

## DINÁMICA BINARIO-TERNARIA DE LOS *NOMINA MARIAE* EN EL PRÓLOGO DE LOS *MILAGROS DE NUESTRA SEÑORA* DE GONZALO DE BERCEO

JAVIER ROBERTO GONZÁLEZ  
*Universidad Católica Argentina*  
*Consejo Nacional de Investigaciones*  
*Científicas y Técnicas (Argentina)*

La bimembración como rasgo de estilo —construcciones paralelísticas o quiásmicas, binas léxicas, manejo de los hemistiquios del verso alejandrino en relación con pares sinonímicos o antitéticos— resulta muy frecuente y operante en los poetas del mester de clerecía, y, en particular, en Gonzalo de Berceo (Artiles, *Los recursos*, 109-123; Gorog, “La sinonimia”, 353-367; Gariano, *Análisis*, 87-100, 128-129; Nelson, “A Re-examination”, 351-369; Ynduráin, “Algunas notas”, 57-64; Sala, *La lengua y el estilo*, 131-138; Lada Ferreras, “La iteración”, 93-106; Uría Maqua, *Panorama*, 46-47). El prólogo de los *Milagros de Nuestra Señora*, estudiadísima pieza maestra de este autor, ofrece un óptimo ejemplo de un dispositivo estructural y retórico fundado en el diestro y sistemático manejo de fórmulas bimembres, ya que aparece enmarcado por dos binas que, colocadas en las estrofas primera y última, proporcionan una clave para la definición de la entera semántica no sólo de la pieza introductoria, sino de los *Milagros* en su totalidad:

*Amigos e vassallos* de Dios omnipotent,/ si vós me escuchásedes por vuestro cosiment,/ querría vos contar

un buen aveniment;/ terrédeslo en cabo por bueno verament (1, 87).

Terrélo por miráculo que lo faz la Gloriosa/ si guiar-me quisiere a mí en esta cosa;/ Madre plena de graçia, Reyña *poderosa*,/ Tú me guía en ello, ca eres *piadosa* (46, 105).<sup>1</sup>

*Amigos e vassallos* y *poderosa-piadosa* son dos pares léxicos que refieren, por vías distintas, idéntica complementariedad de las dimensiones verticales y horizontales que definen la relación del hombre con Dios y lo celestial. En efecto, en la invocación inicial a su público Berceo identifica a éste como amigo y vasallo de Dios, indicando de tal modo que la relación del Creador con su criatura humana puede entenderse a la vez como horizontal e igualitaria —Dios en cuanto amigo— y como vertical y jerárquica —Dios en cuanto señor de vasallos—; en la última estrofa ya no se alude al público ni a Dios, sino a la Virgen María, que es igualmente considerada en aquello que

<sup>1</sup> Citamos indicando números de estrofa y página, por la edición de los *Milagros* de Juan Carlos Bayo e Ian Michael.

la separa vertical y jerárquicamente de los hombres —su ser *poderosa*— y aquello que la aproxima a los hombres en un plano de horizontalidad y cercanía igualitaria —su ser *piadosa*, en el sentido de ‘misericordiosa’—.<sup>2</sup> La amistad de Dios y la piedad de María resultan así indicativas de las relaciones horizontales de ambos, en cuanto seres celestiales, con las criaturas humanas, relaciones que se manifiestan bajo la forma de cercanía, de amor misericorde, de comprensión por las flaquezas de los pecadores y de siempre pronta disposición a auxiliarlos en su recuperación y salvación; por el contrario, el señorío de Dios y el poder de María expresan la subordinación vertical de los hombres respecto de la divinidad y la santidad de uno y de otra, cuyo poder, absoluto en un caso y enorme en el otro, genera una distancia radical entre el cielo y la tierra. Cercanía y lejanía, horizontalidad y verticalidad, amor y señorío, *misericordia* y *poder*, en suma, son los ejes que vertebran íntegramente el prólogo y la entera colección de los *Milagros*, pues tanto aquél como cada uno de éstos no hacen sino postular, ya doctrinaria y alegóricamente, ya narrativa y ejemplarmente, la virtud *intercesora* de María en cuanto canal de comunicación, descendente y ascendente, de la gracia divina a los hombres y de las necesidades y súplicas de los hombres a Dios. La función intercesora de María pone en juego entonces un sistema de fuerzas horizontales y verticales que se contrarrestan y equilibran recíprocamente,<sup>3</sup> pues se trata

<sup>2</sup> El sustantivo *piedad* significa en su acepción primera ‘virtud que inspira, por el amor a Dios, tierna devoción a las cosas santas, y, por el amor al prójimo, actos de amor y compasión’ (*DRAE*, II, 1755), pero tanto en el castellano actual como en el de Berceo vale asimismo por ‘lástima, misericordia, conmiseración’ (*DRAE*, 1755; cf. *Diccionario de Autoridades*, s.v. “Piedad”, y Covarrubias, *Tesoro*, s.v. “Piedad”).

<sup>3</sup> Este juego de fuerzas y dimensiones ortogonales resulta especificación geométrica de un principio más general que parece regir el prólogo, según el cual la intercesión mariana se expresa retórica y simbólicamente bajo la forma de opuestos complementarios que se templan y neutralizan mutuamente, logrando así la estabilidad a partir de la oposición de fuerzas contrarias: las

de armonizar la justicia propia del poder absoluto de Dios y su orden cósmico con la flexibilidad propia de su misericordia y su amor, se trata de que el señor se vuelva amigo<sup>4</sup> y de que, en razón de la humanidad que ha asumido para siempre en la encarnación, experimente empáticamente, en cabal cercanía, las limitaciones y falencias propias de los hombres; pero se trata también, en lo que estrictamente respecta a la intercesión mariana, de que la Virgen, distinta y superior al resto de los hombres en razón de su impecabilidad e inmaculada concepción pero a la vez igual a ellos por su condición puramente humana, ejerza el poder que dimana de su superioridad y de su máxima proximidad con su Hijo bajo la forma, también, de una empática y comprensiva misericordia para con las miserias terrenales. Si es poderosa María porque nada le niega a ella Dios, es misericorde porque lo que pide a Dios siempre resulta en pro de las necesidades y debilidades de quienes, en rigor, no merecen

fuentes en verano bien frías, en yvierno calientes (3d, 88), las frutas que no eran podridas ni azedas (4d, 88), la condición *templada* de la sombra (6b, 89), los cantos de las aves que resultan asimismo *templados* (7c, 89), el verdor del prado que no se perdía *por calor nin por frío* (11b, 91), y el prado mismo, a quien las flores hacen *fermoso, apuesto e templado* (31b, 97). Aquilino Suárez Pallasá ha dedicado un medular estudio a la condición templada del prado berceano, entendido como el centro en el cual se equilibran y neutralizan fuerzas opuestas contrarias (“El templo”, 65-74).

<sup>4</sup> El vocativo inicial de Berceo, el identificar a sus oyentes con la amistad y el vasallaje respecto de Dios, no hace sino evocar el pasaje joánico en el que Jesús explica la diferencia entre la antigua Ley y la nueva en términos de un pasaje de la servidumbre a la amistad del Padre: “Iam non dicam vos servos: quia servus nescit quid faciat dominus eius. Vos autem dixi amicos: quia omnia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis” (*Io.* 15, 15). La declaración de Jesús sigue el mandamiento del amor, clave de la entera nueva Ley inaugurada por su venida: “Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos. Maiorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Vos amici mei estis si faceritis quae ego praecipio vobis” (*Io.* 15, 12-14). La nueva ley del amor convierte, pues, en amigos a los hasta entonces siervos, los eleva al seno mismo de la intimidad de Dios en razón de ese amor recíproco en el que se funda un vínculo de mutuo y pleno conocimiento, y no ya de mera subordinación.

la gracia que Dios les dona y María les acerca. Tal la dinámica ideológica que rige el contenido doctrinal del prólogo, y que se encarna ejemplarmente en las diversas narraciones de los veinticinco milagros del libro; tal el sentido profundo postulado en las dos binas enmarcantes del vocativo *amigos e vassallos de Dios omnipotent* y de la clausura prologal *Reyna poderosa! ca eres piadosa*.

Hemos intentado explicar muy sintéticamente, a partir de los mencionados pares, el principio binario que a nuestro juicio pauta la estructura y el significado mismo del prólogo; éste puede segmentarse en partes que la crítica ha identificado en diversos números, ya dos (Kantor, “Construcción” I, 493-500), ya tres (Montoya Martínez, “El prólogo”, 180; Montoya Martínez-Riquer, *El prólogo literario*, 158; Gimeno Casalduero, “Función”, 2), ya cuatro (Orduna, “La introducción”, 42-44; Bayo, “La alegoría”, 54-55), ya cinco (Foresti Serrano, “Sobre la Introducción”, 361; Lada Ferreras, “La iteración”, 95). Con Orduna y Bayo, entendemos que la división más apropiada es la de cuatro partes, a saber: 1) estrofas 1-15, en las que se incluye la *narratio allegorica* que da cuenta del acceso del romero al prado y de los elementos de éste; 2) estrofas 16-30, correspondientes a la *expositio allegorica* en la que se explica el sentido de cada uno de los componentes del prado; 3) estrofas 31-41, correspondientes a la extensa lista de *nomina Mariae* en que consisten, según la previa exposición alegórica, las flores del prado; 4) estrofas 42-46, correspondientes a la parte propia e intrínsecamente introductoria del prólogo, vale decir, a lo que en términos retóricos se denomina *propositio* o declaración del propósito de la obra, en este caso, la manifestación de Berceo de que se dispone a escribir una serie de milagros de María. Si numerosos y muy valiosos estudios se han dedicado al análisis y la interpretación de las dos primeras partes del prólogo y a la compleja alegoría que éstas entrañan,<sup>5</sup> y si la cuarta parte, por su brevedad y

carácter —en engañosa apariencia, debe decirse— meramente funcional, pareciera no despertar ningún interés crítico, la tercera parte, con su larga y compleja lista de nombres marianos, bien merece un abordaje que remedie en parte el olvido en que la tradición crítica la ha tenido. Es nuestro propósito acometer tal abordaje, a partir de la pauta estructural y retórica de carácter bimembre que venimos de sentar en relación con la totalidad del prólogo y del libro, y que intentaremos aplicar ahora más concretamente en orden a la definición de la *dispositio* y la *elocutio* retóricas de la sección correspondiente a los *nomina Mariae*.

Comenzaremos sentando que los nombres marianos que integran la lista en que consiste la tercera parte del prólogo se organizan y proceden, también ellos, por pares. En ocasiones se trata de binas meramente léxicas —salut e medicina—; a veces la bimembración encuentra correlato en estructuras métricas como dos hemistiquios —sennora natural, piadosa vezina—, dos versos —“Ella es dicha fuent de qui todos bevemos,/ Ella nos dio el çevo de qui todos comemos”, dos pares de versos dentro de una cuaderna —“Ella es velloçino que fue de Gedeón/ en qui vino la pluvia, una grand visión;/ Ella es dicha fonda de David el varón/ con la qual confondió el gigant tan fellón”—, o incluso dos cuadernas completas —“El fust que Moysés enna mano portava,/ que confondió los sabios que Faraón preçiava,/ el que abrié los mares e depués los çerrava,/ sinon a la Gloriosa ál non significava.// Si metiéremos mientes en ell otro bastón/ que partió la contienda que fue por Aarón,/ ál non significava, como diz la lección,/ sinon a la Gloriosa,

29-38; Campo, “La técnica alegórica”, 15-57; Diz, *Historias, passim*; Drayson, “Some Possible Sources”, 274-283; Foresti Serrano, “Sobre la Introducción”, 361-367; Gerli, “La tipología”, 7-14; Gimeno Casalduero, “Función”, 1-12; Kantor, “Construcción”, 493-500; Lada Ferreras, “La iteración”, 93-106; Montoya Martínez, “El alegorismo”, 167-190; “El prólogo”, 175-189; Montoya Martínez-Riquer, *El prólogo*, 147-174, 230-247; Orduna, “La introducción”, 447-456; Suárez Pallasá, “El templo”, 65-74; Uli Ballaz, “¿Es original de Berceo?”, 93-117.

<sup>5</sup> Mencionamos algunos: Ackerman, “The Theme of Mary’s Power”, 17-31; Bayo, “La alegoría”, 51-69; Burke, “The Ideal”,

esto bien con rrazón”—; otras veces la bimembración no correlaciona ni opone nombres, sino realizaciones sinonímicas de un mismo nombre —“palma bien aiudada,/ piértega en que sovo la serpiente alçada”—, o complementos expansivos del nombre —“de cuerpos e de almas salut e mediçina”—. Pero más allá de estos deslindes, importa en cada caso determinar cuál es el eje semántico común al que cabe remitir la bina, gracias al cual ésta acaba definiéndose, por sobre su aspecto dual, como una unidad de orden superior. Cuando la bina entraña antítesis, está claro que ésta se resuelve y neutraliza en el eje superior, conforme al procedimiento de hallazgo del común denominador de dos términos opuestos estipulado por Greimas, común denominador que, en cuanto elemento conjuntivo, expresa el contenido semántico no ya de los términos en cuanto elementos disyuntivos, sino de su misma *relación* antitética. Así, por caso, si tomamos un par bastante sencillo como el ya aducido *sennora natural, piadosa vezina*, observamos en él una reiteración de la oposición fundante: verticalidad *vs.* horizontalidad, superioridad *vs.* igualdad, poder *vs.* misericordia; todas estas oposiciones, más otras posibles que no consideramos, constituyen en lenguaje greimasiano los *semas* que marcan la diferencia entre los términos opuestos y desglosan el eje semántico superior en el que aquéllos se resuelven (Greimas, *Semántica*, 27-44), eje que en este caso podríamos identificar como *distancia* —lejanía *vs.* cercanía, cielo *vs.* tierra, no empatía identificatoria *vs.* empatía identificatoria, justicia ciega *vs.* comprensión y perdón—. Retomaremos más abajo esta bina.

En otras ocasiones la bina no entraña antítesis, sino progresión, como en *de cuerpos e de almas salut e mediçina*; se trata de una progresión doble, tanto en el nombre en sí —la medicina precede a la salud, la medicina es la causa y la salud el efecto— cuanto en su complemento —los cuerpos y las almas, en este orden, indican el paso de lo menos noble a lo más noble, de lo secundario a lo principal—. También puede expresar la bina una idea de inclusión, como

en *es dicha vit, es uva*, donde la vid es el todo y la uva la parte, o bien de mera adición por semejanza, como en “ella es dicha puerto a qui todos corremos/ puerta por la qual entrada atendemos”, donde el par *puerto/puerta* parece descansar principalmente —más allá de otras posibles y secundarias relaciones antitéticas que diremos en su lugar— en el juego paronomástico que permite la semejanza fónica entre ambos nombres. En todos estos casos la determinación del eje semántico común resulta más difícil y exige un análisis más detenido de la bina; pasemos entonces a dicho análisis de la totalidad de los pares de la lista, que en nuestra cuenta incluye treinta nombres:

#### I-2. ESTRELLA DE LOS MARES (=GUIONA DESEADA) / DE LOS ÇIELOS REÝNA

En esta primera bina no encontramos ningún tipo de correspondencia métrica entre el par nominal y la estructura rítmica, pues el primer nombre ocupa por sí solo una entera cuaderna, y el segundo apenas un verso de la cuaderna siguiente: “La benedicta Virgen es estrella clamada,/ estrella de los mares, guiona deseada,/ es de los marineros en las cuitas guardada,/ ca quando Éssa veden es la nave guiada.// Es clamada, e eslo, de los Çielos Reýna [...]” (32-33a, 98). Sin embargo, en el interior de la estrofa 32 puede advertirse una progresión en la nominación de María como estrella, que avanza a partir de un primer par *estrella/estrella de los mares*, en el que el principio parece ser la idea de *especificación* —se alude primero a una estrella genérica y luego a una específica *estrella de los mares*, que habrá de distinguirse de otra especificación que también se considerará más adelante nombre mariano, *estrella matutina*—, y enseguida, mediante otro par en el que se reitera el segundo miembro del anterior para complementarlo sinónimicamente con una expresión equivalente: *estrella de los mares / guiona deseada*; se trata, como se ve, de un par de pares que engañosamente presenta aspecto de

tríada en virtud de que el segundo miembro del primer par —*estrella de los mares*— funciona asimismo como primer miembro del segundo par, cobrando así una preeminencia que se condice con el hecho de que es recta y propiamente el nombre del que se trata, dado que *estrella* es apenas un incompleto y genérico adelanto y *guiona deseada* un sinónimo positivo y complementario. Todo este juego binario, por tanto, no es más que un artificio retórico que se desarrolla al interior del único nombre *estrella de los mares*, el cual constituye par real con el siguiente *de los Cielos Reyna*. Se trata de dos nombres largamente documentados en la tradición patristica y exegética,<sup>6</sup> que se vinculan aquí de manera antitética en relación con el eje fundamental de la *distancia* que ya señalamos a partir de la oposición matriz entre lo horizontal, lo igual, lo cercano, la empatía, la misericordia, *vs.* lo vertical, lo superior, lo lejano, la no empatía, el poder. Tanto la estrella como la realeza parecen corresponder a la verticalidad, la altura, la sumidad, lo distante, pero en tanto la realeza se encuadra bajo estas notas sémicas de manera absoluta, la estrella, por ser *de los mares*, se aviene a horizontalizar su verticalidad, a acercar su lejanía, a bajar su altura; si la realeza es la expresión más propia del poder, la estrella de los mares, que hace donación de su luz y su altura en

beneficio de los marineros que buscan guía y auxilio, expresa la misericordia y la piedad. *De los Cielos Reyna*: altura en sí misma y poder,<sup>7</sup> frente a *estrella de los mares*: altura descendida y derramada sobre la tierra bajo la forma de misericordia.

### 3-4. TIEMPO DE IHESU CHRISTO / ESTRELLA MATUTINA

Vemos aquí reaparecer la nominación *estrella*, pero especificada no ya como *de los mares*, sino como *matutina*; su relación con el nombre que la acompaña, *templo de Ihesu Christo*,<sup>8</sup> se funda en el eje semántico común de *generación* del divino Hijo, pues María es

<sup>7</sup> La fundamentación teológica de la realeza de María procede a partir de la consideración propia y analógica del término *reina*: entendido propiamente, *reina* es aquella mujer que rige o gobierna; entendido analógicamente, es aquella mujer que tiene preeminencia o excelencia sobre todas las demás mujeres u hombres. En el primer caso, María es reina no en sentido propio absoluto —quien solo gobierna y rige el mundo y los cielos es Cristo—, sino en sentido propio relativo, en cuanto madre del rey Cristo, de la misma manera que se dicen reinas las madres o las esposas de los reyes terrenos; en el segundo caso, María es reina en sentido analógico porque en razón de su excelencia y santidad no tiene par entre los hombres y mujeres, salvo Cristo mismo, que además de hombre es Dios. Véase Schmidt, “La realeza universal de María”, 867-920.

<sup>8</sup> En la tradición patristica la nominación de María como *Templum* es reiterada, aunque la especificación más habitual no es *Christi*, sino *Dei* (San Jerónimo, San Ildefonso, San Pedro Damián, San Anselmo de Canterbury, San Bernardo de Claraval, Hugo de San Víctor, Alano de Insulis, Pedro Cellense), *Dei incorruptum* (San Agustín, San Ildefonso, San Bernardo de Claraval, Pedro Cellense), *sanctificatum a Spiritu Sancto* (San Cipriano), *gratiae* (San Anselmo de Canterbury), *Domini* (San Bernardo de Claraval). Aquilino Suárez Pallasá, en su estudio sobre la introducción de los *Milagros* de Berceo (“El templo”, 65-74), sienta la identificación plena entre el prado alegórico y un templo a partir de este nombre de la Virgen y del demorado estudio que desarrolla en otro de sus trabajos en torno a la etimología de la raíz indoeuropea *temp-*, cuya semántica original establece como ‘manifestación de una fuerza en un movimiento de extensión-intensión antagónico y contenido’ (Suárez Pallasá, *Templum*, 66

<sup>6</sup> *Stella maris* es nombre adjudicado a la Virgen, entre otros, por Pascasio Radberto, San Pedro Damián, San Bernardo de Claraval, Tomás el Cisterciense y Adán de Persenia. También se encuentran atestiguados nombres como *Gubernaculum nos dirigens in mari* (San Anselmo de Lucques), *Gubernatrix nostra* (San Anselmo de Canterbury) y *Dux nostra* (Godofredo Abad, Absalón Abad), que bien pueden corresponderse con la aposición sinonímica berceana *guiona deseada*. En cuanto a la condición de reina María, se trata de un nombre de larguísima aceptación bajo diversas formulaciones: *Regina coelorum* (Pedro de Blois), *Regina felix* (San Ildefonso), *Regina gaudii vel gratiae* (San Anselmo de Canterbury), *Regina humanae naturae* (Adán de Persenia), *Regina iustitiae* (San Bernardo de Claraval, Adán de Persenia), *Regina mundi* (San Jerónimo), *Regina virtutum* (San Bernardo de Claraval). Remitimos para las localizaciones de estos nombres y de todos los siguientes al *Index Marianus* de Migne (*PL*, CCXIX, 502-522).

templo de Cristo en razón de haber sido su vientre receptáculo para la habitación de Dios, y es estrella matutina en razón de anunciar y en cierto modo “parir” al consecuente sol, imagen ésta, también, de Cristo.<sup>9</sup> La diferencia que justifica ambos nombres radica, de nuevo, en la adscripción de uno a la esfera semántica del poder y la lejanía y del otro a la de la misericordia y la cercanía, sólo que aquí estas ideas se reformulan con base en los semas diferenciales ‘clausura’ y ‘apertura’. En efecto, la condición de templo crístico del vientre mariano implica semas tales como ‘cerrazón’, ‘clausura’, ‘contención’, en tanto la condición de estrella matutina conlleva los de ‘apertura’, ‘comunicación’, ‘donación’; si el vientre es, por cierto, el que pare y en consecuencia comunica y dona su fruto a los demás, es ante todo y primeramente el que concibe, recibe, encierra, guarda y conserva ese divino

fruto, y es precisamente ese seno virginal nunca abierto antes, durante ni después del parto el que merece la habitación del Verbo en virtud de dicha cerrazón inviolada e inviolable; por el contrario, el carácter matutino de la estrella implica con mayor énfasis los semas referidos a la comunicación y la donación, pues se define pura y exclusivamente en función de la primicia y el nacimiento del sol que la sigue. Por expresar ante todo la función de *concebir* en clausura y contención, el vientre-templo representa *lo excelso en sí mismo* de María, su lejanía; por expresar ante todo la función de *parir* en apertura y donación, la estrella matutina representa *lo excelso en relación al prójimo* de María, su cercanía. La María que concibe es, en cuanto cerrada, elevada y poderosa, la María que pare es, en cuanto abierta, donativa y misericordiosa.

*et passim*). El crítico concluye afirmando que el carácter *templado* —esto es, la condición de equilibrio armónico lograda a partir de la contraposición de dos fuerzas opuestas que se neutralizan— que se observa en cada uno de los varios elementos que componen el prado debe predicarse del mismo prado como del todo del cual resultan las partes y de donde toman éstas sus rasgos definitorios, y que en razón de este carácter equilibrado, resultante del contrabalanceo de fuerzas opuestas, cuadra al prado-María, más que ningún otro, el nombre de *templo*, que no sólo remite a la raíz indoeuropea analizada sino rescata la concepción original de los antiguos latinos acerca del templo como el lugar en el cual la fuerza del dios se despliega simbólicamente en un doble movimiento de extensión e intensión, dinámica que se corresponde con la de la manifestación cósmica misma. En un contexto cristiano, la vieja semántica del *templum* romano cobra nuevo sentido en relación con el nacimiento de Cristo en el seno-templo de María, pues el misterio de la encarnación constituye la coronación y la síntesis de la manifestación cósmica entendida como extensión e intensión, despliegue y repliegue del Verbo divino, según se expone en el prólogo del Evangelio de Juan.

<sup>9</sup> En la *Patrología* sólo se aproxima a este nombre el que brinda San Eleuterio en sus *Sermones De Nativitate* (LXV), *Stella quae solem dedit*, pero el propio Berceo relaciona metafóricamente el parto virginal de Jesús por María con el modo en que una estrella emite su luz sin sufrir mengua alguna de su integridad: *estrella echa rayo, remanesce qual era. / Tú engendrestí, Virgo, d'essa mesma manera!* (*Loores de Nuestra Señora*, 211cd, 925).

#### 5-6. SENNORA NATURAL / PIADOSA VEZINA

No existen en la tradición patrística estos nombres<sup>10</sup> que remiten, más que al vocabulario teológico, al que resulta propio de las instituciones políticas medievales castellanas. El título de *señora natural* casi equivale sinonímicamente al de *reína poderosa* del v. 46c, pues el rey se define como el señor natural de sus súbditos;<sup>11</sup> en cuanto al de *piadosa vezina*, su núcleo sustantivo refiere en la lengua de Berceo tanto la condición

<sup>10</sup> Pese a lo cual pueden rastrearse denominaciones aproximadamente similares, como *Domina angelorum, mundi, nostra* (San Agustín, San Ildefonso, San Pedro Damiano, San Anselmo de Canterbury, San Bernardo de Claraval, Adán de Persenia), *Patrona fidelis et potens* (San Pedro Damiano, San Anselmo de Canterbury, Pedro de Blois, Adán de Persenia), o *Dominatrix nostra* (San Ildefonso).

<sup>11</sup> Define el rey Sabio que señor natural es aquel a quien se ligan los vasallos no por voluntad o convenio, sino por nacimiento, arraigo o linaje: “Diez maneras pusieron los Sabios antiguos, de naturaleza. La primera, e la mejor, es la que han los omes a su Señor natural: porque tambien ellos, como aquellos de cuyo linaje descenden, nascieron, e fueron raygados, e son, en la tierra onde es el Señor” (Part. IV, Tit. xxiv, Ley 2, p. 529).

de ‘habitante de una villa’ cuanto la genérica calidad espacial de ‘próximo’ o ‘cercano’ y la categorial-humana de ‘prójimo’ (Lanchetas, *Gramática*, 768-769); de modo que el nombre pone deliberadamente el acento en la naturaleza puramente humana de la Virgen, que la convierte en igual y prójimo de nosotros. Nuevamente estamos, entonces, ante una bina que encierra la oposición y la complementación del poder, propio de quien es señora, de quien ha sido elevada a la condición de Reina del Cielo, y la misericordia, propia de quien es vecina y prójimo, de quien se siente partícipe de la naturaleza y las necesidades humanas e interpelada compasivamente por ellas.<sup>12</sup> El eje semántico conjuntivo de los dos términos opuestos en razón de los semas ‘lejanía’ y ‘cercanía’, como ya ha quedado dicho, radica en la *distancia*.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Jesús Montoya Martínez e Isabel de Riquer explican así el par de nombres de los que tratamos: “‘Sennora natural’ es la traslación femenina de ‘señor natural’. Éste no era otro que el que ostentaba su dominio sobre vasallos vinculados a él por su nacimiento en el lugar o, también, aquel que, por su naturaleza o por su linaje, tenía derecho al señorío [...]. Señora natural, pues, es lo mismo que señora fiel o digna de confianza, cualidad que nos muestran con evidencia los milagros. ‘Piadosa vezina’ es un título muy querido de Berceo. En *Mil. III* se habla de la imagen ‘bien entallada’ en aquel pueblo —Tumba— que la tenía como ‘vezina’ [...]. La vecindad se derivaba del nacimiento en la población o de la habitación en las mismas [ciudades] durante un determinado tiempo. El ‘Señor’, en los concejos castellano-leoneses, era denominado ‘sennior civitatis’; era, pues, el primer ciudadano o vecino. María, por tanto, era vecina en cuanto que era la primera redimida entre los humanos, así como, además, era ‘Sennora natural’” (Montoya Martínez-Riquer, *El prólogo*, 244-245; véase Montoya Martínez, “El alegorismo”, 167-190; y “El prólogo”, 184).

<sup>13</sup> Dada la configuración sémica que resulta propia del nombre *piadosa vezina*, centrada ante todo en las ideas de cercanía y misericordia, pueden rastrearse en la tradición exegética muy conocidos nombres que expresan un contenido idéntico al de la denominación plenamente romance usada por Berceo, todos ellos referidos a la condición misericordiosa de María: *Solum misericordiae* (San Bernardo de Claraval), *Sacrarium misericordiae* (San Anselmo de Canterbury), *Mater misericordiae* (San Agustín, San Anselmo de Canterbury, Honorio de Autun, San Bernardo de Claraval, Pedro de Blois).

#### 7-8. DE CUERPOS E DE ALMAS SALUT E MEDIÇINA

Esta bina corona la estrofa 33 y la serie de tres pares nominales que encuentran canal métrico, en acabada correspondencia semántico-rítmica, en tres alejandrinos con sus dos hemistiquios, uno para cada nombre de la dupla: “templo de Ihesu Christo, estrella matutina,/ sennora natural, piadosa vezina,/ de cuerpos e de almas salut e mediçina”. Sin embargo, a poco de prestar atención, queda claro que este tercero y último par de la estrofa impone un quiebre a la previa fórmula “un alejandrino = una bina” y “un hemistiquio = un miembro de la bina”, pues en él la dupla se concentra en el segundo hemistiquio —*salut e mediçina*—, dejando que en el primero radique un complemento genitivo que modifica a ambos núcleos nominales de la bina y cuya forma resulta, también ella, bimembre —*de cuerpos e de almas*—; se trata entonces de una bimbicación compuesta y compleja que, tal como hemos sentado más arriba, no entraña antítesis sino progresión, no sólo porque la relación establecida entre los núcleos nominales, la medicina<sup>14</sup> y la salud,<sup>15</sup> es la propia de un vínculo de antecedente-consecuente o causa-efecto,<sup>16</sup> sino tam-

<sup>14</sup> Se atestigua el nombre *Medicina miseriae humanae* en San Bernardo de Claraval y en Adán de Persenia, y en este segundo autor el de *Medicina nostra*; San Agustín, por su parte, se refiere a María como *Sanatrix hominum*.

<sup>15</sup> Se registran en la *Patrologia* como nombres marianos *Salus certa* (San Anselmo de Canterbury, San Bernardo de Claraval), *Salus cordium* (Adán de Persenia), *Salus indeficiens* (San Bernardo de Claraval), *Salus mundi* (Pedro Diácono), y *Salus tuta in periculis* (San Anselmo de Canterbury, Adán de Persenia).

<sup>16</sup> Obsérvese que en la disposición de la causa y el efecto Berceo altera el *ordo naturalis* colocando antes el efecto y después la causa: *salut e mediçina*; se trata de la figura retórica conocida como *hysteron próteron*: “La *hysterologia* pertenece al *ordo artificialis* y consiste en coordinar dos contenidos de manera inversa a su discurrir natural” (Lausberg, *Manual*, II, 282). Por lo general, la inversión de orden natural persigue poner de relieve la mayor importancia semántica o entitativa del miembro que se adelanta: aunque posterior en el tiempo, la salud es más importante que la medicina. Idéntico recurso maneja Berceo en el analizado

bién porque los dos genitivos, *de cuerpos e de almas*, entrañan una gradación ascendente de lo material a lo espiritual, de lo accidental a lo sustancial, de lo menor a lo más importante. Ahora bien, la relación de progresión que rige esta bina, frente a la de antítesis que regía las anteriores, nos impide recurrir al eje semántico común *distancia* que observábamos en 1-2 y en 5-6, y que se diferenciaba luego como cercanía-misericordia *vs.* lejanía-poder; tanto la salud como la medicina se predicaban de la Virgen como obras de su misericordia, y pertenecen por tanto al eje de la cercanía, la empatía y la donación de sí. Sobre el eje semántico *cercanía*, entonces, la distinción progresiva —que no ya oposición antitética— entre los dos miembros pasa a radicar en semas tales como ‘instrumentalidad’, para *medicina*, y ‘finalidad’, para *salut*. Por primera vez en la lista de nombres, como se ve, el poeta abandona la oposición entre poder y misericordia para situarse en el interior de esta última y distinguir dentro de ella una progresión no antitética sobre la cual fundar la operatividad de la bina.

#### 9-10. VELLOÇINO DE GEDEÓN / FONDA DE DAVID

Nos hallamos aquí ante una andadura métrica que canaliza la bina mediante proporciones más amplias, pues se trata de una cuaderna íntegra dividida en dos versos para cada miembro: *Ella es velloçino que fue de Gedeón/ en qui vino la pluvia, una grand visión;/ Ella es dicha fonda de David el varón/ con la qual confondió el gigant tan fellón* (34, 99). Por vez primera en su lista de nombres marianos Berceo sienta una inequívoca referencia antitípica a hechos veterotestamentarios, conforme a la tradición exegética que lee la letra o historia del Antiguo Testamento como figura

vocativo *amigos e vassallos de Dios omnipotent* al anteponer, para resaltar su mayor importancia, el *amigos* al *vassallos*, pese a que, cronológicamente, en la Historia Sagrada la relación de vasallaje propia de la Vieja Alianza ha precedido a la relación de amor propia de la Nueva Alianza.

o tipo profético de los contenidos propios de la fe cristiana según se narran en el Nuevo Testamento.<sup>17</sup> En el libro de Jueces se narra cómo Gedeón solicitó a Dios una señal para saber si él era el elegido para guiar a Israel a la victoria en la batalla: echaría sobre el suelo su vellocino durante toda la noche, y si al amanecer lo encontraba empapado en rocío, mientras el suelo permanecía seco, sabría que él era el predestinado; así se hizo, y en efecto el vellocino se llenó de tanto rocío como para llenar una copa, en tanto el suelo quedó completamente seco (*Jud.* 6, 36-38). La milagrosa virtud del vellocino de generar rocío en medio de la sequedad fue posteriormente leída como una figura profética de la concepción virginal de María, de ahí el nombre que adjudica Berceo a ésta.<sup>18</sup> El célebre combate de David contra el filisteo Goliat, tal como se narra en el libro primero de Samuel, incluye la honda del joven pastor como el arma gracias a la cual éste puede derribar a su gigantesco enemigo (*I Sam.* 17, 49-50); autores como Rabano Mauro, que interpretan tipológicamente a David como figura de Cristo y a Goliat como figura del demonio, identifican antitipológicamente a María con la honda de David, pues de ella se sirvió Dios a modo de instrumento para venir al mundo y dar su combate,<sup>19</sup> pero

<sup>17</sup> Otros nombres marianos de la lista, según se verá, responden a este mismo mecanismo de interpretación figural del Antiguo Testamento. En rigor, no sólo varios de los *nomina Mariae* empleados por Berceo son pasibles de análisis figural, sino la entera alegoría del prado en que consiste la arquitectura del prólogo. En línea con las lecturas parcialmente tipológicas del prólogo llevadas a cabo por críticos como Foster (*Christian Allegory*, 119-121), Gerli (“La tipología”, 7-14), Diz (*Historias*, 199-201, 205-206, 225) y Bayo (“La alegoría”, 51-69), hemos intentado ofrecer una interpretación íntegra y orgánicamente figural del prólogo de los *Milagros*, conforme a la doctrina exegética de los cuatro sentidos de la Escritura, en un trabajo reciente (“La alegoría cristiana”, en prensa).

<sup>18</sup> *Vellus Gedeonis* es nombre mariano en autores como Adán de Persenia, San Bernardo de Claraval y el papa Inocencio III.

<sup>19</sup> “Maria funda utilis, per quam David Goliath destruit” (*Commentaria in libros IV Regum*, PL, CIX, 51).



también puede interpretarse la honda, de una manera más activa, no ya como herramienta de Cristo-David, sino como medio para que Cristo-piedra se arrojará contra el mal y el pecado. El eje semántico conjuntivo vuelve a ser entonces, como en la bina “templo de Ihesu Christo / estrella matutina”, el de la *generación* del divino Hijo, asimismo referida ya en su clausura y en la pasividad de la concepción milagrosa —el vellocino—, ya en su apertura y en la actividad de la donación al mundo de su fruto —la honda que arroja la piedra—; como en aquel mismo par *templo/estrella*, en éste *velloçinolfonda* el primer miembro expresa ante todo la función de *concebir* en cerrazón y contención, y significa así *lo excelso en sí mismo* de María, su lejanía, en tanto el segundo miembro expresa ante todo la función de *parir* en apertura y donación, y significa *lo excelso en relación al prójimo* de María, su cercanía. La María que concibe es cerrada, elevada y poderosa, y frente a ella la María que pare es abierta, donativa y misericordiosa. Tras la adscripción del par *salut e mediçina* sólo a la esfera exclusiva de la misericordia, volvemos en esta bina *velloçinolfonda* a una formulación antitética que involucra de nuevo a la diada poder-misericordia en su complementariedad.

II-12. FUENTE DE QUI TODOS BEVEMOS / NOS DIO  
EL ÇEVO DE QUI TODOS COMEMOS

La nominación de la Virgen como fuente, además de llevarnos al *Fons signatum* del Cantar de los Cantares (4,12) y a una extensa tradición teológica que otorga a María este nombre<sup>20</sup> —dentro de la cual se destaca

<sup>20</sup> *Fons bonorum omnium* (San Bernardo de Claraval), *Fons consolationis* (San Anselmo de Lucques), *Fons dulcis et amoenus* (Adán de Persenia), *Fons fontis viventis* (San Pedro Damiano), *Fons gratiae et iustitiae* (San Bernardo de Claraval, Alano de Insulis, Adán de Persenia), *Fons hortorum* (San Bernardo de Claraval), *Fons patens et accessibilis* (Adán de Persenia), *Fons abundans*, *Fons signatum* (San Bernardo de Claraval).

la variante aportada por San Bernardo, que considera a María como un *acueducto* por el cual la gracia divina fluye descendentemente hacia nosotros y nuestras plegarias y necesidades se elevan hacia Dios—,<sup>21</sup> apela a las cuatro fuentes que explícitamente se mencionan en el prado del prólogo (3cd, 88); éstas no se identifican sin más con María, en la declaración alegórica, sino con los cuatro evangelios (21-22, 94), pero el poeta señala que la Virgen ordenaba y enmendaba lo que los evangelistas escribían, de donde se deduce claramente su condición de origen o naciente de las fuentes-evangelios.<sup>22</sup> Metonímicamente, María opera aquí *in loco Christi*, verdadera y única fuente de la gracia, pero su condición de canal o cauce de dicha gracia en su donación a los hombres le permite asumir el nombre. Por su parte, la referencia a que ella nos da el *çevo* o alimento del que todos comemos no parece constituir, propiamente hablando, un nombre, pero indirectamente se alude mediante el hecho de que María alimente a los hombres a otra de sus advocaciones atestiguadas en la tradición, la de Madre

<sup>21</sup> En su sermón tiene Bernardo a María por un acueducto por donde el agua vivificante de la gracia divina desciende a los hombres, y por donde asimismo ascienden a Dios las súplicas y necesidades de éstos. La conveniencia del recurso a la intercesión mariana se razona de la siguiente manera: la absoluta otredad de Dios, eterno y omnipotente, puede resultar intimidante para el orante, y constituir así una especie de “barrera psicológica” para el establecimiento de un fluido diálogo; para salvar esta distancia ontológica radical entre la creatura y el Creador está la persona del Hijo, encarnada en Cristo, que es Dios y hombre a un tiempo y en plenitud de divinidad y humanidad, pero aun así, por ser Dios y pese a su asumida humanidad que lo ha acercado definitivamente a nosotros, Cristo puede todavía intimidar. Es entonces cuando aparece la figura de María, puramente humana pero no manchada por el pecado, para obrar como intercesora ideal y eficaz ante su Hijo. Véase S. Bernardus Claraevallensis *In nativitate Beatae Virginis Mariae sermo. De aquaeductu*, PL, CLXXX, 0437C-0447C.

<sup>22</sup> “[...] ca los evangelistas quatro que los dictavan,/ quando los escrivien, con Ella se fablavan.// Quanto escrivien ellos, Ella lo emendava,/ esso era bien firme lo que Ella laudava;/ pareçié que el rriego todo d’Ella manava,/ quando a menos d’Ella nada non se guiava” (21cd-22, 94).

nutricia o *Alma mater*; el alimento, el *çevo* con que la Virgen nos nutre es, claro, Cristo mismo.<sup>23</sup>

Repárese, por lo demás, en la construcción paralela de los dos alejandrinos en que se plasma la bina: *Ella es dicha fuent de qui todos bevemos, / Ella nos dio el çevo de qui todos comemos* (35ab, 99). Lo líquido y lo sólido, el beber y el comer, aluden metonímicamente a los dos sacramentos capitales del *ordo christianus*, el bautismo y la eucaristía, ambos consistentes, bajo especies materiales diversas, en la comunicación y la donación de la gracia. María en cuanto fuente nos acerca y proporciona la gracia de Cristo bajo la forma de bautismo; María en cuanto nutricia nos acerca y proporciona la gracia de Cristo bajo la forma de eucaristía. El *templo de Ihesu Christo*, el vientre cerrado y protector que concibió y custodió al Salvador, se abre ahora para dar al mundo la persona de Cristo como agua lustral y como pan eucarístico. Estamos, en consecuencia, en la esfera de la pura misericordia y donación a los hombres, y por tanto el eje semántico conjuntivo vuelve a ser el de la *cercanía*.

#### I 3-14. PUERTO A QUI TODOS CORREMOS / PUERTA POR LA QUAL ENTRADA ATENDEMOS

La bina encuentra aquí su cauce formal en un juego paronomástico ejecutado en virtud de la semejanza fónica entre *puerto* y *puerta*: *Ella es dicha puerto a qui todos corremos / e puerta por la qual entrada atendemos* (35cd, 100). Sobre el paralelismo de los dos versos, debe prestarse atención a la antítesis sugerida entre

<sup>23</sup> *Nutrix nostra* (Tertuliano), *Nutrix panis coelestis* (San Jerónimo), *Nutrix Christi* (San Anselmo de Canterbury). Este último nombre encierra un doble sentido, pues el genitivo *Christi* puede entenderse ya como subjetivo —María alimenta a Cristo, en cuanto su madre—, ya como objetivo —María alimenta a los hombres, de quienes también es madre, con Cristo—; en el primer caso Cristo es el alimentado, en el segundo es el alimento. Es este segundo sentido el que se corresponde con la referencia berceana.

*corremos* —actividad, desarrollo de un proceso— y *entrada atendemos* —pasividad, término de un proceso—. El puerto, entendido como meta, suscita la actividad y la puesta en ejecución de un proceso —correr—; la puerta, entendida como un paso o trayecto hacia la meta, suscita la pasividad y la detención del proceso previamente ejecutado —esperar entrada—; lo inmóvil y fijo —el puerto— requiere la contraparte de lo móvil y activo —el correr—; y lo móvil y variable —la puerta, ya abierta, ya cerrada— requiere la contraparte de lo inmóvil y pasivo —el esperar entrada—. Se condensa en esta bina, nos parece, la entera dinámica del albedrío humano y la divina providencia, de las obras y la gracia, del esperar todo de Dios como si nada dependiese de nosotros y el obrarlo todo por nosotros como si nada dependiese de Dios, que postulaba San Agustín. Y de nuevo, la disyunción ínsita en la bina nos lleva a la complementariedad entre lejanía, clausura y poder —el puerto<sup>24</sup> que, inmóvil y autosuficiente, nos mueve a actuar— y cercanía, apertura y misericordia —la puerta<sup>25</sup> que, móvil y comunicante, se abre a nuestra pasiva espera—. El eje semántico conjuntivo puede ser de nuevo, entonces, la *distancia*, pero con mayor propiedad y precisión juzgamos ser la *movilidad* el punto de resolución, por ausencia o por presencia, de la antítesis *puerto / puerta*.

<sup>24</sup> *Portus in naufragio* han llamado a María San Agustín, San Anselmo de Canterbury, Honorio de Autún, San Bernardo de Claraval, Pedro Cellense y Adán de Persenia. El complemento *in naufragio* no se condice del todo, empero, con la interpretación que venimos de dar, pues restringe la condición lejana y cerrada del *puerto* berceano entendido como meta inmóvil, y avanza en cambio sobre el campo semántico más propio de la cercanía, la apertura y la misericordia.

<sup>25</sup> *Porta coeli vel paradisi* (San Agustín, San Pedro Damián, San Anselmo de Canterbury, San Bernardo de Claraval, Pedro de Blois, Adán de Persenia), *Porta gratiae vel libertatis* (Adán de Persenia), *Porta poenitentiae* (San Ildefonso), *Ostiaría paradisi* (Adán de Persenia), *Ostium coeli vel salutis* (San Bernardo de Claraval), *Ianua coelestis* (San Agustín, San Ildefonso, San Pedro Damián, Pedro Cellense), *Ianua paradisi vel salutis* (San Anselmo de Canterbury, Pedro de Blois).

## I 5-I 6. PUERTA ENÇERRADA / PALOMBA PAGADA

Para abordar adecuadamente este par se hace necesario vincularlo con el precedente, pues uno de los miembros de éste, la puerta, reaparece ahora con nuevas especificaciones y formando bina con otro nombre mariano tradicional, el de paloma o tórtola:<sup>26</sup> “Ella es dicha puerta, en sí bien ençerrada,/ pora nós es abierta por darnos la entrada;/ Ella es la palomba de fiel bien esmerada/ en qui non cae ira, siempre está pagada” (36, 100). El primer miembro de este nuevo par, que ocupa dos alejandrinos, debe leerse como una expansión aclaratoria del segundo miembro del par anterior, que ocupaba sólo un verso: la aclaración, por tanto, no sólo incrementa el contenido del concepto al precisar y definir sus alcances, sino incrementa también el material lingüístico necesario para su expresión: *incrementum rerum et verborum*, en términos retóricos. Si la puerta de la bina precedente era abierta, cercana, móvil y comunicante, expresión por todo ello de la misericordia, esta puerta de la nueva bina es todo lo contrario, es *en sí bien ençerrada*, pese a que para nosotros se abra y nos dé entrada; precisamente su capacidad de apertura y comunicación es lo que ha quedado dicho en la bina anterior, y frente a ella, en esta bina se hace hincapié en la capacidad opuesta de la puerta, la de permanecer cerrada, inmóvil y autosuficiente, expresión del poder y la perfección distintiva de María, que mereció concebir en virginidad, vale decir, en cabal *clausura* de su vientre. Es así que el segundo verso de la cuaterna, *pora nós es abierta por darnos la entrada*, debe entenderse sintácticamente como una proposición concesiva dependiente de la oración principal que

ocupa el primer verso: “María es una puerta cerrada en sí misma, aunque se abra para darnos entrada”. El contenido proposicional de la concesiva reproduce la semántica de la puerta de la bina anterior, en tanto el contenido de la oración principal establece, respecto de aquélla, una semántica exactamente opuesta que se aviene a la perfección con la esencia misma de la puerta como objeto y como símbolo: ser abierta y cerrada, mirar tanto a un lado como a otro —Jano bifronte en términos de simbólica mítica—; fungir, en cuanto gozne, de óptima manifestación para la *coincidentia oppositorum*: María a la vez virgen y madre, vientre cerrado y vientre abierto. Advértase de paso, como sutil y diestro detalle de perfección elocutiva, la manera en que subraya Berceo la idea de una puerta que ora se abre y ora se cierra, que ora mira hacia el afuera y ora hacia el adentro, mediante el hecho de que este nombre mariano sea el único de su extensa lista que clausura una estrofa (35d) e inicia la siguiente (36ab). Esta precisa semántica de la puerta *en sí bien ençerrada*, que se opone a la otra puerta del par anterior, abierta, *por la qual entrada atendemos*, nos proporciona ciertamente una pista firme para acometer la interpretación del segundo miembro de la bina, la *palomba de fiel bien esmerada* —esto es, limpia, libre de hiel—, en la que *non cae ira* y que *siempre está pagada* —contenta, sosegada—. Más allá de las connotaciones arquetípicas que hacen de la paloma un símbolo de la pureza, la castidad, la paz y la gracia, cualidades todas predicables de manera eminente de María, se impone considerar la imagen en relación contrastiva con la previa de la puerta cerrada; si ésta corresponde a la esfera de la clausura, la lejanía y el poder, va de suyo que la paloma limpia y sosegada debe corresponder a la esfera de la apertura, la cercanía y la misericordia. En efecto, el carecer de hiel y de ira y el estar contenta y calma hacen de la paloma un emblema de mansedumbre y serenidad de espíritu, cualidades que se manifiestan no en soledad y autosuficiencia, sino en relación con el prójimo, en el trato considerado hacia los demás; son asimismo

<sup>26</sup> Llamam *Columba* a la Virgen San Ildefonso, Hugo de San Víctor y Alano de Insulis. Un nombre asimilable al de paloma es el de tórtola, sobre todo porque es en relación con éste que aparece en la tradición el detalle que menciona Berceo de estar limpia y libre de hiel: *Turtur munda, felle carens* (San Adelmo, Hugo de San Víctor, San Bernardo de Claraval).

rasgos que crean entre la paloma-María y los hombres una corriente de empatía y proximidad en torno de la compartida fragilidad y debilidad que los define. El eje semántico común a la puerta cerrada y a la paloma vuelve a ser, entonces, el de la *distancia*, especificada disyuntivamente como lejanía y cercanía, pero existe también otro vínculo entre ambos miembros, consistente en la común referencia intertextual al Cantar de los Cantares, de donde proceden tanto la implícita referencia a una *porta clausa et aperta* (5, 2-6) cuanto el nombre *columba-turtur* (2, 12; 2, 14; 4, 1; 5,2; 5, 12; 6,9).<sup>27</sup>

#### 17-18. SIÓN / TRONO DE SALOMÓN

Una entera cuaderna brinda cauce formal a esta bina, que se distribuye por exactos pares de versos: *Ella con grand derecho es clamada Sión,/ ca es nuestra talaya, nuestra defensión;/ Ella es dicha trono del rrey Salomón,/ rrey de grand iustiçia, sabio por mirazón* (37, 100-101). Volvemos aquí a la antitipología bíblica, pues los dos nombres marianos mencionados remi-

<sup>27</sup> No se habla en el Cantar, expresamente, de una puerta cerrada o abierta, pero implícitamente se alude a ambas cuando se narra cómo el esposo rogó a la esposa que le abriera la puerta, cómo ésta, a la vez deseosa y temerosa de hacerlo, demora en abrirle, y cómo, cuando finalmente lo hace, él ha desaparecido: “SPONSUS: Aperi mihi, soror mea, amica mea, columba mea, immaculata mea, quia caput meum plenum est rore, et cincinni mei guttis noctium. SPONSA: Expoliavi me tunica mea, quomodo induar illa? Lavi pedes meos, quomodo inquinabo illos? Dilectus meus misit manum suam per foramen, et venter meus intremuit ad tactum eius. Surrexit ut aperirem dilecto meo; manus meae stillaverunt myrrham, et digiti mei pleni myrrha probatissima. Pessulum ostii mei aperui dilecto meo; at ille declinaverat, atque transierat” (*Cant.* 5, 2-6). En cuanto figura profética de la virginidad de María la *porta clausa* aparece mencionada por Ezequiel: “Et convertit me ad viam portae sanctuarii exterioris, quae respiciebat ad orientem; et erat clausa. Et dixit Dominus ad me: Porta haec clausa erit; non aperietur, et vir non transibit per eam, quoniam Dominus Deus Israel ingressus est per eam: eritque clausa principi” (*Ez.* 44, 1-2).

ten a pasajes del Antiguo Testamento. Sión es una fortaleza de los yebuseos ubicada en la colina oriental de la futura Jerusalén y conquistada por David, quien trasladó allí el Arca de la Alianza; posteriormente, al construirse el Templo de Salomón y trasladarse a éste el Arca, el nombre de Sión pasó a aplicarse al monte del Templo, en el norte de la ciudad, y luego, sinecdóticamente, sirvió para designar a Jerusalén en su totalidad (Ausejo, *Diccionario*, 1870-1871). Como nombre y figura profética de María aparece indirectamente en el sintagma “hija de Sión” —*filia Sion*—, a la que anuncia Dios la llegada de un Salvador (*Is.* 62, 11), y que se lamenta con voces y gritos de parturienta (*Ier.* 4, 31); sin embargo, tal como lo emplea Berceo, con explícitas referencias a su carácter de *talaya* y *defensión*, el nombre enfatiza los semas propios de la condición de ciudadela y fortaleza de la Sión original conquistada por David, y se inscribe en una larga tradición patológica que adjudica a la Virgen apelativos tales como *Turris*, *Castellum* o *Castrum*.<sup>28</sup> En cuanto al nombre *trono del rrey Salomón*, la delimitación de su sentido se complica y enriquece, pues si bien Berceo no deja lugar a dudas mediante su explícito genitivo acerca de a qué rey corresponde el trono, la tradición proporciona nombres que se refieren no a Salomón, sino al Rey de los Cielos, a Dios mismo o a sus atributos, como aquel cuyo trono es nombre de la Virgen.<sup>29</sup> La dificultad, empero, es sólo aparente,

<sup>28</sup> Autores como San Agustín y San Anselmo de Canterbury llaman a María *Sion gloriosa*, pero los nombres más frecuentes en la tradición de los padres eluden el nombre propio de la ciudadela y recurren a denominaciones genéricas correspondientes a la fortificación o al monte en el que ésta se sitúa: *Turris salutis* (San Anselmo de Canterbury, Pedro Cellense, Adán de Persenia), *Mons Dei* (San Jerónimo, Adán de Persenia), *Mons montium* (Honorio de Autún), *Castellum* (San Bernardo de Claraval, Alano de Insulis, Inocencio III), *Castra Dei* (Hugo de San Víctor, San Bernardo de Claraval), *Acies castrorum* (San Pedro Damián, Honorio de Autún, San Bernardo de Claraval, Pedro Cellense, Adán de Persenia).

<sup>29</sup> *Thronus Dei* (Venancio Fortunato, San Agustín), *Thronus excelsus* (Adán de Persenia), *Thronus gratiae* (San Bernardo de

pues Salomón, rey celebrado ante todo por su sabiduría —como el propio Berceo menciona—, es figura veterotestamentaria de Cristo, encarnación del Logos y la Sabiduría de Dios (*Matth.* 12, 42); la identificación de María con el trono salomónico, por tanto, posee el valor metafórico de trono de Cristo o de sede humana para el advenimiento de Cristo al mundo en cuanto Sabiduría o Verbo divino —*Sedes Dei, Sedes Sapientiae*—. Leídos entonces ambos nombres, Sión y trono de Salomón, articuladamente como par, queda claro que sobre un eje común de excelsitud y elevación vertical, el primero descansa preferentemente en el sema disyuntivo ‘fortaleza’ y el segundo en el sema disyuntivo ‘sabiduría’.<sup>30</sup> *Fortitudo et sapientia*, en consagrada fórmula de San Isidoro de Sevilla (Curtius, *Literatura europea*, 246-254), resume las dos vocaciones fundamentales de la vida activa y la vida contemplativa, la acción y la intelección, lo secular y lo sacerdotal, lo profano y lo sagrado; referidas a María, fortaleza y sabiduría expresan la suma perfectísima y acabada de las potencialidades de lo humano, y por tanto, el eje semántico conjuntivo donde resolver la oposición activo-contemplativo debe ser el de *vida total y plena*. Ahora bien, ¿cuadra adscribir esta bina al poder, a la misericordia, o un miembro a cada una de estas esferas que en todos los casos previos nos han servido de guía para la delimitación de los ejes semánticos? A primera vista la excelsitud, la altura, la elevación y la verticalidad, que resultan inherentes a una fortaleza construida sobre un monte y a un trono que sirve de asiento a un soberano, sugieren el poder como la

esfera propia de ambos nombres; sin embargo, Sión es considerada no tanto en sí misma, sino en relación con la protección que ofrece a los hombres —*ca es nuestra talaya, nuestra defensión*—, y la sabiduría de Salomón en cuanto figura de la divina se valora ante todo en su justicia, vale decir, en una de las formas de su donación a los hombres —*rrey de grand iustiçia*—. Por todo ello pareciera aconsejable adjudicar a cada uno de los miembros, por primera vez, no ya las esferas del poder y la misericordia de modo distributivo —una para un miembro y la otra para el otro—, sino de un modo integrativo, entendiendo que cada uno de los miembros admite una adscripción parcial a la esfera del poder en virtud de sus componentes sémicos de elevación, verticalidad y excelsitud, y una adscripción parcial a la esfera de la misericordia en virtud de la horizontalización de su verticalidad, la donación a los hombres y la empatía que implican los semas de, respectivamente, protección y justicia.

#### 19-20. SANCHA / DOMENGA

Es evidente que estos nombres no se mencionan aquí como nominaciones efectivas de María, sino como términos de una construcción comparativa que se propone resaltar la pertinencia y licitud de todos los nombres imaginables que pudieren aplicarse a la Virgen: “Non es nomne ninguno que bien derecho venga/ que en alguna guisa a Ella non avenga;/ non atal que rraíz en Ella no la tenga,/ nin Sancho nin Domingo, nin Sancha nin Domenga” (38, 101). El tono de la estrofa impone un quiebre a la gravedad del discurso tal como viene desarrollándose, para ofrecer un brevísimo interludio de expresividad popular; se recurre a un par de nombres propios corrientes y cotidianos para abonar la tópica fórmula laudatoria que se encierra en la divisa *de Maria numquam satis*: todo lo que se diga en alabanza de María es poco, nunca será suficiente alabanza lo que de ella digamos, no hay nombre imaginable, ni siquiera los comunes y

Claraval), *Solum Divinitatis* (San Pedro Damiano, San Anselmo de Canterbury), *Solum gaudii vel gloriae* (Adán de Persenia), *Cathedra summi Regis* (Adán de Persenia), *Sedes Dei vel Sapientiae* (San Anselmo de Canterbury, Adán de Persenia).

<sup>30</sup> La asociación de María con la sabiduría no se funda solamente —aunque sí preferentemente— en su condición de sede o receptáculo del Verbo divino, sino también en la máxima ciencia que poseyó en virtud de su inmaculada concepción y su preservación del pecado original, causa de toda ceguera intelectual. Véase Connell, “La ciencia de Nuestra Señora”, 702-710.

corrientes, que no le correspondan de alguna manera a la Santísima Virgen, pues todo tiene raíz y origen en ella y en su casi infinita laudabilidad, incluso nombres como éstos. Marta Ana Diz llamó muy atinadamente la atención sobre la posible polisemia de la palabra *raíz* en este contexto, sugiriendo que Berceo podría estar jugando con los sentidos de ‘causa, origen’ y de ‘étimo’ (*Historias*, 196); en efecto, los nombres *Sancha* y *Domenga* remiten respectivamente a los étimos *sancta* y *domina*, designaciones y cualidades que son perfectamente adjudicables a María. Sobre el segundo nombre implícito, el *domina* subyacente a *Domenga*, ya hemos discurrido a propósito de la primera bina y del nombre *de los Cielos Rejna*, pues *domina* significa ‘señora’ y el señorío es cualidad propia de la realeza; todo lo dicho entonces a propósito de *reina* cabe reiterarlo ahora acerca de *domina-Domenga*: nos situamos en la esfera de la verticalidad, la altura, la sumidad, lo distante, en cuanto expresión propia del poder. Contrariamente, el nombre *sancta-Sancha* implica una horizontalización de la verticalidad de María, y nos lleva otra vez a la esfera de la empatía con el resto de la humanidad y la condescendencia asociativa y donativa para con ésta, a la misericordia, pues en tanto el señorío propio de la realeza es exclusivo y no compartido, la santidad es una vocación común a todos los seres humanos. Si bien en sentido absoluto, y entendida la santidad como sinónimo de la grandeza y majestad increadas, sólo Dios es santo —conforme se proclama en el trisagio de Isaías: “Sanctus, sanctus, sanctus Dominus, Deus exercituum” (6, 3)—, en razón de la encarnación del Verbo y los méritos de Cristo todos los hombres han sido elevados y son llamados, mediante la imitación de Él y el cumplimiento de sus preceptos, a una misma meta de santidad, entendida ahora como ideal de perfección y pureza moral en pensamientos y en obras (Ausejo, *Diccionario*, 1798-1804; Aranda, “Santidad”, 915-926);<sup>31</sup>

<sup>31</sup> “Sancti estote, quia ego sanctus sum, Dominus Deus vester” (*Lev.* 19, 2); “Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester caeles-

por ello, aunque eminente y superior a cualquier otra santidad humana a causa de su impecabilidad, la santidad de María no puede reclamar para sí exclusividad alguna: única Señora, pero una más —aunque la más grande— entre los numerosos santos. Verticalidad *vs.* horizontalidad, exclusividad *vs.* comunidad, soledad *vs.* sociedad, posesión absoluta *vs.* posesión compartida. Como en otros casos ya vistos, el eje semántico conjuntivo es la *distancia*, y en él se resuelve la disyunción planteada por la *lejanía* del señorío y la *cercanía* de la santidad.

## 2 I-22. VID / UVA

En apariencia la relación que rige esta bina —cuya formulación apretada y sintética cabe en un solo hemistiquio: *Es dicha vit, es uva* (39a, 101)— es sinonímica, pero afinando un poco los conceptos se revela más bien como inclusiva: la vid es la causa, el continente, el todo; la uva es el efecto, el contenido, la parte.<sup>32</sup> La relación establecida entre los miembros radica enteramente, por tanto, en la idea de *fertilidad* que explica acabadamente la generación e inclusión de la uva a partir de y dentro de la vid; es entonces esta misma fertilidad el eje semántico común de la causa y el efecto, el todo y la parte. Se trata de un eje semántico que veremos obrar también en los pares que siguen y a propósito de los seis nombres que en

tis perfectus est” (*Matth.* 5, 48); “Sed secundum eum qui vocavit vos, Sanctum: et ipsi in omne conversatione sancti sitis: quoniam scriptum est: Sancti eritis, quoniam ego sanctus sum” (*I Petr.* 1, 16); “[...] omnibus qui sunt Romae, dilectis Dei, vocatis sanctis. Gratia vobis, et pax a Deo Patre nostro, et Domino Iesu Christo” (*Rom.* 1, 7).

<sup>32</sup> Los ejemplos que aporta la tradición de los padres remiten sólo a vid, no a uva: *Vitis abundans vel evangelica* (Pedro Cellense, Adán de Persenia), *Vinea florens vel uberrima* (Felipe de Harveng, Adán de Persenia); con todo, los adjetivos refieren inequívocamente la condición fértil y productiva de la vid, y así, indirectamente, lo hacen también a la uva en cuanto fruto de esa fertilidad.

ellos se inscriben, y que no admite en absoluto una disyunción en términos de lejanía *vs.* cercanía, verticalidad *vs.* horizontalidad, poder *vs.* misericordia, conforme veníamos haciendo. Se reitera aquí, y en los nombres siguientes, la misma solución integrativa de poder y misericordia que vimos a propósito de Sión y el trono de Salomón: ambos miembros, la vid y la uva, expresan poder y misericordia, pues lo que mayormente significa en esta bina no son los términos, sino el eje común que los engloba, y la fertilidad de la Virgen expresa y traduce tanto su extraordinario poder de concepción y generación virginal, que la hace única, superior, lejana, cuanto su posterior acto de parición, que la iguala a todas las madres, la aproxima, la acerca y, sobre todo, la convierte en donativa y empática respecto de los hombres en beneficio de los cuales da a luz, según se deriva de su ser misericorde.

#### 23-24. ALMENDRA / MALGRANADA

Esta bina ocupa el segundo hemistiquio del primer verso y todo el segundo verso de la cuaderna que empieza con el previo par *vid/uva* y continúa con la mención de varios árboles;<sup>33</sup> se trata en todos los casos, como iremos viendo y nos permitimos aquí sentar y adelantar, de binas que descansan sobre un común eje semántico de *fertilidad*, tal como ocurría en relación con la vid y la uva, en el cual se contienen miembros que incluyen ambos las ideas de concepción y generación y de parición y nacimiento, lo cual equivale a decir que coexisten en cada miembro los semas de ‘poder’ y ‘misericordia’, de ‘lejanía’ y ‘cercanía’, de ‘exclusividad’ y ‘comunidad’. *Amygdala* como nombre mariano remite a un tipo veterotestamenta-

<sup>33</sup> “Es dicha vit, es uva, almendra, malgranada/ que de granos de graçia está toda calcada,/ oliva, çedro, bálssamo, palma bien aiutada,/ piértega en que sovo la serpiente alçada” (39, 101-102).

rio, el de la vara de Aarón —que en sí misma es también figura de la Virgen, tal como Berceo recuerda en la estrofa 41—, en el momento en que floreció cubriéndose de almendras.<sup>34</sup> La lengua hebrea, además, establece una identidad fónica entre ‘almendra’ y ‘el que vela’ —*shaqued*—, de donde la mención de Jeremías de una *virga vigilans* (*Jer.* 1, 11) y la idea de que la almendra, puesta bajo una almohada, ahuyenta el sueño. Ambos contenidos, la fecundidad repentina y milagrosa de la vara de Aarón y la condición vigilante y siempre atenta de la almendra, fueron luego tomados como figuras de María, igualmente fértil contra toda ley natural y alerta y dispuesta ante la anunciación del ángel. Como dato adicional, la almendra florece tempranamente, aún en invierno, y el nacimiento virginal de Jesús fue en diciembre; en la iconografía medieval, por lo demás, se representa la identificación de María con la almendra mediante la almendra mística o aureola en elipsis que suele rodear la figura de la Virgen (Ausejo, *Diccionario*, 61; Chevalier, *Diccionario*, 82-83).<sup>35</sup> En cuanto al segundo nombre del par, *malgranada*, procede asimismo del Antiguo Testamento, sobre todo del Cantar de los Cantares (4, 3; 4, 13; 6, 7; 7, 13; 8, 2), siempre en relación con la misma idea de fertilidad, abundancia y plenitud de frutos que destaca Berceo: *que de granos de graçia está toda calcada*, ‘llena’ (39b, 101). Autores como Alano de Insulis (*Elucidatio in Cantica Canticorum*, PL, CCX, iv, 79) recogen como nombre mariano el término *Malum granatum*, pues también María es fértil y colmada del mayor de los frutos, Jesús.

<sup>34</sup> “Locutusque est Moyses ad filios Israel: et dederunt ei omnes principes virgas per singulas tribus: fueruntque virgae duodecim absque virga Aaron. Quas cum posuisset Moyses coram Domino in tabernaculo testimonii: sequenti die regressus invenit geminasse virgam Aaron in domo Levi: et turgentibus gemmis eruperant flores, qui, foliis dilatatis, in amygdalas deformati sunt” (*Num.* 17, 6-8).

<sup>35</sup> Algunas autoridades que recogen la identificación mariana con *Amygdala* son San Jerónimo, Alcuino, Fulberto y Guillermo de Champeaux.

25-26-27-28. OLIVA / ÇEDRO / BÁLSSAMO / PALMA-PIÉRTEGA

Si en la bina precedente la fertilidad mariana era aludida mediante dos frutos, almendra y granada, en los cuatro miembros que presentamos aquí conjuntamente se refiere la misma fertilidad mediante cuatro árboles: *oliva*, *çedro*, *bálssamo*, *palma bien aiumada*, / *piértega en que sovo la serpiente alçada* (39cd, 102). Son cuatro los árboles, y no cinco como a simple vista pudiere parecer, porque sostenemos, con Juan Héctor Fuentes (“Piértega”, 107-114), que la *palma bien aiumada* de 39c es lo mismo que la *piértega en que sovo la serpiente alçada* de 39d, nombre que anaforiza sinonímica y apositivamente al anterior. La organización por pares se enrarece aquí, a la vez que se enriquece, en un esquema de combinaciones múltiples que permite reiterar los mismos miembros en seis binas diferentes, de la siguiente manera: a) *oliva / çedro*; b) *bálssamo / palma-piértega*; c) *oliva / bálssamo*; d) *çedro / palma-piértega*; e) *oliva / palma-piértega*; f) *çedro / bálssamo*. Vayamos entonces a cada uno de estos seis pares:

a) *Oliva / çedro*: Según una difundida tradición, el olivo<sup>36</sup> —*oliva* vale aquí no tanto por el fruto cuanto por el árbol, considerado en femenino al modo latino— y el cedro<sup>37</sup> son los árboles con cuya madera se construyó la cruz de Cristo; se alude por tanto mediante ellos a la idea de *pasión y muerte* como esfera propia de la bina.

b) *Bálssamo / palma-piértega*: Si en la bina anterior era la idea de *pasión y muerte* la que definía la esfera de adscripción a partir de la madera de la cruz, en ésta estamos ante una esfera *reparación y resurrección*, a partir de las ideas de *sanación y regeneración*

que aportan el aceite del bálsamo, en cuanto producto medicinal y las palmas, en cuanto emblema asociado a la victoria y, más en concreto bajo la especie de las palmas de Ramos, entendidas como prefiguración triunfal de la resurrección de Jesús<sup>38</sup> (Ausejo, *Diccionario*, 201; Chevalier, *Diccionario*, 796). Como adelantábamos arriba, identificamos como dos menciones sinonímicas de un solo y único nombre a *palma* y *piértega*; en tanto la primera es adjetivada como *aiumada*, ‘frondosa, exuberante’, lo cual vuelve a remitirnos al eje de la fertilidad que resulta común a las seis binas del complejo, la segunda se modifica mediante una subordinada de relativo que remite a otro tipo crístico-mariano del Antiguo Testamento, el mástil en el cual Moisés elevó la serpiente de bronce que Yavé le ordenó hacer, para que todos aquellos que habían sido mordidos por serpientes vivas, con sólo mirarla, curasen y viviesen.<sup>39</sup>

Tradicionalmente, y a partir de las palabras del propio Cristo, que se aplica a sí mismo la imagen de la serpiente de bronce, ésta fue interpretada como figura del Redentor, quien como aquélla se elevó sobre un mástil-cruz y curó a todos los afectados por la ponzoña del mal;<sup>40</sup> sin embargo, Berceo emplea aquí la referencia veterotestamentaria no como tipo crístico, sino mariano, identificando a María con el mástil —la *piértega*— y a Cristo con la serpiente de bronce, de donde se deduce traslaticiamente una identificación de la Virgen con la cruz. Como bien razona Fuentes (“Piértega”, 111-112), la *piértega* debe entenderse como sinónimo apositivo de la *palma bien*

<sup>36</sup> *Oliva fructifera vel pacifera* es nombre mariano recogido por San Ildefonso, Hugo de San Víctor, San Bernardo de Claraval y Adán de Persenia.

<sup>37</sup> Honorio de Autún y Hugo de San Víctor se refieren a la Virgen como *Cedrus exaltata*.

<sup>38</sup> *Balsamum aromatizans* y *Palma frondescens vel victoriae* aparecen atestiguados como nombres marianos en San Ildefonso, San Anselmo de Canterbury, Honorio de Autún, Hugo de San Víctor y San Bernardo de Claraval.

<sup>39</sup> “[...] et locutus est Dominus ad eum: Fac serpentem aeneum, et pone eum pro signo: qui percussus aspexerit eum, vivet. Fecit ergo Moyses serpentem aeneum, et posuit eum pro signo: quem cum percussi aspicerent, sanabantur” (*Num.* 21, 8-9).

<sup>40</sup> “Et sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis: ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam aeternam” (*Jn.* 3, 14-15).



*aiumada* porque ambas se identifican tácitamente con la cruz de Cristo, la palma por haberle proporcionado su materia, según una tradición paralela a la del olivo y el cedro de la que se hacen eco autores como Alano de Insulis (*Elucidatio in Cantica Cantorum*, PL, CCX, 100) y el propio Berceo en otra de sus obras —*De pies e de manos corrió la sangre viva, / sangrentava la cruz de palma e d'oliva* (*Duelo de la Virgen*, 52ab, 179)— y la *piértega* porque en ella estuvo alzada la serpiente de bronce sanadora que prefigura a Cristo Salvador alzado en la cruz.

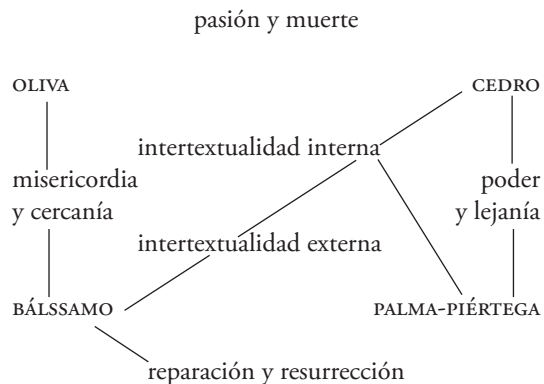
c) Oliva / bálsamo: La producción de aceite empareja a estos árboles, aunque se distinguen por la utilización preferentemente comestible del primero frente a la medicinal (*Jer.* 8, 22; 46, 11; 51, 11; *Eclo.* 6, 11) y cosmética o litúrgica (*Cant.* 4, 10; 14, 16; *Is.* 3, 24; *Ex.* 25, 6; 30, 24; 35, 8-28, *I Par.* 9, 29ss) del segundo; en todo caso, se trata de árboles no demasiado altos —en rigor, el bálsamo no es siquiera un árbol, sino un arbusto—, que connotan por ello humildad y cercanía, nota ésta subrayada por la donación que ambos hacen de sus aceites en beneficio de la alimentación o la sanación de los hombres. Deben adscribirse por tanto a la esfera de la misericordia por su cercanía y su donación al prójimo; no se olvide, a este respecto, la asociación entre los olivos y el momento más “humano” del Salvador, en la oración del huerto.

d) Çedro / palma-piértega: Frente a la altura escasa del olivo y el bálsamo, el cedro y la palma alcanzan una elevada talla; la madera de ambos es particularmente fuerte y resistente, y la del cedro, más concretamente, resulta incorruptible por su capacidad de no pudrirse; si se añade a estos datos que el cedro crece en las montañas y que su condición de conífera confiere a su follaje cierta perennidad, y si se retoma la asociación de la palma-piértega con la cruz de Cristo y con la serpiente de bronce a ella subida, se entiende que la esfera que corresponde a esta bina, frente a la de la bina anterior que se definía por la cercanía y la misericordia, se defina por el poder, la

verticalidad y la lejanía propios de la altura, la fortaleza y la inmortalidad.<sup>41</sup>

e) Oliva / palma-piértega: La esfera a la que corresponde esta bina se define a partir, precisamente, de la cita del *Duelo de la Virgen* que hemos aducido arriba: para Berceo, las maderas de la cruz son el olivo y la palma; la fundamentación del par que configuran estos dos nombres se encuentra, en consecuencia, en una referencia intertextual interna a la obra del propio poeta.

f) Çedro / bálsamo: Si la bina precedente se funda en una referencia intertextual interna, ésta lo hace mediante una referencia intertextual externa que remite al Cantar de los Cantares, donde el cedro y el bálsamo son mencionados reiteradamente (*Cant.* 1, 17; 3, 9; 4, 10; 5, 1; 5, 13; 5, 15; 6, 2; 8, 14). A modo de síntesis sinóptica, intentamos resumir el juego de múltiples y combinadas binas que establecen los cuatro miembros analizados en el siguiente cuadro:



<sup>41</sup> En algunos pasajes del Antiguo Testamento se sugiere la asociación del cedro con las ideas de poder y justicia (*Ps.* 92, 13; *II Re.* 14, 9); en relación con ella debe entenderse, por lo demás, la utilización de su madera para la construcción de grandes edificios, en especial el Templo de Salomón (*I Re.* 6, 18-20; *II Sam.* 7, 2; *I Par.* 14, 1; 22, 4; *Cant.* 1, 17; *Esdr.* 3, 7).

## 29-30. FUST DE MOYSÉS / ELL OTRO BASTÓN

Para esta última bina Berceo dispone la andadura métrica de dos cuaderñas completas, una para cada miembro: “El fust que Moysés enna mano portava,/ que confondió los sabios que Faraón preçiaava,/ el que abrié los mares e depués los çerrava,/ sinon a la Gloriosa ál non significava.// Si metiéremos mientes en ell otro bastón/ que partió la contienda que fue por Aarón,/ ál non significava, como diz la lección,/ sinon a la Gloriosa, esto bien con rrazón” (40-41, 102). El par de nombres marianos se funda una vez más en la lectura figural de dos objetos del Antiguo Testamento, los báculos de Moisés y su hermano Aarón, y de los acontecimientos que los involucran en diversos pasajes de Éxodo y Números. La referencia de Berceo es directa en ambos casos: el báculo de Moisés confundió a los sabios del faraón cuando, convertido en serpiente, devoró a otras dos en que se habían a su vez convertido los bastones de aquéllos (*Ex.* 4, 1-5; 7, 8-12), abrió las aguas del Mar Rojo para que pasaran los judíos en su huida al desierto y cerró luego esas mismas aguas para que se ahogaran los ejércitos egipcios que los perseguían (*Ex.* 14, 15-31). El báculo de Aarón, tal como ya ha quedado, floreció en almendras como signo inequívoco de la voluntad de Yavé de que él fuera consagrado sumo sacerdote (*Num.* 17, 1-12; 18, 1-7; *cf.* nota 34). Ambos objetos, tomados como nombres marianos, comparten pues una misma esencia: el ser bastones o cayados, y ambos representan una evidente cuota de poder milagroso al obrar portentos tales como convertirse en serpientes, abrir y cerrar las aguas del mar y florecer espontáneamente,<sup>42</sup> pero su adscripción respectiva a

Moisés, el conductor y legislador, y a Aarón, el sacerdote, los opone como pertenecientes a las esferas de la vida activa y la vida contemplativa, la acción y la intelección, el poder político y el poder sacerdotal, lo operativo y lo entitativo,<sup>43</sup> la *fortitudo* y la *sapientia*, sobre un eje semántico conjuntivo de *vida total y plena*, tal como veíamos ocurrir en la previa bina *Sión / trono de Salomón*, que integra en cada miembro el poder y la misericordia, la clausura y la apertura, la verticalidad y la horizontalidad. En efecto, los milagros obrados tanto por el bastón de Moisés como por el de Aarón, además de ser cabales expresiones de poder, tienen una dimensión donativa hacia el prójimo, por la salvación y el beneficio que aportan al pueblo de Israel en la confusión y posterior ablandamiento del faraón, el paso abierto en las aguas y la definición de una clase sacerdotal encargada del cuidado del culto comunitario.

Acabado nuestro recorrido por los treinta nombres, cabe proceder ahora a encuadrarlos en los respectivos campos semánticos de: a) el poder, la lejanía, la verticalidad, la clausura, la intransitividad de la capacidad señalada; b) la misericordia, la cercanía, la horizontalidad, la apertura, la transitividad al prójimo y al mundo de dicha capacidad; c) el equilibrio armónico y la potenciación recíproca de ambas esferas en un tercer campo mixto de poder-misericordia, verticalidad-horizontalidad, intransitividad-transitividad, que tal como se dijo en su sitio encuentra su eje de conjunción, primariamente, en la idea de *fertilidad* entendida a la vez como expresión de poder, clausura e intran-

se refieren a *Virga Moysis* y *Virga Aaron* como nombres marianos en estrecha correlación.

<sup>43</sup> No es un detalle insustancial el que la vara de Moisés esté estrechamente relacionada con la acción que éste mismo ejecuta en cuanto sujeto al empuñarla —*el fust que Moysés enna mano portava*—, en tanto que la vara de Aarón se dice que floreció por sí misma, como acción ejecutada espontáneamente por el mismo objeto, frente a la operatividad del político, que se sirve de la vara como instrumento de su acción subjetiva, la inactividad contemplativa del sacerdote, que simplemente ve obrar a la vara a partir de la potencia entitativa de ésta en cuanto objeto.

<sup>42</sup> Por estas razones las autoridades antiguas y medievales (entre las cuales Tertuliano, San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín, San León Magno, San Gregorio Magno, San Isidoro de Sevilla, Paulo Diácono, San Ildefonso, San Pedro Damiano, San Bruno Cartujano, San Anselmo de Canterbury, San Honorio de Autún, Hugo de San Víctor, San Bernardo de Claraval, Alano de Insulis)

sitividad en el acto de concepción y generación, y de misericordia, apertura y transitividad en el acto de parición y donación al prójimo del fruto alumbrado; y luego, secundariamente, en la idea de *vida total y plena* entendida como expresión de lo activo y lo contemplativo, la fortaleza y la sabiduría, lo profano-político y lo sagrado-sacerdotal. A nuestro juicio, y según los análisis precedentes, los treinta nombres de la lista se distribuyen en los tres campos semánticos señalados de la siguiente manera:

1. PODER, LEJANÍA, VERTICALIDAD, CLAUSURA, INTRANSITIVIDAD: de los Çielos Reýna, templo de Ihesu Christo, sennora natural, velloçino de Gedeón, puerto a qui todos corremos, puerta en sí bien ençerrada, Domenga. Total: 7 nombres.

2. MISERICORDIA, CERCANÍA, HORIZONTALIDAD, APERTURA, TRANSITIVIDAD: estrella de los mares (= guiona deseada), estrella matutina, piadosa vezina, salut de cuerpos e de almas, mediçina de cuerpos e de almas, fonda de David, fuent de qui todos bevedmos, nos dio el çevo de qui todos comemos (= *Nutrix nostra*), puerta por la qual entrada atendemos (= pora nós es abierta por darnos la entrada), palomba de fiel bien esmerada, Sancha. Total: 11 nombres.

3. CAMPO MIXTO PODER-MISERICORDIA (FERTILIDAD, VIDA TOTAL Y PLENA): Sión, trono de Salomón, vit, uva, almendra, malgranada, oliva, çedro, bálssamo, palma bien aiumada (= piértega en que sovo la serpiente alçada), fust de Moysés, ell otro bastón (de Aarón). Total: 12 nombres.

Con el establecimiento de estos tres campos semánticos, a partir de la agrupación y clasificación de los treinta nombres estudiados, estamos ante un implícito paso del *binarismo* que definía la progresión de los *nomina* en torno del par poder-misericordia y sus categorías correlativas; ante un *ternarismo* por el cual varios miembros de las binas discernidas se resuelven en un *tertium quid* a modo de síntesis, integración, potenciación y aún neutralización de los opuestos

que primariamente constituyen la relación diádica, casi como si se tratase de la postulación de una *coincidentia oppositorum* de naturaleza oximorónica y paradójica, que da debida cuenta del misterio teológico en que consisten tanto el esquema semántico global del listado de *nomina Mariae*, cuanto el sentido último del prólogo en el que aquél se inserta y de la entera colección de milagros, que configuran la obra unitaria. Ese misterio teológico, oximorónico y paradójico como corresponde a todo misterio, es el de la *intercesión mariana*. Incluso en un plano meramente natural o humano, toda intercesión postula de suyo un esquema triádico en el que operan dos mediados y un mediante; la intercesión mariana aporta mayor complejidad a este esquema, pues en el plano de las relaciones trascendentes del hombre con Dios y conforme a la doctrina cristiana, el único mediador es Cristo, hombre y Dios a la vez y por ello perfecta síntesis e integración de los dos términos mediados; sin embargo, es también de doctrina la activa asociación de María en esta tarea mediadora de su Hijo, a través de una función de intercesión desempeñada desde su humanidad a la vez exclusiva y plena, —lo que la hace igual y *vezina* respecto del mediado-hombre— e inmaculada y perfecta —lo que la hace superior y *sennora* respecto del hombre y cercana como ninguna otra criatura al mediado-Dios—. En razón de esta peculiar situación ontológica y moral, no compartida por ningún otro ser humano, María puede ser *intermediaria* entre la divinidad y la humanidad, entre la gracia y la naturaleza, entre lo vertical y lo horizontal, tanto en un sentido descendente cuanto ascendente, que sirve de instrumento para la humanización de Dios en la encarnación, la obtención de la gracia para los hombres y de canal para que los ruegos y necesidades humanas lleguen a Dios con certeza de escucha, atención y perdón. La marca personal y *física* de la condición intercesora de María entendida como oxímoron, paradoja y *coincidentia oppositorum*, donde toda contradicción se resuelve en una lógica superior y misteriosa es, claro está, la coexistencia de

la virginidad y la maternidad. María no sólo es *operativamente* la expresión de una coincidencia de opuestos por la función intercesora que desempeña, sino lo es también, en correlato no fortuito mas necesario, *entitativamente* por su condición a la vez de virgen y madre, vale decir, cerrada y abierta, clausurada en sí y derramada al mundo, pasiva y activa, hija-esposa de Dios y madre de Dios, poderosa y misericorde (Ackeren, “Maternidad divina”, 570-618; Bastero-Ponce, “María”, 608-628; Carol, “Corredención”, 760-804; Carr-Williams, “Inmaculada concepción”, 307-370; Donnelly, “La virginidad perpetua”, 619-683; Graef, *María, passim*; Robichaud, “María, dispensadora”, 805-837).

Si reparamos ahora en los nombres que integran el campo semántico mixto de la integración poder-misericordia, comprobamos que tales nombres remiten a dos ejes, oportunamente mencionados en su sitio: el de la *fertilidad*, y el de la *vida total y plena*. No es ello casual. La fertilidad, eje que resuelve las complejas oposiciones de diversos árboles y frutos, según hemos visto, implica una perfecta *síntesis* de juventud y lozanía —notas asociadas tópicamente a la virginidad—<sup>44</sup> y maternidad; lo fértil y fecundo es tanto la que concibe y engendra en pasividad y clausura, —la joven virgen— cuanto la que pare y ofrece al mundo lo nacido —la madre—. Por su parte, la vida total y plena como eje semántico traduce en el plano de lo *humano funcional* lo que es la fertilidad en el plano de lo humano natural o físico, esto es, la idea de una integración sintética de opuestos complementarios, ya sucesivos —concepción y parición en el caso de la fertilidad—, ya alternativos —la vida contemplativa y la vida activa en el caso de la totalidad y plenitud vital—. A su modo, los dos pares

“Sión / trono de Salomón y fust de Moisés / ell otro bastón” traducen, en términos funcionales, la misma síntesis abarcadora que en términos naturales expresan los árboles a un tiempo receptivos y donativos, capaces de concebir y de parir, pues la recepción y la concepción espirituales son las notas que primariamente definen la vida contemplativa, en tanto la donación y la parición de obras externas definen lo propio de la vida activa. La fertilidad, en cuanto manifestación integrativa de las potencias receptivas y donativas de lo natural y material, halla su correlato espiritual y funcional en esa vida plena y totalizante que aúna la sabiduría que concibe y la fortaleza que obra y dona. Es esta totalidad y plenitud de lo humano en sus aspectos físicos y espirituales, naturales y sobrenaturales, la que a partir de la doctrina vigente y de manos del poeta Berceo<sup>45</sup> asume María en esta extraordinaria pieza prologal, cuya entera estructura traduce asimismo, según hemos visto, idéntica integración de opuestos y armonización de imposibles a través de la suave e incruenta, casi virginal diríase, transmutación de la inicial pauta binaria en definitiva y radical solución ternaria.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ACKEREN, GERALD VAN, “Maternidad divina de María”, en J. B. Carol (dir.), *Mariología*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964, 570-618.
- ACKERMAN, JANE E., “The Theme of Mary’s Power in the *Milagros de Nuestra Señora*”, *Journal of Hispanic Philology*, 8:1, 1983, 17-31.

<sup>44</sup> No se pierda de vista que en la más clara profecía mariana del Antiguo Testamento (*Is.* 7, 14) se utiliza el término hebreo *almah*, que significa tanto ‘virgen’ como ‘muchacha, joven mujer’. Los Setenta traducen el término mediante el griego *parthénos*, que recubre también ambos significados. Véase Graef, *María*, 15-16.

<sup>45</sup> Algunos estudios que específicamente se ocupan de la doctrina mariológica de Berceo son los de Ackerman (“The Theme of Mary’s Power”, 17-31); García de la Concha (“La mariología”, 61-87); Howe (“Heavenly Defense”, 189-202); Menéndez Peláez (“La tradición mariológica”, 113-127); Ruiz Domínguez (*La historia de la Salvación*, 175-186); y Saugnieux (“La tradition mariale”, 32-65).

- ALFONSO EL SABIO, *Código de las Siete Partidas*, en *Códigos españoles concordados y anotados*, Madrid: Imprenta de La Publicidad, 1848.
- ARANDA, A., "Santidad", en César Izquierdo (dir.) *et al.*, *Diccionario de Teología*, Pamplona: Eunsa, 2006, 915-926.
- ARTILES, JOAQUÍN, *Los recursos literarios de Berceo*, 2ª ed., Madrid: Gredos, 1968.
- AUSEJO, SERAFÍN DE, *Diccionario de la Biblia*, Barcelona: Herder, 1964.
- BASTERO, J. L. y M. PONCE, "María", César Izquierdo (dir.) *et al.*, *Diccionario de Teología*, Pamplona: Eunsa, 2006, 608-628.
- BAYO, JUAN CARLOS, "La alegoría en el prólogo de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo", en Rebeca Sanmartín Bastida y Rosa Vidal Doval (eds.), *Las metamorfosis de la alegoría. Discurso y sociedad en la Península Ibérica desde la Edad Media hasta la Edad Contemporánea*, Madrid: Iberoamericana, 2005, 51-69.
- S. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *In nativitate Beatae Virginis Mariae sermo. De aquaeductu*, J. P. Migne (ed.), *Patrologia latina - Database*, s.l.: Chadwyck-Healey, s.f., 180, 0437C-0447C.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, Nova editio logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a Alberto Colunga et Laurentio Turrado, Sexta editio, Matriti: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.
- BURKE, JAMES, "The Ideal of Perfection: the Image of the Garden-Monastery in Gonzalo de Berceo's *Milagros de Nuestra Señora*", en Joseph R. Jones (ed.), *Medieval, Renaissance and Folklore Studies in Honor of John Esten Keller*, Newark: Juan de la Cuesta, 1980, 29-38.
- CAMPO, AGUSTÍN DEL, "La técnica alegórica en la introducción a los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo", *Revista de Filología Española*, 28, 1944, 15-57.
- CARR, AIDAN y GERMAIN WILLIAMS, "Inmaculada concepción de María", en J. B. Carol (dir.), *Mariología*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964, 307-370.
- CHEVALIER, JEAN (dir.), *Diccionario de los símbolos*, Barcelona: Herder, 1986.
- CONNELL, FRANCIS J., "La ciencia de Nuestra Señora", en J. B. Carol (dir.), *Mariología*, Madrid: BAC, 1964, 700-710.
- COVARRUBIAS, SEBASTIÁN DE, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. de Martín de Riquer, Barcelona: Horta, 1943.
- CURTIUS, ERNST ROBERT, *Literatura europea y Edad Media latina*, 2 vols., México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- Diccionario de Autoridades*, edición facsímil, 3 vols., Madrid: Gredos, 1963.
- Diccionario de la Lengua Española*, 22ª edición, 2 vols., Madrid: Real Academia Española-Espasa Calpe, 2001.
- DIZ, MARTA ANA, *Historias de certidumbre: los Milagros de Berceo*, Newark: Juan de la Cuesta, 1995.
- DONNELLY, PHILIP, "La virginidad perpetua de la Madre de Dios", en J. B. Carol (dir.), *Mariología*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964, 619-683.
- DRAYSON, ELIZABETH, "Some Possible Sources for the Introduction to Berceo's *Milagros de Nuestra Señora*", *Medium Aevum*, 50, 1981, 274-283.
- FORESTI SERRANO, CARLOS, "Sobre la Introducción en los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo", *Anales de la Universidad de Chile*, 107, 1957, 361-367.
- FOSTER, DAVID WILLIAM, *Christian Allegory in Early Hispanic Poetry*, Lexington: The University Press of Kentucky, 1970.
- FUENTES, JUAN HÉCTOR, "Piértega en que sovo la serpiente alzada", *Milagros de Nuestra Señora*, 39d. Una interpretación", en César E. Quiroga Salcedo *et al.* (coords.), *Hispanismo en la Argentina en los portales del siglo XXI. Tomo I: Literatura Española Medieval*,

- Renacentista y del Siglo de Oro*, San Juan (Argentina): Universidad Nacional de San Juan, 2002, 107-114.
- GARCÍA DE LA CONCHA, VÍCTOR, "La mariología de Gonzalo de Berceo", en Gonzalo de Berceo, *Obra completa*, coordinado por Isabel Uría, Madrid: Espasa Calpe, 1992, 61-87.
- GARIANO, CARMELO, *Análisis estilístico de los Milagros de Nuestra Señora de Berceo*, 2ª ed., Madrid: Gredos, 1971.
- GERLI, E. MICHAEL, "La tipología bíblica y la introducción a los *Milagros de Nuestra Señora*", *Bulletin of Hispanic Studies*, 62, 1985, 7-14.
- GIMENO CASALDUERO, JOAQUÍN, "Función de una alegoría: los *Milagros de Nuestra Señora* y la romería de Berceo", *Mester*, 17:2, 1988, 1-12.
- GONZÁLEZ, JAVIER ROBERTO, "La alegoría cristiana o *in factis* en el prólogo de los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo", *Revista de Literatura Medieval*, 22, 2010, en prensa.
- GONZALO DE BERCEO, edición y comentario de Nicasio Salvador Miguel, *Lores de Nuestra Señora*, en Isabel Uría (coord.), Gonzalo de Berceo, *Obra completa*, Madrid: Espasa Calpe, 1992, 859-931.
- GONZALO DE BERCEO, *Milagros de Nuestra Señora*, edición, introducción y notas de Juan Carlos Bayo e Ian Michael, Madrid: Clásicos Castalia, 2006.
- GONZALO DE BERCEO, *Signos que aparecerán antes del Juicio Final. Duelo de la Virgen. Martirio de San Lorenzo*, edición, introducción y notas de Arturo M. Ramoneda, Madrid: Clásicos Castalia, 1980.
- GOROG, RALPH, "La sinonimia en Berceo y el vocabulario del *Libro de Alexandre*", *Hispanic Review*, 38, 1970, 353-367.
- GRAEF, HILDA, *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*, Barcelona: Herder, 1968.
- GREIMAS, ALGIRDAS J., *Semántica estructural. Investigación metodológica*, Madrid: Gredos, 1987.
- HOWE, ELIZABETH TERESA, "Heavenly Defense: Dramatic Development of the Virgin Mary as Advocate", *Journal of Hispanic Philology*, 4:3, 1980, 189-202.
- KANTOR, SOFÍA, "Construcción de la alegoría en los *Milagros de Berceo*", *Actas del Tercer Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Salamanca, 1989)*, Salamanca: Biblioteca Española, 1994, t. I, 493-500.
- LADA FERRERAS, ULPIANO, "La iteración como elemento organizador del prólogo de los *Milagros de Nuestra Señora*", *Castilla*, 22, 1997, 93-106.
- LANCHETAS, RUFINO, *Gramática y vocabulario de las obras de Gonzalo de Berceo*, Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1900.
- LAUSBERG, HEINRICH, *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura*, 3 vols., Madrid: Gredos, 1966.
- MENÉNDEZ PELÁEZ, JESÚS, "La tradición mariológica en Berceo", en Claudio García Turza (ed.), *Actas de las Terceras Jornadas de Estudios Berceanos*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1981, 113-127.
- MIGNE, J. P. (ed.), *Patrologia latina - Database*, s. l.: Chadwyck-Healey, s. f.
- MONTOYA MARTÍNEZ, JESÚS, "El alegorismo, premisa necesaria al vocabulario de los milagros de Nuestra Señora", *Studi Mediolatini e Volgari*, 30:1, 1984, 167-190.
- MONTOYA MARTÍNEZ, JESÚS, "El prólogo de Gonzalo de Berceo al libro de los *Milagros de Nuestra Señora*", *La Corónica*, 13:2, 1985, 175-189.
- MONTOYA MARTÍNEZ, JESÚS e ISABEL DE RIQUER, *El prólogo literario en la Edad Media*, Madrid: UNED, 1998.
- NELSON, DANA A., "A Re-examination of Synonymy in Berceo and the *Alexandre*", *Hispanic Review*, 43, 1975, 351-369.
- ORDUNA, GERMÁN, "La introducción a los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo. El análisis estructural aplicado a la comprensión de la intencionalidad de un texto literario", *Actas del Segundo Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Nimega, 1965)*, Nimega: Instituto Español de la Universidad de Nimega, 1967, 447-456.

- ROBICHAUD, ARMAND, "María, dispensadora de todas las gracias", en J. B. Carol (dir.), *Mariología*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964, 805-837.
- RUIZ DOMÍNGUEZ, JUAN ANTONIO, *La historia de la Salvación en la obra de Gonzalo de Berceo*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1990.
- SALA, RAFAEL, *La lengua y el estilo de Gonzalo de Berceo. Introducción al estudio de la Vida de Santo Domingo de Silos*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1983.
- SAUGNIEUX, JOËL, "La tradition mariale et les *Milagros* de Berceo", *Les Lettres Romanes*, 31, 1977, 32-65.
- SCHMIDT, FERMÍN, "Realeza universal de María", en J. B. Carol (dir.), *Mariología*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964, 867-920.
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO, "El templo de la 'Introducción' de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo", *Letras*, 21-22, 1989-1990, 65-74.
- , *Templum. El espíritu de la romanidad a la luz de una etimología latina*, Buenos Aires: Instituto de Estudios Grecolatinos de la Universidad Católica Argentina, 1996.
- ULI BALAZ, ALEJANDRO, "¿Es original de Berceo la introducción a los *Milagros de Nuestra Señora*?", *Berceo*, 86, 1974, 93-117.
- URÍA MAQUA, ISABEL, *Panorama crítico del mester de clerecía*, Madrid: Castalia, 2000.
- YNDURÁIN, DOMINGO, "Algunas notas sobre Gonzalo de Berceo y su obra", *Berceo*, 90, 1976, 3-67.