

La maestría de Gonzalo de Berceo en la Vida de Santo Domingo de Silos

María Jesús LACARRA
Universidad de Zaragoza

Desde los primeros estudios dieciochescos sobre la obra de Gonzalo de Berceo, se estableció la relación entre su *Vida de Santo Domingo de Silos* (VSD) y la *Vita Dominici Siliensi*, escrita por el monje Grimaldo a finales del siglo XI. Pero desde entonces hasta ahora puede observarse una variación en la postura de los críticos. Si para el P. Vergara, el P. Andrés o J. Fitz-Gerald, autor de la primera edición crítica del poema berceano, las diferencias entre ambas obras eran mínimas, no han opinado así los más recientes estudiosos. Tanto F. Weber como T. Labarta de Chaves, A. Ruffinatto y, sobre todo, O. Suszynski han insistido en señalar la superioridad estética de la recreación del poeta riojano, pese a lo cual, aún quedan algunos aspectos sobre los que quizá merezca la pena insistir ¹.

A simple vista las diferencias más notorias estriban en el empleo de una diferente lengua (latín / romance) y en el cambio de forma literaria (prosa / verso). Externamente las dos Vidas se subdividen en tres libros, pero una lectura apresurada ya permite observar cómo el reparto de la materia se organiza de modo bien diverso. Si Grimaldo dedica íntegro el primero de sus libros a narrar la vida del santo, dejando los dos siguientes

¹ S. DE VERGARA: *Vida y Milagros de el thaumaturgo español, Moysés segundo, Redemptor de cautivos, Abogado de los felices partos, Sto. Domingo Manso, Abad Benedictino, Reparador de el Real Monasterio de Silos...* (Madrid: Impr. de los Herederos de Francisco del Hierro, 1736); A. ANDRÉS: «Notable manuscrito de los tres primeros hagiógrafos de Sto. Domingo de Silos», en BRAE, 4 (1917), pp. 172-194 y pp. 445-458; J. D. FITZ GERALD: *La Vida de Santo Domingo de Silos par Gonzalo de Berceo. Edition critique* (París: Bouillon, 1904); F. WEBER DE KURLAT: «Notas para la cronología y composición literaria de las Vidas de Santos de Berceo», en NRFH, 15 (1961), pp. 112-136; T. LABARTA DE CHAVES: *Gonzalo de Berceo. Vida de Santo Domingo de Silos*, ed. de... (Madrid: Castalia, 1972); O. SUSZYNSKI: *The Hagiographic-Thaumaturgic Art of Gonzalo de Berceo. Vida de Santo Domingo de Silos* (Barcelona: Hispam, 1976); A. RUFFINATTO: *La Vida de Santo Domingo de Silos de Gonzalo de Berceo* (Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1978), de donde proceden mis citas. R. SALA: *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 (1985). No he podido consultar el libro de J. CORTÉS: *El mundo poético de Gonzalo de Berceo en la Vida de Santo Domingo de Silos* (Montevideo, 1973).

para recoger los numerosos milagros que efectuó tras su muerte, Gonzalo de Berceo realiza una distribución más armónica, similar a la ya ensayada en la *Vida de San Millán*. En el libro I narra la vida de Domingo hasta que éste alcanza dotes proféticas y visionarias; en el II, los milagros de santo Domingo en vida y en el III, los milagros *post-mortem*. De éstos últimos, Berceo recoge un número mucho menor al que puede encontrarse en la obra de Grimaldo, pero la reducción no parece obedecer a un criterio de selección. Berceo sigue atentamente las pautas marcadas por el libro I y parte del II de su antecesor (sólo hasta el capítulo XXVI). El resto, es decir, treinta y cuatro capítulos del libro II y todo el contenido del III, parece desconocerlo y de sus palabras se deduce un fallo en la transmisión manuscrita:

751 De qual guisa salió dezir non lo sabría,
ca fallesció el libro en qui lo aprendía;
perdióse un quaderno, mas non por culpa mia,
escribir a ventura serié grand[e] folia.

La pérdida de un «cuaderno», aunque en este caso habría que suponer varios cuadernos para incluir toda la materia restante, es algo muy verosímil. El resultado de esa pérdida es lógicamente un texto, el de la VSD, bastante más breve, pero no creo que hubiera sido estéticamente superior la obra de Berceo de haber tenido a su alcance un ejemplar completo de la *Vita* de Grimaldo, aunque siempre es arriesgado adentrarse en estas hipótesis.

La obra de Grimaldo incluía hasta ochenta y ocho milagros más, donde una galería de ciegos, tullidos y endemoniados, seguían monótonamente desfilando ante la tumba del santo para regresar sanos y felices a sus lugares de residencia. El talento creador de Gonzalo de Berceo le haría plenamente consciente de lo monocorde de ese peregrinar. La citada estrofa 751 deja inconcluso el milagro del cautivo, pero con la seguridad de Berceo de la pronta liberación, compartida sin duda por sus lectores u oyentes; sólo queda en el aire el «cómo», «mas que Sancto Domingo sacó el cavallero, / non es esto en dubda, so bien ende çertero» (753 ab).

El hagiógrafo es siempre consciente de la limitación de sus recursos frente a la inmensidad de la materia. El tópico del *pauces ex multis*, usado tantas veces por el propio Berceo en los *Milagros de Nuestra Señora*, le sirve para iniciar la conclusión y ajustarse también a la moderna teoría de la *brevitas* («que de los sus miraglos los diezmos non avemos», 755 a). De este modo, si aceptamos que Berceo manejó un texto latino mutilado en algo más que un cuaderno, también debemos admitir que sabe resolver airoosamente el problema. De resultas de ello obtiene un texto más breve y más variado que el de su antecesor. El inconcluso milagro, con el cautivo pidiendo sin descanso ayuda a Dios y al santo, resulta de una enorme efec-

tividad propagandística y poética, y contribuye a franquear el paso del pasado a un presente en el que también otros devotos rezan y piden ayuda al santo confesor. Pocas estrofas después Berceo, con otra de sus habituales intrusiones personales, inicia una oración, a modo de exordio, a santo Domingo. Las rogativas se irán ampliando del círculo reducido del Yo («que vos me acorrades», «tú me defiende»...) al de todos nosotros, lectores-oyentes del relato hagiográfico («tú nos ayuda», «rogámoste», «ruega por nos»...), para volver en las estrofas últimas (775 y 776) a personalizarse en la petición del juglar narrador.

Este rápido repaso por las diferencias que separan ambas obras permite ya adelantar que la distancia no reside en el uso de una materia, básicamente la misma con la reducción comentada, sino en la forma de tratarla. Berceo parte del texto de Grimaldo pero se aleja de él para llevar adelante unos claros objetivos: el recurso continuo a la *abbreviatio* (33 ab, 133 ab, 222, 304 a, 376, 487), la tendencia a vivificar los monótonos pasajes en tercera persona recurriendo a la dramatización y, por último, el deseo de dotar al conjunto del poema de una organización más trabada y abierta a reinterpretaciones simbólicas. Retomando palabras de F. Rico, recordemos cómo a «Berceo le correspondió airear ciertos materiales de la biblioteca monacal (...). Pero él manejaba unas técnicas aprendidas en una cultura latina superior a la anquilosada de los monjes y tenía un fino sentido de cómo utilizarla»². El abismo que se abre entre el monje Grimaldo y Gonzalo de Berceo es el que va de la empobrecida cultura monacal del siglo XI a la naciente clerecía del despertar cultural del XIII.

«COMO SON TRES PERSONAS E UNA DEIDAD, / QUE SEAN TRES LOS LIBROS» (534 ab)

La estructuración externa tripartita es frecuente en la tradición hagiográfica, especialmente para aquellos santos que no padecieron martirio, como el P. Delehaye señala³. En el caso de Grimaldo solo en un breve párrafo al finalizar el prólogo al libro II alude a la organización de la obra:

Primo ergo libello pauca de plurimis que vivens in corpore gessit indidimus;
secundo vero beneficia que, deposito carnis honore, infimis contulit, plurima
omitentes, per pauca referentes tradidimus. Deo teste, carentes omni crimine
fallacie⁴.

² F. RICO: «La clerecía del mester», en *Hispanic Review*, 53 (1985), p. 138.

³ H. DELEHAYE: *Les légendes hagiographiques* (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1927), p. 92 y *Les passions des martyrs et les genres littéraires* (Bruxelles: Société des Bollandistes, 1921), esp. p. 110 y ss.

⁴ *La «Vita Dominici Siliensis» de Grimaldo*. Estudio, edición crítica y traducción de V. Valcárcel (Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1982), p. 320.

Nada se dice en este pasaje de la existencia de un III libro con material análogo al II. La *Vita* parece responder más bien a un plan bipartito, donde la muerte del santo marca un eje central, como era también habitual en otras hagiografías latinas ⁵. Tampoco se atisba tras esta organización ningún criterio simbólico que conceda a la división un valor trascendente.

Por el contrario Berceo parece plenamente consciente de lo que Curtius bautizó como «principio de composición numérica» y hace partícipes de ello a sus receptores. De todos es sabido cómo la simbología numérica, de herencia pagana, se carga de connotaciones cristianas en el mundo medieval. El tres se convierte en el número perfecto, esencia de todas las cosas; es el primer número organizado, que comporta principio, medio y fin, unidos en un solo todo, en una igualdad perfecta. La trinidad del número terminaría por designar a la Trinidad innombrable. Número impar, activo y primero, comparte estos valores con Dios: el Primer Ser, Sin Igual y en nada pasivo. La lista de triplicidades descubierta en la Sagrada Escritura, en el universo y en la vida espiritual es, como señala Hopper ⁶, infinita, pero en estas triadas (regalos de los magos, negaciones de Pedro, tentaciones de Cristo, etc.) puede reconocerse a veces más una huella folclórica ⁷.

El valor trinitario de la composición berceana queda de manifiesto ya en la primera estrofa, pese a que invocaciones similares se encuentren en otros poemas de la clerecía, como la *Vida de Santa Oria* o el *Poema de Fernán González*. Mucho más explícitas son, sin embargo, las estrofas 533, 534 y 535, en las que el libro escrito por Berceo se equipara metafóricamente a Dios:

Sennores e amigos,	Dios sea end'laudado,
el segundo libriello	avemos acabado,
queremos empear	otro a nuestro grado,
que sean tres los libros	e uno el dictado.
Como son tres personas	e una Deïdad,
que sean tres los libros,	una certanedad,
los libros sinifiquen	la sancta Trinidad,
la materia ungada	la simple Deïdad,

⁵ E. R. CURTIUS: *Literatura europea y Edad Media latina* (Méjico: Fondo de Cultura Económica, 1955), p. 700.

⁶ V. F. HOPPER: *Medieval Number Symbolism. Its Sources, Meaning and Influence on Thought and Expression* (New York: Columbia University Press, 1938); H. DE LUBAC: *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture* (Paris: Aubier, 1964). Seconde partie, II, p. 25; E. REISS: «Number Symbolism and Medieval Literature», en *Medievalia et Humanistica*, I (1970), p. 161-174, con valiosas indicaciones bibliográficas.

⁷ Asimismo dentro de la VSD abunda el número tres, de modo similar a como puede observarse en el PFG. Baste recordar los Tres Lugares (171), tres monjes (202 d), las tres coronas y los tres ríos (229 y ss.), tres días (544 y 580), tres años (592), tres milagros (636), etc.

El Padre e el Fijo e el Espiramiento,
 un Dios e tres personas, tres sones, un cimientio,⁸
 singular en natura, plural en complimiento,
 es de todas las cosas fin e començamiento

Berceo se encarga aquí de establecer la relación entre la unidad, bajo la diversidad, de su obra y la Santísima Trinidad, aunque no cabe ir más allá buscando conexiones entre cada uno de sus libros y las personas trinitarias. Sí, en cambio, resulta interesante recordar cómo la evidencia de la Trinidad aparece en las tres edades del mundo, básicamente también uno. Esa triple división de la historia nace con el concepto cristiano de tiempo histórico; frente al eterno retorno de la antigüedad clásica, la singularidad de la muerte de Cristo hace patente el carácter irrepetible de cualquier otro acaecer, susceptible de ser datado en un antes o después de Cristo⁹. A la ecuación libro = Dios, establecida por el propio Berceo en las estrofas citadas, podemos añadir otras, igualmente sugerentes: santo Domingo = Cristo; trayectoria vital del santo = historia de la humanidad. Aunque no estén expresas en el texto, estas equivalencias no son tan arriesgadas dentro de un pensamiento medieval como lo aparentan ahora; baste recordar por un lado que todo relato hagiográfico se modela sobre la vida de Cristo y, por otro, que la doctrina de las edades del mundo se sustenta en una base antropológica. Si llevamos adelante esta hipótesis, el primer libro que narra la biografía de Domingo antes de alcanzar la santidad se correspondería con la primera edad, «antes de la Ley», que abarca históricamente desde Adán a Moisés; el segundo, donde se recogen los milagros de santo Domingo hasta su entrada en los cielos, equivaldría a la etapa «bajo la Ley», que, iniciándose en Moisés se cierra con la venida de Cristo; por último, el tercero donde refieren algunos de los innumerables milagros realizados por el santo tras su muerte resultaría paralelo a la edad «bajo la Gracia», iniciada con Cristo y cuyos límites se fijan en el Juicio Final. El carácter inconcluso y abierto de esta última etapa coincide con la impotencia de Berceo para recopilar unos milagros que trascenderán su propia temporalidad, ya que «cada día cresçen, por ojo lo vemos, / e creçerán cutiano después que nos morremos» (755 cd).

Asimismo, en la preocupación de Gonzalo de Berceo por dotar a su obra de unos principios organizadores podríamos ver un reflejo de los cambios que se están produciendo en la época con las técnicas sermone-

⁸ D. DEVOTO: «Tres notas sobre Berceo», en *Bulletin Hispanique*, 82 (1980), pp. 293-352, explica el sentido de este verso a partir de la concepción de la Sagrada Escritura como una música concertada. Retomando sus palabras, «Berceo expresa la más alta verdad de la Teología con los términos propios de la más alta expresión musical de su tiempo» (p. 321).

⁹ F. RICO: *Alfonso el Sabio y la General Estoria* (Barcelona: Ariel, 1972), p. 67 y ss; J. A. MARAVALL: *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad* (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966), p. 158 y ss.

rias. En el siglo XIII, la aparición de nuevas órdenes religiosas, la difusión del misticismo, el desarrollo de la escolástica y, sobre todo, la aplicación de los decretos del IV Concilio de Letrán (1215) fueron factores que modificaron el método homilético ¹⁰. Este cada vez fue haciéndose más sistemático y culto, pero sin perder nunca su dimensión popular. Sin que sea fácil reconocer en la VSD un arquetipo sermonario, sí podemos pensar que la concepción rígidamente estructurada del sermón universitario, organizado en torno a un *thema* del que parten las subdivisiones, muchas veces en número de tres, pudo estar en la mente de Berceo a la hora de dotar de una mayor trabazón a su discurso hagiográfico.

«LA GESTA DEL CONFÉSSOR EN CABO LA TENEMOS» (754 c)

El libro I está íntegramente dedicado a la vida de Domingo de Silos desde que es un niño hasta que alcanza la santidad y adquiere capacidad profética y visionaria. Para trazar una biografía hagiográfica tanto Berceo como su antecesor sólo tenían que enlazar una cadena de *topoi*, similar a la que, con ligeras variantes según el modelo elegido, utilizan otros relatos análogos. Descartando el prototipo de santo mártir (que Berceo utilizará para su incompleto *Martirio de San Lorenzo*), quedan otras dos opciones: 1. El santo que en su juventud se entrega pronto a los vicios para sufrir luego una *conversio*, como es el caso de santa María Egipciaca y 2. aquel que da tempranas muestras de su futura santidad ¹¹. En este segundo caso, la carrera ascendente del joven que trata de despojarse pronto de sus vínculos terrenos se ve interrumpida, una o varias veces, por las trabas del maligno, o de sus intermediarios, asegurando así también a estos relatos una mínima tensión dramática.

Santo Domingo se incluye en este segundo arquetipo y manifiesta una precoz inclinación hacia el bien. La trayectoria del futuro santo hasta el mundo celeste se plasma simbólicamente en un ascenso gradual a través

¹⁰ D. LOMAX: «The Lateran reforms and Spanish literature», en *Iberoromania*, 1 (1969), pp. 299-313; síntesis del método homilético pueden encontrarse en las obras de C. DELCORNO: *La predicazione nell'età comunale* (Firenze: Sansoni, 1974), y F. RICO: *Predicación y literatura en la España medieval* (Cádiz: UNED, 1977).

¹¹ Para A. RUFFINATTO: *La struttura del racconto agiográfico nella letteratura spagnuola delle origini* (Torino: G. Giappichelli, 1974), hay un solo arquetipo de relato hagiográfico basado en tres momentos: vida, muerte y milagros. Las leyendas de conversión, al no ajustarse a este esquema, quedan excluidas de la hagiografía. Esta postura contrasta con la sostenida por todos los estudiosos del tema, desde los clásicos trabajos del P. DELEHAYE hasta el reciente artículo de R. BOYER: «An Attempt to define the typology of medieval hagiography», en *Hagiography and Medieval Literature. A Symposium* (Odense: University Press, 1981), pp. 27-36.

de siete peldaños: 1, pastor; 2, clérigo; 3, ermitaño; 4, monje; 5, prior; 6, abad y 7, santo. De nuevo nos encontramos con un número perfecto ¹². Alcanzado el último escalón empezará para santo Domingo el reposo junto al Señor. Esta tendencia ascensional se refleja muy directamente en algunas estrofas ¹³, como la 44, en la que el término de la última comparación ya no pertenece a la tierra:

Tal era como plata. moço quatrogradero;
la plata tornó oro quando fue pistolero,
el oro, margarita en evangelistero,
quando subió a preste semejó al luçero.

Para que el público capte la biografía ejemplar del santo será necesario que el relato siga el *ordo naturalis* y abandone muy contadas veces al protagonista. Sólo en algunos momentos resultará imprescindible quebrantar el orden lineal y progresivo del relato para extenderse en una digresión. En estas ocasiones, siempre se plasmará la preocupación de Berceo por reempezar pronto el hilo abandonado. Los cuatro ejemplos encontrados de este recurso pertenecen a los modelos que señala Geoffroi de Vinsauf en su *Documentum de arte versificandi*:

Fit autem digressio duobus modis, sed pluribus ex causis. Unus modus digressionis est quando digredimur un materia ad aliam partem materiae; alius modus quando digredimur a materia ad aliud extra materiam ¹⁴.

Por dos veces se ve Berceo obligado a realizar una digresión dentro de la materia ante la imposibilidad de relatar lo sucedido de forma simultánea en espacios distintos. Esto ocurrirá cuando santo Domingo sé halle en Cañas, reformando la vieja ermita de la Virgen y, mientras tanto, los monjes y el abad de San Millán vean que ya ha superado con creces la prueba impuesta. La segunda ocasión es más especial, como singulares son también los dos espacios entre los que va a moverse el narrador: el cielo, donde ha entrado el alma del santo, y la tierra en la que aún espera sepultura

¹² J. GIMENO CASALDUERO: «Berceo: composición y significado de la *Vida de Santo Domingo de Silos*», en *La creación literaria de la Edad Media y del Renacimiento* (Madrid: Porrúa, 1977), pp. 3-17, identifica nueve núcleos, ya que subdivide la santidad en tres manifestaciones graduales: don de la visión y profecía; milagros en vida y milagros en muerte. Subraya, sin embargo, en p. 14 que la obra consta de setecientos setenta y siete estrofas, cifra que participa del tres y del siete.

¹³ Un ascenso similar realiza San Millán (54): «El buen siervo de Christo, tales penas levando, / por las montañas yermas las carnes martiriando, / iva enna Cogolla todavia pu(y)ando, / e quanto más pu(y)ava, más iva mejorando», *La Vida de San Millán de la Cogolla de Gonzalo de Berceo*, estudio y edición crítica de B. Dutton (London: Tamesis, 1967).

¹⁴ E. FARAL: *Les arts poétiques du XII et du XIII siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du moyen âge* (Paris: Librairie Honoré Champion, 1971), p. 275.

el cuerpo. En ambos casos, unas estrofas (113 y 527) con las fórmulas lingüísticas «tornemos», «dexemos», habituales en esos casos, ayudan al público a superar la transición.

El segundo tipo de digresión también tiene un doble reflejo en el texto berceano. La aparición en el relato de un antagonista importante, el rey García de Nájera, dará paso a una *descriptio personae*: en el segundo caso, antes de llegar a su último y definitivo destino, será necesaria una *descriptio loci* donde se ponga de manifiesto la extrema pobreza y el abandono en el que se encuentra el monasterio de Silos. En ambos ejemplos, aunque Berceo se salga de la materia, en el sentido retórico del término, está claramente movido por la necesidad de engrandecer por contraste a su protagonista. Frente al rey «endiablado» está el poder espiritual del santo que no se doblega a sus deseos; al humilde monasterio se opondrá luego la inmensa abadía a la que acudirán los peregrinos sin cesar. Aún así Berceo parece molesto por recurrir a estas descripciones amplificatorias y se encarga de aclarar en dos estrofas (126 y 186) que pronto regresará a la «raçon» anterior.

También obedecerán a una clara motivación los escasos ejemplos en los que Berceo quiebre la linealidad temporal. Por medio del recurso a la interpretación figural, estas digresiones sitúan a santo Domingo junto a otros ilustres predecesores. El procedimiento, como sintetiza E. Auerbach, consiste en establecer «una relación entre dos acontecimientos o personas, por la cual uno de ellos no sólo tiene su significación propia, sino que apunta también al otro, y éste, por su parte, asume en sí a aquél o lo consuma. Los dos polos de la figura están separados en el tiempo, pero, en tanto que episodios o formas reales, están dentro del tiempo; ambos están contenidos en la corriente fluida de la vida histórica, pero la comprensión, el *intellectus spiritualis* de su conexión, es un acto espiritual»¹⁵. En este caso, sin embargo, no estamos ante la tipología prefigurativa, por la cual un elemento imperfecto del Antiguo Testamento prefigura un elemento perfecto del Nuevo, sino ante la llamada posfiguración, como recuerda A. D. Deyermont a propósito del *Sacrificio de la Misa*¹⁶.

La actividad pastoril del joven Domingo permite alinearlos junto a Abel, los santos Patriarcas, San Millán, David y Cristo. La nómina de pastores realiza un zigzagueante recorrido que no sorprende a quien conozca las prácticas de la interpretación tipológica para buscar interconexiones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Aparentemente una barrera temporal separa a estos personajes, pero todos ellos coexisten simbólicamente

¹⁵ E. AUERBACH: *Mimesis: La realidad en la literatura* (Méjico: FCE, 1975), pp. 75-76.

¹⁶ A. D. DEYERMOND: «La estructura tipológica del Sacrificio de la Misa», en BERCEO, 94-95 (1978), pp. 97-104; otros estudios tipológicos sobre la obra de Berceo son los de H. BORELAND: «Tipology in Berceo's *Milagros*: The *Judiezno* and the *Abadesa Preñada*», en *Bulletin of Hispanic Studies*, 60 (1983), pp. 15-29, y M. GERLI: «La tipología bíblica y la Introducción de los *Milagros de Nuestra Señora*», en *Bulletin of Hispanic Studies*, 62 (1985), 7-14.

en el plano de la eternidad de Dios. A su vez, como apunta V. Valcárcel ¹⁷ para la *Vita* de Grimaldo, podríamos hablar en este caso de una doble tipología: a la externa que relaciona a santo Domingo con otras figuras del pasado, unidos por su actividad pastoril, se puede añadir otra interna que proyecta el pastoreo terrestre de Domingo sobre su posterior condición de pastor espiritual (cfr. 31 ab, 123 b, 125 b, 194 a, 218 a, 518 c).

Un excursus, con función similar, se produce entre las estrofas 54 y 63, cuando, siguiendo otro topos hagiográfico, Domingo se autoimpone la dura prueba de la vida eremítica ¹⁸. De nuevo cuenta con ilustres compañeros, san Juan Bautista, san Antonio Abad, santa María Egipcíaca, san Millán, etc., y alguno del Antiguo Testamento, como Elías (70 c). Pero la inserción dentro del relato de ambos pasajes es diferente. En el primer caso es el narrador quien relaciona a su protagonista con otros santos varones de los que hablan los textos (28 ab); el segundo, se inserta en un monólogo del santo en el que reflexiona sobre su decisión de abandonar el poblado y el recuerdo de sus antepasados le anima a llevar adelante su propósito.

Contrasta la brevedad de estos pasajes con la extensión que alcanzan en la fuente latina. Grimaldo, queriendo mostrar su cultura religiosa, no desaprovecha ninguna ocasión para comparar a su protagonista con los más variados modelos; por ejemplo, para ensalzar su obediencia (I, v), sus dotes visionarias (I, vii) y con frecuencia como epílogo a sus milagros (I, xii, I, xv, etc.).

Antes de finalizar el libro I, Domingo de Silos alcanza el don de la profecía y la visión sobrenatural (229-247). Sin entrar en los aspectos simbólicos de la visión, ya apuntados por F. Weber ¹⁹, es interesante observar la nueva función que cobra dentro de la organización compositiva del poema de Berceo, como síntesis de lo anterior y adelanto de lo por venir. La descripción del onírico paisaje nos recuerda con sus tres ríos, uno de ellos más caudaloso del que parten dos afluentes, al símbolo trinitario que preside la organización de la obra. A su vez las tres coronas que le ofrecen dos varones son un premio, y por tanto un resumen, de los seis peldaños recorridos hasta ahora: una la ganó dando muestras de su castidad y obediencia desde sus primeros años; la segunda, cuando restauró la ermita de Cañas y la tercera, por su labor en el monasterio de Silos. Las tres las recibirá cuando alcance el séptimo y último peldaño: la santidad; de ahí que

¹⁷ V. VALCÁRCCEL: *ed. cit.*, p. 109.

¹⁸ Para la historia de este topos hagiográfico, véase el artículo de J. LE GOFF: «Il deserto-foresta nell'Occidente medievale», en *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale* (Bari: Laterza, 1983), pp. 25-44.

¹⁹ F. WEBER: «La visión de Santo Domingo de Silos. Berceo: *Vida de Santo Domingo de Silos*, cuartetas 224-251», en *Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach* (Oviedo: Universidad de Oviedo, 1978), III, pp. 489-505; H. R. PATCH: *El otro mundo en la literatura medieval* (Méjico: FCE, 1956).

la visión no sea más que un anuncio de lo que le aguarda en su futuro y narrativamente funcione como un puente tendido entre el primer y el segundo «libriello».

Algo similar ocurre con el misterioso anuncio que realiza Domingo al concluir el libro I (281-283), al asegurar a sus monjes que «seredes de reliquias ricos e abondados». Estas palabras proféticas no dejan de ser para sus compañeros una adivinanza, pero también para él mismo. El profeta nunca conoce el sentido de su mensaje; es un simple depositario de la palabra divina.

El cierre del libro I sirve por un lado para preannunciar la próxima santidad de Domingo, pues sólo el poseído por Dios puede revelar el futuro. Por otro lado, estos enigmas funcionan como recurso constructivo que refuerza la unidad de la obra. Habrá que esperar a que visión y profecía se realicen para que sean inteligibles. Pero ello obliga a adentrarse en los libros segundo y tercero.

«SALIO UN SANCTO GRANO DE LA SANCTA MILGRANA» (689 d)

El arquetipo hagiográfico en el que se incluye la VSD implica la yuxtaposición de un relato biográfico y una colección de milagros. Una y otra parte siempre quedan unidas por un mismo protagonista, del que el público quiere saber sus orígenes antes de conocer las pruebas de su santidad; pese a ello en muchos textos hagiográficos, y el de Grimaldo no es una excepción, la fusión entre *vita* y *miracula* no es perfecta. De nuevo Berceo tratará de subsanar, en lo posible, este problema.

El final del II libro, con la narración de la muerte del santo, sirve de enlace con la materia del libro I. Nada más fallecer Domingo, el alma será llevada por los ángeles a los cielos y allí «diéronli tres coronas de muy gran resplandor» (522 c). En este momento culmina la tensión iniciada con el anuncio realizado por los dos varones estrofas atrás: «Si tú perseverares en las mannas usadas / tuyas son las coronas..» (243 ab). El tiempo transcurrido entre ambas citas forma parte de ese último peldaño que conduce a la santidad de Domingo de Silos y, a su vez, va acompañado por el silencio de sus compañeros de comunidad, si recordamos el ruego que les hizo tras relatarles su visión:

247	Demás bien vos lo ruego,	píдовos en don,
	que yaga en secreto	esta mi confesión,
»	non sea descubierta	fata otra sazón,
	fasta salga mi alma	d'esta carnal presón.

La entrada en el reino de los cielos implica la anulación de las coordenadas temporales terrenas. Allí, como se lee en las estrofas 523-526, puede

reencontrarse con sus modelos, los santos Patriarcas, Abel, San Millán, etc., conviniendo todos en el plano intemporal de la eternidad.

Berceo, consciente de la importancia del pasaje del *transitus*, adopta la postura del narrador omnisciente para introducirse libremente en su digresión celeste. Grimaldo, mucho más fiel a su postura de simple relator de unos hechos extraordinarios, pero verídicos, se sirve de unos testigos inocentes.

In ipsa hora sui exitus quidam de pueris, migranti beato viro astantibus, viderunt tres coronas aureas, nimio fulgore fulgentes, super caput ipsius... (p. 308).

Por lo demás, la colección de milagros que ocupa los libros segundo y tercero tiene unas características propias y diversas lógicamente de la andadura de un relato biográfico. Si antes Berceo temía perder la «razón» cuando realizaba alguna digresión imprescindible, ahora es la propia materia la que propicia la anarquía temporal, como se refleja en el verso 444 ab: «Si fo después o ante, o en essa saçón / quandoquiera que sea, una es la razón». A ello se suma una pluralidad de personajes procedentes de lugares distintos, lo que contribuye a dar a estos dos libros la necesaria sensación de variedad. Sin embargo, esa pluralidad no escapa a la unidad, como acertadamente se ejemplifica con la imagen de la granada (675 y 689). Este fruto, símbolo de la fecundidad, adquiere un valor espiritual al trasvasarse a la mística cristiana. Su significado primordial, debido a su forma y estructura interna, es el del adecuado ajuste entre lo múltiple y lo diverso dentro de la unidad ²⁰.

Uno será el espacio central. Silos, y, más concretamente el sepulcro del santo, cuando lleguemos al II libro. Sólo en muy contadas ocasiones del II tendremos algunos milagros fuera de este lugar. En ese ámbito sagrado actuará el confesor santo, bien como intermediario entre Dios y los hombres (II), o directamente al ser rogado ante sus restos en el último libro. Entonces se desvelará la profecía que ni el mismo Domingo entendía cuando la pronunciaba ante sus monjes: «cuerpo santo avredes (...)/; sere-des de reliquias, ricos e abondados» (285 bc).

Formalmente, las diferencias entre los dos últimos libros no son muchas, si descontamos la progresiva desaparición de las estrofas de encuadre, originales de Gonzalo de Berceo como mostró F. Weber ²¹. Con ello,

²⁰ Para San Juan de la CRUZ. «Declaración de las Canciones de Amor entre la Esposa y el Esposo Christo», «las granadas significan [...] los misterios de Christo y los juizios de la sabiduría de Dios y las virtudes y atributos de Dios que del conocimiento de estos misterios y juizios se conocen en Dios, que son innumerables...», *Cántico Espiritual. Poemas*, ed. C. Cuevas (Madrid: Alhambra, 1979); vd. también el «Tratado de Dios y de la creación» de Fray Luis de GRANADA en *Obra selecta*, ed. P. A. Tranco (Madrid: BAC, 1947), p. 121 y ss. Por otra parte, R. Sala, *op. cit.*, p. 74, señala cómo la repetición de «milgrana» en la estrofa seiscientos ochenta y nueve crea una rima interna que de hecho transforma los dos alejandrinos en una cuarteta.

²¹ F. WEBER: «Notas...», *op. cit.*

el libro III adquiere un ritmo mucho más rápido. La razón no hay que buscarla en la prisa de Berceo por concluir ahora que le falta la personalidad del santo, como pensaba O. Suszynski, sino más bien en la necesidad de transmitir al público la impotencia del hagiógrafo. En el caso del II libro estábamos ante un ciclo cerrado por la muerte del santo, lo que permitía, aún utópicamente, realizar una narración pormenorizada de todos sus milagros. Ahora se trata de una obra abierta, frente a la finitud del texto y de su creador. Sin embargo, la obra de Berceo sí permanece abierta, desde el punto de vista de la exégesis, aunque sea para otra ocasión, «ca las razones luengas siempre traen ojança» (133 b).