

*Actas del VIII Congreso Internacional  
de Historia de la Lengua Española*

Santiago de Compostela, 14-18 de septiembre de 2009

Editadas por

EMILIO MONTERO CARTELLE

Secretaria de edición

CARMEN MANZANO ROVIRA

TOMO II

© Asociación de Historia de la Lengua Española  
Edita: Meubook  
ISBN: 978-849940469-19 Obra completa  
ISBN: 978-84-940469-3-3 Volumen II  
D.L. C 1628-2012  
Unidixital S.L.

# EL DISCURSO DE LOS SANTOS EN GONZALO DE BERCEO. ACTOS DE HABLA Y PERFILES DIALÓGICOS DESDE LA PERSPECTIVA DE LA PRAGMÁTICA HISTÓRICA

ANGELA SCHROTT  
*Universidad de Kassel*

Los textos hagiográficos de Gonzalo de Berceo son caracterizados con toda razón como textos marcados en gran medida por la representación mimética de la interacción dialógica. Esta representación dialógica abarca también la caracterización de los propios santos cuyas acciones ejemplares quedan ampliamente reflejadas en escenas de habla y diálogos. En mi análisis se enfocan actos de habla y perfiles dialógicos desde la perspectiva de la pragmática histórica. Las siguientes interpretaciones lingüísticas y filológicas analizan escenas dialógicas en sus macro- y sus microestructuras dentro de dos obras de la literatura medieval hagiográfica, la *Vida de Santo Domingo de Silos* y el *Poema de Santa Oria*. La cuestión fundamental que se plantea es cómo actúan los santos como hablantes e interlocutores, en qué tipos de diálogo comparecen y con qué métodos se pone en escena su discurso.

## 1. LA PERSPECTIVA DE LA PRAGMÁTICA HISTÓRICA

Los actos de habla y las formas de diálogo son tradiciones de la interacción atadas a contextos históricos concretos y sujetas a la vez a transformaciones en el transcurso del tiempo: se hallan en la historia y son parte de la historia cultural de la interacción verbal. El punto de partida de mi modelo de la pragmática histórica es el siguiente<sup>1</sup>: la realización de actos ilocutivos está sometida por una parte a reglas universales válidas para todas las comunidades lingüísticas y culturales, por otra parte sigue tradiciones histórico culturales, las tradiciones discursivas<sup>2</sup>. Estas tradiciones constituyen un fenómeno cultural, son un saber referido al habla que en situaciones de comunicación concretas da las pautas para un discurso adecuado que alcanza sus fines. Así, los discursos o los textos

---

1 Para un resumen teórico de la pragmática histórica véase Jucker, Fritz y Lebsanft (1999) y Ridruejo (2002).

2 El marco metodológico de mi modelo de la pragmática histórica lo constituye el sistema de la competencia lingüística elaborado por Eugenio Coseriu (1988: 29ss., 57ss., 70s.). Para el concepto de las tradiciones discursivas véase Lebsanft (2005: 30-34), Schrott/Völker (2005: 12-17), Schrott (2006), Kabatek (2008: 8-10) y Koch (2008: 53-65).

están formados por actos ilocutivos en los que se reflejan tanto reglas universales como también el saber cultural.

En la secuencia de una interacción dialógica los actos de habla constituyen perfiles de diálogo que se pueden describir mediante pautas ilocutivas más o menos fijas. Estas pautas ilocutivas forman tipos de diálogo que a su vez tienen componentes universales e históricos. Una característica universal del habla sería la “alteridad” en el sentido de que hablar siempre supone hablar al otro y para el otro (Coseriu 1988: 77, 192-193). Otra regla universal sería, por ejemplo, el “principio de la cooperación” formulado por Grice (1975/1989: 26). Mientras el principio de la cooperación es una regla universal válida en todas las comunidades lingüísticas y culturales, las máximas del habla unidas a este principio se pueden interpretar, por el contrario, como nexos con el componente histórico tradicional que toma forma en las tradiciones discursivas (Lebsanft 2005: 26-28). Así, la máxima de la *perspicuitas* o claridad<sup>3</sup> concebida en el sentido de univocidad de un acto ilocutivo no es una constante, sino que depende de parámetros histórico culturales.

El centro de las interpretaciones siguientes lo forman las tradiciones histórico culturales del discurso tal y como quedan reflejadas en las escenas de habla presentes en la *Vida de Santo Domingo de Silos* y en el *Poema de Santa Oria*. En sus textos hagiográficos, Gonzalo de Berceo toma como modelo vidas latinas en prosa, integradas en la liturgia, en las cuales la narración de la biografía del santo va acompañada de extensas digresiones teológicas. Gonzalo enriquece estas fuentes latinas con amplias escenas dialógicas llevando a cabo una dramatización del texto<sup>4</sup>. Así, Gonzalo no sólo transfiere las fuentes latinas mencionadas a la lengua vernácula, sino a la cultura oral fuertemente marcada por el diálogo: una síntesis que confluyó en la creación del “mester de clerecía” como género innovador.

## 2. VIDA DE SANTO DOMINGO DE SILOS

En la *Vida de Santo Domingo* el habla del santo muestra una gran variedad de perfiles dialógicos, de los cuales se presentarán aquí dos tipos ejemplares: el discurso del santo como ‘movimiento hacia fuera’ en el sentido de expresión de su vida interior y el enlace de palabra y acción en una curación milagrosa llevada al cabo por el protagonista.

### 2.1. ‘MOVIMIENTO HACIA FUERA’—EL DISCURSO DEL SANTO COMO EXPRESIÓN DE SU VIDA INTERIOR

En las hagiografías, el deseo del santo de retirarse de la *vita activa* para dedicarse a la vida ermitaña es un elemento narrativo central. En la *Vida de Santo Domingo*, esta tendencia del protagonista se representa en el fragmento siguiente:

3 Grice (1975/1989: 27) habla de la “Maxim of Manner” caracterizada por el imperativo “Be perspicuous”.

4 Para los textos hagiográficos de Gonzalo de Berceo véase Artiles (1968: 107-128), Baños Vallejo (1989: 32-58, 135-207), Alvar (1992: 33ss., 47ss.) y Uría (1997: IX-XIII).

- (1) 50a Fue las cosas del siglo el bon omne asmando,  
 50b entendió como ivan todas empeyorando;  
 50c falsedat e cobdicia eran fechas un vando,  
 50d otras muchas nemigas a ellas acostando.  
 51a Dicié: “Aï ¡mesquino! si non cambio logar,  
 51b lo que non querría avré a cempellar;  
 51c el lino cab el fuego malo es de guardar,  
 51d suelen grandes peligros de tal cosa manar.  
 52a Si yo peco en otri, de Dios seré reptado;  
 52b si en mí pecar otri, temo seré culpado;  
 52c más me vale buscar logar más apartado,  
 52d mejor me será esso que bevir en poblado.  
 [...]
   
 64a Yo, pecador mesquino, en poblado ¿qué fago?  
 64b bien como e bien bevo, bien visto e bien yago,  
 64c de bevir en tal guisa, sabe Dios, no me pago,  
 64d ca trae esta vida un astroso fallago.”  
 [*Santo Domingo*, 50-64]

En estas coplas, Domingo, sobre quien el narrador ha informado de forma diegética hasta ese momento, por primera vez toma la palabra. Esta primera aparición de Domingo como hablante queda introducida por el comentario del narrador (50a “Fue las cosas del siglo el bon omne asmando”). En su discurso, cuyo principio se subraya con una exclamación (51a), el santo cita ejemplos de la vida ermitaña (54-63) y fundamenta con ellos su conclusión de elegir la *vita contemplativa*. La pregunta retórica “Yo, pecador mesquino, en poblado ¿qué fago?” (64a), que introduce la última copla del discurso, da a esta decisión un valor de aserción enfática. De este modo la decisión de Domingo no es comunicada por el narrador, sino que se representa miméticamente en su discurso. Así el movimiento interno queda exteriorizado y el discurso del santo es comparable con un ‘movimiento hacia fuera’: los procesos internos y la ‘vida interior’ se visualizan y el discurso muestra una ejemplar decisión de Domingo que resulta visible con clara intención didáctica para los oyentes.

Pero al margen de esta estrategia de manifestar las reflexiones del santo, esta escena de habla implica otra particularidad. Llama la atención que las palabras de Domingo no están ubicadas en una situación comunicativa concreta, ni tienen un destinatario inmediato. Esta falta de especificación conversacional, que no determina al destinatario concreto del habla, podría constituir una violación de la regla universal de la alteridad del habla. Puesto que hablar siempre implica hablar a alguien, también una situación dialógica ficcional debe contener un destinatario. Ahora bien, en el ejemplo que nos ocupa el principio de la alteridad se mantiene intacto por la existencia de una figura de narrador modelada como juglar. La figura del narrador acompaña al lector con sus comentarios a lo largo de la vida del santo y menciona explícitamente la insatisfacción de Domingo en su vida como sacerdote (50a-d). Esta técnica narrativa permite que dos situaciones comunicativas se solapen: una situación interna en la que Domingo interactúa como personaje ficcional y una situación externa constituida a su vez por el narra-

dor ficcional y sus oyentes que representan el público real, que asiste a la lectura del texto. Gracias a este ensamblaje de dos situaciones comunicativas, las palabras de Domingo van dirigidas a los oyentes de la situación externa, lo que asegura la alteridad del discurso como habla al otro y para el otro. El ardid consiste en que el narrador prepara el discurso del santo (50a-d), y a continuación de ello el protagonista toma la palabra y verbaliza de forma directa el conflicto interno ya tematizado por el narrador. El discurso directo del protagonista comienza justo en el momento en que el narrador, cual director teatral, le da la ‘entrada’ (51a). Gracias al solapamiento de situación comunicativa interna y externa la función del interlocutor que queda vacía en la situación interna se define en la situación externa, asegurando así la alteridad del discurso.

## 2.2. LA ACCIÓN MEDIANTE LA PALABRA: SERMÓN Y CURACIÓN MILAGROSA

Un tema con diferentes variaciones en las vidas de los santos lo constituyen los milagros realizados por el santo durante su vida. El ejemplo siguiente proviene del segundo libro, en el que se narran los milagros realizados por Domingo. La estructura típica consiste en que un enfermo sea llevado al monasterio y se pida la intervención del santo, que se dirige mediante su oración a Dios para rogar por la curación del enfermo. En el relato se focaliza el milagro como acto de la gracia divina, que trasciende la imaginación humana. El siguiente párrafo contiene el relato de un milagro que tiene lugar en una forma atípica; el relato empieza con una extensa descripción de Domingo como predicador:

- (2) 463a En Monte Ruyo era elpreciado barón,  
 463b andava por la tierra semnando bendición;  
 463c sedié entre grand pueblo, teniélo en sermón,  
 463d ixié de la su boca mucha bona raçon.  
 464a Por ir a Paraíso buscávalis carrera,  
 464b dizié que se guardassen de la mortal manera,  
 464c dezmassen en agosto lealmient su cevera,  
 464d diessen de sus ganados a Dios suert derecha.  
 [...]  
 466a El qui de tal manera se tenié por errado,  
 466b tomasse penitencia de preste ordenado,  
 466c qui tenié lo ageno de roba o furtado,  
 466d fasta que lo rendiesse nol serié perdonado.  
 467a “Amigos, la almosna nunca la oblidedes,  
 467b lo que al pobre dierdes siempre lo cobraredes,  
 467c si almosneros fuerdes almosna trobaredes,  
 467d qual simienta ficiertes tal era pararedes.”  
 [...]  
 470a “Mostrad el Pater Noster a vuestras creaturas,  
 470b castigad que lo digan yendo por las pasturas,  
 470c más vale digan esso que chistas e locuras,  
 470d ca suelen tales moços fablar muchas orruras.”  
 [*Santo Domingo*, 463-470]

La puesta en escena de Domingo como predicador se produce en este fragmento en tres pasos. Para empezar, el narrador cuenta de forma diegética las obras de Domingo como predicador (463a-463d), posteriormente se citan sus palabras en un discurso indirecto (464b-466d), hasta el comienzo del discurso directo (467-474). De este modo, las tres fases (relato del narrador, discurso indirecto, discurso directo) reflejan el camino de la diégesis a la mimesis del habla. El sermón de Domingo crea una situación comunicativa en la que un enfermo toma la palabra:

- (3) 475a El confessor precioso, el sermón acabado,  
 475b vínoli un enfermo que era muy lazrado,  
 475c gafo natural era, durement afollado,  
 475d non era de bergüença de parecer osado.  
 476a Cayóli a los pies, empeçól de rogar:  
 476b “Padre, yo a ti vengo por salud demandar,  
 476c si tú por mí deñasses una missa cantar,  
 476d yo sano e guarido cuidaría tornar.”  
 [...]
   
 478a En cabo de la missa el buen missacantano,  
 478b bendixo sal e agua conna su sancto mano,  
 478c echó sobrel enfermo, tornó luego tan sano,  
 478d que más non pareció de la lepra un grano.  
 [*Santo Domingo*, 475-478]

El enfermo pide la curación (476b-476d) que se produce inmediatamente tras la misa celebrada por Domingo (478). En comparación con otras escenas de curaciones milagrosas destaca que la representación de Domingo como predicador abarque en este episodio una amplia extensión, mientras el acto de la curación milagrosa en sí mismo se presenta con gran brevedad. Esta composición, en la cual el propio milagro queda relegado a un segundo plano, constituye una variación narrativa que diverge de la pauta habitual y se caracteriza por la focalización del sermón y la desfocalización del milagro. Esta técnica tiene el efecto de subrayar el papel de Domingo como predicador modélico desvalorizando al mismo tiempo su papel como ‘intercesor mágico’. Se puede concluir que la fuerza del santo no sólo se manifiesta en las curaciones milagrosas, sino en el propio sermón.

Una particularidad más de la escena de habla la constituye la vaguedad de su ubicación. Si bien es cierto que el discurso de Domingo, por contraposición al ejemplo (1), se halla en una situación comunicativa con oyentes concretos, sin embargo, el sermón resulta poco específico. Más bien constituye una compilación de consejos generales y típicos en los sermones a los creyentes (467a-474d): hay que dar limosnas (467), hay que educar a los hijos cristianamente (470) etc. Este carácter general de las advertencias y consejos hace que el discurso del santo parezca la suma y quintaesencia de sus sermones. Este carácter gnómico da a la situación comunicativa un carácter general y, gracias a esta abstracción, lleva al extremo lo que es el núcleo de las hagiografías, a saber, una vida cristiana ejemplar.

### 3. POEMA DE SANTA ORIA

Mientras se puede encontrar en la *Vida de Santo Domingo* una amplia variedad de perfiles de diálogo y de actos de habla, el perfil ilocutivo de los diálogos en el *Poema de Santa Oria* es mucho más específico: en este texto preguntas y respuestas como pareja adyacente de actos ilocutivos constituyen un tipo fijo de diálogo que domina el poema como forma de interacción.

#### 3.1. PREGUNTA Y RESPUESTA

El valor ilocutivo específico de la pregunta se muestra claramente en comparación con la petición. Ambos tipos de actos ilocutivos tienen en común su claro carácter apelativo. Los actos de preguntar tienen un potencial apelativo, pero mientras que en la petición se expresa explícitamente la acción pedida (“Dime quién es el novio de María”) en una pregunta la acción misma no se explicita. Así la pregunta “¿Quién es el novio de María?” señala un déficit, que activa al interpelado a inferir la acción deseada y a compensar la falta de información del hablante<sup>5</sup>. El déficit tematizado es con frecuencia un dato desconocido y la acción que se requiere es una respuesta verbal que cierre este desconocimiento (aunque se pueden requerir reacciones no sólo verbales). En cuanto a la realización lingüística de la pregunta como acto ilocutivo, esta tiene una fuerte afinidad con las oraciones interrogativas, pero se puede realizar mediante un amplio repertorio lingüístico. Mientras que las preguntas tienen un perfil ilocutivo específico, las respuestas son la parte no marcada de la pareja adyacente, que en su mayor parte está determinada por la posición: una respuesta es lo que, desde un punto de vista del análisis conversacional, sigue a la pregunta.

#### 3.2. PREGUNTAS Y RESPUESTAS EN LA PRIMERA VISIÓN

Mientras la *Vida de Santo Domingo* o también la *Vida de San Millán* fijan su atención a santos activos, Oria es una santa que se dedica a la *vita contemplativa* y recibe las visiones en total aislamiento y estricto ascetismo (25). Por su “paçiencia” y “humildat” (25b) Oria es el medio ideal para establecer una conexión entre Dios y los hombres.

Los siguientes fragmentos son de la primera visión de Oria, cuya estructura es la más claramente caracterizada por el diálogo y en la que se presenta a Oria repetidas veces como persona que formula preguntas motivadas por las visiones que no sabe interpretar. En la primera visión Oria, acompañada por tres mártires que le sirven de guía, llega a alcanzar la visión de una “muy grant compañá” (50a). En el siguiente fragmento aparecen detalles de esta aparición que provocan una pregunta por parte de Oria:

- (4) 62a Demandó la serrana qué eran esta cosa:  
 62b “¿Qué proçesión es esta, tan grant e tan preciosa?”  
 62c Dixieronli las mártires respuesta muy sabrosa:

5 Cf. Liedtke (1998), Escandell Vidal (1999) y Schrott (2006), que presentan el perfil ilocutivo de la pregunta y dan un resumen de las diferentes realizaciones lingüísticas del acto de preguntar.



62d “Obispos fueron éstos, sierbos de la Gloriosa;”  
[*Santa Oria*, 62]

Aquí el acto de preguntar queda caracterizado como acto apelativo (62a “demandó”) y es realizado en el discurso directo como oración interrogativa (62b “¿Qué processión es ésta, tan grant e tan preciosa?”), siendo “qué [proçesión]” una señal léxica para indicar la información que se desconoce (Escandell Vidal 1999: 3932s.). En el acto ilocutivo la acción deseada de responder no se formula de forma explícita, sino que las tres acompañantes infieren la reacción pedida gracias a su competencia pragmática e inmediatamente le dan a Oria la información requerida (62c “Dixieronli las mártires respuesta muy sabrosa”). En comparación con la pregunta de (4) la estructura ilocutiva en el fragmento siguiente (5) es más compleja:

- (5) 72a Oria que ant estava mucho embergonzada,  
72b Con estos dichos buenos fizose más osada,  
72c Preguntó a las vírgenes, essa sancta mesnada,  
72d Por una su maestra que la ovo criada.  
[...]  
74a Preguntólis por ella la freira que oídes:  
74b “Decitme, mis señoras, por Dios a qui servides,  
74c ¿Urraca es en éstas las que aquí venides?  
74d Grant gracia me faredes, si esto me dezides.”  
[*Santa Oria*, 72-74]

Oria en un principio no se siente digna de la compañía (72a), pero cuando las vírgenes le dan la bienvenida, reacciona con seguridad (72b) y pregunta por su maestra Urraca. Destaca en este intercambio que el acto de preguntar es mencionado explícitamente (72c “preguntó”, 74a “preguntólis”). La secuencia “Decitme, mis señoras, [...] ¿Urraca es en estas las que aquí venides?” (74b-c) es una combinación sintáctica de oración imperativa e interrogativa<sup>6</sup>. Así está aquí presente una secuencia de dos ilocuciones, un acto de petición y uno de interrogación. Oria formula en el imperativo del *verbum dicendi* explícitamente el acto de dar una información (74b “Decitme [...]”) antes de señalar mediante la oración interrogativa el dato que desconoce de modo que el contenido ilocutivo se reparte en dos estructuras sintácticas que realizan dos ilocuciones diferentes. La combinación de imperativo y frase interrogativa funciona como reforzamiento del acto interrogativo: la volición expresada mediante el imperativo intensifica el potencial apelativo de la pregunta acercando su perfil ilocutivo al de la petición. Si comparamos la fuerza ilocutiva de preguntas ‘simples’ (“¿Dónde estuviste ayer?”) con preguntas reforzadas mediante el imperativo (“Dime, ¿dónde estuviste ayer?”) los actuales hablantes tanto del castellano, como del alemán, juzgan el tipo reforzado como mucho más insistente y menos cortés. Pues mientras que en la pregunta la acción cuya realización desea el hablante queda implícita, la petición formula explícitamente la voluntad del hablante.

6 Para una descripción sintáctica más amplia de esta estructura véase Girón Alconchel (1988).

Ante este trasfondo conviene aclarar si esta técnica de refuerzo aplicada varias veces por Oria contradice la *humilitas* característica de la santa indicando quizás el defecto de la *curiositas*. Si analizamos la realización lingüística de las preguntas en otros textos medievales castellanos, llama la atención que las preguntas que funcionan como petición de información a menudo se intensifican mediante el imperativo de un *verbum dicendi*. Así parece plausible que este tipo de pregunta no sea una técnica típica de Oria, sino un proceder que en la Edad Media correspondía a una tradición discursiva habitual que no se interpretaba como insistencia ni como *curiositas*.

La cualidad específica de esta técnica es su claridad: mediante la combinación con el imperativo el acto de comunicar una información se nombra explícitamente. El efecto principal es que esta combinación ilocutiva está más clara que una simple pregunta realizada mediante una oración interrogativa. El imperativo aumenta la univocidad de la ilocución, lo que permite explicar el efecto de esta tradición discursiva de la pregunta ante el trasfondo del principio de cooperación de Grice y de la máxima de la *perspicuitas*. Como se comentó ya en la introducción el principio universal de la cooperación se manifiesta en varias máximas, que van cambiando a lo largo de la historia porque valores como claridad o relevancia tienen una importancia diferente en cada cultura. Dentro de esta perspectiva parece plausible la hipótesis de que en las tradiciones discursivas medievales del acto interrogativo se favorezca un mayor grado de explicitación y claridad, puesto en práctica por los imperativos de los *verba dicendi*. Bajo este punto de vista los tipos de pregunta tratados no documentan una insistencia por parte de Oria, descrita como personificación de la humildad, sino más bien una tradición medieval de la pregunta con características distintas a las tradiciones discursivas que seguimos hoy en día. Resulta llamativo que se juzgue de forma explícitamente positiva la actitud que adopta Oria en sus preguntas (97b “Amiga, bien as fecho e bien as demandado”). Por eso, la técnica de la pregunta reforzada no tiene una connotación negativa, ni implica el reproche de la *curiositas*. Al contrario, podemos observar una connotación positiva justificada también por el hecho de que los diálogos de preguntas y respuestas se acercan mucho a los diálogos didácticos. No sólo es Oria la que recibe estas enseñanzas, sino también los oyentes que asisten a la lectura del texto: así escenas de habla internas y situación comunicativa externa se solapan una vez más.

### 3.3. MADRE E HIJA: EL DIÁLOGO DE ORIA CON SU MADRE

Un diálogo de preguntas y respuestas con otras características lo forma la interacción entre madre e hija en el “Epílogo” tras la muerte de Oria. La madre ve a su hija Oria en una visión presentada por el narrador:

- (6) 192a Abrazáronse ambas como fazién en vida,  
 192b “Fija”, dixo la madre, “avédesme guarida,  
 192c Quiero que me digades qual es vuestra venida,  
 192d O si sodes en pena o sodes end salida.”  
 [...]
   
 196a “Fija, dixo la madre, dó vos queredes ir?”

- 196b “Madre, dixo la fija, a los Çielos sobir.”  
 [...]
   
197a “Mas, fija, una cosa vos quiero demandar:
   
197b Si en el passamiento rescibiastes pesar,
   
197c O si vos dieron luego en el Cielo logar,
   
197d O voz fizieron ante a la puerta musar.”
   
198a “Madre, dixo la fija, en la noche primera
   
198b non entré al palacio, non se por qual manera;
   
198c otro dia mañana abrióme la portera,
   
198d Rescibiéronme, madre, todos por compañera.
   
199a “Fija, en essa noche que entrar non podiestes,
   
199b ¿Quién vos fizo compañía mientre fuera soviestes?”
   
199c “Madre, las sanctas vírgines que de suso oyestes,
   
199d Sovi en tal deliçio en qual nunca oyestes.”
   
[*Santa Oria*, 192-199]

Con una auténtica batería de preguntas en un rápido intercambio de réplicas la madre se dirige a la hija: quiere saber cómo está Oria (192c-d), pregunta a dónde se dirige (196a), quiere saber si ya ha sido acogida en el cielo (197a-d) y cuando se entera de que Oria tuvo que esperar una noche entera ante la puerta celestial pregunta (con preocupación materna) si estuvo esperando sola (199b). En cuanto a la realización lingüística las preguntas de la madre ilustran diferentes posibilidades de plantear una pregunta. Al principio del diálogo formula de forma explícita su voluntad de que su hija la informe sobre cómo le ha ido (192c “Quiero que me digades [...]”). Otras opciones que emplea son la formulación de su pregunta mediante una oración interrogativa (196a, 199b) y la tematización del acto interrogativo (197a “una cosa vos quiero demandar”).

Esta llamativa secuencia de preguntas y respuestas cumple de nuevo la función de permitir que los oyentes participen en la ascensión de Oria al cielo a través del diálogo. La madre pregunta en lugar del público: sus preguntas no sólo documentan su preocupación como madre, sino también el déficit de información que tienen los oyentes. Si se observa la arquitectura de los diálogos en la totalidad queda claro que esta conversación entre madre e hija cumple además otra función central. En el diálogo final Oria, hasta ese momento puesta en escena como la que plantea preguntas, aparece como santa que tiene parte en el saber divino y puede, por lo tanto, dar respuestas. Con su muerte Oria ha abandonado su original perfil ilocutivo adquiriendo un nuevo papel en la interacción dialógica.

#### 4. CONCLUSIÓN

Mientras en la *Vida de Santo Domingo* se observa una gran variedad de tipos de diálogo y se cubre un amplio espectro de actos ilocutivos, el caso del *Poema de Santa Oria* es distinto. Las escenas de habla son extensas, pero los diálogos están estructurados de forma repetitiva y se limitan a preguntas y respuestas en el contexto de las visiones. Esta constatación puede ponerse en relación con

los prólogos de ambos textos, en los que la figura del narrador es presentada de forma distinta:

- (7) 2a Quiero fer una prosa en román paladino,  
 2b en qual suele el pueblo hablar con su vecino,  
 2c ca non so tan letrado por fer otro latino,  
 2d bien valdrá, como creo, un vaso de bon vino.  
 [*Santo Domingo*, 2]

- (8) 10a Avemos en el prólogo nos mucho detardado,  
 10b Sigamos la estoria, esto es aguisado,  
 10c Los días son non grandes, anochezra privado,  
 10d Escribir en tiniebra es un mester pesado.  
 [*Santa Oria*, 10]

En la *Vida de Santo Domingo* (7) el narrador se presenta como juglar, que espera de los oyentes como recompensa un buen vaso de vino; su terreno son los géneros literarios y tradiciones discursivas de la oralidad vernácula. En cambio, el narrador del *Poema de Santa Oria* (8) aparece en el prólogo como escritor que, forzado por el anochecer, tiene que concluir su obra. En el prólogo de la *Vida de Santo Domingo* se evoca pues un contexto de oralidad proveniente de los cantares de gesta, mientras que en el *Poema de Santa Oria* se pone en escena la figura de un *clericus* que está trabajando en su escritorio. Así el prólogo subraya las tradiciones latinas cultas que están presentes en las hagiografías de Gonzalo de Berceo. Ambas introducciones de la figura del narrador prefiguran ya las diferentes posibilidades de realizar escenas de diálogo en ambos textos. En el *Poema de Santa Oria* preguntas y respuestas son acciones verbales basadas en recursos del saber y constituyen la acción adecuada para una “reclusa” como Oria, que lleva una vida estrictamente contemplativa. Este tipo de discurso de la santa parece indicar una transmisión mediante lectura en voz alta. La *Vida de Santo Domingo* representa un caso distinto: los diferentes papeles que asume el santo invitan a una escenificación oral, más allá de la lectura. Así, la *Vida de Santo Domingo* es una auténtica *Chanson de Saints* (Zumthor 1987: 14), que podemos imaginar bien como espectáculo juglaresco en el que las escenas de habla son ‘ventanas abiertas’ a la cultura de la oralidad vernácula.

#### CORPUS BIBLIOGRÁFICO

- [*Santo Domingo*] BERCEO, Gonzalo de (1236): *Vida de Santo Domingo de Silos*. Edición de Aldo Ruffinatto, en Isabel Uría (ed.) (1992): *Gonzalo de Berceo: Obra completa*. Madrid: Espasa Calpe, 1992, pp. 251-453.  
 [*Santa Oria*] BERCEO, Gonzalo de: *El poema de Santa Oria*, Edición de Isabel Uría, Logroño: Servicio de Cultura, 1976.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALVAR, Manuel (1992): "Gonzalo de Berceo como hagiógrafo", en Isabel Uría (ed.): *Gonzalo de Berceo: Obra completa*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 29-59.
- ARTILES, Joaquín (1968): *Los recursos literarios de Berceo*. Madrid: Gredos.
- BAÑOS VALLEJO, Fernando (1989): *La hagiografía como género literario en la edad media*. Oviedo: Departamento de Filología Española.
- COSERIU, Eugenio (1988): *Sprachkompetenz. Grundzüge der Theorie des Sprechens*. Tübingen: Francke.
- ESCANDELL VIDAL, María Victoria (1999): "Los enunciados interrogativos. Aspectos semánticos y pragmáticos", en Ignacio Bosque y Violeta Demonte (eds.): *Gramática descriptiva de la lengua española*, vol. 3. Madrid: Espasa, pp. 3929-3991.
- GIRÓN ALCONCHEL, José Luis (1988): *Las oraciones interrogativas indirectas en español medieval*. Madrid: Gredos.
- GRICE, Paul (1975/1989): "Logic and Conversation", en Paul Grice: *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 22-40.
- JUCKER, Andreas H./Fritz, Gerd/Lebsanft, Franz (1999): "Historical Dialogue Analysis. Roots and Traditions in the Study of the Romance Languages, German and English", en Andreas H. Jucker, Gerd Fritz, Franz Lebsanft (eds.): *Historical Dialogue Analysis*. Amsterdam y Philadelphia: John Benjamins, pp. 1-33.
- KABATEK, Johannes (2008): "Introducción", en Johannes Kabatek (ed.), pp. 7-16.
- KABATEK, Johannes (ed.) (2008): *Sintaxis histórica del español y cambio lingüístico: Nuevas perspectivas desde las tradiciones discursivas*. Frankfurt am Main y Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- KOCH, Peter (2008): "Tradiciones discursivas y cambio lingüístico: el ejemplo del tratamiento *vuestra merced* en español", en Johannes Kabatek (ed.), pp. 53-87.
- LEBSANFT, Franz (2005): "Kommunikationsprinzipien, Texttraditionen, Geschichte", en Angela Schrott y Harald Völker (eds.), pp. 25-44.
- LIEDTKE, Frank (1998): *Grammatik der Illokution. Über Sprechhandlungen und ihre Realisierungsformen im Deutschen*. Tübingen: Narr.
- RIDRUEJO, Emilio (2002): "Para un programa de pragmática histórica del español", en María Teresa Echenique Elizondo y Juan Sánchez Méndez (eds.): *Actas del V Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, vol. 1. Madrid: Gredos, pp. 159-177.
- SCHROTT, Angela y Harald Völker (2005): "Historische Pragmatik und historische Varietätenlinguistik. Traditionen, Methoden und Modelle in der Romanistik", en Schrott/Völker (eds.), pp. 1-22.
- SCHROTT, Angela y Harald Völker (eds.) (2005): *Historische Pragmatik und historische Varietätenlinguistik in den romanischen Sprachen*. Göttingen: Göttinger Universitätsverlag.
- SCHROTT, Angela (2006): *Fragen und Antworten in historischen Kontexten. Ein Beitrag zur historischen Dialoganalyse und zur historischen Pragmatik am Beispiel altspanischer literarischer Texte*. Habilitationsschrift: Ruhr-Universität Bochum.

- URÍA, Isabel (1997): “Clerecía y letras vernáculas en el siglo XIII”, en Fernando Baños (ed.): *Gonzalo de Berceo: Milagros de Nuestra Señora*. Barcelona: Crítica, pp. 9-26.
- ZUMTHOR, Paul (1987): *La lettre et la voix. De la ‘littérature’ médiévale*. Paris: Seuil.