

LA HETEROGENEIDAD DE LOS ENUNCIADOS
EXPOSITIVOS EN “LOORES DE NUESTRA SEÑORA” DE
GONZALO DE BERCEO

MARÍA BELÉN NAVARRO
Universidad Católica Argentina

Title: The heterogeneity of the expository statements in *Loores de Nuestra Señora* by Gonzalo de Berceo

Abstract: *Loores de Nuestra Señora* by Gonzalo de Berceo has been usually portrayed as a mixture of textual elements with a weak thematic cohesion. This paper aims to examine certain expository segments that are within the narrative sequence (embedded in a second level to the macrotextual prayer of praise and petition) in order to define its function, concerning the narrative sequence as well as the macrotext. Those segments are: the exposition about the sacred Sunday (stanzas 104-106), the role of women in the Church (109-111), the contemplation of the end of the enemies of Christ (119-123), the symbolism of numbers (142-151) and the explanation of the *tetramorfos* and the role of the evangelists (162-169). The main hypothesis is that these expository statements are not heterogeneous or disjointed: they perform a specific purpose that does not primarily involve an educational-catechetical intention, but rather a rhetorical enhancement of the perfection of the Salvation history, therefore uttered as an emphasis to the laudatory objective.

Key words: *Loores de Nuestra Señora*. Gonzalo de Berceo. Expository. Statements. Purpose. Praise. Textual Analysis.

El poema *Loores de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo ha sido caracterizado normalmente por la crítica literaria como una mezcla de elementos textuales con una cohesión temática débil; en consecuencia, no se ha podido determinar con precisión la finalidad global ni parcial del texto. El presente trabajo tiene como objeto examinar los segmentos expositivos que se encuentran dentro de la secuencia narrativa (íncrustada en segundo nivel respecto a la plegaria macrotextual de alabanza y petición) con el fin de delimitar su funcionalidad, tanto con respecto al núcleo narrativo -del cual dependen inmediatamente- como también al macrotexto. La hipótesis basal radica en que tales segmentos expositivos no son heterogéneos ni inconexos, sino que cumplen una función específica que no implica una intencionalidad primariamente didáctica-catequística, como tradicionalmente ha sostenido la crítica (García de la Concha, 1978: 173-174, 176, 178; Menéndez Peláez, 1981: 114-115), sino más bien un realce retórico de la perfección

de la historia de la salvación, por lo tanto, se articulan como énfasis de la finalidad lautrútica global del poema.¹

Se han seleccionado los segmentos expositivos más extensos y significativos, en función de centrar el análisis en los pasajes más complejos; estos son: el carácter sagrado del día domingo (estrofas 104-106), el rol de la mujer en la Iglesia (109-111), la contemplación apologética del fin de los enemigos de Cristo (119-123), el símbolo septenario (142-151) y la explicación del *tetramorfos* y rol de los evangelistas (162-169). Todos ellos ocurren dentro de la secuencia narrativa ubicada en las estrofas 4 a 194, que relata el devenir de la historia de la salvación desde la Caída hasta el Juicio Final, a modo de argumento narrativo a favor de la loa debida a la Virgen por su rol instrumental. Estos segmentos expositivos se concentran en la sección denominada “el Anuncio de la Buena Nueva del Nuevo Testamento” (99-169), luego de la narración de la Pasión y la Meditación ante la Cruz.

1. ESTROFAS 104-106: DIGRESIÓN EXPOSITIVA SOBRE EL CARÁCTER SAGRADO DEL DÍA DOMINGO

El día del domingo día es consagrado,/ de muchos privilegios es privilegiado,/ éste sól' es del nombre del Señor dirivado,/ sobre todos los otros deve seer honrrado.// En domingo sin dubda fue el mundo criado,/ el cielo con la tierra tal día fue formado,/ éste fue ante d'ellos fecho e alumbrado./ ¡Vaya dormir el sábbado, ca ya perdió el fado! // Mucho fue el domingo de don Christo amado,/ ca quiso en domingo seer resucitado;/ guardemos el domingo, como nos es mandado,/ e sigamos el curso, como es destajado. (LNS, 104-106)

Luego del relato del descenso a los Infiernos y la Resurrección (estrofas 99-103), a partir de la referencia temporal enunciada en 103d: “domingo de mañana, segunt lo que leemos” hasta la estrofa 106 inclusive, se introduce una *digressio* expositiva sobre el carácter sagrado del día domingo y sus

¹Esta finalidad global se propone en este trabajo como premisa, pero ha sido objeto de otros estudios. Consideramos a *Loores* como un poema centrado en la alabanza de María por su rol instrumental e intercesor en la historia de la Salvación, que se recapitula como una argumentación narrativa a favor de tal loa en el enunciado asertivo-narrativo inserto entre las estrofas 4 a 194. Mas el verdadero objeto final de la fe y adoración del poema de Berceo es Cristo y su misericordia, como se tendrá oportunidad de observar en las estrofas que aluden a la Resurrección (104-106).

razones. La primera de ellas es de orden etimológico (104c): el mismísimo nombre del día indica su dedicación a Dios. Posteriormente se articulan el Antiguo y el Nuevo Testamento al relacionarlo en la segunda estrofa con el tiempo de la Creación (105abc). Cabe señalar que la Creación en sí no fue relatada en las estrofas que aluden al Antiguo Testamento (4-19), sino que fue retratada durante la Meditación ante la Cruz (80-82). Estas anacronías² son relativamente frecuentes en *Loores*, dado que la prioridad no se encuentra en el nivel de la historia, de la cronología lineal, sino en la articulación de los hechos salvíficos, de manera tal que se enfatiza su sentido alegórico y escatológico³ con plena conciencia en la configuración del relato.⁴ Este mismo procedimiento se visualiza en la estrofa 106, la cual subraya el entramado profundo del plan salvífico (106ab).

Como conclusión de esta digresión expositiva, se formulan en la última estrofa exhortaciones al público oyente para que respete el día mediante enunciados directivos, tanto con frase verbal obligativa de carácter indirecto

²Definidas por Gérard Genette (1989: 92-95), las anacronías son las diferentes formas de discordancia entre el orden temporal de la historia y del relato. Existen dos tipos básicos: la prolepsis (toda maniobra narrativa que consista en contar o evocar por adelantado un acontecimiento posterior) o la analepsis (toda evocación posterior de un acontecimiento anterior al punto de la historia).

³En un estricto sentido teológico, la alegoría cristiana o *in factis* corresponde a la interpretación espiritual o profética de ciertos hechos históricos referidos por la Biblia (*sentido literal o histórico*), especialmente del Antiguo Testamento. El sentido espiritual puede a su vez subdividirse en tres: el *sentido alegórico o tipológico*, que alude a los hechos del Nuevo Testamento que dan significado y primera consumación a lo ocurrido en el Antiguo Testamento; el *sentido tropológico o moral*, que indica las obras que cada cristiano debe realizar, una norma de conducta diaria según el modelo de tales hechos del AT y del NT; y el *sentido anagógico o escatológico*, la segunda y definitiva consumación que tales hechos han de alcanzar en el fin de los tiempos (De Lubac, 2000: II, 41-50; 83-143; 179-187). Si bien este texto de Berceo no es bíblico ni de inspiración divina, sí se configura como hipertexto bíblico, incluyendo imágenes, ideas y significados que proceden directa o indirectamente de la Sagrada Escritura, por lo tanto es posible de ser interpretado como alegoría cristiana o *in factis* en algunos pasajes.

⁴“Propongo [...] llamar historia al significado o contenido [...] narrativo [...], relato propiamente dicho, al significante, enunciado o texto narrativo mismo y narración al acto narrativo productor y, por extensión, al conjunto de la situación real o ficticia en que se produce” (Genette, 1989: 83)

por su pasividad (104d) como con una forma verbal plural que apela directamente al alocutario terreno⁵ (106c). A simple vista puede parecer que estas exhortaciones responden a una intención catequística y por lo tanto se encontrarían inconexas respecto a la sección narrativa en la que se incrustan. Sin embargo, la intención ilocutiva⁶ primariamente halla su centro en la adoración: el enunciado expositivo previo subraya el simbolismo del aspecto temporal tal como ha sido dispuesto por Dios en el devenir de la Historia desde la Creación. Ante tal perfección y evidencia del amor divino, el poeta propone su veneración, pero siempre como consecuencia de la evidencia de fe dada en primer lugar, como un coro de afirmación lauréatico. Indirectamente, en sus efectos perlocutivos, puede devenir en didáctico, en las consecuencias de la lectura eventual, pero tampoco el contenido expuesto reviste una gran complejidad doctrinal; más bien, se trata de una verdad considerada universal y reafirmada, al modo del género *demonstrativum* o epidíctico, ya que es un tipo de discurso cuyo propósito es elogiar (en tanto

⁵En primer lugar, conviene distinguir entre las nociones de alocutario y destinatario: “La pragmática del discurso distingue entre alocutario —aquel a quien explícitamente se habla, designándolo mediante marcas discursivas inequívocas como interlocutor— y destinatario —aquel para quien se habla, esto es, aquel que aun sin ser designado como interlocutor se espera que reciba en última instancia nuestro mensaje—” (González, 2008: 61). En este poema, coexisten tres alocutarios: la alocutaria principal es Virgen María, humana pero santa y celestial, textualizada profusamente en el macrotexto —la plegaria inicial y final de *Loores*—, pero también en el microtexto; en ciertos momentos del microtexto narrativo —por ejemplo, las digresiones que nos ocupan—, se apela a un alocutario humano, pero absolutamente terreno —ya sea lector u oyente—. Finalmente, en instancias textuales muy especiales, se presenta a Cristo como alocutario trascendente-santo.

⁶La teoría de los actos de habla según John Austin distingue, en cada enunciado lingüístico, tres actos o modos de “hacer algo” mediante ese enunciado: un acto locutivo, que consiste en el significado literal generado por una cadena de sonidos (acto fonético) organizados en palabras construidas según determinada morfología (acto fático) y portadoras de un sentido y una referencia determinadas (acto rético); al realizar este acto locutivo, el hablante efectúa asimismo un segundo acto, llamado ilocutivo, que asigna un valor intencional a las palabras emitidas; en tercero y último lugar, existe un acto perlocutivo, que son las consecuencias o efectos que el enunciado produce sobre los pensamientos, sentimientos o acciones de la audiencia. En otras palabras, el acto ilocutivo se realiza al decir algo y el perlocutivo se realiza porque se ha dicho algo. El acto locutivo posee significado, el ilocutivo posee fuerza y el perlocutivo efectos (Austin, 1990: 138-168; Calsamiglia, 2012: 10, 186-187).

res honesta) a una persona para proclamar o ratificar una realidad evidente o aceptada, una *res certa*, acerca de la cual el destinatario asume una actitud pasiva, limitada a asentir y a gozar (Lausberg, 1966: I, 109-110; 213-214). Estos microtextos insertos deben ser entendidos con el objeto de ratificar o reforzar el elogio, como un caso de *amplificatio*, fenómeno propio del *ornatus*. Se trata de aumentar la fuerza de una idea indudable y ya aceptada mediante la acumulación tanto de *res* como de *verba*.

La exhortación a celebrar el domingo no implica un desvío del hilo narrativo, ya que toda la Historia de la Salvación que el poeta se encuentra desarrollando desde la cuarta estrofa halla su plenitud en este momento tan crucial de la Resurrección y es preciso que cada hombre lo recuerde en su vida diaria en el día dedicado al Señor. El autor tiene plena conciencia de la digresión y por ello recurre a una fórmula metadieética en 106d para retomar el relato de la Resurrección en la estrofa 107.

2. ESTROFAS 109-111: DIGRESIÓN APOLOGÉTICA SOBRE EL ROL DE LA MUJER EN LA IGLESIA

A la mugier en esto grant gracia li acrovo,/ todo l á mejorado el tuer-
to que nos tovo;/ en esto con lo ál grant privilegio ovo:/ por mugieres al
mundo grant alegría crovo.// Si por mugier füemos e por fuste perdidos,/
por mugier e por fuste somos ya redemidos;/ por esos mismos grados que
fuegos confundidos,/ somos en los solares antiguos revestidos.// Madre, el tu
linage mucho es enalçado;/ si Eva falta fiço, Tú lo as adobado;/ bien parece
que Christo fue vuestro abogado;/ por ti es tu linage, Señora, desreptado.
(LNS, 109-111)

Entre las estrofas 109-111 se reflexiona sobre el rol de la mujer en la Iglesia a partir de ser un grupo de ellas las encargadas de descubrir y anunciar la Resurrección, lo cual es relatado en la estrofa 108. Por lo tanto, esta breve digresión discurrirá por los cauces de una apología en tanto que el poeta afirma que, gracias a esta acción principal encomendada a las mujeres, se restituye el pecado de Eva (109).

El eje de restauración Eva-María y Adán-Cristo ya se había profetizado en la quinta estrofa⁷ y responde a la noción tradicional de una María

⁷“Profecías e signos todos por ti ficieron / que cobrarién por ti los quén Adán cayeron” (5cd).

intercesora, restituidora del orden trastocado por Eva, tal como explica Carol: “María, como nueva Eva, al representar a la humanidad cuando consintió en la encarnación y al ofrecer la víctima en el calvario, reparó el daño causado por Eva” (1964: 36). Subyace en esta dicotomía Eva-María la idea cardinal de una restauración por un proceso de correspondencia invertida: la misma naturaleza que causó la caída debe levantarse, en otras palabras, a través de una virgen (Carol, 1964: 37; 112-115).

En este pasaje en particular, ya no se trata simplemente de una contraposición de Eva y María individualmente, sino que lo extiende al linaje humano y, particularmente, femenino (LNS, 110). Se basa en elementos tradicionales básicos de la liturgia pascual: el “fuste” (110ab) refiere en primera instancia el árbol del Paraíso y, en segunda instancia, la Cruz. Como *conclusio* de esta apología se dirige el poeta a la mujer por excelencia, María (LNS, 111). Véase cómo se enfatiza que es Cristo quien libera a las mujeres de la culpa; María es el medio de la reparación en tanto Madre (“por tí”, 111d), pero es Él el verdadero mediador y redentor.

El retorno al anuncio de la Resurrección se encuentra adecuadamente articulado, ya que se mantiene la alocutaria de la última estrofa de la apología, María, pero en esta ocasión se orienta a ella por medio de un enunciado directivo para inducirla al gozo: “Alégrate, Señora, que alegrarte debes,/ ca buenas nuevas corren e nuevo tiempo vedes;/ lo que ’speresti siempre, Señora, ya avedes” (112abc). Las “buenas nuevas” a las cuales alude el verso 112b reafirman las noticias que las mujeres habían anunciado en 108b: “estas nuevas tan buenas ellas nos las dixieron”, de manera que abren y cierran el relato de la Resurrección. Nuevamente la articulación con el Antiguo Testamento (en esta ocasión, mediante la figura de Eva) destaca el entramado del plan salvífico e intensifica la adoración debida a la Resurrección de Cristo como pilar fundamental de la fe cristiana.

3. ESTROFAS 119-123: CONTEMPLACIÓN APOLOGÉTICA DEL FIN DE LOS ENEMIGOS DE CRISTO

Una cosa leemos, que non es d’ olvidar,/ por que en el tu fijo devemos
bien fiar:/ todos sus avversarios que buscaron pesar/ en mala fin ovieron en

cabo a finar.// Herodes el primero, que por su mal nació,/ ya avemos oído de quál muerte murió;/ Judas mala fin hizo, ca tal la meresció;/ fue de buena ventura quien en Él bien creyó.// Herodes el segundo del ángel fue ferido;/ a cab' de pocos días, murió todo podrido;/ por sí s' mató Pilato, ca era enloquido;/ por tal passaron todos, com' avedes oído.// Los judíos en día de Pascua varajaron,/ treinta mil y murieron, entre sí se mataron;/ las remasajas d'ellos que dende escaparon/ los príncipes romanos bien las desradigaron.// Titus e Vespasianus con ellos lid ovieron,/ once veces cien milia judíos y murieron;/ su muerte non nos duela, ca bien lo merescieron,/ todos nos lo cobramos el bien ellos que perdieron (LNS, 119-123).

En la estrofa 108 el locutor explica la causa de la alegría generalizada: no es sólo Cristo quien resucita, sino también el género humano, por lo cual los pecadores han adquirido una enorme merced. Para convencer definitivamente de la conveniencia de la alabanza de María como instrumento posibilitador de esta merced, se detalla en las estrofas 119-123 el destino de los enemigos de Cristo, de aquellos que dieron una respuesta negativa ante los signos divinos (119cd). Por lo tanto, para probar tal afirmación, enumera y recapitula una serie de ejemplos ya tratados en *Loores*: las muertes del primer Herodes (120ab, relatada previamente en 36-39), Judas (120c, relatada en 61bcd), el segundo Herodes (121ab), Pilatos (121c, relatada previamente en 61d) y el pueblo judío (122-123), al cual le dedica dos estrofas que rememoran las matanzas que sufrirían a manos de ellos mismos y de los romanos.

Berceo entiende todas estas muertes como justicia divina por el rol ejercido en la muerte de Cristo (123cd). A continuación se enumeran en las estrofas 124-127 las diez apariciones ante amigos de Cristo, de forma tal que contrastivamente funcionan como ejemplos de respuesta positiva, cuyos destinos ya describió anteriormente (120d).

Esta dinámica contrastiva del destino venturoso y desafortunado se recapitulará en el Juicio Final (estrofas 170-194), en el cual los enunciados directivos cobran un mayor protagonismo, pero siempre en función de describir los dos mundos posibles escatológicos, que son una consecuencia de la libertad individual de cada ser humano frente al designio divino. El énfasis en la correcta respuesta -la adoración a Dios y la alabanza a María- por parte del locutor pretende brindar la consumación perfecta a la merced otorgada

por Cristo mediante su Pasión, pero que en última instancia depende del ser humano y las decisiones que tome en su vida terrenal en función del libre albedrío concedido por Dios. El sacrificio de Cristo puede ser asumido y honrado, por lo tanto, se puede participar de su Gloria; o puede ser rechazado y, en consecuencia, vivir siempre en la muerte. Perlocutivamente las descripciones y exposiciones de estos destinos pueden tener un efecto argumentativo, pero en función de la fuerza ilocutiva y de la coherencia del hilo narrativo es un necesario núcleo, en tanto postula el final de la historia mediante los dos mundos posibles de la escatología.

4. ESTROFAS 142-151: MEDITACIÓN SOBRE EL SÍMBOLO SEPTENARIO

El logar nos lo manda, callar non lo podemos,/ en la costumbre vieja
 qual en la ley leemos;/ non vos faga enojo, maguera que tardemos,/ ca esto
 por aquello mejor lo entendremos.// El cuento septenario es de grant santi-
 dat;/ ovo sus mejorías siempre d' antigüedat;/ dio-l por significanza Dios tal
 auctoridat,/ ca es cuento cumplido de grant entegredat.// Quiso Dios por sí
 mismo este cuento sagrar/ cuando el día séptimo li plogo d'él folgar;/ siete
 veces al día se quier' de nos loar,/ mandó por siete días tod' el mundo andar.//
 Debdo que deviess' omne en la lëy fue dado/ que en el año séptimo
 non fuesse demandado/ nin cativo nin siervo non serié apremiado/ fasta que
 fuesse todo aquel año pasado.// Demás, lavor ninguna en elli non faciën,/
 ca quanto aviën mester al sexto lo cogién;/ en octavo, fallencia ninguna non
 sufríën,/ ca semient' e conducho del sexto lo aviën.// A cabo de cinquenta
 vinié mayor persón,/ era todo cativo quito de la presiön;/ Judea en tal año
 salió de Babilón,/ en el tiempo de Ciro, un loado varón.// Los debdos eran
 sueltos, nunca seriën pedidos;/ eran los desterrados a la tierra venidos;/ los
 enemigos todos ý eran acogidos,/ los traspasados tuertos non seriën face-
 ridos.// Sobre todos los otros era bien aforado/ e era sobre todos los otros
 deseado,/ era por esti gozo jubileo clamado./ ¡Un tal año agora serié bien
 empleado!// Solas siet' cosas pide la oración mayor:/ siete dones al Spíritu
 de Dios nuestro Señor;/ por essa reverencia mandó el Criador/ que fues-s
 el día séptimo tenido en honor.// Los fijos d' Israel quand' d' Egipto salie-
 ron,/ a cab' de siet' semanas la lëy recibieron,/ pero la su figura nunca la
 entendieron;/ como paja en agua desuso andidieron (LNS, 142-151).

Se inicia en estrofa 142 una subsecuencia expositiva respecto al número siete. Abarca las estrofas 142-151, justo antes del relato de Pentecostés, al cual se subordina por su función explicativa. El mismo poeta indica la causa de esta *digressio* a través de un comentario metadieético, realizado mediante la primera persona plural gramatical (142). Es llamativo en el verso 142c el

empleo de la segunda persona, esta vez con el objeto de apelar al alocutario humano al remitir a las circunstancias de la enunciación. Pide paciencia e intenta justificar la demora por la significación del asunto. Retóricamente se trata de un *iudicem attentum parare*, una fórmula de búsqueda típica (pero no exclusiva) del *proemium*, la cual:

pretende servir de intermediario entre el público y el asunto del discurso. El público se muestra como inabordable debido a algún *taedium*. El *taedium* tiene su origen en el carácter intrascendente del asunto o en la disposición psíquica del público desinteresado del asunto (*fastidium* producido por la saturación) (Lausberg, 1966: I, 244)

En este comentario metadieético el obstáculo principal para retener la atención de los alocutarios terrenos es el *fastidium* (142c) y para convencerlos se argumenta sobre la trascendencia del tema y necesidad de tratarlo a fin de lograr una mejor comprensión (142bd). De este modo une la defendibilidad del objeto y la afabilidad del público mediante el recurso de presentar el asunto como de sumo interés para conseguir su buena disposición (Lausberg, 1966: I, 246). Asimismo, el empleo de la primera persona plural despersonaliza la responsabilidad sobre esta decisión (142a); la voz del poeta aparece de esta manera oblicuamente referida, además de presentarse como ‘obligada’.

En la subsecuencia expositiva propiamente dicha se señala la santidad del número siete, cuyo sentido fue establecido por Dios mismo (143). Se justificará esta afirmación al enumerar variados *exempla* históricos -bíblicos, litúrgicos y tradicionales- que funcionan como *probatio* (Lausberg, 1966: I, 349-350). Estas consideraciones que realiza el poeta se enmarcan dentro del simbolismo numérico,⁸ vinculado a la concepción del alegorismo⁹ medie-

⁸“El número como tal es la base de la estética musical de la Edad Media que es, ante todo, una estética literal y formal. La proporción preside a la vez a las formas sonoras y a las formas visibles. Ella es el principio, al menos teórico, de toda ‘composición’” (Bruyne, 1959: II, 359)

⁹Recuérdese que la distinción y oposición entre símbolo y alegoría fue inventada por los iluministas y románticos, particularmente Goethe. “El aspecto significante se penetra de inmediato en virtud del conocimiento de lo significado en la alegoría, mientras que en el símbolo el significante conserva su valor, su opacidad.” (Cvitanovic, 1995: 11). La diferencia

val,¹⁰ el cual se funda en el principio de simpatía universal o analogía, según el cual todo el universo se presenta ante el hombre de la Edad Media como “un inmenso símbolo de lo invisible, cuya unidad radical se traduce por correspondencias misteriosas entre las más diversas partes” (Bruyner, 1959: II, 357). El símbolo es “una representación sensible o material de alguna realidad inmaterial, que se funda en el principio de analogía entre lo simbolizado y lo simbolizante, y está dotado de una polisemia y de un carácter totalizador que lo convierten en una forma de conocimiento superior e irreductible a los términos de una mera razón discursiva” (González, 2000: 89). Toda cosa creada es primeramente *res* y luego puede devenir en *signum* de las realidades espirituales superiores, a partir de su propia realidad sensible¹¹

El carácter simbólico del número se encuentra en la revalorización del referente que acompaña al numeral como elemento proporcionador del soporte material sensible en que pueda fundarse su condición simbólica; de esta manera, el número, que es una categoría formal o ideal, unido a un referente deviene realidad sensible. En consecuencia, puede decirse que tiene dos modos de significar: el *referencial*, entendido como la encarnadura del número abstracto en una realidad concreta aportada por el referente, por lo

esencial radica en que el símbolo *es* y fusiona significante y significado, en tanto la alegoría *significa* y los separa. Como consecuencia, mientras la alegoría tiene un carácter transitivo, el símbolo es intransitivo; la primera significa directamente; el segundo indirectamente: en principio es por sí mismo. Mientras la alegoría se vincula con el concepto, el símbolo con la idea; en tanto el sentido de la primera es finito, el del segundo es infinito y polivalente.

¹⁰El alegorismo se refiere a “la interpretación espiritual de lo real visible o histórico, considerado como la imagen o figura de un mundo sobrenatural, lleno de misterios” (Bruyner, 1959: II, 321). En tanto discurso, la alegoría se define por la retórica clásica como *aliud dicitur, aliud demonstratur*, en otras palabras, “metáfora continuada en una frase entera (a veces más)” (Lausberg, 1966: II, 283), en la cual una serie de imágenes refiere una realidad representada en forma indirecta. Sin embargo, sus componentes referenciales no son aleatorios, sino que deben aludir inequívocamente a un objeto histórico de consumación futura y poseer un claro sentido religioso-cristiano (Auerbach, 1998: 93-115).

¹¹“El simbolismo añade un nuevo valor a un objeto o acción, sin que por ello queden afectados sus valores propios o inmediatos.” (Eliade, 1956: 191); “Para aquel que participa de la significación simbólica, no hay dos significaciones, una literal y una simbólica, sino un movimiento que nos transfiere de un nivel al otro y que nos asimila a la significación segunda gracias a —o a través de— la significación literal” (Ricoeur, 1988: 14).

cual procede por inducción; y el *estructural* o *relacional*, a partir de sus propias virtudes matemáticas, las cuales siempre consisten en las relaciones que cada número establece dentro de la estructura sintagmática de las cantidades continuas (por ejemplo, el once simbólico de la transgresión por su posición respecto al perfecto diez) o dentro de la estructura paradigmática de la aritmética como sistema codificado (el siete simbólico de la perfección por su condición de primer número primo), en ambos casos por procedimiento deductivo (González, 2000: 93; Hopper, 1938: 95-96).

Este caso del segmento expositivo de Berceo se trata de una interpretación explícita mayormente del simbolismo de carácter referencial de dos números fundamentales para apreciar el acontecimiento de Pentecostés: el siete (por los siete dones del Espíritu Santo) y el cincuenta (por ser el quincuagésimo día desde la Pascua de Resurrección). Estas referencias tienen una fuente doble: por un lado, la declarada, la autoridad textual de la Sagrada Escritura y sus números simbólicos, procedentes en gran parte de la tradición de la astrología babilónica (Hopper, 1938: 3-135) y por otro, subyacente, la tradición aritmética y metafísica del pitagorismo y del gnosticismo, que se condensan en las interpretaciones medulares para la Edad Media de San Agustín, Martianus Cappela (en el séptimo libro de *De nuptiis Philologiae et Mercurii*) y San Isidoro de Sevilla (en *Liber numerorum qui in Sanctis Scripturis occurrunt*).

En lo que concierne puntualmente al símbolo septenario, en la obra *De Civitate Dei* San Agustín (1965) lo deriva del senario por la adición de la unidad, por lo que conviene primero establecer el valor del seis. Partiendo de un razonamiento deductivo, plantea que Dios creó el mundo en seis días para acomodar su obra a la perfección aritmética, ideal y atemporal del seis, fundada en su condición de primer número completo, que resulta de la suma de sus divisores: $1 + 2 + 3$, por lo cual simboliza la perfección de la obra divina.¹² En cambio, el siete encarna la perfección de su descanso y

¹² “*Haec autem propter senarii numeri perfectionem, eodem die sexies repetito, sex diebus perfecta narrantur: non quia Deo necessaria fuerit mora temporum, quasi qui non potuerit creare omnia simul, quae deinceps congruis motibus peragerent tempora; sed quia per senarium numerum est operum significata perfectio. Numerus quippe senarius primus completur suis par-*

santificación y por extensión la eternidad del reposo definitivo tras las seis edades del mundo. Asimismo, resulta de la adición del 3 + 4, la suma del primer impar y del primer par (según la tradición pitagórica, el dos es el origen de los pares), sintetizando así la totalidad numérica.¹³ (San Agustín, 1965: 640-641). En cuanto a Capella (1836) y San Isidoro, la razón relacional que convierte al siete en perfecto resulta del hecho de ser el único número de la primera década que no resulta de la multiplicación de ningún otro número inferior a diez, ni produce a su vez por multiplicación ningún otro número inferior a diez, y por resultar además de la suma del primer impar y del primer par. Capella (1836: 591-592) apunta solamente el valor del primer impar como el principio masculino y el primer par como el principio femenino,¹⁴ mientras que San Isidoro agrega, en *Liber numerorum qui in Sanctis Scripturis occurrunt*, la referencia cristiana: las tres virtudes teologales que son imagen de la Trinidad, a cuyo conocimiento se accede a su vez mediante el ejercicio de las cuatro virtudes cardinales.¹⁵ Enumera una serie de septe-

tibus, id est, sexta sui parte, et tertia, et dimia, quae sunt unum, et duo, et tria: quae in summam ducta, sex fiunt" (San Agustín, 1965: 638).

¹³ "[...] totus impar primus numerus ternarius est, totus par quaternarius: ex quibus duobus septenarius constat. Ideo pro universo saepe ponitur, sicuti est, Septies cadet iustus, et resurget (Prov. 14, 16); id est, quotiescumque ceciderit, non peribit [...]. Et multa huiusmodi in divinis auctoritatibus reperiuntur, in quibus septenarius numerus, ut dixi, pro cuiusque rei universitate poni solet. Propter hoc eodem saepe numero significatur Spiritus Sanctus, de quo Dominus ait, Docebit vos omnem veritatem (Io. 16, 13)"

¹⁴ "Quid autem te, heptas, uenerandam, commemorem? Quae quod naturae opera sine feturarum contagione conformas, inter deos Tritoniae uirginis uocabulum possedisti, Namque omnes numeri intra decadem positi aut gignunt alios aliisque gignitur aut procreantur: hexas, ogdoas generantur tantummodo, tetras autem et creat et creatur, heptas uero quod nihil gignit, eo peruirgo perhibetur, sed quod a nullo nascitur, hinc Minerua est, et quod ex numeris tam masculinis quam femininis constet, Pallas uirago est appellata. Nam ex tribus et quattuor septem fiunt, qui numerus formas lunae complectitur" (Capella, 1836: VII, §738).

¹⁵ "Septenarius numerus a nullo nascitur, nec generat, nec generatur. Nam omnes numeri intra decem positi aut gignunt alios, aut gignuntur ab aliis. Iste nec gignit, nec gignitur. Sex enim el octo generantur tantummodo. Quattuor autem, et duo creant, et creantur. Septem nihil gignit, nec ab altero gignitur. [...] [et] perfectus habetur, eo quod ex primo pari, ac primo impari constat. Primus autem impar ternarius est, primus par quaternarius, ex quibus duobus ipse septenarius consummatur; [...] Sed per tres Trinitatis mysterium, per quattuor virtutum actio illustratur; ac per hoc in his partibus, ut per Trinitatis speciem actio virtutum perficitur, et per repraesentationem virtutum usque ad Trinitatis notitiam pervenitur" (San Isidoro, 1862: 186).

narios universalizadores: las partes del cuerpo humano, las aberturas de la cabeza, los planetas, las disciplinas del saber, las iglesias primitivas, los días de la semana, las vocales de la lengua griega.

Además, un estudioso del simbolismo numérico medieval, Hopper, señala que la adición del tres y el cuatro también alude a lo espiritual o celestial y a lo temporal o terrenal respectivamente; al significar la totalidad, remite a la Creación en movimiento: “It is the number of the universe and of man, signifying the creature as opposed to the Creator”. (Hopper, 1938: 84) De esta idea parte Berceo y la coloca en primer lugar (144ab). El reposo y santificación del séptimo día¹⁶ se extiende luego al año sabático (145-146) prescrito por *Levítico* 25,1-7. Luego el poeta remite a elementos referentes calificados por el siete: las siete oraciones al día indicadas por *Salmo* 119, 164 y los siete días de la semana (144cd), las siete peticiones del *Pater Noster* y los siete dones del Espíritu Santo (150), los cuales son el punto axial de la exposición, dado que toda esta secuencia se subordina como explicativa del relato subsiguiente de Pentecostés.

En cuanto al quincuagenario, su valor simbólico no sólo es pertinente por una cuestión temporal (los cincuenta días entre Pascua de Resurrección y Pentecostés), sino también por su vínculo sintagmático con el siete, dado que expresa su superación (siete al cuadrado o siete por siete, más la unidad; temporalmente, las siete semanas más un día). Por ello representa el jubileo y el perdón,¹⁷ implicados en la liberación de los cautivos —tal

¹⁶Apunta Chevalier que el séptimo día de la Creación “significa como una restauración de las fuerzas divinas en la contemplación de la obra consumada. Este descanso del séptimo día señala un pacto entre Dios y el hombre. El siete simboliza el acabamiento del mundo y la plenitud de los tiempos” (1986: 944).

¹⁷Otro valor sintagmático del cincuenta, apuntado por San Agustín en *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, es la adición de 40 y 10; el 40 del ayuno y la abstinencia más el 10 de la perfección, entendida como un premio después de la penitencia del 40 (San Agustín, 1955: 454). También se puede establecer otra relación sintagmática: la multiplicación del 5, el amor divino, vehiculizado en las figuras redentoras de Cristo —3— y María —2—, a quienes simboliza; y el 10, la perfección, por su cualidad aritmética que resulta la suma de los cuatro primeros números (1 + 2 + 3 + 4) y acabamiento, ya que es el retorno a la unidad tras el desarrollo del ciclo de los nueve primeros números (Hopper, 1938, 11, 85)

como establece *Levítico* 25, 8-10— y la salida de Babilonia, en las estrofas 147-149. Además, se retoma al final de la exposición, en los versos 151ab, para recordar las siete semanas entre la salida de Egipto y el recibimiento de la Ley, asociación que también realiza San Isidoro.¹⁸ Berceo cierra la explicación simbólica con una valoración negativa hacia los judíos, en sintonía con el tratamiento dado a lo largo del poema, ya que subraya su ceguera en lo que concierne a la exégesis bíblica (151cd). Anteriormente ya se los había calificado de esta manera: “¡O gent’ ciega e sorda, dura de coraçon, / nin quier’creder la letra ni atender raçon.” (15cd), versos que aluden al pasaje de San Pablo: “*qui et idoneos nos fecit ministros Novi Testamenti, non litterae sed Spiritus: littera enim occidit, Spiritus autem vivificat*” (2 Cor. 3, 6): los judíos son acusados de aferrarse a la “letra” (el sentido literal) y rechazar su espíritu o razón profunda (los tres sentidos espirituales de la alegoría cristiana: alegórico, anagógico y escatológico). No obstante, el poeta les imputa tampoco haber creído en el sentido literal, dado que éste recibe su ser del espíritu que lo informa.

Toda esta *digressio*, en síntesis, tiene por objeto realzar el simbolismo del tiempo transcurrido, los dones del Espíritu Santo y la sugerente cohesión de todo el diseño salvífico.¹⁹ Se articula perfectamente con la narración subsiguiente de Pentecostés mediante las referencias temporales: “Avié derechamente tanto tiempo passado/ desque el campo ovo don Chris-

¹⁸“*Hic autem numerus in sanctis Scripturis sacratus est propter Spiritum sanctum. Quinquagesimo enim die egressionis Israel ex Aegypto datae sunt tabulae legis in vertice montis Sina, et post passionem Christi quinquagesimo die descendit super CXX fideles Spiritus sanctus; ideoque et quinquagesimus psalmus indulgentiae et remissionis est. Unde et in Evangelio quinquaginta etiam denarii debitoribus relaxantur. Nam quod in diluvio quinquaginta cubitis arcae altitudo diffusa est, eiusdem sancti Spiritus dilatam in mundo gratiam designabat, sicut dicit Apostolus: Gratia Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis* (Rom. V, 5)” (San Isidoro, 1862: 200).

¹⁹Sugerente puede resultar cierta composición numérica intencional en este pasaje: los números de las estrofas entre las cuales se desarrolla: 142 y 151. La suma de los números implicados tanto de la estrofa inicial como de la final resultan en siete (1+4+2; 1+5+1). Además, los siete dones del Espíritu Santo y las siete peticiones del *Pater Noster* se indican en la estrofa 150 (reducible a 50, en cuanto múltiplo).

to arrancado,/ doncas aquelli era el día señalado/ quando avié el Spíritu a seer embiado” (152).

5. ESTROFAS 162-169: EXPLICACIÓN DEL TETRAMORFOS Y ROL DE LOS EVANGELISTAS

Doce varones fueron los privilegiados,/ los qu’ apóstolos son de don Christo clamados,/ mas quatro solos fueron de todos apartados,/ por qui los evangelios fueron manifestados.// Johanes e Matheo fueron los delanteros,/ después Lochas e Marco vinieron postrimeros,/ todos de cuer ovieron; com’ leales obreros,/ el señor de la viña diolis buenos dineros.// Matheo empeçó en la encarnación,/ píntalo con faz d’ omne por tal entención;/ Luchas á faz e buey, ca diz’ de la pasión/ cóm’ se feço tu Fijo, Señora, oblación.// Marcho diz’ sobre todos de la resurrección,/ por essa fortaleza riñe como león;/ Juhán en Trinidad empieza su lección,/ por esso tomó d’ águila sutil comparación.// Acordémosnos todos, señores e hermanos;/ a aquestos varones tendamos nuestras manos,/ toguémoslos que sean nuestros entremeanos/ e que non nos emezcan nuestros fechos livianos.// Éstos tienen las llaves de abrir e cerrar,/ éstos an el poder de solver e ligar;/ mester nos á, señores, su merced recordar,/ que non nos desconozcan a la hora d’ entrar.// Toda Sancta Iglesia aquí ovo comienço,/ d’ aquende ovo forma e tod’ ordenamiento,/ mas fue tu Fijo, Madre, piedra de fundamento,/ sobr’ Él fue levantado todo el fraguamiento.// Otro grant privilegio aven estos varones:/ el día del Juicio judgarán las razones;/ ellos, con el tu Fijo, partirán gualardones,/ destajar s’ an por siempre jamás las particiones. (LNS, 162-169)

Luego de Pentecostés, el foco del relato se traslada a los evangelistas. Se diferencia a los primeros apóstoles de los que vinieron después (163ab). Por su fe y sus actos, en otras palabras, su respuesta positiva, recibieron recompensa (163cd). Prosigue en las cuadernas 164-165 con la presentación de la figura bestiaría tradicional de cada evangelista, según el *tetramorfos*²⁰ de *Ezequiel* 1, y la explicación de su sentido según la materia narrada en sus respectivos Evangelios (164-165). Clausura la secuencia con la aserción de los poderes concedidos a los apóstoles en la estrofa 167, primero con una

²⁰La explicación de la hondura de la simbología del tetramorfos se puede encontrar en Chevalier (1986: 988): “simbolizan la universalidad de la presencia divina, las cuatro columnas del trono de Dios”. Agrega en el artículo dedicado al numeral “cuatro” que estos animales corresponden a las cuatro constelaciones cardinales de la banda zodiacal: el Toro, el León, el Hombre y el Águila; todos esos cuaternarios expresan una totalidad” (1986: 381).

breve exhortación a la oración y a encomendarse a los evangelistas como intercesores, dirigida al público terreno, textualizado mediante la primera persona plural y el vocativo de pareja inclusiva, en otras palabras, extremos que incluyen todos los puntos intermedios, en 166 y en 167cd. Posteriormente se enumeran los poderes que poseen, en primer lugar el perdón (167) y en segundo lugar, participación en el juicio (169). Mas no se olvida Berceo de aclarar el fundamento de la Iglesia y la fuente de estos poderes: Cristo (168).

Al consignar el papel que desempeñarán los evangelistas en el Final de los Tiempos, esta estrofa funciona también como *transitio* o enlace temático para la sección siguiente, el Juicio Final (170-194).

CONCLUSIONES

En una primera lectura, las cuaderñas que se han analizado en este trabajo suelen ser calificadas como heterogéneas e inconexas. En general se sostiene que poseen un propósito moralizante o catequístico (García de la Concha, 1978: 173-174, 176, 178; y Menéndez Peláez, 1981: 114-115). Sin embargo, la superestructura predominante en este microtexto continúa siendo la narrativa: el objeto es terminar de relatar los hechos salvíficos del Nuevo Testamento. Así lo manifiestan los reiterados comentarios metadieгéticos, que subordinan las distintas secciones y las vinculan mediante sus funciones.

Si bien se comprueba la existencia de grupos de cuaderñas cuya índole textual no es propiamente narrativa entre las estrofas 99 a 169, el núcleo de las mismas es la narración de los últimos acontecimientos del Nuevo Testamento (básicamente Evangelios y *Hechos de los Apóstoles*). Las digresiones, debidamente marcadas y justificadas por el mismo poeta, tienen carácter expositivo-instruccional, pero siempre en función de esclarecer y profundizar en algún aspecto simbólico de los hechos narrados. En consecuencia, aunque puedan tener eventualmente un efecto perlocutivo ligado a cierto matiz didáctico, como catequesis o enseñanza doctrinal, la fuerza ilocutiva, tal como se encuentra enunciada, pone el foco más bien en la elucidación de la perfección de la economía de la Salvación. Ello se encuentra enmarcado

dentro de la mentalidad del hombre medieval, tal como Lewis la describe: “[El hombre medieval] Era un organizador, un codificador, un constructor de sistemas. Necesitaba un lugar para cada cosa y cada cosa en su sitio. Lo que le deleitaba era la distinción, la definición, la catalogación” (1997: 17). En la Edad Media existe el deseo de interpretar espiritualmente todos los fenómenos de la vida y los misterios de las Sagradas Escrituras. En este contexto habría que entender estas digresiones; se encuentran en función de la mayor y mejor adoración a Cristo y alabanza a María y así queda demostrado por el tono jubiloso y las exhortaciones que no se vinculan a un accionar concreto, sino a una afirmación de fe, con los cuales suelen acompañarse estos pasajes expositivos.

BIBLIOGRAFÍA

PRIMARIA

GONZALO DE BERCEO (1992). *Loores de Nuestra Señora*. Edición y comentario de Nicasio Salvador Miguel. En Gonzalo de Berceo. *Obra completa*. Coordinado por Isabel Uría. Madrid: Espasa Calpe, pp. 859-931.

SECUNDARIA

SAN AGUSTÍN (1965). *La ciudad de Dios*, en sus *Obras*. Edición bilingüe latín-castellano de José Morán O.S.A. Madrid: BAC, vols. XVI-XVII.

SAN AGUSTÍN (1955). *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, en sus *Obras*. Edición bilingüe latín-castellano a cargo de Teófilo Prieto O.S.A. Madrid: BAC, vols. XIII-XIV.

AUERBACH, Erich (1998). *Figura*. Madrid: Trotta.

AUSTIN, John (1990). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Compilado por J. O. Urmson. 3ª reimp. Barcelona: Paidós.

CALSAMIGLIA BLANCAFORT, Helena; Tusón Valls, Amparo (2012). *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Barcelona: Ariel.

CAPELLA, Martianus (1836). “Liber VII De Arithmetica” en *De nuptiis Philologiae et Mercurii: Et De septem artibus liberalibus*. Franco-furti ad Moenum: F. Varrentrapp. En línea: < <http://hdl.handle.net/2027/pst.000002085593> > [último acceso: 10 de marzo de 2017].

CAROL, J.B (1964). *Mariología*. Madrid: BAC.

CHEVALIER, Jean (1986). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: editorial Herder.

CVITANOVIC, Dinko (1995). *De Berceo a Borges. La alegoría en las letras hispánicas*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.

DE BRUYNE, Edgar (1959). *Estudios de estética medieval*. Madrid: Gredos.

DE LUBAC, Henri (2000). *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*. Michigan: Eerdmans Publishing Co., 2 vols.

ELIADE, Mircea (1956). *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*. Madrid: Taurus.

GARCÍA DE LA CONCHA, Víctor (1978). “Los loores de Nuestra Sennora, un Compendium Historiae Salutis”, *Berceo*, 94-95, 133-189.

GARCÍA DE LA CONCHA, Víctor (1992). “La mariología de Gonzalo de Berceo”, en Gonzalo de Berceo. *Obra completa*. Coordinado por Isabel Uría. Madrid: Espasa Calpe, pp. 61-87.

GENETTE, Gérard. (1989) “Discurso del relato. Ensayo de método” en *Figuras III*. Barcelona: Lumen, pp. 75-327.

- GONZÁLEZ, Javier Roberto (2000). “El número como símbolo en la Edad Media latina”, *Stylos*, Vol. 9, 1, pp. 89-118.
- GONZÁLEZ, Javier Roberto (2008). *Plegaria y profecía. Formas del discurso religioso en Gonzalo de Berceo*. Buenos Aires: Circeto.
- HOPPER, Vincent Foster (1938). *Medieval number symbolism. Its sources, meaning, and influence on thought and expression*. New York: Columbia University Press.
- ISIDORI HISPALENSIS EPISCOPI (1862). *Liber numerorum qui in Sanctis Scripturis occurrunt*, en *Patrologiae Cursus Completus*. Series Latina prior accurate J. P. Migne. París, Garnier, vol 83, cols. 179-199.
- LAUSBERG, Heinrich (1966). *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*. Madrid: Gredos, 3 vols.
- LEWIS, C.S (1997). *La imagen del mundo: introducción a la literatura medieval y renacentista*. Barcelona: Península.
- MENÉNDEZ PELÁEZ, Jesús (1981). “La tradición mariológica en Berceo”, en *Actas de las Terceras Jornadas de Estudios Berceanos*. Edición de Claudio García Turza. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 113-127.
- RIKOEUR, Paul (1988). “Palabra y símbolo” en su *Hermenéutica y acción: de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Buenos Aires: Docencia, pp. 7-25.
- VAN DIJK, Teun (1992). *La ciencia del texto*. Barcelona: Paidós

recibido: enero de 2017

aceptado: mayo de 2017