

DAL MIRACULUM AL MILAGRO:
LA ABADESSA PREÑADA
DI GONZALO DE BERCEO

I*Milagros de Nuestra Señora* di Gonzalo de Berceo¹ costituiscono un interessante caso di letteratura di secondo grado, nella forma, per dirla con Gérard Genette (1982: 19), della trasformazione diretta seria («dire la même chose autrement», secondo la sua efficace sintesi). Una trasformazione realizzata mediante una *paraphrasis* poetica, ovvero la traduzione (atto che, sarà bene ricordarlo, nelle *Artes poetriae* medievali non è disgiunta da quelli dell'interpretazione, dell'esposizione, dell'esplicazione e dell'emulazione, vale a dire di un superamento, del testo tradotto, e non esclude neppure il suo commento)² e la versificazione nei modi della *cuaderna vía* (con la conseguente, profonda ristrutturazione del discorso che anche questa operazione comporta)³ di un ipotesto latino in prosa. Per quanto non si possa escludere (anzi piú di un indizio induce a pensarlo, suggerendo cautela) che il poeta riojano ne abbia maneggiato una versione a noi non pervenuta, caratterizzata da varianti sue proprie, il rapporto dei *Milagros* con la collezione latina dei *Miracula beatae Mariae virginis* traman-

¹ Traggio tutte le citazioni del testo da Berceo, *Milagros de Nuestra Señora* (Baños Vallejo).

² Basti il rinvio a Faral 1924, Curtius 1948, II: Exkurse XIII, e Copeland 1991; piú specificamente, discute le peculiarità “autoriali” di Berceo Biaggini 2001a, 2001b, 2002, 2005. Come è noto, nella strofa finale o prevista come tale della raccolta Berceo si auto-definisce «enterpretador» di Maria («Madre, del tu Golzalvo seÿ remembrador, / que de los tos miraclos fue enterpretador», vv. 866ab), termine che si può intendere e che è stato inteso in vari modi dalla critica (traduttore, espositore, commentatore, rifacitore, esecutore, declamatore): si vedano Diz 1995: 224, *Milagros de Nuestra Señora* (Bayo–Michael): 330, e Baños Vallejo 2011.

³ *Découpage* di versi e emistichi, parallelismi, associazione binaria di elementi, inversioni, moltiplicazione di sintagmi appositivi o esplicativi, ecc.; rinvio almeno a García 1982.

data dai manoscritti Thott 28 della Biblioteca Reale di Copenaghen, 110 della Biblioteca Nazionale di Madrid, 819 della Biblioteca de La Seo di Saragozza e Alcobacense 149 della Biblioteca Nazionale di Lisbona, è accertato.⁴ Un rapporto che è stato indagato a più riprese e sotto più rispetti, sia (semplificando, giacché i livelli inevitabilmente si intersecano e sovrappongono) degli scarti sul piano del contenuto, ovvero delle *figurae sententiae*, sia degli scarti sul piano dell'espressione, ovvero delle *figurae elocutionis* e della riorganizzazione formale e ritmica del discorso in quartine monorime di alessandrini, vuoi offrendo analisi d'insieme,⁵ vuoi studiando procedimenti specifici,⁶ vuoi sottoponendo ad esame comparativo singoli racconti.⁷ Un valido banco di prova per verificare alcuni dei procedimenti di rielaborazione già identificati (fondamentalmente le categorie della *quadripartita ratio* descritta da Quintiliano [*Institutio Oratoria*, 1, 5, 38]: addizione, omissione, commutazione, sostituzione, cui si aggiungono la dilatazione e l'attenuazione) e, se possibile, individuare, accanto ad essi, qualche ulteriore pratica trasposizionale posta in essere da Berceo, ci è offerto dal *milagro XXI*, *De cómo un abadessa fue preñada*, rifacimento del racconto⁸ che l'antologia latina intitola *De abbatisa quam beata Maria ab infamia partus et pondere liberavit*.⁹

La comparazione tra esito castigliano ed etimo conferma anzitutto la tendenza del poeta riojano a riscrivere gli esordi (oltre che, altrettanto frequentemente, gli epiloghi) dei *miracula* tramandati dalla fonte, allo scopo di conferire alla sua raccolta una maggiore congruenza interna e l'organi-

⁴ D'obbligo in proposito il riferimento a Montoya Martínez 1988, A. Carrera de la Red 1999, *Miracula beate Marie Virginis* (A. Carrera de la Red–F. Carrera de la Red). Uno studio comparativo a livello di struttura tra la raccolta di Berceo e il manoscritto di Copenaghen è offerto da García Álvarez 2016.

⁵ Ad esempio: Becker 1910, *Milagros de Nuestra Señora* (Dutton), Artiles 1971, Giménez Resano 1976, Biglieri 1982, Fernández Pérez 2005.

⁶ Tra gli altri: Montgomery 1962, Girón Alconchel 1992, Moreno Hernández 2009.

⁷ Per esempio: Gicovate 1960 (accenni al *milagro XXI*: 9-11), Salazar Pinedo 1968, Giménez Resano 1978.

⁸ Che godette di ampia fortuna; ne analizza diverse testualizzazioni Fidalgo Francisco 1995.

⁹ Cito il testo del *miraculum* trådito dal manoscritto 110 della Biblioteca Nazionale di Madrid, pubblicato in *Milagros de Nuestra Señora* (Baños Vallejo): 369-72.

cità semantica propria di un *Libro*. Il testo latino costruisce l'introduzione al racconto intorno al confronto, naturalmente tutto a vantaggio della Vergine, tra Maria e il medico e tra gli interventi salvifici operati dalla prima a beneficio di anima e corpo dei devoti e le cure prestate ai pazienti dal secondo per sanare unicamente le infermità del corpo:

Celebre est ad illum medicum certatim currere languentes qui matrem suam tam potentem cognoverint ut morbis omnibus idoneus sit subvenire. Cuius periciam si pia quoque voluntas ornaverit ut quod sapienter potest, misericorditer cunctis velit impendere, nemini dubium quin eius presentiam omnes alacrius optent, expectent efficaciam, suffragium requirant. Et hanc quidem erga se languentium devotionem ipsi experiuntur qui corporum tantum incommodis occurrere noverint. Si autem quis hac etiam potentia sublimis qui non inferiore gratia valeat animabus quam corporibus subvenire, multo instantius queritur, ferventius desideratur, dulcius diligitur. Sed in hoc munere cum superna prestolante gratia plures sanctorum vigere manifestum sit, Mater utique sancti sanctorum hac potentia post Deum privilegio speciali pre omnibus sublimatur, ad cuius clementiam omnis feliciter confugiens ab omni egritudine liberatur et vera sanitate firmatur. Quod cum modo multiplici probare facillimum sit, subiectis breviter demonstrare placet exemplis.

Berceo presenta invece la sua versione ricorrendo a un appello all'uditorio (la formula, com'è noto, compare fin dall'Introduzione, marcandone la quadripartizione, e riaffiora ripetutamente negli *incipit* dei *Milagros*),¹⁰ appello che stabilisce una continuità spaziale («est logar»), temporale («si me quissiessedes un poco esperar») e tematica («un otro miráculo») con quanto precede e garantisce al contempo la bontà della nuova narrazione («de mejor bocada non podriedes tastar»):

Señores e amigos, compaña de prestar,
de que Dios se vos quiso traer a est logar,
aún, si me quissiessedes un poco esperar,
en un otro miráculo vos querría fablar.

De un otro miráculo vos querría contar
que fizo la Gloriosa, estrella de la mar,
si oírme quisiéredes, bien podedes jurar
que de mejor bocada non podriedes tastar. (500-501)

¹⁰ Informano al riguardo Gybbon-Monypenny 1965 e Flory 2000; in generale, per le funzioni della “cornice” che ingloba i venticinque racconti rinvio a Prat Ferrer 2007.

Dopodiché egli ambienta la vicenda in un'era remota, una sorta di mitica età dell'oro cristiana, nella quale la verità trionfa sulla falsità, gli uomini vivono in armonia fino alla settima età, i prodigi sono abituali, il clima è perennemente mite e i peccati vengono puntualmente perdonati in virtù della penitenza e della benevolenza di Dio e di suo Figlio:

Ennos tiempos derechos que corrié la verdat,
que non dicién por nada los omnes falsedat,
estonz vivién a buenas, vinién a vedegat,
vedién a sus trasnietos en séptima edat.

Facié Dios por los omnes miráculos cutiano,
ca non querié niguno mentir a su cristiano;
avién tiempos derechos ivierno e verano,
semejaba el sieglo que todo era plano.

Si pecavan los omnes, fazién bien penitencia,
perdonávalis luego Dios toda malquerencia;
avién con Jesu Cristo toda su atenencia;
quíérovos dar a esto una buena sentencia. (502-504)

È possibile, come osserva Helen Boreland (1983: 21-2), che in questo modo Berceo intenda suggerire una connessione tipologica tra la badessa, protagonista umana del racconto che sta per aver inizio, e la responsabile della Caduta, Eva. Entrambe peccano in un tempo lontano e in un luogo "primordiale". Affine è anche la colpa di cui esse si macchiano: l'identificazione del Peccato Originale con la *concupiscentia carnis*, che ne è conseguenza e insieme veicolo, è infatti già esplicita in sant'Agostino (ad. es. *Civitas Dei*, XIV, 16-7): l'impotenza della volontà determina la disobbedienza del corpo, il quale si sottrae al dominio dell'anima razionale, prima della Caduta perfettamente armonizzata con la volontà divina, sicché l'uomo diventa servo degli «impulsi della carne che non riesce a controllare e dai quali si lascia governare, preda di quella concupiscenza con cui è stato generato». Anche quando i teologi scolastici cominciano a mettere in discussione questa equivalenza, non rinunciano completamente alla tradizione agostiniana: se da un lato si riconosce che la colpa del Peccato Originale consiste nella privazione della giustizia originaria, ovvero della capacità di perseguire il bene che Dio aveva attribuito ad Adamo, dall'altro la concupiscenza viene considerata la sua pena; oppure, aristotelicamente,

si individua nella privazione della giustizia la sua forma e nella concupiscenza la sua materia.¹¹ Come Eva, bandita insieme ad Adamo dal Paradiso Terrestre, la badessa rischia di essere punita con l'espulsione (un particolare, questo, assente nel testo latino) da quella sorta di Giardino dell'Eden, luogo privilegiato, consacrato e perciò protetto, nel quale vigono le regole e l'ordine della comunità religiosa, costituito dal suo convento.¹² Ma, a differenza di Eva, la badessa può confidare nella grazia e nella misericordia ripristinate, grazie all'azione espiatrice e redentrice di Cristo, con la Nuova Legge («pecó en buen punto, como a mí semeja, v. 505b) ed invocare il soccorso di sua Madre, la mediatrice per eccellenza.

Com'è noto, a partire dalle immagini dell'*homo viator* e della *peregrinatio vitae* che lo improntano, Michael Gerli (1985) ha proposto una lettura in chiave tipologica o figurale del Prologo che Berceo premette alla sua collezione, una lettura che si integra con quella allegorica glossata dall'autore stesso. L'ingresso del narratore nel «prado, / verde e bien sencido» (vv. 2bc), allegoria della Vergine e delle sue virtù, rappresenta il ritorno dell'uomo, in esilio (*peregrinus*) sulla terra a causa della Caduta nel Peccato Originale, al Paradiso perduto, un ritorno propiziato dall'opera di co-Redentrice svolta appunto dalla Madre di Cristo. Strumento dell'Incarnazione di Gesù, la Vergine ha reso possibile l'inversione della storia del *Genesis*, restituendo all'umanità, preda del peccato per aver trasgredito la Legge di Dio, la condizione naturale e l'innocenza primigenie, e con esse la possibilità di salvezza.¹³ Questo schema tipologico si ripete in forma

¹¹ Casagrande–Vecchio 2004: 874-5, da cui è tratta la precedente citazione.

¹² «It became common in the later Middle Ages to view the monastery as a kind of earthly paradise. For example St. Peter Damian represented the great monastery of Cluny as an eden watered by the four rivers which had poured out of the primeval garden: “Vere claustrum est paradisus”» (Burke 1980: 35).

¹³ Questo presupposto dottrinale accomuna, sulla scorta di una autorevolissima tradizione, l'intera produzione miracolistica mariana. Come noto, già nelle epistole di Paolo (*1 Cor.*, 15.22, *2 Cor.*, 5.17, e, più diffusamente, *Rom.*, 5.12-21) il Nuovo Testamento rappresenta la ripetizione invertita della storia di Adamo, sicché Cristo costituisce l'anti-tipo del primo genitore, il novello Adamo venuto a riscattare l'umanità dalla Caduta. *L'oppositio* paolina fu ben presto ripresa e ampliata, fino ad includere Maria, che diviene la seconda Eva, per mezzo della quale è stato possibile lavare il peccato della prima. Nel suo *Dialogo*

metonimica e meno astratta in tutti i miracoli della raccolta, i quali narrano sul piano individuale il medesimo «drama de la Caída y Salvación», non «del hombre arquetípico, sino el de los hombres, los peregrinos, nuestros vecinos y nuestros contemporáneos», esemplificando e riaffermando «la validez actual de la gracia redentora de la Virgen».¹⁴

La necessità di ribadire questa modalità di interpretazione genera anche interventi più specifici, come ad esempio l'estensione-interpolazione del finale del *milagro XXII (El naufrago salvado)*, dove, introdotto da due versi di transizione che hanno lo scopo di trasferire il caso appena narrato dal piano singolo e contingente a un piano esemplare e assoluto,¹⁵ il discorso tipologico riaffiora esplicitamente:

con Trypho, Giustino affermava ad esempio che come «Eva, vergine ed incorrotta», aveva partorito «la parola detta dal serpente generando disobbedienza e morte», così la Vergine Maria «ricevendo la fede e la grazia», aveva generato colui «tramite cui Dio annienta, assieme al serpente, quegli angeli e quegli uomini che gli sono divenuti simili». Così Ireneo, pochi anni dopo, sviluppò lo stesso tema: «come la razza umana fu condannata a morte per colpa di una vergine [...], l'astuzia del serpente fu vinta dalla semplicità della colomba e noi siamo liberi da quelle catene che ci avevano legati alla morte». Le antitesi si moltiplicano nell'*Inno sulla Natività* di Efremo di Siria: Eva, la tentatrice, ricoprì Adamo di pelli, Maria, al contrario, ha tessuto la veste della salvezza; Eva è l'occhio cieco e buio, Maria è l'occhio luminoso che splende sul mondo; il vino preparato da Eva avvelenò l'umanità, laddove la vigna che cresce in Maria la nutre e la salva. Sant'Ambrogio, riconoscendo che Gesù non poteva essere nato in maniera ordinaria, ereditando la corruzione di Adamo, sancisce implicitamente il trionfo di Maria sulla maledizione edenica. Nell'Epistola XXII di Gerolamo l'identificazione della redenzione dal peccato originale con la Vergine, trionfatrice sulla punizione post-edenica, ancor prima che con Cristo, è ormai esplicita: «Ora che una vergine ha concepito e ci ha dato un bambino [...], ora la catena della maledizione è spezzata. Attraverso Eva è venuta la morte, attraverso Maria la vita». La rapida fortuna del contrasto/parallelismo tra l'antica e la novella madre è comprovata dalla diffusione di indovinelli e giochi linguistici, il più noto dei quali è il palindromo che rovescia il nome maledetto di Eva nel saluto dell'angelo dell'Annunciazione; così, per limitarci ad uno degli innumerevoli esempi possibili, l'*Ave maris stella*: «Sumens illud Ave / Gabrielis ore, / Funda nos in pace / Mutans nomen Evae».)

¹⁴ *Milagros de Nuestra Señora* (Gerli): 48.

¹⁵ Il miracolo non incide solo sul comportamento individuale del peccatore ma anche sul comportamento collettivo della comunità dei credenti, quella interna, rappresentata nel racconto, e quella esterna dei suoi destinatari, invitati ad imitarne il paradigma. Come sottolinea Picone 1985: 16, l'esplicitazione della sua valenza esemplare è sempre presente nello schema narrativo generale del racconto miracolistico, e spesso in chiusura.

Cuantos que la vendizen a la Madre gloriosa
 –¡par el Reÿ de Gloria!– facen derecha cosa,
 ca por ella issiemos de la cárcel penosa
 en que todos yaziemos, foya muy periglosa.

Los que por Eva fuemos en perdición caídos
 por ella recombramos los solares perdidos;
 si por ella non fuesse, yazriemos amortidos,
 mas el so sancto fructo nos ovo redemidos.

Por el so sancto fructo que ella concibió,
 que por salud del mundo pasión e muert sufrió,
 issiemos de la foya que Adán nos abrió
 cuando sobre deviedo del mal muesso mordió. (620-622)

Le connessioni figurali per *oppositio* sono qui esplicite: Maria è la seconda Eva, per mezzo della quale è possibile lavare il peccato della prima, uscire dalla prigionia della vita terrena e confidare nel premio di quella eterna, mentre Cristo, «el so sancto fructo», posto in contrasto con il frutto maledetto dell'Eden, costituisce l'anti-tipo del primo genitore, il quale «sobre deviedo del mal muesso mordió», è il novello Adamo venuto a riscattare con la sua passione e la sua morte l'umanità dalla Caduta. Significativamente, le ultime due strofe riaffermano il fondamentale ruolo di cooperatrice alla Redenzione svolto da Maria:

Desend siempre contiene en valer a cuitados,
 govarnar los mesquinos, revocar los errados,
 por tierras e por mares fer miraclos granados,
 tales e muy mayores de los que son contados.

Ella, que es de gracia plena e avondada,
 guíe nuestra fazienda, nuestra vida lazrada;
 guárdenos en est mundo de mala sorrostrada,
 gánenos en el otro con los sanctos posada. (Amén). (623-624)

La filigrana tipologica¹⁶ costituisce dunque un elemento strutturante e unificante della raccolta, contribuendo alla trasformazione di una antologia

¹⁶ Si veda in proposito anche Disalvo 2009.

sostanzialmente “addizionale” come quella latina in un *Libro* vero e proprio. Nel suo sapiente uso parrebbe rientrare a questo punto, assieme all’equiparazione badessa-Eva, anche il richiamo alla «mejor bocada» del v. 501d del nostro *milagro*, interpretabile come evocazione per contrasto del «mal muesso» (v. 622d) del frutto proibito assaporato da Adamo, la mela della Caduta significativamente oggetto della quartina 15 del Proemio:

El fructo de los árboles era dulz e sabrido;
si Don Adam oviessa de tal fructo comido,
de tan mala manera non serié decibido,
nin tomarién tal daño Eva ni so marido.

Frequentemente Berceo interviene, con ritocchi, spostamenti e intensificazioni, sulla presentazione degli attori umani dei suoi racconti. La badessa non fa eccezione. Rispetto all’ipotesto, che recita:

Fuit igitur, ut veratium fideli relatione virorum refertur, quedam sanctimonialium spiritualis mater que abbatisse officium et nomine et actione tenebat, strenue sancti regiminis curam exequens et spirituali zelo subiectam sibi congregationem ad sacri custodiam ordinis pio rigore constringens,

egli, preannunciato il complotto che le consorelle ordiranno contro di lei, non solo rassicura sul suo fallimento, ma enfatizza il carattere “bipolare”¹⁷ della protagonista, peccatrice sí ma dotata al tempo stesso di qualità, aggiungendo allo «spirituali zelo» nel governare il suo convento («vivién segund la regla en toda onestat»), altre virtù (la «mucha bondat», il «grand recabdo», la «grand caridat»), a sottolineare i meriti che propizieranno l’intervento soprannaturale in suo favore:

De una abatissa vos quiero fer conseja,
que pecó en buen punto, como a mí semeja;
quissieronli sus dueñas revolver mala ceja,
mas no l’impedecieron valient una erveja.

En esta abadessa yazié mucha bondat,
era de grand recabdo e de grand caridat,

¹⁷ Così Cacho Bleuca (2003: 113) definisce efficacemente il personaggio “tipo” dell’universo berceano.

guiava su conviento de toda boluntat,
vivién segund la regla en toda onestat. (505-506)

Non solo. Sostituisce la fornicazione della badessa con il dispensiere del convento, istigata dal diavolo:

Sociavit se livori earum [*delle consorelle*] insidiatoris antiqui semper infesta malignitas et eam, per quam sua sibi eripi vasa dolebat, a sanctitatis arce deicere modis omnibus festinabat. Invasit ergo celestem thesaurum latronis invidi versuta malicia et occulto iudicio Dei prevalens preciosum castitatis sigillum confregit, cunctis mundi opibus preferendum. Eius enim supplantata fraudibus prefata sanctimonialium mater, cum dapifero suo incesti crimen incurrit. Sed cum de occulto peccato diucius exultaret, disponente Deo qui de malis nostris suas laudes operatur, ingrato conceptu gravidata est,

con uno dei motivi folclorici della fecondazione meravigliosa: calpestare un'erba velenosa:¹⁸

Pero la abadesa cadió una vegada,
fizo una locura que es mucho vedada,
pisó por su ventura yerva fuert enconada,
cuando bien se catido fallóse embargada. (507)

Un eufemismo per alludere all'atto sessuale, certo, che però – evocando per contrasto, essendo una fecondazione frutto dell'obbedienza a Dio e l'altra del peccato,¹⁹ l'immacolata concezione – prepara il rafforzamento di una seconda relazione figurale, orientata in senso inverso rispetto alla precedente²⁰ e stavolta già istituita dal *miraculum*, tra la badessa e la Vergine

¹⁸ Motivo indagato da Devoto 1974: in partic. 44, e Garci-Gómez 1989: 7-13.

¹⁹ «Las dos concepciones maravillosas, sin embargo, presentan signos opuestos: si la de María está fundada en la obediencia al designio divino, la de la abadesa en cambio se deriva de su desobediencia a la regla del celibato o de la virginidad monacal» (Hamlin 2018: 380); si veda anche Diz 1995: 167.

²⁰ Ecco quanto scrive, a proposito del *Sacrificio de la Misa* di Berceo, Deyermond 1978: 99: «la vida del cristiano, o de la Iglesia, contiene elementos que no sólo conmemoran la vida y la muerte de Cristo, sino que las imitan o reflejan, aunque claro está de manera imperfecta. Dicha “posfiguración” tiene mucho en común con la *imitatio Christi*, el esfuerzo consciente del cristiano por modelar su vida sobre la del Redentor, pero va más allá, abarcando actos conmemorativos y hasta reminiscencias subconscientes».

Maria. Il poeta riojano, lo hanno egregiamente rilevato Helen Boreland (1983: 21-6) e più di recente Cinthia María Hamlin,²¹ innova infatti ad arte le scene dell'apparizione della Vergine, del suo intervento miracoloso, del parto e del postparto della protagonista per convertirle in una replica, sia pure, come insito nel processo tipologico postfigurativo o retrospettivo, imperfetta, dell'Annunciazione e della Natività. Nel testo latino l'epifania di Maria è ambientata in una cappella privata, nella quale la badessa soleva rivolgerle le sue preghiere:

Erat ei privata capella ubi cotidiano usu beatissime Dei genitricis ac perpetue virginis Marie laudes solitas devotissime persolvebat et horas dulciori quo poterat affectu decantabat. In hanc ergo licet semetipsam graviter promovens gloriose Dei genitrici semperque virgini Marie laudes solitas devotissime persolvebat,

una cappella che richiama il «cubiculum» in cui sia la tradizione non canonica che quella figurativa collocano la visita dell'arcangelo Gabriele. La fonte fa anche riferimento al timore della badessa dinanzi alla visione in sogno e alle parole di conforto che Maria le rivolge:

Dum igitur anxie, dum contricioni cordis insistendo lacrimis et eiulatibus mixtas orationes effunderet, subitaneo depressa somno quievit et in silentium commutatis clamoribus obdormivit. Dormienti ergo vere singulariter pia et pie singularis mater misericordie et intemerata virgo Maria duobus comitantibus angelis clementer apparuit, et mestam misericorditer alloquens primo de tanta visione trepide et hesitanti quia misericordie Mater esset aperuit, et optati solatii verba subiunxit: «Audiui –ait– orationem tuam, vidi lacrimas tuas et me tibi a dulcissimo Filio meo penitentiam benigno susceptore noveris et peccati veniam et ab infamie confusione quam times plenissimam liberationem impetrasse»,

particolari che procedono stavolta dal racconto evangelico di Luca (1. 29-30). Il *miraculum* precisa infine che il parto non lascia alcun segno visibile sul corpo della puerpera, la quale all'ispezione di due chierici incaricati dal vescovo e a quella condotta dal vescovo stesso risulta completamente incorrotta:

²¹ Hamlin 2018; si veda anche Castellino 2021.

Mittuntur post eam clerici duo pontificali iussu qui divulgatum de ea crimen explorent. Accedunt, attendunt et nullum in ea uteri prole fecundi signum deprehendunt. Mulieris innocentiam presuli renuntiant, sed illos ipse pecunia corruptos existimans per semetipsum rei veritatem curiosius explorat. Itaque nullum in ea criminis obiecti vestigium cernens, [...] veniam de illatis iniuriis exposcit,

reminiscenza, questa, dell'episodio dell'ostetrica miscredente Salomé narrato dal Vangelo dello Pseudo-Matteo.

Orbene, Berceo sviluppa e arricchisce come di consueto questi elementi. Amplifica ad esempio la descrizione della «capella» in cui si verifica l'apparizione, precisando che si tratta di un oratorio adiacente alla cella della superiora, al cui interno è innalzato un altare con l'immagine della Madre di Cristo, adornata da un velo ricamato:

Cerca de la su cámara do solié albergar
 tenié un apartado, un apuesto logar:
 era su oratorio en que solié orar,
 de la Gloriosa era vocación el altar.

Y tenié la imagen de la sancta Reígna
 la que fue pora'l mundo salut e medicina;²²
 teniéla afeitada de codrada cortina,
 ca por todos en cabo essa fue su madrina. (514-515)

Intensifica pleonasticamente il motivo del *noli timere*, anticipando in parte il contenuto di un passaggio che il prosatore latino colloca dopo la nascita del bambino e il suo affidamento ai due angeli («Quo facto liberatam pio monitu alloquens: “Ecce –ait– obprobrio quod timebas erepta es, peccati laqueum deinceps cave et sanctis studiis ardentius intende. Proinde scias te ab episcopo plurimis verborum impropriis fatigandam, nec tamen expavescas, sed fiducialiter age, quia omnia facile transibis”»):

Díssoli la Gloriosa: «Aforzad, abadessa,
 bien estades comigo, non vos pongades quessa;

²² Qui e al v. 523b Berceo riprende il tradizionale motivo della grazia dispensata da Maria equivalente a un medicamento, sul quale, come si è visto, il testo latino costruisce l'introduzione al *miraculum*.

sepades que vos trayo muy buena promessa,
mejor que non querrié la vuestra prioessa.

Non hayades nul miedo de caer en porfazo,
bien vos á Dios guardada de caer en es lazo;
bien lis hid a osadas a tenerlis el plazo,
non lazará por esso el vuestro espinazo». (531-532)

Sottopone a *dilatatio* le due proposizioni «Accedunt, attendunt et nullum in ea uteri prole fecundi signum deprehendunt. Mulieris innocentiam presuli renuntiant», traendone, a partire da 555cd, dieci alessandrini:

Envio de sos clérigos en qui él más fiava
que provassen la cosa de cuál guisa estava;
tollieronli la saya, maguer que li pesava,
fallaronla tan seca que tabla semejaba.

Non trovaron en ella signo de preñedat,
nin leche nin batuda de nulla malveztat;
dissieron: «Non es esto fuera grand vanidat,
nunqua fo lebandada tan fiera falsedat».

Tornaron al obispo, dissiéronli: «Señor,
savet que es culpada de valde la seror;
quiquier que ál vos diga, salva vuestra onor,
dizvos tan grand mentira que non podrié mayor». (555-557)

Ma a completare la costruzione postfigurativa della superiora aggiunge una serie di particolari e ne varia altri. Insiste sulla luce sovranaturale che avvolge la Vergine e i due angeli che l'accompagnano:

Tan afincadamente fizo su oración
que la oyó la Madre llena de bendición;
com qui amodorrida vio grant visión,
tal que devió en omne fer edificación.

Traspúsose la dueña con la grant cansedad,
Dios lo obrava todo por la su pñadad;
apareció l la Madre del Rey de magestad,
dos ángeles con ella de muy grand claridat.

Ovo pavor la dueña e fo mal espantada,
ca de tal visión nunca era usada;

de la grand claridad fo mucho embargada,
pero de la su cuita fo mucho alleviada (528-530),

la quale caratterizza l'apparizione di Gabriele nel racconto del Vangelo apocrifo della Natività («Denique ingressus ad eam, cubiculum quidem ubi manebat ingente ilumine perfudit», 9.1) e l'annuncio della buona novella ai pastori nel Vangelo di Luca (*Lc*, 2.9). La luce è però anche tradizionalmente associata al concepimento sovranaturale di Maria (ad esempio nello *Pseudo-Matteo*, 9.1: «Beata es, Maria, [...]. Ecce veniet lux caelo ut habitet in te, et per te universo mundo resplendebit»), alla predizione della nascita di Cristo e al momento del parto virginale (*Pseudo-Matteo* 13.2, *Liber de infantia Salvatoris* 73-4), il che produce una nuova opposizione con la badessa, per la quale il fulgore segna invece la «muÿ buena promessa» (cf. str. 531 citata sopra) della miracolosa liberazione dalla gravidanza indesiderata. Attinge infine agli apocrifi (*Pseudo-Matteo*, *De Nativitate*) il motivo del parto indolore (che compare anche nei *Loores*, v. 26c):

Al sabor del solaz de la Virgo preciosa,
non sintiendo la madre del dolor nulla cosa,
nació la creatura, cosíella muy fermosa;
mandóla a los ángeles prender la Gloriosa (533),

motivo che, assente nell'ipotesto, il quale si limita a riferire che la Vergine

duobus astantibus angelis [...] eam prolis honore quo gravabatur exonerarent precepit,

risulta decisivo nel consolidare la rete delle connessioni tipologiche tra Maria, Eva e la nostra protagonista: la mancanza di dolore segna una eccezionale sospensione della punizione post-edenica inflitta alla prima donna e alle sue discendenti, sicché la badessa si configura al contempo come postfigura della compagna di Adamo, in quanto cade nel peccato, e come postfigura della Vergine (e suo figlio come postfigura di Cristo) in quanto condivide con lei lo stesso privilegio.

Ma torniamo a ripercorrere l'ordine del racconto. La fonte dedica due passaggi alla malevolenza delle monache nei confronti della superiora, posti l'uno prima della sua colpa e l'altro subito dopo:

Sed quia bonorum profectus pravis animis tabescentis livoris ingerit penas,
ceperunt sanctimoniales quas ad discipline salutaris custodiam servabat pro

bonis mala rependere et in propensa vivifici cura regiminis odiorum studia exercere. Iniusto igitur persequerentur odio quam iuste diligere debuerant, et eam que illas eternis honoribus dignas reddere laborabat omni honore nudare cupiebant.

Nec tamen destitit regulari rigore subditum sibi sororum gregem ad observantiam sacri ordinis coartare et inutiles vagandi licencias singulis denegare. Unde factum est ut contra eam acriore livore murmurarent et, si quid in ea quod accusatione dignum esset invenire possent, sollicitius explorarent.

Berceo, di solito incline a snellire gli intrecci, li fonde in un'unica notazione che fa seguire alla scoperta da parte delle consorelle della gravidanza, sicché la manifestazione del loro astio risulta piú strettamente legata ad essa:

Apremiávalas mucho, teniélas encerradas
e non les consintió fer las cosas vedadas;
querrién veerla muerta las locas malfadadas,
cunte a los prelados esto a las vegadas. (510)

La predilezione, piú volte osservata, del riojano per le immagini concrete, corporee, è testimoniata invece dalla resa dei segni che palesano lo stato della badessa: l'andatura e l'alimentazione cui accenna la fonte si trasformano nell'ingrossarsi del ventre verso le mammelle e nella comparsa di macchie sul viso, una «flama encendida» impossibile da occultare e da contenere (si osservi per inciso, rispetto all'ipotesto, la divisione del convento in due bandi prodotta dall'evidenza del peccato):

Iam tempus instabat quo conceptus illiciti, quod studiose celaverat, onus deponeret, cum ecce tam per incesum quam per cibum a sanctimonialium muliebri sagacitate inpregnata deprehenditur, resque singularum relatu dispersa in noticiam omnium perducitur. Fit speciale gaudium universis, exultantes se in ea iuste causam accusationis invenisse, quam suis voluntatibus adversam iudicabant.

Fo l creciendo el vientre en contra las terniellas,
fuéronseli haciendo pecas ennas masiellas,
las unas eran grandes, las otras más poquiellas,
ca ennas primerizas caen estas cosiellas.

Fo de las compañeras la cosa entendida,
non se podió celar la flama encendida;
pesava a las unas que era mal caída,
mas placiéls sobejo a la otra partida. (508-509)

Una propensione, questa che riaffiora poco più avanti, in occasione del risveglio della puerpera, a miracolo avvenuto. La riscrittura del sintetico resoconto latino:

His finitis visio disparuit et sanctimonialis evigilans omni quo prius cruci-
batur honore carere se sensit,

offre un bell'esempio di *amplificatio* quantitativa e qualitativa,²³ nella quale abbondano i riferimenti alle parti anatomiche (il ventre, i fianchi, i lombi, la vita tastate dalla badessa incredula) e spicca la comparazione, insieme materiale (richiamo alla realtà quotidiana) e simbolica (la «farina», in questo caso «mala», rinvia per opposizione al cereale dell'Eucaristia e a Cristo stesso: Maria è definita «Reina de los Cielos, Madre del pan de trigo» al v. 659a)²⁴ del v. 539b:

Recudió la parida, fízose santiguada,
dizíe: «¡Valme, Gloriosa, Reina coronada,
si es esto verdad o si só engañada,
Señora beneíta, val a esta errada!».

Palpóse con sus manos, cuando fo recordada,
por ventre, por costados e por cada ijada;
trobó so vientre llacio, la cinta muy delgada,
como muger que es de tal cosa librada.

No lo podié creer por ninguna manera,
cuidava que fo sueño, non cosa verdadera;
plapósse e catóse la begada tercera,
fízose de la dubda en cabo bien certera.

²³ Sulla necessaria distinzione tra i due tipi di *amplificatio*, orizzontale e verticale, e sull'oculato utilizzo di entrambi, spesso simultaneamente, da parte del poeta riojano, insiste opportunamente Moreno Hernández 2009, che sottoponendo ad analisi il *milagro* III, *El clérigo y la flor*, così conclude: «si Berceo ha superato las otras versiones conocidas del milagro a las que hemos aludido, ello ha sido en buena parte porque el uso que hace de la *amplificatio* no queda limitado a la *dilatatio materiae* – o [...] a la *abbreviatio* –, en cuanto mera extensión o reducción de la fuente latina que trata, sino que tiene en cuenta, de manera consciente, su sentido propio o cualitativo, y lo aplica realzando o rebajando lo que le conviene en cada caso» (101).

²⁴ Sul significato del grano e dei suoi derivati nell'opera di Berceo si vedano *Milagros de Nuestra Señora* (Devoto): 222-3, Lugones 1977, Mount 1993.

Cuand se sintió delivre la preñada mesquina,
fo el saco vacío de la mala farina. (536-538, 539ab)

Il *miraculum* riferisce poi che le monache denunciano la badessa al vescovo, rincarando la dose con calunnie e menzogne:

Scribuntur epistole, deprehensi criminis accusatrices causa notabilis ut sese odientium res habet, consertis mendatiis aggravatur et episcopo in cuius locus ille diocesi erat criminatrices epistole deferuntur. Inminet illa nesciente pontificis adventus et ipso honore suo sibimetipsi gravis quid ageret ignorabat.

Questo piatto periodo latino produce tre quartine. La prima, sintatticamente bipartita (a suggerire l'incalzare degli eventi: *Vidieron... embiaron...*) e vivacizzata dall'evocazione del diavolo («podrié de todas el diablo reír»), narra che il vescovo è semplicemente sollecitato a far visita alla badia; è infatti il prelado, come precisa la seconda, ad intuire il grave conflitto («o que avién contienda o fizieron follía») che lacera la comunità delle religiose, conflitto che egli è chiamato a risolvere; infine Berceo dà prova delle sue abilità “registiche”, riservando la terza quartina al ritorno, mediante le canoniche formule di transizione (e si noti l’“attualizzante” augurio di sereno riposo formulato dal narratore), dell’obiettivo sulla badessa (*Dessemos a..., digamos nós qué fizgo...*):

Vidieron que non era cosa de encobrir,
si non podrié de todas el diablo reír;
embiaron al bispo por su carta decir
que non las visitava e deviólo padir.

Entendió el obispo enna mesagería
o que avién contienda o fizieron follía;
vino fer su oficio, visitar la mongía,
ovo a entender toda la pletesía.

Dessemos al obispo folgar en su posada,
finque en paz e duerma elli con su mesnada;
digamos nós qué fizo la dueña embargada,
ca savié otro día que seríe porfazada. (511-513)

Nella porzione di testo che precede la richiesta di grazia rivolta dalla badessa incinta a Maria si segnalano interventi di natura opposta. Da un lato assistiamo all’*abbreviatio*, volta ad imprimere un’accelerazione alla narra-

zione, che si avvia verso il suo momento culminante, della prolissa e pesantemente didascalica premessa del *miraculum*:

Finitis horis immanitatem peccati sui et publice confusionis quam instare sentiebat, horrorem alcius animo infixit et totam mentem dolore concuciens intimo inter amara suspiria singultus acerbos emisit et gemitus profundos ingeminavit. Afuit igitur superno collata munere certa spes deficere nescientis misericordie Dei et eius misericordie matris, tocius creature potentissime atque dignissime regine Marie, atque ad tante ac tam pie virginis implorandum suffragium, dolentis animus integra se devotione convertit,

premesse in parte rimpiazzata con la lode dell'assennatezza della «bienaventurada» protagonista (degnata dunque di essere imitata) e compensata dalla puntualizzazione del suo ingresso solitario nell'oratorio:

Savié que otro día serié mal porfazada,
non avía escusa a la cosa provada;
tomó un buen consejo la bienaventurada,
esto fue maravilla cómo fue acordada.

Entró al oratorio ella sola, señera,
non demandó consigo ninguna compañera;
paróse desarrada luego de la primera,
mas Dios e su ventura abriéronli carrera. (516-517)

Dall'altro, dopo le quartine 518-519 – per le quali andrà notata almeno l'invocazione esclusiva alla Vergine (che il *miraculum* associa sempre a Dio e a suo Figlio: «singulare post Deum et unicum miserorum refugium», «desiderans te interveniente per inexhaustam miserationem singularis filii tui, Dei et Domini nostri Ihesu Christi, et reatus mei veniam optinere») e alla sua misericordia ausiliatrice, decantata con la consueta icastica efficacia («eres de tal gratia e de tan grant mesura / que qui de voluntat te dice su rencura / tú luego li acorres en toda su ardua», vv. 519b-d) – registriamo un'ampia integrazione, frutto di quella che con Genette (1982: 322 ss. e *passim*) possiamo definire un caso di “contaminazione”. Laddove il testo latino se la cava con un rapido sommario:

Huiuscemodi precum lacrimosis oraculis merentium singulare solamen, beatissimam Dei genitricem Mariam, flebiliter invocabat et ab ea sue calamitatis levamen instantissime flagitabat,

nel *milagro* leggiamo:

Acorrist a Teófilo, que era desesperado,
que de su sangre fizo carta con el Pecado;
por el tu buen consejo fue reconciliado,
onde todos los omnes te lo tienen a grado.

Tú acorrist, Señora, a la Egipñiana,
que fue pecador mucho, ca fue muger liviana.
Señora benedicta, de qui todo bien mana,
dame algún consejo ante de la mañana.

Señora benedicta, non te podí servir,
pero améte siempre laudar e benedizir;
Señora, verdat digo e non cuido mentir:
querría seer muerta si pudiesse morir.

Madre del Rey de Gloria, de los cielos Reígna,
mane de la tu gracia alguna medicina,
libra de mal porfazo una muger mezquina;
esto, si tú quisieres, puede seer aína.

Madre, por el amor del tu Fijo querido,
Fijo tan sin embargo, tan dulz e tan cumplido,
non finque repoyada, esta merced te pido,
ca veo que m segudan sobre grant apellido.

Si non prendes, Señora, de mí algunt consejo,
seo mal aguisada de sallir a concejo;
aquí quiero morir en esti logarejo,
ca, si allá salliero, ferme an mal trebejo.

Reígna coronada, templo de castidat,
fuent de misericordia, torre de salvedat,
fes en aquesta cuita alguna piadat,
en mí non se agote la tu grant piadat.

Quiero contra tu Fijo dar a ti por fiança
que nunca más non torne en aquesta errança;
Madre, si fallesciero, fes en mí tal vengança,
que todo el mundo fable de la mi malandaça. (520-527)

Ad essere coinvolto è qui (ma altre due occorrenze compaiono ne *La preñada salvada por la Virgen* e in *Teófilo*) non una specifica fonte ma un intero

“sottogenere”, la cosiddetta “preghiera formulare di supplica”, che a partire dalla *Chanson de Roland* compare in un gran numero di testi epici romanzeschi medievali, i quali non ne detengono tuttavia l’esclusiva.²⁵ I componenti basilari della preghiera epica, dalla situazione di estremo pericolo in cui essa è pronunciata alla finale petizione, risultano tutti presenti, ma al contempo sistematicamente rielaborati e ripeterizzati. Anzitutto, come nel caso di quella recitata da Teofilo, personaggio che la badessa oltretutto menziona, siamo dinanzi a una variante interamente “mariana” della petizione: come accennato, fin dall’invocazione l’orante si rivolge esclusivamente alla Vergine, anche se nell’implorazione non mancano, ovviamente, i rimandi al Figlio («Madre del Rey de Gloria», «por el amor del tu Fijo querido, / Fijo tan sin embargo, tan dulce e tan cumplido», dove si noti l’eco per antitesi della condizione di «embargada» della superiora,²⁶ «contra tu Fijo»). I due paralleli “storici” additati sono peccatori ravveduti e redenti: Teofilo, appunto, e Maria Egiziaca²⁷ (che Teofilo a sua volta cita nella sua preghiera, str. 767), i quali, al pari della reclamante, sono tradizionalmente noti, oltre che per il pentimento, anche per aver elevato orazioni dinanzi a una immagine di Maria e aver ricevuto una sua visita sovranaturale. Prevedibilmente, uno spazio più consistente è assegnato infine all’implorazione, che – preceduta (str. 522) dall’ammissione di colpa («non te podí servir», da un attestato di devozione («pero améte siempre laudar e bendezir») e da una dichiarazione di pentimento («querría seer muerta si podiesse morir»), seguita dalla promessa di riscatto (pronunciata mimando la formulistica giuridica, str. 527) e accompagnata da insistenti richiami al processo inquisitorio cui la supplicante sta per essere sottoposta e alle sue conseguenze – è reiterata per ben quattro quartine. Si ag-

²⁵ Ascrive l’enunciato della badessa alla categoria delle “preghiere narrative” Baños Vallejo 1994; González 2006, che lo analizza a 60-2, lo classifica invece tra le «plegarias de confesión de pecados». In generale, per questo diffuso motivo rinvio almeno a Labande 1955, Gimeno Casaldueiro 1957-1958, de Caluwé 1973, Rossi 1981, Beretta 1990, Di Girolamo, 2005.

²⁶ Significati e interrelazioni delle occorrenze del verbo *embargar* e dei suoi derivati nel racconto sono puntualizzati da Hamlin 2018: 380-1.

²⁷ Sulla pertinenza di questo “esempio” addotto dalla badessa si veda Gariano 1965: 167.

giunga che a questa interpolazione fa da *pendant* l'innesto dell'altrettanto lunga preghiera mariana di ringraziamento che, introdotta dai vv. 539c-541b, occupa i vv. 541c-545d, sviluppo del generico accenno della fonte alla gratitudine a Dio e alla Vergine espressa dalla protagonista subito dopo il parto miracoloso:²⁸

et Deo ac liberatrici sue, sanctissime Dei genitrici semperque virgini Marie,
incessabiles gratias egit,

una preghiera costruita naturalmente “a specchio” rispetto all’invocazione e all’implorazione di misericordia, con abbondanti riflessi anche verbali, spesso in rima: «en fiera cuita» 542c = «en aquesta cuita» 526c, «díssite mia ardura» 542b = «en toda su ardura» 519d, «acorrióme» 542c = «acorrist» 520a, 521a, «la tu buena medida» 542c = «e de grant medida» 519b, «yo sobre todo te devo bendezir, / laudar, magnificar, adorar e servir» 543ab = «non te podí servir / pero améte siempre laudar e bendezir» 522ab, «issiese a consejo» 544a = «de sallir a consejo» 525b, «cuánd grand es e cuán bono, Madre, el to consejo» 544c = «dame algún consejo» 521d, «Si non prendes, Señora, de mí algunt consejo» 525a.

La sequenza successiva, che vede il confronto tra la badessa e il vescovo, ben si presta a una delle trasformazioni modali,²⁹ da prevalentemente diegetico a prevalentemente mimetico, cui Berceo ricorre ogni qual volta i *miracula* gliene offrono lo spunto.³⁰ Sfruttando tutte le potenzialità “teatrali” insite nel testo di partenza, il poeta riojano ne “scenifica” quasi sistematicamente le parti “recitabili”,³¹ convertendo, amplificando e talora

²⁸ Come osserva Arellano (2000: 24), «Resulta evidente la funcionalidad del estilo directo en estos casos, que actualiza realmente la oración, de modo que no simplemente se cuenta que el personaje ha orado, sino que la oración vuelve a ser dicha, con todo el valor religioso y edificante que esta actualización implica».

²⁹ La «transmodalisation» è un «type de transposition (en principe) purement formelle [...], soit toute espèce de modification apportée au mode de représentation caractéristique de l’hypotexte» (Genette 1982: 444 ss.).

³⁰ Si veda in proposito almeno López Morales 1981 (osservazioni sul *milagro XXI*: 109).

³¹ «Se ha señalado la tendencia de Berceo a amplificar y aumentar los diálogos, y

abbreviando il discorso indiretto o “narrato” impiegato nel testo latino in discorso diretto o indiretto libero o in loro combinazioni, oppure introducendo dialoghi e discorsi in stile indiretto libero inediti³² e accentua la “drammaticità”³³ dei passaggi narrativi o commentativi che le introducono o le intercalano. Il *miraculum* narra che, all’arrivo del presule, la superiora, ancora intenta a pregare la Vergine, è chiamata a presentarsi al suo cospetto, entra nel capitolo e siede al suo abituale posto:

Iterum a sororibus invitatus antistes veniens capitulum intravit, abbatissam
requisivit, eam ad se vocari precepit. Que diu quesita tandem in suo beate
Marie familiaris serviens oratorio reperitur et ad episcopum venire iubetur.
Surgit, capitulum ingreditur, in loco sibi solito presuli consedere festinat.

Berceo da un lato abbrevia, velocizzandola, la prima parte di questo resoconto, dall’altra amplifica la seconda parte mediante il discorso indiretto libero («mas vínoli mandado de la congregación / que fuesse a cabillo facer responsión»), anticipando l’accento della fonte (cf. sotto) al motivo

posibilmente uno de los rasgos más originales del poeta radique en su empleo. Cumplen diversas funciones, desde auténticos debates en los que contienen las fuerzas diabólicas y las celestiales para arrebatar o decidir la suerte de alguno de los devotos fallecidos, hasta las sistemáticas apariciones de María, o las zozobras de personajes conflictivos que vuelcan sus preocupaciones en monólogos solitarios. Puede ser que en vez de diálogo nos encontremos ante la utilización del estilo directo sin ninguna respuesta, pero en todos los casos los momentos centrales del milagro aparecen dramatizados. No parece casual que recientemente algunos hayan sido escenificados, desarrollando con ello una tendencia inherente a su resolución técnica» (Cacho Blecua 1986: 63-4). Alla “teatralità” di questo miracolo, sia nella versione di Berceo che in quella di Alfonso X, accenna Barredo Belmar 1993.

³² D’obbligo il rinvio a Girón Alconchel 1992, il quale definisce il «discurso narrado» come «un enunciado que narra un acto de habla, del tipo “pedir un consejo”, “mandar un saludo”, “hablar de fútbol”, por ejemplo» (149); adduce esempi dal *milagro XXI* a 151, 152, 154, 155, 157. Più in generale, analizzano le tecniche del dialogo in Berceo Giménez Resano 1976: 104-8 («Todos hablan entre sí. Gonzalo de Berceo los deja hablar y los escucha con gozo. El narrador permanece detrás del telón», 108), Sala 1983: 168-81 e 194-5, e Arellano 2000: 21-30 (breve accenno al *milagro XXI*: 29).

³³ Al procedimento, rintracciabile nell’intera opera del riojano, è dedicato lo studio di Arellano 2000. Un’analisi della “drammatizzazione” specificamente posta in essere da Berceo nel *milagro XXI* si deve a Acereda 1995; si veda anche Duarte 1972.

della serenità della protagonista («Como en el porfazo non se temié caer») e aggiungendo il particolare “emotivo” del baciamento rifiutato:

Bien fincaríe la dueña en su contemplación,
 laudando la Gloriosa, faziendo oración,
 mas vínoli mandado de la congregación
 que fuesse a cabillo facer responsión.

Como en el porfazo non se temié caer,
 fo luego a los pides del obispo seer;
 quíso l besar las manos, ca lo devió fazer,
 mas él non ge las quiso a ella ofrecer. (546-547)

Il contraddittorio tra i due personaggi, succintamente riferito dalla fonte:

Accedentem igitur eam obprobriis antistes aggreditur et iniuriis fatigatam cius exire compellit. Illa vero ad memoriam beate Dei genitricis et perpetue virginis Marie verba reducens fidutiam sumit et foras egressa imperterrita mansit,

dà luogo a una movimentata scena, con la badessa che lascia il concistoro, mentre il vescovo esamina il caso con le monache, fra «la ira e el odio», chiosa Berceo, «amasando su massa de farina de ordio» (evidente risonanza della «mala farina» del v. 539b), e spiega loro, attingendo al lessico legale, la necessità di sostenere l'accusa con prove inconfutabili. Una scena movimentata da un fitto scambio di battute, costruito con l'usuale maestria: si osservi ad esempio la specularità di domande e risposte nella str. 550 (*Señor –díssoli ella– / Dueña –disso el bispo–, ¿por qué me maltraedes? / ¿porque vós lo neguedes, Non só / Non seredes*) e l'inversione dell'ordine degli interlocutori nella str. 551 (*Dueña –disso el bispo– / Señor –disso la dueña–*):

Empezóla el bispo luego a increpar
 que avió fecha cosa por que devió lazarar,
 e non devió por nada abadessa estar,
 nin entre otras monjas non devió habitar:

«Toda monja que face tan grant desonestat,
 que non guarda so cuerpo nin tiene castidat,
 debió seer echada de la sociedat;
 allá por do quisiere faga tal suciedat».

«Señor –díssoli ella– , ¿por qué me maltraedes?
Non só por aventura tal como vós tenedes».
«Dueña –disso el bispo– , porque vos lo neguedes
non seredes creída, ca a provar seredes».

«Dueña –diso el bispo–, essit bós al ostal,
nós avremos consejo, depués faremos ál».
«Señor –disso la dueña–, non decides nul mal,
yo a Dios me comiendo, al que puede e val».

Issió la abadessa fuera del consistorio,
como mandó el bispo, fo pora'l diversorio;
fizieron su cabillo la ira e el odio,
amasaron su massa de farina de ordio.

Díssolis el obispo: «Amigas, non podemos
condepnar esta dueña menos que la provemos».
Díssolí el convento: «De lo que bien savemos,
señor, ¿en otra prueba nós por qué entraremos?».

Díssolis el obispo: «Quando fuere vencida,
vós seredes más salvas, ella más cofondida;
si non, nuestra sentencia seríe mal retraída;
no li puede en cabo prestar nulla guarida». (548-555)

Si evita in questo modo il brusco passaggio del testo latino (si veda la citazione riportata sopra) all'episodio del duplice esame ostetrico condotto dai chierici prima e personalmente dal vescovo poi. Anche questo segmento risulta dilatato, ravvivato dal discorso diretto (oltre alla resa mimetica del responso dei due investigatori, un loro commento ad alta voce e le violente rimostranze che ad essi rivolge il prelado) e intensificato con una serie di efficaci tocchi (il disagio della badessa denudata, la similitudine tra il suo ventre piatto e un asse di legno, l'assenza di latte – ancora un'eco, per contrasto, dello Pseudo-Matteo 13.3: l'ostetrica Zolemi constata che le mammelle di Maria ne sono invece piene – e di ogni altra traccia di peccato, il «sacco» che invece la donna celerebbe sotto le vesti, la furia con cui il vescovo si alza³⁴ e raggiunge la badessa); le quartine 555-557 sono già state trascritte sopra, per cui ricopio le sole strofe 558-560:

³⁴ Si tratta di una delle tante «pseudo-acotaciones teatrales» (cosí Acereda 1995: 87)

Cuidóse el obispo que eran decebidos,
que lis avié la dueña dineros prometidos;
dixo: «Doños maliellos, non seredes creídos,
ca otra quilma tiene de yuso los vestidos».

Disso: «Non vos lo quiero tan aína creer,
o sodes bergonçosos o prisiestes aver;
yo quiero esta cosa por mis ojos veer,
si non, qui lo apuso lo deve padecer».

Levantóse el bispo ond estava posado,
fo pora la abadessa sañoso e irado,
fizoli despujar la cogulla sin grado,
provó que l aponién crimen falso provado.

Berceo posticipa poi la richiesta di perdono del vescovo per il suo errore, che nel *miraculum* segue immediatamente, collocandola subito dopo il ritorno dei due canonici inviati presso l'eremita al quale è stato consegnato il bambino per verificare la veridicità di quanto dichiarato dalla badessa, e apportandovi una significativa modifica, tesa ancora una volta ad esaltare l'esemplarità della miracolata, mostratasi degna della protezione della Vergine. Anziché gettarsi a sua volta ai piedi del suo inquisitore, che si è prostrato dinanzi a lei:

eius ad pedes corrui [...]. Expavescens illa tantam pontificis humilitatem,
terre coram eo procumbit, indignam se clamans pro qua tam sublimis persona
tanta se humilitate deiceret,

pur facendo professione di umiltà (virtù per eccellenza mariana: «vós sodes omne sancto, io peca driz doliosa»), la badessa in questo caso resta invece ritta e lo invita a fare altrettanto:

Tóvose enna dueña el bispo por errado,
cadióli a los pieder en el suelo postrado,
«Dueña –disso–, mercet, ca mucho só errado;
ruégovos que me sea el yerro perdonado».

che punteggiano il testo. Come sottolinea Arellano (2000: 32), «La atención al detalle visual (vestuario, gestos, objetos...) que ha sido a veces atribuida a un realismo directo e ingenuo de Berceo, puede ser analizada también en esta vía dramatizadora, como parte de la materialización corporal y ambiental sugerida».

«Señor –disso la dueña–, por Dios e la Gloriosa,
catat vuestra mesura, non fagades tal cosa,
vós sodes omne sancto, yo pecadriz doliosa;
si en ál non tornades, seré de vos sañosa». (571-572)

Il poeta riojano si dà altresí cura di rassicurare l'uditorio, dedicando due quartine inedite alla loro definitiva riconciliazione e al ritorno della concordia nel convento:

La dueña con el bispo avié esta entencia,
mas fináronlo todo en buena abenencia,
jamás ovieron ambos amor e bienquerencia;
encerraron su vida en buena paciencia.

Metió paz el obispo enna congregación,
amató la contienda e la dissensión;
cuand quiso despedirse, diolis su bendición;
fo bona pora todos essa vissitación. (573-574)

L'abile uso della *sermocinatio* contraddistingue anche la trasposizione della sequenza relativa alla condanna da parte del vescovo delle monache querelanti e alla confessione della badessa per scagionarle: nella versione spagnola, lo sfogo verbale del presule si sviluppa in due strofe, imperniate rispettivamente sull'accusa di tradimento e sul principio della pena per contrappasso:³⁵

Tunc demum antistes, omnibus que ei crimen obiecerant vehementer iratus,
ut de monasterio citius exirent precepit.

Tornóse al convento bravo e muy fellón,
«Dueñas –disso–, fiziestes una grand traición,
pussiestes la señora en tal mala razón
que es muy despreciada vuestra religión.

Esta cosa non puede sin juticia passar:
la culpa que quissiestes vós a ella echar,
el decreto lo manda, en vós deve tornar,
que devedes seer echadas d'est logar». (561-562)

³⁵ A proposito di queste e delle strofe seguenti Gímenez Resano (1976: 108) commenta: «Se ha dramatizado la narración hasta el límite casi de la plasticidad de la escena teatral».

Le quartine successive testimoniano un altro procedimento frequentemente posto in essere nella rielaborazione spagnola: la ricapitolazione di segmenti testuali già narrati (*mises en abîme*) attraverso le parole degli stessi attori diegetici (e dunque con effetti di diversificazione prospettica) ad uso di un destinatario interno.³⁶ Laddove il testo latino si limita a riferire che la badessa rivela in segreto la verità al vescovo, Berceo coglie l'occasione per far ripercorrere alla protagonista, in parte in discorso indiretto libero, in parte in *oratio directa*, la sua intera storia (e si noti l'omissione, anche stavolta, della sua genuflessione dinanzi al superiore):

Abbatissa vero eas, malivolo licet animo, vera tamen dixisse perpendens ad honorem beate Dei Genitricis, benigne liberatricis sue, peccatum quod fecerat maluit episcopo revelare quam criminatrices suas adversa pati permittere. Itaque ad eum secreto accedens coram eo se humiliter prosternit eique omnem rei ordinem pandit.

Vío la abadessa las dueñas mal judgadas,
que avién a seer de la casa echadas;
sacó apart al bispo bien a quinze passadas,
«Señor –disso–, las dueñas non son mucho culpadas».

Díssoli su hacienda por que era pasada:
por sos graves pecados cómo fo engañada,
cómo la acorrió la Virgo coronada
–sí por ella non fuesse, fuera mal porfazada–,

e cómo mandó ella el niñuelo levar,
cómo al ermitaño ge lo mandó criar. (563-564, 565ab)

Nonostante la drastica contrazione, gli avvenimenti principali sono tutti presenti – la caduta nel peccato, il provvidenziale soccorso di Maria, la nascita del bambino e il suo affidamento all'eremita –, ma risultano per così dire “personalizzati”, come sottolineano l'uso del possessivo («su hacienda», «sos graves pecados») e del pronome di terza persona («la acorrió») e i commenti autovalutativi («cómo fo engañada») e, in discorso

³⁶ In generale, per le modalità di assunzione del punto di vista del narratore nei venticinque racconti della collezione, si veda García Jiménez 1995.

indiretto libero, «si por ella non fuesse, fuera mal porfazada»). La personalizzazione raggiunge ovviamente la sua acme quando Berceo cede direttamente la parola alla badessa («yo señera», «a mí sea la penitencia dada»), enfatizzandone l'ammissione di colpa e l'assunzione di ogni responsabilità:

«Señor, si vós quisiéredes, podédeslo provar,
¡por caridat, non pierdan las dueñas el logar!

Más quiero yo señera seer embergonzada
que tanta buena dueña sea desamparada;
señor, merced vos pido, parcid esta vegada,
por todas a mí sea la penitencia dada». (565cd, 566)

La reazione alla rivelazione fornisce l'opportunità per un nuovo “innalzamento” della peccatrice redenta, stavolta per bocca dello stesso vescovo. Impaurito e confuso, egli non si limita a benedire Dio per la pietà mostrata nei suoi confronti da Maria, ma si dichiara pronto a riconoscerne la particolare prossimità con Cristo e a porsi, finché vivrà, al suo servizio:

Miratur ille, et Deum in gloriose virginis Marie et beate genitricis immensa
pietate benedicens.

Espantóse el bispo, fo todo demudado;
disso: «Dueña, si esto puede seer provado,
veré Don Jesu Cristo que es vuestro pagado,
yo, mientras fuero vivo, faré vuestro mandado». (567)

La trasposizione della storia del figlio della badessa, che conclude quella principale e in parte si intreccia ad essa, ripresenta l'intera vetrina del *modus interpretandi* del poeta riojano. In primo luogo egli rafforza il nesso tipologico retrospettivo del bambino con Cristo, partorito, come si è visto, «sin dolor (y por tanto sin pecado) en una escena que presenta ecos de la natividad». ³⁷ Amplificando la fonte sia in senso orizzontale che verticale, insiste sulla sollecitudine materna della Vergine, che ordina di affidare «el niñuelo» alle cure di un «fulán *mi* amigo», affinché « *m* lo críe», e indugia

³⁷ Hamlin 2018: 389.

sulla consegna e la festosa accoglienza dell'incarico da parte dell'eremita («plógol [...] más que con grand riqueza, / ca [...] bien era una rica nobleza»):

Cuidam etiam heremite septimo miliario in vicino posito deferri, qui eius per septem annos gereret curam, mandavit.

Díssolis a los ángeles: «A bós ambos castigo:
levad esti niñuelo a fulán mi amigo,
dezidle que m lo críe, yo assín ge lo digo,
ca bien vos creerá; luego seed comigo».

Moviéronse los ángeles a muy grand ligereza,
recabdaron la cosa sin ninguna pereza;
plógo l al ermitaño más que con grand riqueza,
ca de verdad bien era una rica nobleza. (534-535)

Nella scena dei due messi mandati ad appurare il racconto della badessa, pure dilatata con dettagli (l'abito «estraño» dell'eremita), il ricorso allo stile indiretto libero (l'asserzione della verità di quanto dichiarato) e alla viva voce dei due canonici (i quali esortano il vescovo a non cadere nell'«yerro» e a evitare il «grand pecado»), Berceo aggiunge poi il particolare che essi trovano il bambino «embuelto en un paño», eco palese dell'annuncio ai pastori della nascita di Gesù: «et dixit illis angelus: [...] natus est vobis hodie salvator qui est Christus Dominus in civitate David et hoc vobis signum invenietis infantem pannis involutum et positum in praesepio» (*Lc*, 2.10-2):³⁸

duos ex clericis ad heremitam pro causa pueri sollicitius inquirenda transmittit. Veniunt ergo, de puero sciscitantur, et edocti ab homine puerum ea die natum et a duobus iuvenibus ad eum paulo ante delatum et ex parte beate Marie sibi ab eis commendatum conspitiunt et revertentes omnia pontifici referunt.

Envío dos calonges luego al ermitaño
provar esto si era o verdat o engaño;
trovaron al bon omne con ábito estraño,
teniendo el niñuelo embuelto en un paño.

³⁸ *Ibid.*

Mostrólis el infant rezién nado del día;
 disso que lo mandara criar Sancta María,
 qui en esto dubdase farié grant havequía,
 ca era verdat pura, ca non vallitania.

Tornaron al obispo luego con el mandado,
 dissieronli por nuevas lo que avién probado,
 «Señor –dissieron–, d’esto seÿ certificado,
 si non, farás grand yerro, ganarás grand pecado». (568-570)

I medesimi procedimenti dell’*expolitio* estensiva e intensiva, e in particolare dell’*interpretatio* e dell’*evidentia*, sono messi a frutto nella resa della vita di questo secondo eroe.³⁹ Il *purum corpus materiae* fornito dal testo latino si arricchisce di particolari significativi: dalla manifestazione di amicizia del vescovo nei confronti dell’eremita, al trasferimento del «niño», accompagnato al solito da due chierici, dal romitorio all’abitato:

Letus igitur puerum ut Mater Dei preceperat cum homine Dei nutriendum septem annis permisit, quem post in sui curam susceptum.

Embió sus saludes al sancto ermitaño,
 como a buen amigo, a cuempadre fontano,
 que criasse el niño hasta’l seteno año,
 desend él pensarié de ferlo buen cristiano.

Cuando vino el término, los siet años passados,
 envió de sos clérigos dos de los más onrados
 que trasquiesen el niño del mont a los poblados;
 recabdáronlo ellos como bien castigados (575-576),

dalla constatazione, a dispetto dell’età, della sua istruzione:

ad litteras posuit, religione ac scientia clarum successorem sibi idoneum educavit.

Adussieron el niño en el yermo criado,
 de los días que era, era bien enseñado;

³⁹ La nascita prodigiosa o “irregolare” spesso caratterizza gli eroi delle narrazioni folcloriche e gli eroi fondatori o restauratori nel mito; cf. almeno Deyermond–Chaplin 1972: 43-4.

plógoli al obispo, fo ende muy pagado,
mandó l poner a letras con maestro letrado (577),

all'insistenza sulla virtù della misura che gli guadagna la stima del «pueblo todo» e gli vale il vescovato:

Nam ipse vite sue peracto cursu in Domino requiescente, in episcopatu ei successit.

Issió muy bon omne, en todo mesurado,
pareció bien que fuera de bon amo criado;
era el pueblo todo d'elli mucho pagado,
cuando murió el bispo, diéronli el bispado (578),

dal retto esercizio, sotto la guida della Vergine, del suo mandato, all'apprezzamento di laici e religiosi ribadito e dettagliato nella quartina 580:

et beate Dei genitricis ac semper nominande virginis Marie gloriam vita et verbis magnifice predicavit.

Guiólo la Gloriosa, que lo dio a criar,
savié su obispado con Dios bien govar;
guiava bien las almas como devió guiar,
sabié en todas cosas medida bien catar.

Amábanlo los pueblos e las sus clerezías,
amábanlo calonges e todas las mongías;
todos, por ond estaban, rogavan por sos días,
fuera algunos foles que amavan folías. (579-580)

Ma Berceo dimostra altresí, ancora una volta, le sue capacità di *inventio*, completando questa sorta di “vangelo” in miniatura con il momento del trapasso del «bon omne», assistito dalla madrina Maria («su ama»), che lo eleva al regno dei cieli:

Cuando vino el término que obo de finir,
no lo dessó su ama luengamente lazar,
levólo a la Gloria, a seguro lograr
do ladrón nin merino nunca puede entrar. (581)

Al riojano non resta che operare un ultimo intervento: sostituire la ripresa della similitudine medica, che cosí come lo inaugurava chiude il racconto

della fonte, con la consueta finale riflessione⁴⁰ sull'illimitatezza della grazia e dei prodigi della Vergine e una nuova esortazione al pubblico invocato nella strofa iniziale («Señores e amigos [...] / en un otro miráculu vos querría fablar», 500a, d = «A la Virgo gloriosa todos gracias rendamos / de qui tantos miráculos leemos e provamos», vv. 582ab),⁴¹ per gettare un altro ponte, stavolta verso il capitolo successivo del suo *Libro di milagros*:⁴²

Accedant itaque ad tam potentis medicine Dominam omnes egroti, veniant et sanentur, sanati beatam Mariam correctis moribus, studiosis laudibus venerentur. Nescit erga miseros deficere pietas sua, que nos omnes misericordie dulcissimi Filii sui comendet, domini nostri Ihesu Christi, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat Deus in secula, Amen.

A la Virgo gloriosa todos gracias rendamos,
de qui tantos miráculos leemos e provamos;
ella nos dé su gracia que servirla podamos,
e nos guíe fer cosas por ond salvos seamos. (Amén.) (582)

Salvatore Luongo
(Università di Napoli “L’Orientale”)

⁴⁰ Per le considerazioni che concludono i racconti di Berceo rinvio almeno a Garrido Gallardo 1977.

⁴¹ La peculiarità e le funzioni (orientativa, commentativa, strutturante, laudativa, ecc.) delle quartine esordiali e conclusive, sulle quali «Berceo exerce une liberté quasi totale vis à vis du texte latin» (582), sono sottolineate da Heugas 1979.

⁴² Non entro qui nella questione, a lungo dibattuta, sulla modalità di fruizione dei *Milagros*: lettura ad alta voce, lettura semidrammatizzata, recitazione, lettura individuale e silenziosa? Con ogni verosimiglianza, come osserva convincentemente Ruffinatto 1968, le sue opere si rivolgevano a destinatari eterogenei, sicché erano possibili forme diverse di ricezione, dalle quali prescinde naturalmente il grado di congruenza strutturale, tematica e semantica conferito ad esse da un *auctor* come il nostro.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

LETTERATURA PRIMARIA

- Milagros de Nuestra Señora* (Devoto) = Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, ed. por Daniel Devoto, Madrid, Castalia, 1957.
- Milagros de Nuestra Señora* (Dutton) = Gonzalo de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, ed. by Brian Dutton, London, Tamesis Books, 1971 (*Obras Completas*, II).
- Milagros de Nuestra Señora* (Gerli) = Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora* (1985), ed. por Michael Gerli, Madrid, Cátedra, 2001¹¹.
- Milagros de Nuestra Señora* (Bayo–Michael) = Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, ed. por Juan Carlos Bayo, Ian Michael, Madrid, Castalia, 2006.
- Milagros de Nuestra Señora* (Baños Vallejo) = Gonzalo de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, ed. por Fernando Baños Vallejo, estudio preliminar de Isabel Uría Maqua, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2011.
- Miracula beate Marie Virginis* (A. Carrera de la Red–F. Carrera de la Red) = «*Miracula beate Marie Virginis*» (Ms. Thott 128 de Copenhague). *Una fuente paralela a «Los Milagros de Nuestra Señora» de Gonzalo de Berceo*, ed. por Avelina Carrera de la Red, Fátima Carrera de la Red, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos/Gobierno de la Rioja, 2000.

LETTERATURA SECONDARIA

- Acereda 1995 = Alberto Acereda, «*De una abbatissa vos quiero fer conseja*»: *teatralidad y arte dramático en el milagro XXI de Berceo*, «*Mountain Interstate Foreign Language Review*» 5 (1995): 77-87.
- Arellano 2000 = Ignacio Arellano, *Elementos de dramaticidad en la obra de Gonzalo de Berceo*, in Francisco Crosas López (ed. por), *La hermosa cobertura. Lecciones de literatura medieval*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2000: 9-34.
- Artiles 1964 = Joaquín Artiles, *Los recursos literarios de Berceo*, Madrid, Gredos, 1964.
- Baños Vallejo 1994 = Fernando Baños Vallejo, *Plegarias de héroes y de santos: más datos sobre la “Oración narrativa”*, «*Hispanic Review*» 62/2 (1994): 205-15.
- Baños Vallejo 2011 = Fernando Baños Vallejo, *El papel del intérprete en los «Milagros» de Berceo*, in Juan Carlos Conde, Emma Gatland (coord. by), «*Gaude virgo gloriosa*»: *Marian Miracle Literature in the Iberian Peninsula and France in the Middle Ages*, London, University of London, 2011: 27-43.

- Barrado Belmar 1993 = María del Carmen Barrado Belmar, *Estudio semiótico comparado de la Cantiga 7 de Alfonso X, el Sabio y el Milagro XXI de Gonzalo de Berceo*, in Aires Augusto Nascimento, Cristina Almeida Ribeiro (coord. por), *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, Lisboa, 1-5 Outubro 1991, Lisboa, Edições Cosmos · Associação Hispânica de Literatura Medieval, 1993, 4 voll., III: 355-9.
- Becker 1910 = Richard Becker, *Gonzalo de Berceo's «Milagros» und ihre Grundlagen mit einem Anbange: Mitteilungen aus der Lat. Hs. Kopenhagen, Thott 128*, Strassburg, Heitz und Mündel, 1910.
- Beretta 1990 = Carlo Beretta, *Les prières épiques de l'«Entrée d'Espagne»*, «Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona» 21-22 (1990 = Actes du XI^e Congrès International de la Société Rencesvals, Barcelone, 22-27 août 1988): 65-74.
- Biaggini 2001a = Olivier Biaggini, *Dieu, l'image et la vérité: quelques aspects de l'autorité du discours chez Berceo*, «Les Cahiers du GRIMH» 2/1 (2001): 33-51.
- Biaggini 2001b = Olivier Biaggini, *Instance de l'auteur et narration chez Berceo: cohérence de la voix narrative*, «Cahiers de Narratologie» 10/1 (2001): 159-70.
- Biaggini 2002 = Olivier Biaggini, *Le témoin impossible: Gonzalo de Berceo et la construction de l'auteur*, in Corinne Montoya, Manuel Montoya (direct.), *La question de l'auteur. Actes du XXX^e Congrès de la Société des Hispanistes Français*, Brest, 18-20 mai 2002, Brest, Université de Bretagne Occidentale, 2002: 131-46.
- Biaggini 2005 = Olivier Biaggini, *La translatio dans le mester de clerecía: quelques aspects*, «Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales» 28 (2005): 69-92.
- Biglieri 1982 = Aníbal Alejandro Biglieri, *Los «Milagros de Nuestra Señora» de Gonzalo de Berceo y la elaboración artística de las fuentes latinas*, Dissertation, Ann Arbor (Michigan), 1982.
- Boreland 1983 = Helen Boreland, *Typology in Berceo's «Milagros»: the «Judiezno» and the «Abadesa Preñada»*, «Bulletin of Hispanic Studies» 60/1 (1983): 15-29.
- Burke 1980 = James F. Burke, *The Ideal of Perfection: The Image of the Garden-Monastery in Gonzalo de Berceo's «Milagros de Nuestra Señora»*, in Joseph R. Jones (ed. by), *Medieval, Renaissance and Folklore Studies in Honor of John Esten Keller*, Newark (Delaware), Juan de la Cuesta, 1980: 29-38.
- Cacho Blecua 1986 = Juan Manuel Cacho Blecua, *Género y composición de los «Milagros de Nuestra Señora» de Gonzalo de Berceo*, in «Príncipe de Viana. Anejo» 2-3 (1986 = *Homenaje a José María Lacarra*): 49-66.
- Cacho Blecua 2003 = Juan Manuel Cacho Blecua, *La ambivalencia de los signos: el «monje borracho» de Gonzalo de Berceo (milagro XX)*, in Lillian von der Walde Moheno (ed. por), *Propuestas teórico-metodológicas para el estudio de la literatura hispánica medieval*, México, Universidad Nacional Autónoma de México · Universidad Autónoma Metropolitana, 2003: 107-49.

- Carrera de la Red A. 1999 = Avelina Carrera de la Red, «*Miracula beate Marie Virginis*»: análisis de una fuente latina de Gonzalo de Berceo, in Ana María Aldama Roy, Matilde Conde Salazar, María Felisia del Barrio Vega, Antonio Espigares Pinilla, María José López de Ayala y Genovés (coord.), *La filología latina hoy: actualización y perspectivas*, Madrid, Sociedad de Estudios Latinos, 1999, 2 voll., I: 617-25.
- Casagrande–Vecchio 2004 = Carla Casagrande, Silvana Vecchio, *Peccato*, in Jacques Le Goff, Jean-Claud Schmitt (a. c. di), *Dizionario dell'Occidente medievale. Temi e percorsi* (1999), Torino, Einaudi, 2004, 2 voll. (trad. di Paola Donadoni et alii), II: 871-84.
- Castellino 2021 = Marta Elena Castellino, «*Non sintendo la madre de dolor nulla cosa*»: las mujeres preñadas y el parto indoloro en los «*Milagros de Nuestra Señora*» de Gonzalo de Berceo, «*Revista Melibea*» 15/1 (2021): 74-85.
- Copeland 1991 = Rita Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages. Academic Traditions and Vernacular Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Curtius 1948 = Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, Francke, 1948, 2 voll.
- de Caluwé 1973 = Jacques de Caluwé, *Les prières de Berte aus grans piés dans l'œuvre d'Adenet le Roi*, in Aa. Vv., *Mélanges de langue et de littérature médiévales offerts à Pierre Le Gentil par ses collègues, ses élèves et ses amis*, Paris, SEDES, 1973: 151-60.
- Devoto 1974 = Daniel Devoto, «*Pisó yerba enconada*» (Sobre los «*Milagros de Nuestra Señora*») (1957), in Id., *Textos y contextos. Estudios sobre la tradición*, Madrid, Gredos, 1974: 11-46.
- Deyermond 1978 = Alan D. Deyermond, *La estructura tipológica del «Sacrificio de la Misa»*, «*Berceo*» 94-95 (1978): 97-104.
- Deyermond–Chaplin 1972 = Alan D. Deyermond, Margaret Chaplin, *Folk-Motifs in the Medieval Spanish Epic*, «*Philological Quarterly*» 51/1 (1972 = *Hispanic Studies in Honor of Edmund de Chasca*): 36-53.
- Di Girolamo 2005 = Costanzo Di Girolamo, *Longino cbe vide. Una riflessione sulle preghiere formulari e una nota per Arnaut Daniel*, «*Romania*» 123 (2005): 384-405.
- Disalvo 2009 = Santiago Disalvo, *Algunas notas sobre la presencia de elementos tipológicos o figurativos en los «Milagros» de Gonzalo de Berceo y en las «Cantigas de Santa Maria» de Alfonso X*, «*Revista do Centro de Estudos Portugueses*» 29/42 (2009): 59-87.
- Diz 1995 = Marta Ana Diz, *Historias de certidumbre: los «Milagros» de Berceo*, Newark (Delaware), Juan de la Cuesta, 1995.

- Duarte 1972 = Sergio Duarte, *Elementos dramáticos en cinco «Milagros de Nuestra Señora» de Berceo*, «Duquesne Hispanic Review» 11 (1972): 35-52.
- Faral 1924 = Edmond Faral, *Les arts poétiques du XII^{ème} et XIII^{ème} siècles: recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Âge*, Paris, Champion, 1924.
- Fernández Pérez 2005 = Juan Carlos Fernández Pérez, *El estilo de Berceo y sus fuentes latinas: la «Vida de Santo Domingo de Silos», los «Milagros de Nuestra Señora» y los «Himnos». Análisis comparativo*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 2005.
- Fidalgo Francisco 1995 = Elvira Fidalgo Francisco, «*La abadessa preñada*» (Berceo, 21). *Seis versiones románicas y tres en latín*, in Juan Salvador Paredes Núñez (coord.), *Medioevo y literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Granada, 27 septiembre-1 octubre 1993, Granada, Universidad de Granada, 1995, 4 voll., II: 329-44.
- Flory 2000 = David A. Flory, *Berceo's «Milagros de Nuestra Señora»: The Question of the Intended Audience*, in Id. (ed. by), *Marian Representations in the Miracles Tales of Thirteenth-Century Spain and France*, Washington, The Catholic University of America Press, 2000: 24-46.
- García 1982 = Michel García, *La strophe de «cuaderna vía» comme élément de structuration du discours*, «Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale» 7/2 (1982): 205-19.
- García Álvarez 2016 = César García Álvarez, *Los «Milagros de Nuestra Señora» de Gonzalo de Berceo y el Ms. Thott 128*, «Revista Chilena de Estudios Medievales» 10 (julio-diciembre 2016): 105-30.
- García Jiménez 1995 = María Emilia García Jiménez, *La focalización en los «Milagros de Nuestra Señora» de Gonzalo de Berceo*, «Berceo» 128 (1995): 39-46.
- Garcí-Gómez 1989 = Miguel Garcí-Gómez, *La abadessa embarazada por el pie*, «Revista de Dialectología y Tradiciones Populares» 44 (1989): 7-26.
- Gariano 1971 = Carmelo Gariano, *Análisis estilístico de los «Milagros de Nuestra Señora» de Berceo*, Madrid, Gredos, 1965.
- Garrido Gallardo 1977 = Miguel Ángel Garrido Gallardo, *Una clave interpretativa para «tres recursos» literarios fundamentales en los «Milagros de Nuestra Señora»: la alegoría, el protagonismo absoluto y el final feliz*, «Revista de Filología Española» 59/1 (1977): 279-84.
- Genette 1982 = Gérard Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1992.
- Gerli 1985 = Michael E. Gerli, *La tipología bíblica y la introducción a los «Milagros de Nuestra Señora»*, «Bulletin of Hispanic Studies» 62/1 (1985): 7-14.
- Gicovate 1960 = Bernard Gicovate, *Notas sobre el estilo y la originalidad de Gonzalo de Berceo*, «Bulletin Hispanique» 62/1 (1960): 5-15.

- Giménez Resano 1976 = Gaudioso Giménez Resano, *El mester poético de Gonzalo de Berceo*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1976.
- Giménez Resano 1978 = Gaudioso Giménez Resano, *Cómo vulgariza Berceo sus fuentes latinas*, «Berceo» 94-95 (1978): 17-28.
- Gimeno Casaldueiro 1957-1958 = Joaquín Gimeno Casaldueiro, *Sobre la "oración narrativa" medieval: estructura, origen y supervivencia*, «Anales de la Universidad de Murcia» 16/1-2 (1957-1958): 113-25.
- Girón Alconchel 1992 = José Luis Girón Alconchel, *Sobre la lengua poética de Berceo: el estilo indirecto libre en los «Milagros» y sus fuentes latinas*, «Epos. Revista de Filología» 4 (1988): 145-62.
- González 2006 = Javier Roberto González, *Plegarias y mundos posibles en Gonzalo de Berceo*, «Berceo» 150 (2006): 45-72.
- Gybbon-Monypenny 1965 = Gerald Burney Gybbon-Monypenny, *The Spanish «Mester de Clerecía» and its Intended Public: Concerning the Validity as Evidence of Passages of Direct Address to the Audience*, in Frederick Whitehead, Armel Hug Diverres, Frank Edmund Sutcliffe (ed. by), *Medieval Miscellany presented to Eugène Vinaver by Pupils, Colleagues and Friends*, Manchester, Manchester University Press · Barnes & Noble Edition, 1965: 230-44.
- Hamlin 2018 = Cinthia M. Hamlin, *La configuración tipológica del milagro «La abadesa preñada» de Berceo y su relación con la tradición apócrifa*, «Revista de Filología Española» 98/2 (2018): 371-96.
- Heugas 1955 = Pierre Heugas, *Strophes initiales et finales dans «Los Milagros de Nuestra Señora» de Berceo*, «Mélanges de la Casa de Velázquez» 15 (1979): 582-93.
- Labande 1955 = Edmond-René Labande, *Le "credo" épique. À propos des prières dans les chansons de geste*, in Aa. Vv., *Recueil de travaux offert à M. Clovis Brunel par ses amis, collègues et élèves*, Paris, Société de l'École des Chartes, 1955, 2 voll., II: 62-80.
- López Morales 1981 = Humberto López Morales, *Los narradores de los «Milagros de Nuestra Señora»*, in Claudio García Turza (ed. por), *Actas de las III Jornadas de Estudios Berceanos*, Logroño, Instituto de Estudios Berceanos · Servicio de Cultura de la Excma. Diputación Provincial, 1981: 101-12.
- Lugones 1977 = Néstor A. Lugones, *«A los bonos da trigo, a los malos avena»*, «Berceo» 93 (1977): 171-80.
- Montgomery 1962 = Thomas Montgomery, *Fórmulas tradicionales y originalidad en los «Milagros de Nuestra Señora»*, «Nueva Revista de Filología Hispánica» 16/4 (1962): 424-30.
- Montoya Martínez 1988 = Jesús Montoya Martínez, *El ms. 110 de la Biblioteca Nacional de Madrid: ¿un texto más próximo a Berceo?*, in Vicente Beltrán (ed. por), *Actas del I Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Santiago de Compostela, 2 al 6 de diciembre de 1985, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1988: 445-51.

- Moreno Hernández 2009 = Carlos Moreno Hernández, «*Amplificatio*» y «*dilatatio*» en Berceo, «*Revista de Filología Española*» 89/1 (2009): 83-101.
- Mount 1993 = Richard Terry Mount, *Levels of Meaning: Grains, Bread, and Bread Making as Informative Images in Berceo*, «*Hispania*» 76/1 (1993): 49-54.
- Picone 1985 = Michelangelo Picone, *Introduzione* a Id. (a c. di), *Il racconto*, Bologna, il Mulino, 1985: 7-52.
- Prat Ferrer 2007 = Juan José Prat Ferrer, *El marco en los «Milagros de Nuestra Señora» de Gonzalo de Berceo*, «*Humanista. Journal of Iberian Studies*» 9 (2007): 83-108.
- Rossi 1981 = Marguerite Rossi, *La prière de demande dans l'épopée*, in Aa. Vv., *La prière au Moyen-Âge (littérature et civilisation)*, Communications présentées au Colloque du CUER-MA, Aix-en-Provence, mars 1980, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 1981 (= «*Senefiance*» 10): 449-72.
- Ruffinatto 1968 = Aldo Ruffinatto, *Berceo agiografo e il suo pubblico*, «*Studi di Letteratura Spagnola*» 5 (1968): 9-23.
- Sala 1983 = Rafael Sala, *La lengua y el estilo de Gonzalo de Berceo (Introducción al estudio de la «Vida de Santo Domingo de Silos»)*, Logroño, Comunidad Autónoma de la Rioja, 1983.
- Salazar Pinedo 1968 = Beatriz Salazar Pinedo, *Elaboración de fuentes latinas en dos «Milagros» de Berceo*, Tesis de Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1968.

RIASSUNTO: Il saggio analizza comparativamente il *milagro* XXI della collezione di Gonzalo di Berceo, *De cómo un abadessa fue preñada*, e la sua fonte, il *miraculum De abbatisa quam beata Maria ad infamia partus et pondere liberavit*. Il *milagro* che vede protagonista umana la superiora incinta costituisce un valido banco di prova per evidenziare i processi di rielaborazione posti in essere dal poeta riojano: dalla riscrittura del prologo e dell'epilogo del racconto alla "drammatizzazione" delle sue scene salienti, dall'accentuazione della filigrana tipologica sottesa alla narrazione alla messa in risalto dell'intervento miracoloso di Maria e dell'esemplarità della sua beneficiaria.

PAROLE CHIAVE: Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, badessa incinta, fonti, rielaborazione

ABSTRACT: The essay analyzes comparatively the *milagro* XXI of the collection of Gonzalo de Berceo, *De cómo un abadessa fue preñada*, and its source, the *miraculum De abbatisa quam beata Maria ad infamia partus et pondere liberavit*. The *milagro* that sees the pregnant superior as human protagonist is a valid test bench to

highlight the reworking processes put in place by the Riojano poet: from the rewriting of the prologue and the epilogue of the story to the “dramatization” of its salient scenes, from the accentuation of the typological filigree underlying the narration to the highlighting of the miraculous intervention of Mary and of the exemplary nature of its beneficiary.

KEYWORDS: Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, pregnant abbes, sources, reworking.