa de los cauces estructurales parcialmente divergentes –bien que no absolutamente distintos– que imprime Berceo en la narración de su historia. Queda dicho que en el caso de Oria, santa contemplativa y enclaustrada, los inviábiles milagros hallan su perfecta equivalencia en cuanto signo de santidad en las visiones que experimenta en su celda; también éstas, como los milagros operados por Millán y Domingo, reconocen como causa instrumental la asidua práctica de la oración por parte de la joven:

Por que angosta era la emparedación,
teniéla por muy larga el su buen corazón;





siempre rezava psalmos e fazié oraçión,
foradava los Cielos la su devoción.

Tanto fue Dios pagado de las sus oraciones
que li mostró en Cielo tan grandes visiones
que devién a los omnes cambiar los coraçones;
non las podrién contar palabras nin sermones. (vso 26-27, p. 505)

Explícitamente sienta el narrador, al darnos cuenta de la eficacia de las plegarias de Oria, que éstas han sido la causa inmediata de la gracia de las visiones con que Dios la honra (Gimeno Casaldueiro 1984, 273-76). Al llegar a su término la primera visión tiene lugar una compleja plegaria que quisiéramos transcribir; Oria ha sido llevada a la contemplación del Paraíso por tres santas vírgenes, Ágata, Eulalia y Cecilia, y allí se le ha señalado una silla que le está destinada; siente ansias por ocuparla cuanto antes, y ruega a sus tres guías que intercedan por ella ante el Señor para que le permita permanecer en el Cielo:

Rogó a estas sanctas de toda voluntat,
que rogassen por ella al Rey de Majestat,
que gelo condonasse por la su piadat
de fincar con Voxmea en essa heredat.

Rogaron a Dios ellas quanto mejor sopieron,
mas lo que pidié ella ganar non lo podieron;
fablólís Dios del Cielo, la voz bien la oyeron,
la su Majestat grande, pero non la vidieron.

Díxolis: “Piense Oria de ir a su logar,
non vino aún tiempo de aquí habitar;
aún ave un poco el cuerpo a lazarar,
después verná el tiempo de la siella cobrar”.

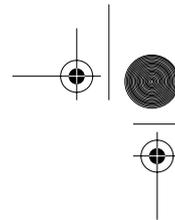
Como asmava Oria a su entendimiento,
oyó hablar a Christo en essi buen convento,
mas non podió veerlo a todo su talento,
ca bien lieve non era de tal merecimiento.

“Señor”, dixo, “e Padre, pero que non te veo,
de ganar la tu gracia siempre ovi deseo,
si una vez saliero del solar en que seo,
non tornaré y nunca segúnt lo que yo creo.

Los Cielos son much altos, yo pecadriz mezquina,
si una vez tornaro en la mi calabrina
non fallaré en mundo señora nin madrina,
por qui yo esto cobre, nin tardi nin aína”.

Díxol aún de cabo la voz del Criador:
“Oria, del poco mérito non ayas nul temor,





con lo que as lazado ganesti mi amor,
quitar non te lo puede ningún escantador.

Lo que tú tanto temes e estás desmedrida,
que los Cielos son altos, enfiesta la subida,
yo te los faré llanos, la mi fija querida,
que non abrás embargo en toda tu venida.

De lo que tanto temes non serás embargada,
non abrás nul embargo, non te temas por nada.
Mi fija, benedicta vayas e sanctiguada,
torna a tu casiella, reza tu matinada”.

Tomáronla las mártires que ante la guiaron,
por essa escalera por la que la levaron,
en muy poquiello rato al cuerpo la tornaron,
espertó ella luego que ellas la dexaron. (vso 102-111, pp. 525-27)

El fragmento, aunque extenso, vale la pena, pues en él se evidencia con neta-
dad el mecanismo de la intercesión de los santos y la dimensión metadiáló-
gica –en el sentido que dimos a esta palabra en la Introducción– de la plega-
ria. Hay primeramente una oración de petición de Oria a las tres vírgenes,
recogida en estilo indirecto como discurso de reproducción puramente con-
ceptual, y enseguida la oración de intercesión de éstas a Dios, también en
estilo indirecto, aunque esta vez como apenas un sumario diegético que
repite el contenido de la anterior plegaria de Oria; sucede entonces la res-
puesta divina, plenamente verbal, y ésta sí se reproduce en estilo directo. Se
trata de un cabal turno-réplica como en cualquier diálogo humano, pero la
pragmática de este diálogo trascendente se enriquece con el cambio de aloca-
tario, ya que no responde el Señor a las santas intercesoras que le endezaron
el turno-estímulo, sino directamente a Oria, que en el seno de su propia plega-
ria oye la voz divina: “Como asmava Oria a su entendimiento,/ oyó fablar
a Christo en essi buen convento”; como en ejemplos anteriormente vistos, la
plegaria ha alcanzado tal perfección e intimidad en su contacto con Cristo
que ensancha sus límites hasta devenir profecía. Se trata siempre de una plega-
ria eficaz, porque Dios la escucha y la responde, aunque no conceda inme-
diatamente lo que se le ha pedido: aún deberá Oria regresar al mundo y per-
manecer en éste un tiempo, mas con la certeza de que tiene ganado el Paraíso
tras su muerte. Toda la última sección del metadiálogo encierra los más abis-
males intercambios que quepa imaginar entre un hombre y Dios, a la vez que
se erige en acabada síntesis de lo más desnudamente esencial de la relación de
una criatura con su Creador: la urgente ansia de unión con Éste por parte de
aquella, los temores de que no bastará su sola virtud para alcanzar dicha
unión, la promesa de Dios de que Él la salvará con su gracia. La urgencia de

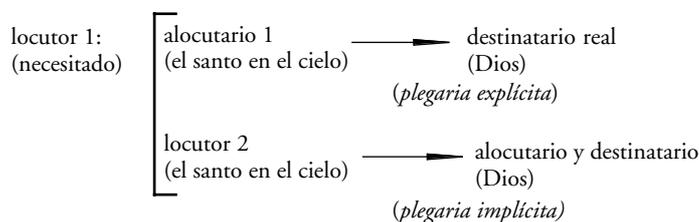




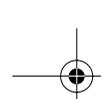
ir con Dios y el temor de no lograrlo por la sola virtud humana acercan esta plegaria de Oria a aquellas otras que Millán y Domingo rezaban en su etapa inicial de eremitas, y la definen, también, como una clara manifestación de la humildad raigal que caracteriza a la santa.

4. La plegaria en la etapa de los milagros “*post mortem*”

No existen en las vidas de Millán y Domingo plegarias que correspondan a la parte de la estructura que Ruffinatto identifica con el deceso del santo; sí hay una en la vso (182, p. 545), pero refiere en escueto estilo indirecto sumariante los rezos que por ella hacían sus deudos, y carece de toda funcionalidad representativa. Tampoco existen en esta obra plegarias que correspondan a la novena parte de las visiones *post mortem*, que de todos modos no son experimentadas por la santa, ya en el Paraíso, sino por su madre en la tierra. De nuevo nos vemos obligados, pues, al igual que en los análisis de la primera etapa vital, a excluir a la siempre diferente vso y a centrarnos en las plegarias y milagros en muerte de Millán y Domingo. Y lo primero que debe decirse al respecto es que asistiremos a un radical cambio de funciones actanciales en relación con la plegaria, pues si en vida de los santos eran éstos quienes la asumían como locutores para solicitar de Dios la realización del milagro, ahora pasan a ser, en cuanto intercesores, alocutarios de plegarias cuyos locutores son los necesitados mismos y quienes secundan sus deseos, y cuyo destinatario real es Dios mismo; pero hay un juego más complejo, porque si bien nunca llega a textualizarse, el lector debe suponer la existencia de una segunda plegaria, que el santo en el Cielo, en ejercicio de su intercesión, dirige a Dios secundando los pedidos de los necesitados. El circuito resultaría pues de la siguiente manera:



Generalmente las plegarias de los necesitados se enderezan al santo ante su sepulcro o sus reliquias, en el monasterio epónimo cuya nombradía y honra



se deben precisamente a la eficacia intercesora del invocado en semejantes situaciones extremas. En el siguiente ejemplo, unos ciegos rezan a San Millán por la recuperación de su vista, encargándole explícitamente su intercesión ante Dios, y reaccionando luego de la realización del milagro con la consabida, aunque siempre breve y apenas aludida, plegaria de acción de gracias (Grande Queijigo 135):

Metieron grandes voces, ca tal es sue natura,
 “Señor”, dissieron, “valnos, odí nuestra rencura,
 entiendes nuestra mengua, nuestra grave ventura,
 cómo vevimos siempre en tiniebra oscura.

Señor, qe tanto vales, por qui faze Dios tanto,
 qe de toda la tierra eres salud e manto,
 por estos pecadores ruega al Padre santo,
 qe deñe poner término al nuestro luengo planto.

Señor, sin nos non sanas, d’aquí nunca iztremos,
 por ir quales veniemos, aquí nos fincaremos;
 padre si tú quisieres, firmemiente creemos
 qe de lo qe pidimos con recabdo iremos”.

Fue la voz de los ciegos del Criador oída,
 fue la lumne en ellos manamano venida;
 fue por la virtud santa la tiniebra foída,
 la forma destorpada tornó toda complida.

Quando la luz vidieron qe avién desusada,
 prisieron adesora una grant espantada;
 tovieron un grant día la memoria turbada,
 qe entrar non podieron en acuerdo por nada.

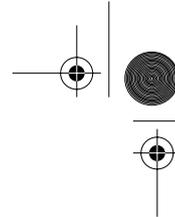
Cobraron su memoria un grant día passado,
 vidieron qe so pleito era bien recabdado;
 rendieron a Dios gracias e al varón onrado,
 tornaron a sves casas el guión olvidado. (vsm 325-330, p. 209)

Si los propios necesitados son aquí los orantes tanto de la petición cuanto de la acción de gracias, en el siguiente ejemplo de VSD asistimos a oraciones corales de una inespecífica “muchu yent” en favor de una sordomuda:

Vinieron al sepulcro el domingo mañana,
 echaron la enferma sobre la tierra plana,
 yoguieron y con ella toda essa semana,
 rogando al confessor que la tornasse sana.

Quando vino la noche del sabado ixient,
 por velar al sepulcro vino y mucha yent;





tovieron sus clamores todos de buena mient,
que la ficiesse Dios fablante e udient.

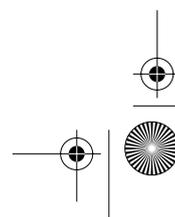
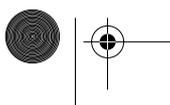
Los matines cantados, la prima celebrada,
entraron a la missa, la que dicen privada;
sedién pora oírla toda la gent quedada,
era bien la iglesia de candelas poblada.

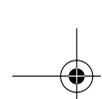
La lección acabada que es de Sapiencia,
el preste a siniestro fiço su diferencia;
luego que ovo dicho el leedor “Sequencia”,
“Gloria tibi Domine” dixo la de Palencia. (vSD 564-567, p. 401)

Ovieron del miraclo las yentes gran plazer,
non podién de gran goço las lágrimas tener;
empeçaron los monges las campanas tañer,
a cantar el “Te Deum laudamus” a poder.

Quando la “Ite Missa” fo en cabo cantada,
fo ella bien guarida, en su virtud tornada;
ofreció al sepulcro su ofrenda onrada,
despidióse de todos, fosse a su posada. (vSD 568-569, p. 401)

Resulta conmovedora la congregación de esta inespecífica multitud en torno del objetivo altruista de orar por la salud de un semejante; sus plegarias se alzan como “clamores”, como un grito unísono de la humanidad entera, que se siente partícipe de la necesidad de uno solo de sus miembros como si a todos afectase. Hay, además, la conveniente complementación de las plegarias concretas de petición con otro tipo de oraciones más “institucionales” que se enmarcan en el culto, en la celebración litúrgica, tanto en la misa cuanto en el Te Deum que sirve como acción de gracias junto a las ofrendas materiales. Y a propósito del Te Deum, en él se aúnan, en rigor, la acción de gracias y la alabanza; se trata de dos funciones de la plegaria que suelen ir de la mano como corolario de los milagros *post mortem*; si en los milagros realizados en vida solía muy a menudo faltar una explícita referencia a la acción de gracias ello se debía, probablemente, a lo innecesario que resultaba subrayar en el santo un reconocimiento del poder de Dios, siendo que constantemente desde sus inicios vitales lo habíamos visto subordinarse a Él y acogerse a su misericordia y voluntad; ahora, en cambio, siendo los propios necesitados quienes oran para pedir, conviene a Berceo presentarlos, como efecto inmediato de la realización del milagro implorado y como parte de objetivos netamente apologéticos y ejemplarizantes, sorprendidos, conmovidos e inclinados a confesar mediante alabanza y gratitud el poder divino que los ha salvado. He aquí una óptima conjunción de alabanza y acción de gracias de un necesitado satisfecho:





Yogo una semana delant el confessor,
 tenién por él cutiano el convento clamor;
 en el octavo día, a la missa mayor,
 fo guarido el Cide, foída la dolor.

Quando sintió que era de sos pieder guarido,
 alçó ambas las manos en tierra debatido:
 “Señor”, dixo, “tú seas laudado e gradido,
 que ruego de tus siervos nol echas en olvido”. (vSD 594-95, p. 407)

“Laudado y gradido” debe ser, en efecto, el Señor que responde y salva. Y tan pronto a responder y a salvar es ese Señor, que inclusive desata en la estructura compleja de la plegaria de intercesión que hemos sentido algunas anomalías pragmáticas como consecuencia de su urgencia por intervenir:

De Enebreda era una mugier lazada,
 avié la mano seca, la lengua embargada,
 nin prendié de la mano nin podié hablar nada,
 avié assaz lazerio, cosa tan entecada.

Fo a Sancto Domingo a merced li clamar,
 cadió ant él a priesces mas non podié hablar;
 mas el Señor que sabe la voluntad judgar,
 entendió qué buscava e quisogelo dar.

Guareció de la mano que tenié trasecada,
 soltóseli la lengua que tenié mal travada,
 rendió gracias al padre, señor de la posada,
 tornó a Enebreda de sus cuetas librada. (vSD 606-608, p. 411)

Va de suyo que la mudéz de la mugier le impide realizar una plegaria vocal, pero también se entiende que la plegaria mental es tan lícita como la otra; Dios, no obstante, se adelanta al pedido de la enferma, salta por sobre la incoada mediación de Domingo y responde mediante la realización del milagro deseado. Según la terminología propia de la pragmática dialógica, estaríamos ante una “toma espontánea de turno” –turno no verbal sino fáctico– por parte del actante de mayor jerarquía, que hasta ese momento ni siquiera se desempeñaba como interlocutor sino como destinatario-observador (Bobes Naves 84-92).¹⁶

Por último, cabría añadir dos observaciones acerca de las plegarias de petición de los cautivos Serván y Pedro (vSD 644-674, pp. 421-27; 700-731, pp. 435-41), que ya mencionamos en la nota 13 como casos peculiares donde la respuesta fáctica –el milagro de la liberación– es precedida por una respuesta verbal profética de Domingo que habla en visiones para anunciar y sancionar el milagro como seguro. Lo primero que debe decirse es que en ambos casos

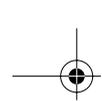




las plegarias de acción de gracias de los cautivos liberados siguen no a la profecía, sino a la consumación del milagro, vale decir, el anuncio profético no es tenido por don digno de gratitud hasta tanto no se verifica concretamente en los hechos (González, 2005a, 469-81); en segundo término, interesa reparar en la circunstancia de que los escasos ejemplos de plegarias dialogadas en su mismo seno –esto es, de plegarias cuya dimensión dialogal se verifica íntimamente en el mismo momento de su pronunciación por gratuita intelección de verdades reveladas por Dios a través de la voz de sus santos– son dichas por cautivos de moros en el contexto de una situación de cuasi-martirio relacionada con la guerra santa. La especial gracia de estas inspiradas respuestas verbales dentro de la plegaria misma no se le confiere a cualquier necesitado, sino implican una cierta deferencia para con estos sufrientes mártires cuyas historias, que adquieren gracias al recurso dialógico una mayor dramaticidad en su modo de presentarse, bien pueden servir de aleccionador ejemplo para perseverar en la fe y no desmayar ante las penas que ésta transitoriamente genera.

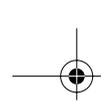
5. Conclusiones

No hay dudas acerca del condicionamiento ejercido por la organización estructural del macrodiscurso sobre la existencia, la clase y la funcionalidad de las plegarias consideradas tanto como microdiscursos reproducidos miméticamente en estilo directo cuanto como actos de habla transpuestos en las diversas modalidades de estilo indirecto por el narrador en su diégesis. La inscripción de las plegarias en cada una de las tres grandes partes de las vidas, y más específicamente en cada una de las nueve partes postuladas por Ruffinatto como definitorias de la estructura de las hagiografías castellanas, determina para aquéllas no sólo el hecho básico de su presencia o ausencia, sino también su estructura interna, sus funciones dentro de la historia narrada y el predominio de unas clases sobre otras. A este último respecto, llama la atención ante todo la inexistencia de plegarias puras de confesión de pecados –más allá de eventuales elementos de confesión, según se dijo, en el seno de plegarias mixtas–; se explica esta realidad, según juzgamos, por el dato de que ninguno de los tres santos cuyas vidas historia Berceo adviene a la santidad a partir de un episodio de conversión, a la manera, por caso, de Santa María Egipcíaca, o de tantísimos pecadores arrepentidos de los *Milagros de Nuestra Señora*, por tomar en consideración otra obra de nuestro autor donde sí las plegarias de confesión de pecados cobran protagonismo. Millán, Domingo y Oria sienten, por el contrario, una temprana inclinación al bien que les permite ir



construyendo su santidad desde los inicios mismos de su vida, en una continua e ininterrumpida progresión en la virtud que excluye toda posibilidad de falta grave y de los consecuentes arrepentimiento y confesión (Gimeno Casaldueiro 1974, 441). El correlato de esta ausencia absoluta de plegarias de confesión de pecados lo constituye el neto predominio, precisamente en la etapa vital inicial donde se manifiesta una santidad temprana, de las plegarias de adoración y alabanza, que signan las seis partes primeras de Ruffinatto inclusive enmascarándose, según vimos, detrás de la formalidad exterior de peticiones que delatan en el santo un claro despojo de sí y una subordinación del propio deseo a la voluntad de ese Dios con quien se anhela una pronta y definitiva unión. La petición pura, por su parte, predomina en las partes segunda y tercera –séptima y novena de Ruffinatto–, y encuentra su justificación funcional en la necesidad de dotar de una causa instrumental perceptible a la realización de los milagros *ante mortem* y *post mortem* del santo; esta necesidad viene exigida por la condición marcadamente *racionalizada* del milagro en cuanto expresión de lo sobrenatural medieval cristiano, que requiere por tanto de justificaciones causales capaces de conferir al fenómeno cierta previsibilidad, lo cual no ocurre con otras formas de lo sobrenatural como lo maravilloso (Balestrini 151-52; Le Goff 9-17; Zumthor 137-40). Al ritmo de la reorganización de los roles actanciales según se pasa de los milagros en vida a los milagros en muerte, ocurre también un sutil incremento, a propósito de estos últimos, de las plegarias de acción de gracias, innecesarias cuando el locutor de la previa plegaria de petición era un santo de cuya gratitud y sumisión a Dios nadie dudaba, pero convenientes cuando el locutor de la petición es un simple mortal necesitado que, tras la realización del milagro y la satisfacción de su necesidad, manifiesta expresamente un agradecimiento al Señor a quien debe tamaña gracia para edificación y ejemplo de un público de débiles pecadores. En cuanto a las visiones de Oria, equivalentes en cuanto a su función de signos de santidad a los milagros de Millán y Domingo según Ruffinatto, resulta evidente que no tienen por causa instrumental plegarias netamente de petición, sino plegarias inespecíficas de imposible catalogación según los datos que presenta el texto, y más asimilables, si se quiere, a aquellas que en la etapa inicial de las vidas de Millán y Domingo se recogían diegéticamente como actos de habla iterativos y definían un hábito de oración constante y frecuente del hombre virtuoso que desea unirse prontamente con Dios. Queda claro que Oria no puede *pedir* expresamente en sus rezos la gracia de una visión como Millán y Domingo sí piden la gracia de un milagro, porque a diferencia de éste, que se implora para satisfacer una necesidad concreta y acuciante, la visión es el don más gratuito y superabundante que el Creador puede conceder más allá de toda necesidad con-





creta; por lo demás, Millán y Domingo no piden en sus plegarias en beneficio propio, sino en beneficio del prójimo, y de aquí resulta la hermosa y aparente paradoja de que los mayores dones para el orante redundan a partir de plegarias que no los solicitan expresamente, como si se quisiera así subrayar la absoluta gratuidad de lo que Dios da: la petición explícita, en efecto, causa milagros para beneficio del prójimo, en tanto las plegarias inespecíficas, cuyo carácter de petición se anonada o se diluye en cometidos más propios de la alabanza o la adoración, causan visiones en beneficio del propio orante; cuanto más prescinde quien reza de toda mención a sus necesidades o deseos personales, cuanto más renuncia a sí mismo en su modo de orar, más grande y más beneficioso para sí mismo es el don obtenido. Pero es aún más compleja y rica, nos parece, la relación que se establece entre plegarias de adoración o alabanza y de petición. Puesto que las primeras predominan en la etapa vital inicial del santo y sirven para caracterizar la temprana vocación del protagonista por la santidad mediante un *modus orandi* que sobresale por su *frecuencia* y su *humildad*, entendida ésta por lo demás como cabal expresión de amor, y puesto que las segundas predominan en la etapa de realización de los grandes milagros que las reconocen como causa instrumental, en razón de lo cual valen ante todo como prueba de la *eficacia* de todo orar recto, síguese que *la eficacia de la plegaria es consecuencia de su frecuencia y su amorosa humildad*, tal como ejemplifican sobradamente los numerosos ejemplos de Millán y Domingo, en perfecta sintonía, por lo demás, con los postulados de la teología vigente (Fonck 212; González 1972, 603; Lesêtre 668-69; Wynne 346-47). Si ambos santos son capaces de obtener mediante sus plegarias de petición resultados efectivos, si tales plegarias son eficaces en grado perfecto, es porque son ellas mismas, y antes de ellas todas las que cimentaron a lo largo de sus vidas un recto hábito orante, frecuentes y amorosamente humildes, esto es, guiadas por la fe y el amor de Dios y del prójimo antes que por cualquier necesidad concreta circunstancial. Tal es, nos parece, la doctrina de la plegaria que Berceo transmite en sus hagiografías, doctrina que no es otra que la evangélica: “Quaerite ergo primum regnum Dei, et iustitiam eius, et haec omnia adiicientur vobis” (Mt 6, 33).



NOTAS

1. Pese a lo cual los análisis críticos de este recurso en Berceo no son demasiados: Baños Vallejo 1994, 205-15; Gariano 164-69; Gimeno Casalduero 1975, 11-29; González





- 2004, en prensa; 2005a, 469-81; 2005b, 64-82; Grande Queijigo 294-99, 106-07, 114-15, 122, 135; Ramadori 47-72; Ruiz Domínguez 327-84; Sala 42-49.
2. Englobamos bajo el nombre abarcativo de *estilo indirecto* todas las ocurrencias de plegarias que no desarrollan una reproducción mimética de su contenido verbal, esto es, que no consisten en discursos en estilo directo; así, y pese a no escapárenos que el rótulo de *estilo indirecto* sólo resulta rigurosamente propio para algunas de las posibilidades que le remitimos aquí, optamos por incluir en dicha categoría todas las formas de discurso de personaje confiadas a la diégesis del narrador y opuestas, por tanto, al estilo directo pleno; seguimos para ello la tipología establecida por McHale, que menciona como formas no miméticas –y en consecuencia no directas– de discurso de personaje las siguientes cinco: a) el *sumario diegético*, que se limita a señalar un acto de habla sin especificar su contenido; b) el *sumario menos diegético*, que añade a la mera indicación del acto de habla una fugaz referencia a su tema; c) el *discurso indirecto de reproducción puramente conceptual*, donde se especifican algunos aspectos del contenido del acto sin atender a ninguna marca de enunciación; d) el *discurso indirecto mimético en algún grado*, que reproduce no sólo el contenido del acto de habla sino también algunos aspectos formales; e) el *discurso indirecto libre*, que avanza aún más que el anterior en la reproducción de detalles formales del acto de habla del personaje (ver Rojas 21-23).
 3. “La prière, ainsi que le sacrifice, a quatre objets: l’adoration, l’action de grâces, le pardon des péchés, l’impétration des bien spirituels et temporels. Les deux premiers objets regardent Dieu directement et sont, pour cette raison et sans contredit, les plus importants. Les deux derniers regardent nos intérêts, qui sont subordonnés à ceux de Dieu, et que nous ne devons avoir en vue qu’après les siens [...]. Il y aurait donc quatre sortes de prières, comme il y a, selon les théologiens, quatre sortes de sacrifices, qu’il dénomment: *latreutique, eucharistique, propitiatoire et impétratoire*” (Fonck 181. Ver también Lesêtre 665-66; y *Diccionario de la Biblia* 1366-67).
 4. “Oratio conversatio et sermocinatio cum Deo est”, define San Gregorio de Nisa (Fonck 170; ver también 175; Ancilli 3, 12; González 1972, 556-57)
 5. “Dialogue, la prière suppose une réponse de la divinité, exige rapports mutuels et échange réciproque. C’est dans l’expérience de celui qui prie que se perçoit cette réponse, en parole ou en acte. Les religions du type révélé affirment cette conviction de manière très expressive: la divinité se laisse continuellement atteindre par la parole. Dialogue, enfin, la prière l’est déjà du seul fait que celle-ci est, par elle-même, une réponse à l’initiative de la divinité qui se révèle” (González 1972, 556-57). “La verdadera situación de la oración cristiana no es cuando Dios escucha lo que le pedimos, sino cuando el orante persevera en la oración hasta que sea él quien escuche, quien escuche lo que Dios quiere” (Ancilli 3, 20).
 6. Estas autoras se apartan, al postular este modelo tripartito, de la más habitualmente defendida unidad dialógica bipartita conocida como *par adyacente*, integrada por un turno estímulo y un turno réplica (Stati 20; van Dijk 266).
 7. “Dios se sitúa por definición más allá de toda circunscripción espacio-temporal, de modo que su situación como alocutario de una plegaria jamás podría decirse, como en el diálogo, de copresencia efectiva: lo divino es onnipresente, no copresente; está junto al hombre, pero no a la par del hombre en situación de igualdad dialógica;



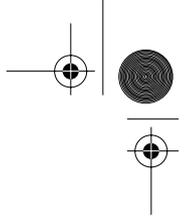
- mucho menos, como exigen teóricos del diálogo como Bobes Naves, Stati, van Dijk y Briz, puede decirse de Dios que dialogue con el hombre orante 'cara a cara' o con 'contacto visual'" (González 2005a, 470).
8. En la vsd, por caso, existen dos respuestas proféticas de Santo Domingo, ya en el cielo, a las plegarias de petición que le dirigen dos cautivos de moros, Serván y Pedro; en ambos casos las profecías divinas vehiculizadas en las palabras de Domingo anticipan la realización del milagro de su liberación y salvación (vsd 644-74, pp. 421-27; 700-31, pp. 435-41).
 9. Define Genette el relato iterativo como "[récit où] une seule émission narrative assume ensemble plusieurs occurrences du même événement (c'est-à-dire, encore une fois, plusieurs événements considérés dans leurs seule analogie)" (148).
 10. Todas nuestras citas de Berceo proceden de la edición de su *Obra Completa* coordinada por Isabel Uría.
 11. Hay también un elemento de confesión de pecados en la segunda plegaria, cuando Millán imputa a su propia culpa el pecado de los clérigos que lo calumniaron ("quando aven por mí los omnes a pecar"). También este fugaz elemento de confesión tiende a disminuir la centralidad del sujeto en la petición, al tomar en consideración con semejante altruismo la salud espiritual de los clérigos envidiosos y al sentirse inclusive responsable por ella.
 12. Naturalmente, la condición contemplativa de Millán sólo es postulable en relación con la más activa de Domingo, dado que, considerados los santos berceanos *in abstracto*, quien eminentemente se define por la contemplación es Oria; sin embargo, la vsd no presenta en la etapa vital inicial de la santa plegarias dignas de análisis, a punto tal que el único ejemplo que aparece no se refiere a oraciones de la propia Oria, sino de sus padres antes del nacimiento de ésta (15, p. 503).
 13. Santo Tomás menciona tres objetos como los propios del conocimiento profético: el primero es aquello que se encuentra fuera del conocimiento de uno o varios hombres concretos mas no de todos, el segundo es aquello que está fuera del conocimiento de todos los hombres en razón del defecto de la naturaleza humana, el tercero es aquello que está fuera del conocimiento de todos los hombres en razón de su intrínseca incognoscibilidad: éstos son, precisamente, los futuros contingentes. (*Suma*, II-II, q. 171, a. 4, pp. 461-62; véase González 1998, 107-58).
 14. No nos ocupamos aquí de una plegaria sumamente importante que en cierto modo clausura esta primera etapa vital en la historia de Domingo, pero que no pronuncia éste sino el monje Liciniano, del decadente monasterio de San Sebastián, precisamente para solicitar de Dios una pronta regeneración de la casa; la regeneración llegará de la mano de Domingo, que refundará el monasterio y lo convertirá en centro de sus futuros milagros (vsd 191-198, pp. 307-09); la plegaria de petición de Liciniano no corresponde aún a la típica plegaria de petición que, según hemos de ver, encabeza y desata instrumentalmente cada uno de los milagros de los santos; sin embargo, metafóricamente la renovación del monasterio llevada a cabo por Domingo bien puede entenderse como un milagro-marco, dado que la nombrada y el esplendor que el santo confiere a la casa guarda estrecha relación con los milagros que en ella ejecuta (ver González 2005b, 64-82).

15. “Oportet semper orare et non deficere” (Lc 18, 1); “Sine intermissione orate” (1 ad Thess. 5, 17). Ver *Suma*, II-II, q. 83, a. 14, pp. 82-83; Fonck 176, 209-12; Leclercq 432; Wynne 347).
16. La distinción entre alocutario (en este caso, el santo intercesor) y destinatario (Dios) resulta capital para la recta pragmática de todo diálogo: “Definiamo *destinatario* la persona che, secondo il desiderio del locutore, deve percepire il testo che sta enunciando. Con questo ruolo troviamo sempre l’allocutore (non è concepibile, infatti, un allocutore che non sia anche destinatario), ma molte volte anche altre persone: con il ruolo di destinatario passivo troviamo spesso un testimone della conversazione, che non ha la possibilità né il diritto di intervenire; è perché venga sentito (anche) da questo destinatario che il locutore emette le sue frasi [...]; il destinatario passivo non assiste necessariamente alla conversazione: il locutore comunica all’allocutore un certo messaggio perché indirettamente ne venga a conoscenza una terza persona, un gruppo di persone” (Stati 18; ver también 42). Según estos deslindes del lingüista rumano está claro que en el ejemplo citado Dios era tenido por observador pasivo por el locutor orante, que pretendía dirigirse al santo intercesor como alocutario con el objeto de que el mensaje llegara a dicho destinatario pasivo; pero éste, en razón de su jerarquía pre-dialógica, ha tenido la potestad de recategorizarse como destinatario activo, anulando mediante su espontánea intervención en el metadiálogo la intermediación del alocutario inicial.

OBRAS CITADAS

- Ancilli, Ermanno. “Oración”. *Diccionario de Espiritualidad*. Dir. Ermanno Ancilli. Vol. 3. Barcelona: Herder, 1984. 11-27.
- Balestrini, María Cristina. “‘Si cosa de Dios eres...’: el discurso de lo sobrenatural en la *Vida de Santo Domingo de Silos*”. *El hispanismo al final del milenio*. Vol. 1. Córdoba: Asociación Argentina de Hispanistas, 1998. 151-60.
- Baños Vallejo, Fernando. “Lo sobrenatural en la *Vida de Santo Domingo*”. *Berceo* 110-111 (1986): 21-32.
- . “Plegarias de héroes y de santos: más datos sobre la *oración narrativa*”. *Hispanic Review* 62 (1994): 205-15.
- Berceo, Gonzalo de. *Obra Completa*. Coord. Isabel Uría. Madrid: Espasa Calpe, 1992.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*. Nova editio logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a Alberto Colunga et Laurentio Turrado. 6.^a ed. Madrid: BAC, 1982.
- Bobes Naves, María del Carmen. *El diálogo: estudio pragmático, lingüístico y literario*. Madrid: Gredos, 1993.
- Coseriu, Eugenio. “*Orationis fundamenta*: la plegaria como texto”. *Rilce: revista de Filología Hispánica* 19.1 (2003): 1-25.
- Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Herder, 1964.
- Dijk, Teun A. van. *La ciencia del texto*. 3.^a ed. Barcelona: Paidós, 1992.

- Fonck, A. "Prière". *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, 1936. 13/1, 169-244.
- Gariano, Carmelo. *Análisis estilístico de los Milagros de Nuestra Señora de Berceo*. 2.^a ed. Madrid: Gredos, 1971.
- Genette, Gérard. *Figures III*. Paris: Seuil, 1972.
- Gimeno Casalduero, Joaquín. "Berceo: la norma hagiográfica de la *Vida de Santo Domingo de Silos*". *Actas del Quinto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Vol. 2. Burdeos: AIH, 1974. 441-48.
- . "Sobre la 'oración narrativa' medieval: estructura, origen y supervivencia". *Estructura y diseño en la literatura castellana medieval*. Madrid: Porrúa, 1975. 11-29.
- . "La *Vida de Santa Oria* de Gonzalo de Berceo: nueva interpretación y nuevos datos". *Anales de Literatura Española* 3 (1984): 235-81.
- González, A. "Prière". *Dictionnaire de la Bible. Supplément*. Paris: Letouzey et Ané, 1972. 8, 555-606.
- González, Javier Roberto. "Pautas para la caracterización del discurso profético ficcional como clase de texto: las profecías del *Palmerín de Oliviá*". *Incipit* 18 (1998): 107-58.
- . "La 'plegaria narrativa' en Gonzalo de Berceo". *Anuario Medieval* 13 (2004). En prensa.
- . "La plasmación narrativa de las relaciones con lo trascendente en los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo". *Perspectivas de la Ficcionalidad*. Vol. 2. Buenos Aires: Docencia, 2005a. 469-81.
- . "La plegaria de Liciniano y sus efectos en Grimaldus (*Vita Beati Dominici*, 1, 6) y Berceo (*Vida de Santo Domingo de Silos*, 192-198)". *Stylos* 14 (2005b): 64-82.
- Grande Queijigo, Francisco Javier. *Hagiografía y difusión en la "Vida de San Millán de la Cogolla" de Gonzalo de Berceo*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2000.
- Leclercq, Jean. "Formas de oración y contemplación, II: Occidente". Dir. Bernard Mc. Ginn y otros. *Espiritualidad cristiana. Desde los orígenes al siglo XII*. Buenos Aires: Lumen, 2000. 431-41.
- Le Goff, Jacques. "Lo maravilloso en el Occidente Medieval". *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval*. 2.^a ed. Barcelona: Gedisa, 1986. 9-24.
- Lesêtre, H. "Prière". Dir. F. Vigouroux. *Dictionnaire de la Bible*. Paris: Letouzey et Ané, 1922. 6/ 1, 663-75.
- Ramadori, Alicia E. "Función de las plegarias en la narrativa española medieval". *Cuadernos del Sur* 30 (2000): 47-72.
- Rojas, Mario. "Tipología del discurso del personaje en el texto narrativo". *Dispositio* v-vi, 15-16 (1981): 19-55.
- Ruffinatto, Aldo. "Hacia una teoría semiológica del relato hagiográfico". *Berceo* 94-95 (1978): 105-31.



- Ruiz Domínguez, Juan Antonio. *El mundo espiritual de Gonzalo de Berceo*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1999.
- Sala, Rafael. *La lengua y el estilo de Gonzalo de Berceo: introducción al estudio de la Vida de Santo Domingo de Silos*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1983.
- Sharim, Sarah. “El diálogo dramático y la unidad interaccional”. *Lenguas Modernas* 20 (1993): 165-84.
- Stati, Sorin. *Il dialogo: considerazioni di linguistica pragmatica*. Napoli: Liguori, 1982.
- Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Ed. Francisco Barbado Viejo o.p. Madrid: BAC, 1955.
- Wynne, J. “Prayer”. *The Catholic Encyclopaedia*. vol. 12. New York: The Universal Knowledge Foundation, 1913. 345-50.
- Zumthor, Paul. *Essai de Poétique Médiévale*. Paris: Seuil, 1972.

