

“Non sintendo la madre de dolor nulla cosa”: las mujeres preñadas y el parto indoloro en los *Milagros de Nuestra Senora de Gonzalo de Berceo*

“Non sintendo la madre de dolor nulla cosa”: pregnant women
and painless childbirth in Gonzalo de Berceo’s *Milagros de
Nuestra Senora*

Katherina Frangi

Universidad Nacional de La Plata, Argentina

katherinafrangi@gmail.com

Recibido: 17/04/2021 Aceptado: 10/05/2021

Resumen: En el presente trabajo analizaremos las similitudes entre los dos milagros berceanos cuyas protagonistas son mujeres preñadas asistidas por la Virgen: “La abadesa preñada” (milagro XIX) y “El parto maravilloso” (milagro XXI). Nos enfocaremos en su caracterización, en su relación con los testigos del milagro, en la aparición y ayuda de la Virgen y en el clímax del relato, es decir, la aparición de María y el parto. A su vez, tomando como punto de partida el estudio de Hamlin, en el que se prueba la configuración del personaje de la abadesa como *postfigura* o tipo de María, analizaremos finalmente el personaje de la mujer del milagro “El parto maravilloso” y sus posibles relaciones tipológicas con la Virgen.

Palabras clave: Milagros- Berceo- Parto- Tipología- Mujeres.

Abstract: In this paper we will analyze the similarities between the two Bercean miracles whose protagonists are pregnant women that are assisted by the Virgin: "La abadesa preñada" (miracle XIX) and "El parto maravilloso" (miracle XXI). We will focus on her characterization, her relationship with the witnesses to the miracle, the appearance and help of the Virgin, and the climax of the story, that is the appearance of Mary and the delivery. In turn, taking as a starting point Hamlin's study, in which the configuration of the abbess's character as a *post-figure* or type of Mary is tested, we will finally analyze the character of the protagonist of “El parto maravilloso” and its possible typological relationships with the Virgin.

Keywords: Milagros- Berceo- Birth- Typology- Women.

1. Introducción

Dos relatos de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo presentan como beneficiaria del hecho milagroso a una mujer preñada que es asistida por la Virgen: "El parto maravilloso" (milagro XIX) y "La abadesa preñada" (milagro XXI). A pesar de las diferencias sustanciales entre los dos *milagros literarios*¹ y las condiciones y realidades de las parturientas, se pueden establecer algunos elementos en común que permiten caracterizar tanto la benevolencia de la Virgen frente a las fieles en dificultad, como la figura de las mismas protagonistas: ambas intervenciones de María frente a las distintas dificultades resultan en un parto indoloro, la característica del parto de Cristo que la Virgen transitó por haber sido concebida sin pecado.

La literatura medieval europea, como es bien sabido, responde a los modelos compositivos e interpretativos alegóricos aplicados a las Sagradas Escrituras. La literatura mariana no es una excepción: en los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo (c.1196-c.1264), la composición alegórica se afirma explícitamente desde su prólogo (*vid. infra*). Este mecanismo interpretativo tiene una importancia central en el ámbito de la creación literaria en la Edad Media², funcionando como la base de la estructura de varias composiciones.³ En efecto, Disalvo señala que la alegoría puede ser *in verbis* –metáfora extendida, desarrollo simbólico plástico de un concepto abstracto o realidad espiritual–, o bien *in factis* –figuración entre elementos o hechos históricos (*figurae*). Esta simbología creada por el mismo Dios en la historia tiene su raigambre en la tipología bíblica (*typus-antitypus*), exégesis que permite ver en el Nuevo Testamento el cumplimiento de lo que estaba en germen en el Antiguo. (2009: 62)

Como mencionamos anteriormente, en los *Milagros de Nuestra Señora* nos encontramos con el procedimiento tipológico desde el Prólogo que abre los relatos, siendo a su vez estos una remodelación tipológica de sus fuentes latinas no sólo mediante elementos, acciones o comparaciones de sus personajes con otros de la Historia Sagrada, sino también mediante el patrón narrativo de la Caída y la Redención, explicado por Gerli. (1985: 8) Así, en su estudio basado en el milagro XXI, Hamlin (2018) destaca el trabajo de reelaboración y acentuación de elementos presentes en la rama latina, pero, además, el agregado de elementos tipoló-

1 La categoría de *milagro literario* responde a la denominación genérica con la que Montoya Martínez se refiere a este tipo de composiciones breves sobre beneficios extraordinarios otorgados por algún santo o por la Virgen. (GONZÁLEZ 2012: 158)

2 Véase al respecto AUERBACH (1998).

3 Hamlin detalla que FOSTER (1970), GOODE (1933) y DEYERMOND (1978) probaron cómo la técnica tipológica vertebraba la estructura del relato en los *Loores* y el *Sacrificio de la Misa*. (2008: 373)

gicos como la claridad, el embarazo sin varón o el parto indoloro. En el presente trabajo, analizaremos las similitudes entre los dos milagros enfocándonos en la caracterización de las mujeres, en la aparición y ayuda de la Virgen y en el clímax del relato (es decir, la aparición de María y el parto). A su vez, tomando como punto de partida el estudio de Hamlin, en el que se prueba la configuración del personaje de la abadesa como *postfigura* o tipo de María, analizaremos finalmente el personaje de la mujer del milagro “El parto maravilloso” y sus posibles relaciones tipológicas con la Virgen mediante la confrontación de recursos del autor, elementos y características de los milagros.

2. La abadesa preñada como tipo de María

En el número XXI de los *Milagros* se demuestra, como en el resto, el poder de María y la posibilidad de salvación que encarna.⁴ Se evidencia en él una doble construcción tipológica ya que inicialmente la abadesa aparece relacionada con Eva pero luego va a configurarse como una *postfigura* de la Virgen. (Hamlin 2018: 374)⁵ La protagonista y beneficiaria de este milagro es una mujer perteneciente al ámbito religioso, un tipo de personaje privilegiado en los *Milagros*. Berceo resalta su bondad, honestidad y caridad antes de explicar el pecado:

Pero la abadesa	<i>cadío una vegada,</i>
<i>fizo una locura</i> ⁶	que es mucho vedada,
<i>pisó por su ventura</i>	<i>yerba fuert enconada,</i>
cuando bien se catido	fallóse embargada. (507) ⁷

Salta a la vista la presencia del motivo folclórico de pisar una yerba como eufemismo del nacimiento maravilloso.⁸ Sabemos que una característica muy

4 Para un análisis de las interpretaciones de este milagro en las distintas colecciones medievales, véase el estudio de FIDALGO Francisco (1995).

5 Boreland explica que la abadesa como mujer nos recuerda en un principio a Eva, pecadora. Ambas pecan en un pasado remoto, una Edad de Oro mítica. Al ser descubiertos sus pecados, a ambas se las amenaza con la expulsión. En un segundo momento nos recuerda a María, la redentora, cuando luego de ser beneficiada por el milagro gracias a la misericordia de María, implora por sus hermanas. (1983: 21-22)

6 La palabra loco aparece en la cuaderna 81 caracterizando a quien hizo una *follía*: *do se vinié el loco de complir su follía*. Este segundo término, según el *Glosario escogido* de la edición de Juan Carlos Bayo, se usa como *locura* o *pecado*. (2006: 448) A su vez, la palabra *locco* aparece unida a *peccador* en las cuadernas 79 (*priso un uso malo el locco peccador*) y en 362 (*fizolo entender el locco peccador*).

7 Utilizaremos de aquí en más la edición de GERLI (2003). Las cursivas son nuestras.

8 Véanse al respecto los estudios de DEVOTO (1974) y de GARCI-GÓMEZ (1989).

marcada en las obras del *mester de clerecía* es su compromiso y finalidad didáctica: intenta tender un puente entre la cultura eclesiástica y el pueblo no erudito. Toma así la fuente en prosa en latín y se sirve frecuentemente de elementos de la cultura y lenguas populares. Sin embargo, la omisión del acto carnal concreto y la ausencia de una figura masculina (sí presente en los *Miraculae Beate Marie Virginis*), pueden explicarse a partir de la configuración de la abadesa como tipo de María. Como explica Garci-Gómez, en muchos relatos fantásticos y canciones populares se representa al falo con el pie y una yerba, y el coito es representado por la acción de pisar. (Garci-Gómez 1989: 9) Se trata de un tópico presente en el romancero y la poesía tradicional que se relaciona con la Virgen por haber concebido, también ella, de forma *sobrenatural*, si bien la concepción de la abadesa se debe a una desobediencia y la de María a un designio divino. (Hamlin 2018: 379-380)

Luego de que el obispo fuera llamado por la carta de las compañeras y la abadesa se viera en dificultades, se produce el pedido de auxilio a la Virgen. Esta mujer era devota de María, como se expresa no solo en su rezo *-améte siempre laudar e bendezir (522)-*, sino desde antes del pedido de ayuda, en sus idas repetidas al oratorio dedicado a ella, descritas en la cuaderna 514, y en el adorno de la imagen. En la *oratio* narrativa que se extiende por casi diez cuadernas, hay plena conciencia de la misericordia de María: la abadesa recuerda los milagros y las veces que ha ayudado a sus devotos. Podemos ver en esa sección el uso del recurso figural con la mención de los socorros a Teófilo y a Santa María Egipcíaca. (Disalvo 2009: 81)

El poder y la piedad de María son loados por la abadesa, quien destaca su devoción a ella y su promesa, frente al Hijo, de nunca más volver a caer en semejante falla. Cuando la Virgen, respondiendo al pedido de auxilio, se presenta frente a la abadesa, se explica que *Dios lo obrava todo por la sua piadat*, (529) poniendo en palabras de María Su intención, que se realizará a través de ella: *bien vos á Dios guardada de caer en ess lazo*. (532) Hay, así, una conciencia de la figura de María como mediadora entre Dios y los hombres. Según advierte Hamlin:

la escena de la anunciación no sólo está invertida en términos visuales o iconográficos, con esa imagen de la abadesa en un cuarto apartado recibiendo una visita sobrenatural que la inunda de luz mientras lleva, sin embargo, un embarazo muy avanzado, sino que el tipo de anuncio que recibe también es inverso. En efecto, la buena nueva no será la de un embarazo milagroso, sino la de la liberación milagrosa de su embarazo. (2018: 385)

La autora destaca asimismo la funcionalidad de los términos *embargada* y *claridad* en términos tipológicos. El primero de ellos (y sus derivados como *em-*

bargar) aparece a lo largo del milagro con dos sentidos: el del embarazo y el de la angustia. Cuando, en la cuaderna 507 vemos que *fallóse embargada*, podemos ver cómo ambos sentidos se encuentran superpuestos.

En la escena en que aparece la Virgen, por otro lado, leemos:

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

Se trata de una claridad milagrosa que abrumba y al mismo tiempo alivia del embarazo. Una claridad que puede verse como la inversión de la *lux* de la concepción presente en la tradición apócrifa de la natividad.⁹ Hamlin afirma:

si en la anunciación esa luz es el signo visible a través del cual se concibe, se da comienzo a un embarazo, en este caso será la luz el signo visible de la culminación del mismo. Luz como principio, en un caso, luz como fin en el otro. La escena de la anunciación, por tanto, se encuentra invertida. (2018: 381)

A esto sigue la realización del milagro, un momento central en la composición tipológica de la abadesa, en tanto que es el episodio que contiene más elementos que permiten relacionar su figura con la de la Virgen. Los pasajes que preceden al milagro, que corresponden al momento del clímax, presentan según Boreland (1983: 22-28) tres reminiscencias tipológicas que acercan a la figura de la abadesa y a la Virgen. En primer lugar, el *apartado* cerca de la *cámara* en donde se produce el pedido de auxilio y el milagro recuerda el cubículo en que María recibe la visita del ángel según la tradición apócrifa. En segundo lugar, el *temor* de la dueña y el consuelo del visitante remitiría a la escena de Lc. 1, 29-30, en donde se relata la reacción de la Virgen y el consuelo del ángel: *Mas ella, cuando le vio, se turbó por sus palabras, y pensaba qué salutación sería esta. Entonces el ángel le dijo: María, no temas, porque has hallado gracia delante de Dios.* Finalmente, tendríamos el momento del milagro y el parto sin dolor.

Al sabor del solaz de la Virgo preciosa,
non sintiendo la madre del dolor nulla cosa,
nació la creatura, cosiella muy fermosa (533)

9 La relación entre luz y concepción está presente en toda la tradición apócrifa de la natividad (y llega, incluso, hasta *Fra Angelico* y su famosa *Anunciación*), como puede ejemplificarse con el pasaje correspondiente del *Pseudo-Mateo* (9, 1): "Beata es, Maria, [...]. Ecce veniet lux caelo ut habitet in te, et per te universo mundo resplendebit", en HAMLIN 2018: 381.

Este tipo de parto, motivo que no deriva de los Evangelios canónicos y que Boreland, según advierte Hamlin (2018: 377), señala que es sostenido por la tradición cristiana ya desde la patrística, tiene varias significancias en el Medioevo. En primer lugar, el parto doloroso fue el castigo impuesto a Eva y a sus hijas luego del pecado. La Virgen, en cambio, fue concebida **sin pecado** y, por lo tanto, pare sin dolor. Sobre este contraste Hamlin señala que mientras sobre una pesa el pecado original y la maldición a todas las mujeres a través de los dolores de dar a luz, la otra a través del gozo de su parto incorporará al mundo la redención". (2018: 386) La autora, luego de analizar también otros agregados respecto de la fuente -el motivo de la claridad y el anuncio-promesa- afirma así que: *En unos pocos versos, por tanto, se forma un sistema de connotaciones tipológicas que aluden simultáneamente a los episodios de la anunciación y la natividad de Cristo, así como se transmitían en las tradiciones canónicas y apócrifas.* (2018: 387). Y si en este milagro aparece la doble construcción tipológica tanto con Eva como con María, el parto sin dolor, así como la ausencia de marcas de maternidad en el cuerpo de la abadesa, podrían considerarse como la victoria de una sobre la otra. (Hamlin 2018: 387) En efecto, cuando el clérigo y el obispo buscan comprobar el crimen, la abadesa aparece desprovista de los rasgos de su maternidad. María ha borrado el pecado, lo que se probó ya a través del parto sin dolor, y será virgen: volverá a su estado primigenio, sin convertirse en madre. Podemos ver en esta escena otra construcción del personaje como postfigura de María pero de una manera imperfecta e invertida.

El niño, por otro lado, es entregado a los ángeles para ser llevado al *ermittanno*: Berceo le dedica el epílogo a relatar su vida. Crece finalmente para convertirse él mismo en obispo, y muere en la gloria de María, quien lo lleva al Paraíso. Este pequeño niño va a asumir características tipológicas en relación a Cristo (Boreland, 1983: 25-26), enfatizando así la figura de la abadesa como postfigura de María.

Finalizo este apartado con unos comentarios sobre la tipología en *Los milagros*. Gerli señala:

si se mira la obra entera a la luz de la teología mariana y las técnicas exegéticas disponibles a la clerecía para su explicación, sobre todo la tipología bíblica, se percibe que los Milagros gozan de una ceñida organización temática cuya clave se encuentra en la Introducción. (1989: 34)

Así, encontramos tanto en la apertura de la obra como en el milagro XXI diferentes elementos que contribuyen a la lectura tipológica. En primer lugar, hay en el Prólogo una interpelación a los oyentes, a quienes invita a oír el *buen avènement* (1c), pasando luego a una descripción del prado en clave alegórica, a lo que

le sigue una explicación del sentido verdadero de esa palabra *oscura*: el camino del peregrino es el de la vida del cristiano, y el prado verde es María. Si bien nos pone frente a un relato alegórico desde el comienzo,¹⁰ la lectura tipológica da pie a una serie de significados a partir de los nombres de la Virgen relacionados al pueblo de Israel, de la *peregrinatio vitae* como exilio del hombre, del paraíso y peregrinaje por la tierra y del *locus amoenus* como el reingreso al Paraíso por medio de la devoción mariana. Disalvo afirma: *Esta figura del prólogo berceano [...] es un claro ejemplo de alegoría perfecta, ya que, una vez desarrollada en forma plástica en todos sus elementos, el narrador se dispone a desentrañar su sentido.* (2009: 61)

De este modo, la conexión tipológica entre Eva y María que aparece en esta apertura de la obra propone una inversión del Pecado Original a través de la Virgen. El reingreso al Paraíso descrito en la Introducción resuena profundamente en el parto indoloro, que revierte el castigo divino narrado en Génesis 3, 16. Este *buen aveniment* (1c) que se menciona refiere además a la salvación universal gracias a María, quien, como explica García de la Concha, requiere de sus vasallos servicios que *gravitan hacia la devoción piadosa.* (1992: 10)

Todos estos elementos del Prólogo son relevantes para interpretar los milagros. Como indica Gerli, se tratan de elaboraciones particulares del tema de la Caída y Salvación por medio de la gracia, elemento presente en las cuadernas 519, 545 y 582 del milagro XXI.¹¹ Cuando la abadesa se arroja al suelo frente al altar y comienza a rezarle a la Virgen, enfatizando lo gloriosa que es, se recuerda, entre otras, su asistencia a Teófilo. Como explica Disalvo: *esta mención debe leerse en el contexto de una larga línea de pecadores salvados por gracia, lo que eleva al personaje a la categoría de figura en la historia de la salvación.* (2009: 82)

3. El parto maravilloso

Entre los *Milagros*, la temática de la Virgen que socorre a una mujer embarazada provocando que dé a luz sin dolor aparece también en el milagro XIX, el cual tiene como localización el monasterio de San Miguel de la Tumba, escenario de otro hecho maravilloso narrado en el milagro XIV. En este último se cuenta que

10 *Así, pues, se nos explicará que el romero cansado y su romería son imagen del cristiano en el camino de su vida, que llega a un prado intacto, que representa a la Virgen María. Como es sabido, cada elemento del vergel simbolizará algún elemento de la historia de la salvación: las cuatro fuentes que manan son los evangelios; las sombras reparadoras, las oraciones; los árboles, los milagros; las aves que "organan" (modulan su canto) son los profetas, apóstoles y padres de la Iglesia. Finalmente, las flores son los nombres de la Virgen, elemento que, según se verá, dará pie en el prólogo a otra cadena de significado en torno a María.* (DISALVO 2009: 62) Para un análisis del Prólogo de los *Milagros* véase el estudio de Germán ORDUNA (1967).

11 *Que eres de tal gracia e de tan grant mesura* (519), *La merced e la gracia que me dennesti fer* (545) y *en ella nos dé su gracia que servirla podamos* (582).

hay un *altar de la Gloriosa rico e muy onrrado / en él rica imagen de precio muy granado* (318d) que, mientras el fuego azotó a la iglesia *de todos quattro cabos* (322b), no le hizo ningún daño a la imagen de la Virgen con el hijo.

En el milagro que nos compete, una mujer encinta acude a misa a este mismo monasterio y se ve atrapada entre las olas. Si bien esta mujer es presentada de una manera mucho más breve que la abadesa, sí encontramos no sólo similitudes argumentales sino también uso de un campo semántico similar al del milagro XXI.

En primer lugar, observamos nuevamente el uso del término *embargadas*:

Las ondas vinién cerca, las gentes alongadas,
avié con el desarro las piernas *embargadas* (438)

Como señalamos anteriormente, esta palabra tenía una doble connotación que entraba en juego con la figura de la embarazada en apuros. Una diferencia notoria es la del pedido de ayuda que, en el caso de la abadesa, sucede en soledad y en secreto en su apartado, mientras en el caso de la mujer embarazada se trata de un pedido colectivo desde la costa:

Quando ál no podién, las gentes con ardura,
“¡Válasli Sancta María!” dizién a grand pressura (439)

Se trata de una diferencia fundamental entre las dos mujeres embarazadas: en el primer caso, el peligro deriva directamente de su embarazo, derivado a su vez de un pecado gravísimo. Los personajes externos, además, se encuentran tajantemente contrarios a la posición desesperada de la abadesa, y son quienes envían la carta al obispo y la acusan. La mujer en la marea, sin embargo, es beneficiaria de los pedidos de auxilio de los demás, quienes se conmueven ante el peligro.

En segundo lugar, nos encontramos con el parto como una liberación. Cuando la mujer aparece con su hijo en brazos, la gente le pregunta:

deztinos de la cosa toda certenedat
e cómo vos *livrastes* de vuestra prennedat (444)

Al igual que en la cuaderna 539 correspondiente al milagro XXI (*Quando se sintió delivre la preñada mesquina*), podemos observar la ausencia del embarazo como una libertad. Esta condición no se relaciona únicamente con el embarazo, sino además con el peligro externo: las olas en “El parto maravilloso”, y el descubrimiento de la verdad por parte del obispo en “La abadesa preñada”.

Cuando la protagonista del milagro XIX relata lo sucedido, señala que en el momento del peligro mayor se encomendó a Cristo y a la Virgen. Del mismo modo que en el XXI, la Virgen se le aparece y provoca el parto:

Yo en esto estando,	vino Sancta María,
cubrióme con la manga	de la su almexía;
<i>non sentía nul periglo</i>	<i>más que quando dormía,</i>
si yoguiesse en vanno	más leida non sería.
<i>Sin cuita e sin pena,</i>	<i>sin ninguna dolor,</i>
parí esti fijuelo,	¡grado al Criador! (448-449)

Estamos, nuevamente, ante un parto indoloro, luego del cual la asistida se encuentra fuera de aquella *cuita* que la amenazaba: se trata de una secuencia similar a la del milagro de la abadesa, en la que el parto indoloro también remite al nacimiento de Cristo. Como explica Baños Vallejo:

percibe Boreland ecos de la Natividad de Jesús: en el parto maravilloso, sin dolor alguno, como el del milagro XIX, pues, aunque no figura en los Evangelios canónicos, Berceo recoge la tradición de que la Virgen se vio libre de las penalidades del alumbramiento. (2011: 330)

Al explicar la acción milagrosa que la Virgen realizó sobre ella, la mujer resalta su condición de pecadora, lo que enfatiza la misericordia de María: *fizo misericordia sobre mí, peccador* (449). Esta condición de la mujer embarazada como pecadora aparece asimismo cuando la gente cree que se ahogó y afirman que: *Esta mesquina fue desaventurada / sos peccados toviéronli una mala celada* (440). A pesar de esta condición de pecadora, María muestra su misericordia.

Finalmente, la plegaria final (452-460) entre en relación con la oración de la abadesa pues, como indica Baños Vallejo, *recuerda las [plegarias] conocidas como oración narrativa*. (2011: 104) El autor afirma que se la puede incluir en esta

categoría con cierta reserva, ya que no nos encontramos frente a una petición, sino que se trata de una oración-agradecimiento, luego de que el favor ya fue obtenido. (2011: 327)

Si bien no encontramos ninguna referencia a una vuelta a la virginidad de la madre o a la vida del niño recién nacido, ella, a diferencia de la abadesa, sí se convertirá en madre: al salir del mar aparece con el hijo en brazos (442), al igual que la imagen de María en el milagro XIV, citado al comienzo de este apartado: *Estava la imagen en su trono posada, / so fijo en sus brazos* (319). En el milagro XIX se presenta a la mujer en unos versos muy similares: *vidieron que vinié una mu-ger sennera, / con so fijo en brazos* (442). Como puede observarse, la imagen de la madre sosteniendo al hijo se replica de una manera casi idéntica en ambos versos citados. Si la abadesa era, según Hamlin, una postfigura imperfecta de María, debido a la ausencia de marcas de maternidad, el gesto de seguir sosteniendo al hijo recién nacido y el uso de fórmulas casi idénticas para referirse a la mujer y a la Virgen, puede acercarse a la mujer del milagro XIX un poco más (y a pesar de su condición de pecadora) a la perfección de María.

4. Conclusión

A modo de conclusión señalo que, habiendo tenido en cuenta la construcción de las conexiones tipológicas a lo largo de toda la obra, hemos podido observar que la presencia de elementos en común en los dos milagros analizados permiten ver cómo este mecanismo funciona con respecto a las dos mujeres preñadas y *cuitadas*. La intervención de la Virgen frente a la dificultad de la parturienta resulta en un parto sin dolor al igual que el parto de Cristo. Nos hemos concentrado en el momento del clímax de los milagros para, desde la presencia del parto sin dolor, recuperar elementos comunes que nos permitieran observar la construcción tipológica de las mujeres beneficiarias del milagro.

Teniendo en cuenta no sólo las similitudes argumentales y el uso de un campo semántico en común en los dos milagros, sino también las oposiciones con respecto a sus pecados, la reacción de los demás personajes y la suerte del niño que nació, podemos advertir numerosos puntos de contacto entre los dos milagros y el parto de María. Así, la estrecha relación entre "El parto maravilloso" y "La abadesa preñada" nos permite postular la figura de la protagonista del milagro XIX como otro tipo de la figura de María. La presencia de palabras comunes a ambos relatos, de la percepción de las mujeres como pecadoras, de una situación de peligro que excede al embarazo propiamente dicho (las olas y el obispo) y, sobre todo, del parto indoloro, permitiría sostener que también la be-

neficiaria del milagro en la marea es, si bien de una manera menos desarrollada y más concisa, otra postfigura de María.

Referencias bibliográficas

- AUERBACH, Erich (1998), *Figura. Sacrae Scripturae Sermo humilis*, Madrid, Trotta, 41-130.
- BAÑOS VALLEJO, Fernando (2011, ed.), Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- BORELAND, Helen (1983), "Typology in Berceo's Milagros: the Judiezno and the Abadesa Preñada", *Bulletin of Hispanic Studies*, LX, 15-29.
- DEVOTO, Daniel (1974), "Pisó yerba enconada", en Daniel Devoto, *Textos y contextos. Estudios sobre la tradición*, Madrid, Gredos, 11-46.
- DEYERMOND, Alan (1965), "Mester es sen peccado", *Romanische Forschungen*, LXXVII, 111-116.
- DISALVO, Santiago (2009), "Algunas notas sobre la presencia de elementos tipológicos o figurativos en los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo y en las *Cantigas de Santa María de Alfonso X*", *Revista do Centro de Estudos Portugueses*, [Belo Horizonte: FALE (UFMG)], 29. 42, 59-87.
- DUTTON, Brian (1980), "Móviles de Berceo", en *Historia y crítica de la literatura española. 1. Edad Media*; Alan Deyermond (ed.), Barcelona: Crítica, 148-152.
- FIDALGO FRANCISCO, Elvira (1995), "'La abadesa preñada' (Berceo, 21). Seis versiones románicas y tres en latín", en *Medioevo y literatura: Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, 2, 329-344.
- GARCÍA DE LA CONCHA, Víctor (1992), "La mariología en Gonzalo de Berceo", en *Gonzalo de Berceo. Obra completa*, Isabel Uría (coord.), Madrid, Espasa Calpe.
- GARCI-GÓMEZ, Miguel (1989), "La abadesa embarazada por el pie", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 44, 7-26.
- GERLI, Michael (1985), "La tipología bíblica y la introducción a los *Milagros de Nuestra Señora*", *Bulletin of Hispanic Studies*, 62, 7-14.
- _____. (2003), Gonzalo de Berceo. *Milagros de Nuestra Señora*, Madrid: Cátedra.
- GONZÁLEZ, Javier Roberto (2012), "El milagro mariano como género literario: (Otra vuelta de tuerca sobre el caso de los Milagros de Nuestra Señora de Gonzalo de Berceo)" [en línea], en Etiam. *Revista Agustiniiana de Pensamiento*, 7. <https://reposit>

torio.uca.edu.ar/handle/123456789/8927

HAMLIN, Cinthia Maria (2018), “La configuración tipológica del milagro 'La abadesa preñada' de Berceo y su relación con la tradición apócrifa”, *Revista de Filología Española*; 98.2, 371-396.

ORDUNA, Germán (1967), “La Introducción a los *Milagros de Nuestra Señora*”, en *Actas del II Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Nimega, 447-456.