

Mas la sabia por uso que por sabiduria: lenguaje, conocimiento y poder en el milagro del “simple clérigo”

Daniel Salas Díaz

University of Colorado at Boulder

En el presente estudio se discutirá la negociación del poder lingüístico en el milagro del clérigo simple de la colección de poemas conocida como *Milagros de Nuestra Señora*. El enfoque principal del trabajo se dirigirá a observar la relación entre palabra y conocimiento en este poema y cómo entender la construcción de la autoridad lingüística en un texto que, en un plano de la trama, pone en cuestión el poder. La tesis principal es que la disputa entre el clérigo y el obispo, dentro de la cual interviene santa María, tiene como finalidad la capitalización simbólica del autor¹.

El poema IX de *Milagros de Nuestra Señora* narra la historia de un clérigo ignaro que solamente sabía decir una sola misa: la de la Virgen María. Enterado del caso y furioso por la simpleza del clérigo, el obispo le retira el permiso para ejercer su oficio, no sin llenarlo de insultos. El sacerdote, triste por haber sido despojado de su trabajo, le reza a María, quien en respuesta a estos ruegos se aparece ante el obispo, lo reprende severamente y lo amenaza de muerte. Reconvenido por la Señora, el obispo no solamente le devuelve sus derechos al sacerdote, sino que además le ofrece servicialmente lo que le haga falta para su indumentaria.

Este poema resulta interesante en tanto que es una puesta en acto del problema del lenguaje y de la enunciación, así como una subversión imaginaria del poder lingüístico. Ciertamente, el poder de la enunciación se encuentra en gran medida en el capital simbólico del enunciador, un hecho que, en esta relación asimétrica entre obispo y clérigo, constituye uno de los ejes narrativos del poema.

En efecto, la inteligibilidad de la historia se fundamenta en la relación de poder que él hace evidente. Así, el poema expone con bastante claridad cómo la fuerza performativa de un enunciado, su capacidad de decir y de significar, tiene que ver con la posición del sujeto dentro del juego del poder. Pierre Bourdieu señala que “[t]he value of utterances depends on the relation of power that is concretely established between the speakers’ linguistic competences, understood both as their capacity for

appropriation and appreciation” (*Language and Symbolic Power* 67). Ese valor depende “on the capacity of the various agents involved in the exchange to impose the criteria of appreciation most favorable to their own products” (*Language and Symbolic Power* 67). El relato puede interpretarse entonces como una oposición entre dos competencias lingüísticas: la terrenal del obispo y la celestial de la Virgen. Y, en medio de ellas, la posición subalterna del sacerdote ignaro.

Es obvio quién va a ganar la disputa, es decir, quién posee más poder lingüístico y, por tanto, quién es capaz de hacer cumplir severamente sus amenazas. Estamos, pues, dentro de un contexto de una fuerte violencia verbal. Por ello, la asimetría entre el sacerdote y el obispo se configura a través de un conflicto de fuerzas, no de razones. Si por un lado el poema dice que:

Vino ant’e el obispo el preste peccador,
avié con él grant miedo perdida la color,
non podié de vergüenza catar contra’l señor,
nunqua fo el mesquino en tan mala sudor. (223)

Por otro, el obispo mismo sufre de espanto ante la aparición y las amenazas de la Virgen:

Fo con estas menazas el bispo espantado,
mandó enviar luego por el preste vedado:
rogo’l que’l perdonasse lo que avié errado,
ca fo el en su pleito durament engañado. (232)

Si el enunciado del obispo logra sus efectos (despojar al clérigo de sus deberes), el enunciado de la Virgen muestra aun una más fuerte capacidad, que se expresa en la amenaza de muerte. La Virgen participa en el mercado lingüístico como una *dea ex machina* que permite poner en escena el cuestionamiento a la asimetría lingüística. Pero, además, su intervención rompe la relación entre el decir (la capacidad de enunciar) y las cualidades intelectivas (la capacidad de entender lo que se dice).

Por este motivo, podemos afirmar que, al menos desde un punto de vista retórico, en el texto se desnaturalizan las posiciones que ocupan los agentes dentro del mercado lingüístico. En efecto, la Virgen defiende la tesis de que la fe es la fuerza que otorga poder a los enunciados y que, por tanto, es posible lograr los efectos del decir incluso si hay poco o ningún entendimiento en el enunciante.

En el vocabulario católico, el sacerdote “dice” la misa y el fiel la “oye”. De hecho, “decir” es el verbo que Berceo utiliza para referirse al acto performativo que realiza su clérigo simple. Y este “decir” le permite señalar la fisura entre el acto de enunciación y el conocimiento:

Era un simple clerigo, pobre de clerecía,
diçí cutiano missa de la Sancta María,
non sabié deçir otra, diçíela cada día,
más la sabié por uso que por sabiduría. (220)

Como puede verse, es de destacar el curioso hiato entre el verbo “saber” y el sustantivo “sabiduría”. El verso final de la estrofa explícitamente indica que es posible saber “por uso”, es decir, por costumbre y por memoria, sin que necesariamente se posea una intelección de lo dicho.

Así, pues, el poema enfatiza el hecho de que, en el caso del clérigo simple, el sentido de su decir (esto es, su efecto espiritual) no se origina en la cognición, sino en la fe sobre la práctica. Como consecuencia, es posible derivar que el sentido del acto de decir la misa no proviene de una aguda intelección, sino de una interiorización que cobra una forma más bien ritual. De modo que la repetición es producto de la memoria y se ejecuta en la práctica de una realización física, como es la *performance* de la misa. Ello implica que hay por lo menos ciertos actos de habla y ciertas prácticas (el decir la misa a la Virgen sería uno de ellos) cuyo sentido está siempre garantizado, aun cuando el intelecto falle, porque la fe y la intervención divina son suficientes para suplirlo.

La tesis que rige el poema parece ser una puesta en escena del fonocentrismo que, tal como lo define Jacques Derrida, es la “proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la idealidad de sentido” (18). Esto no quiere decir que los pensadores medievales hayan tomado con ingenuidad el problema del lenguaje. Por el contrario, bien se sabe que la tarea exegética de teólogos y eruditos los enfrentaba a los dilemas de la lectura y la intelección.

Ahora bien, el poema establece que el sentido de una proferencia ritual como la misa está definido por la divinidad:

El que a mí cantava la missa cada día,
tú tovist que façia ierro de eresía:
judguéstilo por bestia e por cosa radía,
tollísteli la orden de la capellanía. (230)

Es la Virgen quien autoriza la validez de la misa del clérigo y no la ciencia del obispo. El privilegio del sentido, entonces, se halla fuera de la intelección mundana.

Así, pues, el poema nos dice que esta proximidad entre voz y ser es, en primer lugar, un milagro y sólo en un segundo lugar un logro de la capacidad del entendimiento. De modo que, en el imaginario lingüístico que propone Berceo, todo logro de sentido es, en el fondo, un hecho milagroso, un producto de la intercesión divina que garantiza los efectos del enunciado. Visto el lenguaje de esta manera, el cura simple, el poeta que narra la historia y el obispo están, en principio, en un mismo plano.

A tal punto el poema se plantea el problema del lenguaje, que esta disputa entre el poder verbal de la Virgen y el del obispo es enfatizada por la forma que adquiere el habla del prelado. En la versión de Berceo, como han señalado los críticos, el obispo se muestra particularmente airado y grosero:

Fo durament movido el obispo a saña,
dijí: “nunqua de preste oí atal hazaña”.

Disso: “diçít al fijo de la mala putaña
Que venga ante mí, non lo pare por maña”. (222)

El insulto de “fijo de mala putaña” aparece aquí para poner de relieve las cualidades verbales de la autoridad eclesiástica. En la estrofa anterior a la citada, quien lleva la acusación ante el obispo dice acerca del clérigo simple “Que era idiota, mal clerigo provado” (221).

Para Antonio Sánchez, el llamar al cura *hijo de mala putaña*, “revela en alto grado la actitud de Berceo acerca de la ignorancia del clérigo. El autor riojano enfatiza la desmesura de la ira del obispo, con lo que el analfabetismo del sacerdote queda en un segundo plano” (545). En cambio, para Gregory Peter Andrachuk, este énfasis en la agresión verbal tiene más que ver con las ideas de Berceo respecto a los clérigos ignorantes, que abundaban especialmente en las zonas fronterizas. Así, donde Andrachuk ve una condena explícita, Sánchez observa más bien una excusa. Andrachuk sostiene que en este poema “there is no compassion shown for the priest” (266) y que el sentido general de la composición es “to show that the Virgin is a powerful adversary, capable of instilling fear even in prelates. He could not, and did not, permit himself to compromise his attitude towards clerical ignorance, even in praise of the Virgin” (266-67).

Sánchez, en cambio, lee los *Milagros* como poemas dirigidos a los clérigos fronterizos y como parte de una estrategia para afirmar su independencia. En consecuencia, no pueden ser parte de una elaboración propagandística destinada a atraer peregrinos al monasterio de San Millán. En este aspecto, Sánchez contradice una de las posturas más extendidas acerca de la finalidad política de los poemas de Berceo.

Sánchez rechaza esta teoría propagandística basándose en dos observaciones. Por un lado, el conocido contexto de presión que sufrían los clérigos españoles de la frontera:

El monasterio de Berceo, San Millán de la Cogolla, parece ser uno ejemplo de esta particular tradición de independencia y resistencia a la reforma impuesta por la autoridad eclesiástica exterior, en primer lugar, porque la condición fronteriza de San Millán era doble. La región de San Millán deslindaba con la de los musulmanes y la del Reino de Navarra primeramente, y formó parte de la frontera entre este reino y el Condado de Castilla años más tarde. [...] La afinidad de San Millán con la regla cluniacense también debe de haber colaborado al fortalecimiento. La gran abadía de Cluny en Borgoña, que seguía la regla benedictina según la entendió el austero Benito de Anniane, estaba exenta de control episcopal: sólo admitía la intervención directa de Roma. (Sánchez 539-40)

Por otro, Sánchez observa que, de veinticinco milagros, dieciocho tienen como protagonistas a clérigos y que dichos milagros hacen énfasis en los temas de la ignorancia y la lujuria (542). Sánchez infiere que “[c]iertamente, contar historias sobre clérigos ignorantes y lujuriosos hubiera sido una pésima propaganda para el monasterio. Parece más probable que los *Milagros* llamara[n] la atención de un público compuesto por religiosos” (546).

Al eliminar la posibilidad de que estos poemas hayan tenido como propósito el atractivo de peregrinos hacia el monasterio, Sánchez permite que los entendamos como instrumentos de

reflexión, es decir, de observación del sujeto sobre sí mismo. Si esto es así, el señalamiento de la idiotez del clérigo simple puede verse con un tono de admonición, pero también con uno de indulgencia, proveniente de quien comprende las circunstancias particulares que viven los lectores cuyos defectos son señalados. Se puede entender, por lo tanto que, para Sánchez, la obra de Berceo toma de partido por la independencia de los monasterios frente a una autoridad que se afana en reformar una clerecía intervencionista. En tal interpretación, es evidente que los lectores se identificarían con el clérigo simple y que pondrían en el otro lado de la balanza al obispo humillado por la misma Virgen.

Sin embargo, Andrachuk lo ve de otra manera. Como ya referí, él no encuentra ninguna compasión hacia el clérigo, pero, en otro pasaje de su breve artículo, señala un problema clave: “Berceo’s priest [...] had no redeeming qualities; there is no mention of any particular devotion to the Blessed Virgin. He says this one mass simply because he knows no other” (266).

Si Andrachuk tiene razón, entonces el problema del origen del sentido que he desarrollado hasta el momento es inexistente. Pero la interpretación de Andrachuk contiene un problema crucial: el hecho de que ese insulto (inexistente en la versión latina de los milagros) corresponde claramente a la voz del obispo y por ello están antecendidos por el verbo “disso” en el tercer verso de la estrofa 222.

Andrachuk soslaya este detalle y atribuye a la voz poética los enunciados de uno de los personajes. Dado que el relato se estructura como un conflicto entre diferentes voces, esta distancia entre la voz poética y la voz del obispo se encuentra mucho más marcada. Así, es más plausible derivar que los insultos exageran la furia del obispo, una furia que obnubila su conciencia, de tal manera que, aun cuando él posee más poder y más conocimiento, este personaje deja de observar una verdad teológica esencial, como es la presencia de Dios en la misa aun cuando la liturgia sea ejercida por un clérigo simple. La simplicidad del cura se demuestra en su incapacidad de alternar la forma de la liturgia. Pero, de hecho, especialmente en el mundo cultural medieval, la variación no es garantía de mayor sentido: el saber imitar es también una forma legítima de saber, no en un sentido intelectual, pero sí en uno moral.

Así, el poema produce la impresión de que la ignorancia favorece una relación directa con la divinidad. Porque, en efecto, el obispo, el poseedor privilegiado del conocimiento y la figura de autoridad, se ve obligado a ser servicial con quien representa la simpleza y la ignorancia. La Virgen María humilla al sabio, no al clérigo simple. Por tanto, cuando el poeta dice que el clérigo “[m]as la sabia por uso que por sabiduria” no está claro que tal descripción constituya una condena. Los efectos de la misa dependen del ajuste a una forma, de la fe en sus efectos y de nada más. La variación puede verse, en todo caso, como una exigencia del mundo, pero no de la vida espiritual. Y si ello es así, el obispo representa el poder mundano, mientras que el clérigo es el beneficiario del poder celestial que es, finalmente, el que va a prevalecer y que está representado por la Virgen. En la estrofa en la que se señala que el sacerdote gozó del cielo a pesar de su simpleza, se ve claramente esa compasión que niega Andrachuk.

La lectura que se ofrece aquí sigue el camino señalado por Sánchez, es decir, sitúa al poema como parte de un gesto de resistencia por parte de un grupo claramente subalterno. La posición del bajo clero, en efecto, era vista como un serio problema para las autoridades eclesiásticas. Peter Linehan explica de esta manera el énfasis con el que el enviado papal Jean D'Abbeville intentó imponer el rigor del Concilio Lateranense en el bajo clero:

Yet, John's observations were concerned not with the gifted elite but with the mass of the parish clergy whom in 1225 a Spanish bishop had described as 'pre aliis regionibus inscii litterarum'. The bishop was Tello de Palencia, the very region to which, on account of its nascent university, Beltrán points its rebuttal of John's charge. The rest of Beltrán's case for the defense is hardly less unconvincing, but the point of substance is that it was with the condition of these, the lower clergy, that John was concerned, and for their benefit that at Lérida he went beyond the provision of 1215 for the establishment of schools in such diocesan centers 'quarum sufficere poterem facultates' and issued instructions for endowment of scholae de gramatica and magistri in every archdeaconry, 'ad multiplicem ignorantiam extirpandam'. (30-31)

Extirpar la múltiple ignorancia era una de las misiones encargadas a D'Abbeville tarea que, como sabemos, no pudo ser cumplida.

El trabajo del obispo del poema, al igual que el de Jean D'Abbeville, puede verse como una imposición normativa. El obispo quiere imponer una regla, pero no es capaz de comprender o de resolver el caso particular. Este es el mismo problema de Jean D'Abbeville: los clérigos españoles deben de haberlo visto como un enviado entrometido e incapaz de entender el contexto particular de la clerecía rural.

Hasta el momento, podemos postular que Berceo estaría tomando partido por ese clero ignorante. Sin embargo, el asunto puede ser más complejo: esta oposición ante un rival externo no cierra la posibilidad de que, a su vez, internamente, Berceo haya asumido esa labor docente que frustró a D'Abbeville. Por tanto, es posible que la simpatía que Berceo lograba con sus poemas entre el bajo clero riojano haya sido una forma de adquirir poder y prestigio para él mismo. Ser el defensor de los clérigos simples no necesariamente significa acomodarse en su mismo nivel. Por el contrario, podemos verlo como el fundamento de su propia cuota de capital simbólico.

Es evidente, por cierto, que la poesía se constituye aquí como una forma de obtener capital simbólico. Para Bourdieu, el capital simbólico "is this denied capital, recognized as legitimate, that is, misrecognized as capital [...] which, along with religious capital [...] is perhaps the only possible form of accumulation when economic capital is not recognized" (*Logic of Practice* 118). Y, ciertamente, el contexto en el que trabajaba Berceo no requería de la acumulación de capital económico, sino, por el contrario, consistía en acumular un capital negado: ésta es una de las claves que permiten entender cómo opera la retórica del poema que es, como se explicará, abiertamente contradictoria con su mensaje.

Ahora bien, si observamos los aspectos formales del milagro IX frente a su contenido, se

revela un contrasentido. En efecto, la defensa de la simpleza del clérigo se enmarca dentro de una forma poética de elevada y compleja capacidad de retórica, a saber, la cuaderna vía. La forma métrica de la cuaderna vía implica un deseo de controlar la lengua romance con la finalidad de producir un tono elevado. Esto permite escribir y recitar en la lengua vulgar con el *decorum* que los asuntos de los poemas imponen.

La voz que narra en el poema no es, pues, la de un “simple clérigo”. Y hasta este punto, no habría ninguna ironía; ella aparece cuando observamos el hecho de que la lección del poema consiste en que los efectos del ritual se sustentan en el cumplimiento de las formas por parte del oficiante y no en la penetración de su entendimiento. Y esto significa que Berceo utiliza una forma poética que es una exhibición de habilidades retóricas para enunciar que el efecto de un acto performativo como la misa no es una cualidad necesaria para que el sacerdote cumpla con su oficio. Es posible en este punto deconstruir el texto y hacer notar cómo la estructura retórica contradice su sentido explícito. La pregunta entonces es si hay alguna manera de comprender esa contradicción como un elemento de la concepción y práctica misma del texto, o bien si este problema es en realidad un problema del lenguaje y, por tanto, escapa al dominio que lograron de él el autor y los lectores. Pero entonces, ¿hay un marco ideológico que sostenga esta paradoja?

En su revisión de los diferentes usos del concepto de “ideología”, Kathy A Woolard señala dos definiciones que me parecen relevantes. En una de ellas, [i]deology is seen as ideas, discourse, or signifying practices in the service of the struggle to acquire or maintain power” (7). En otra, la ideología es:

distortion, illusion, error, mystification or rationalization. Such distortion can derive from the defense of interest and power, but that is not the only source recognized. *When a theorist’s emphasis is on the intellectual rather than the social character of ideology, distortion can be seen to derive from limitations on human perception and cognition as well.*” (7 las cursivas son mías)

Es interesante el hecho de que, para la comprensión de la ideología, Woolard introduzca una relación entre dos asuntos que, en los análisis críticos, rara vez se ven conectados, a saber, el poder y las limitaciones cognitivas.

En efecto, muchas veces se parte del presupuesto de que la ideología es un discurso plenamente consciente y que, como tal, el productor del discurso (o, lo que es lo mismo en este caso, el beneficiario de él, esto es, aquél que posee el poder) está en control del lenguaje.

Pero, si tomamos en serio la observación de que el lenguaje es un constructo intersubjetivo, superior al individuo, entendemos que, incluso dentro de las situaciones de mayor hegemonía, el sujeto de poder que produce el discurso y que busca que se reproduzca no tiene por qué ser plenamente consciente de todo lo que ocurre con el lenguaje y con el manejo de ese discurso. De modo que si el discurso puede verse modificado o trasgredido, ello no solamente se debe a que los subalternos tengan una porción de poder desde la cual negociar, sino a que los agentes de la negociación nunca estarán en capacidad cognitiva de dominar todos los aspectos del proceso.

De hecho, si una estrategia crítica como la deconstrucción derridiana es posible, ello se debe a que hay siempre una distancia entre el enunciado y el sujeto de enunciación. La deconstrucción, precisamente, pone al descubierto este aspecto del discurso que muestra la brecha entre el lenguaje y el sujeto.

Una salida bourdieusiana sería proponer que, para que el poema funcione, los participantes deben poner en juego un “desreconocimiento” (“méconnaissance”, en la versión francesa y “misrecognition” en la versión vertida al inglés de esta categoría). En este caso, ello significaría dejar de lado la paradoja que se produce al confrontar la forma del enunciado con su moraleja. Como lo explica Bourdieu: the language of authority never governs without the collaborations of those it governs, without the help of the social mechanisms capable of producing this complicity based on misrecognition, which is the basis of all authority (*Language and Symbolic Power* 113). El “desreconocimiento” no implica conciencia, sino ausencia de mención para que el intercambio opere, en este caso, un intercambio simbólico que tiene como mediador al poema.

Otra forma de entender el problema es aceptar que el enunciador no posee el control total sobre el uso del lenguaje ni de su retórica. No hay manera de referirse a este concepto del lenguaje en conexión íntima con la divinidad si no es a través de un texto que lo contradice, que no puede ocultar su artificialidad y, en consecuencia, su distancia de ese Sentido (logos) trascendente que se dice que es posible alcanzar por otros medios diferentes al del conocimiento y la elocuencia.

Pero, justamente, conocimiento y elocuencia son dos condiciones necesarias para el clérigo, porque ambas son herramientas para interpretar el texto sagrado y para defender la fe. Esto implica un artificio muy complejo, una operación que no puede ser la de un clérigo simple. Esta capacidad retórica forma parte de lo que se espera de un sacerdote. San Agustín dedica el libro IV en su *De Doctrina Christiana* al uso de la retórica y deja en claro que es tan importante conocer las escrituras como poder expresar con energía y elocuencia sus enseñanzas. Especialmente, señala que “quae dubia sunt certa fiant, documentis adhibitis ratiocinandum est” [“con el fin de aclarar los aspectos dudosos se requiere razonamiento y exhibición de pruebas”] (IV, 4).

Aquí, la fuerza ilocucionaria se obtiene a través de un entrenamiento que pone en juego las habilidades de quien transmite la doctrina. Lectura y dicción son dos competencias imprescindibles. De hecho, el tratado agustiniano se dedica a explicar cómo desarrollar las dos competencias. Así, quien interpreta correctamente la doctrina sabe leer el texto sagrado y sabe enunciar la enseñanza que emana de él y de la tradición. Y este saber es, claramente, una técnica compleja pero, sobre todo, muy peligrosa. Por esta razón, es necesario poseer un amplio conocimiento de la gramática y la retórica. Esto, por supuesto, condena al clérigo simple y es en lo que se fija especialmente Andrachuk. Es evidente que el sacerdote ignorante no está cumpliendo con su deber; eso es indiscutible. Pero Andrachuk parece ver solamente una cara de la disputa. Si vemos la otra cara, nos damos cuenta de que el obispo tampoco lo hace. Agustín se detiene en sostener que “atque in hoc opere sermonis conciliare aversos, remissos erigere, nescientibus quid agatur quid exspectare debeant intimare”² (IV, 4). Al igual que el clérigo simple, esto es,

precisamente, lo que no hace el obispo.

Andrachuk afirma que el mismo autor *Del sacrificio de la missa* no podría mostrar compasión alguna por quien no cumple con su deber elemental, como es el de saber decir la misa. Pero ese tratado poético de Berceo consiste en la explicación del significado de cada uno de los actos y elementos del ritual. A diferencia del obispo furibundo, Berceo muestra allí una voz comprensiva y paciente; pero, además, es claro que el sentido de la misa no se pierde por causa de la ignorancia. En realidad, la validez del ritual tiene como garantía la intervención divina. Ello mismo ocurre en el milagro XVI, en donde el niño judío ejecuta la comunión sin tener conocimiento (en el sentido intelectual) de su significado.

La Palabra no se encuentra en el intelecto, sino en el corazón; un lugar común sobre la comprensión de la fe. El milagro IX lo explicita dos veces. Después de haber hecho su ruego, el poema dice que:

La Madre preciosa que nunca falleció
 a qui de corazón a piedes li cadió,
 el ruego del su clérigo luego gelo udió:
 Non lo metió por plazo, luego li acorrió. (227)

Vemos aquí que el clérigo simple logra un efecto a través de la palabra, aun cuando su conocimiento es escaso y ello porque el pedido ha sido hecho con el corazón. Todo indica, nuevamente, que la relación con la divinidad, con el Sentido y la Presencia, es un logro que trasciende la comprensión. El enunciado no requiere de un *significado* comunicativo, sino de una incorporación ingenua, previa al conocimiento intelectual. De un modo bastante notorio, hay aquí un suplemento que confiere validez a la voz y que la conecta con la Voz primigenia que es la de Dios. Quien no pueda entender este principio no posee la fe necesaria para entender cómo opera el ritual. Éste es, justamente, el caso del obispo.

Posteriormente, en el momento en que la Virgen reprende al obispo, el poema dice “dixoli fuertes dichos, un brabiello sermon, / descubrióli en ello todo su corazón” (228). Este pasaje supone que hay una instancia de conocimiento de la persona que también está fuera de lo intelectual. Las palabras de la Virgen revelan el corazón del obispo y este descubrimiento causa una conmoción: se puede decir, por un lado, que el obispo teme morir, pero también se puede entender que teme que le pase lo peor, a saber, morir en pecado. Habiéndose descubierto su corazón, el obispo puede ver el gran pecado de su arrogancia.

Ahora bien, puestos en una balanza los errores del clérigo simple y del obispo, se ha de comprender que, en medio de ambos, se encuentre la figura del poeta. Si es plausible la tesis de Sánchez de que los *Milagros* eran de uso para los mismos clérigos riojanos, la identificación de la voz poética con el mismo Berceo es bastante fuerte. De esta manera, es él, el erudito poeta de San Millán, el verdadero beneficiario de esta disputa lingüística.

A Berceo no tiene por qué interesarle la paradoja de verse obligado a enunciar en una forma autorizada la falibilidad de la misma autoridad; más aun, es posible que se le haya escapado

a él y a sus lectores esta paradoja. En realidad, es imposible enunciar la lección del poema porque lo que se halla detrás es una disputa entre autoridades. No es posible un enfrentamiento contra el poder fuera del poder. Y no es posible cuestionar el poder del enunciado de la autoridad sin autoridad. La ideología que puede sustentar el poema no necesariamente niega la existencia de poder por razones intencionales, sino por motivos cognitivos.

Obras citadas

- Agustinus Hipponensis. “De Doctrina Christiana”. *Sant’Agostino*. Ed. Franco Monteverde. 15 junio 2005. Nuova Biblioteca Agostiniana y Citta’ Nuova Editrice. 25 marzo 2007 <http://www.augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index2.htm>.
- Andrachuk, Gregory Peter. “Berceo and the *Clérigo simple*.” *La Corónica*. 15:2 (1986-87): 264-67.
- Berceo, Gonzalo de. *Milagros de Nuestra Señora*. Ed. Fernando Baños. Crítica: Barcelona, 2002.
- Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard UP, 1991.
- . *The Logic of Practice*. Stanford, CA: Stanford UP, 1980.
- Derrida, Jacques. *De la Gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.
- Linehan, Peter. *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century*. Cambridge: Cambridge UP, 1971.
- Sánchez Jiménez, Antonio. “Milagros fronterizos: ignorancia y libertinaje clericales y el público de los Milagros de Nuestra Señora.” *Neophilologus* 85 (2001): 535-53.
- Woolard, Kathryn A. “Introduction: Language Ideology as a Field of Inquiry”. *Language Ideologies. Practice and Theory*. Eds. Bambi B. Schieffelin, Kathryn A. Woolard & Paul Kroskrity. Nueva York: Oxford UP, 1998. 3-47.

Notas

¹ Tomo la noción de “capital simbólico” de Pierre Bourdieu. Sostiene Pierre Bourdieu que “In a economy which is defined by the refusal to recognize the ‘objective’ truth of ‘economic’ practices, that is, the law of ‘naked self-interest’ and egoistic calculation, even ‘economic’ capital cannot act unless it succeeds in being recognized through conversion that can render unrecognizable the true principle of its efficacy. Symbolic capital is this denied capital, recognized as legitimate, that is, misrecognized as capital [...] which, along with religious capital [...] is perhaps the only possible form of accumulation when economic capital is no recognized” (*Logic of Practice* 118).

² “es deber de quien enseña la doctrina conciliar, despertar y advertir sobre el presente y lo que puede ocurrir en el futuro.”