La concepción del espacio escatológico en *Loores de Nuestra Señora* y *Signos del Juicio Final* de Gonzalo de Berceo

MARÍA BELÉN NAVARRO
Centro de Estudios en Lit. Comp. "M.T. Maiorana",
Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Católica Argentina.
CONICET

El Juicio Final, como momento culminante de la historia de la salvación, es representado por Gonzalo de Berceo, primer poeta en lengua castellana cuyo nombre se conoce y representante de la escuela del mester de clerecía de la primera mitad del siglo XIII, en dos obras: *Los signos del Juicio Final* y un segmento (cc. 169-194) de *Loores de Nuestra Señora*. Dadas las finalidades divergentes de estos dos poemas, el abordaje de este mismo espacio escatológico y de las acciones iterativas que allí acontecen es sutilmente disímil, a partir de ciertas amplificaciones, omisiones, trasposiciones y agregados, según el efecto perlocutivo perseguido. El análisis de tales elementos y de su efecto en la construcción de estos lugares claramente inciertos y sugestivos en el imaginario cultural medieval nos permitirá reforzar nuestra hipótesis acerca de las finalidades y profundizar en los distintos enfoques que estos poemas manifiestan acerca de la escatología y la historia de la salvación.

En primer lugar, conviene distinguir el lugar que ocupa la materia escatológica en estas obras. *Loores de Nuestra Señora* es un poema mariano cuya configuración textual he estudiado en mi tesis de licenciatura, definiéndola macrotextualmente como una plegaria de alabanza y petición dirigida a la Virgen María, en la cual se relatan como alegatos a favor los acontecimientos del Antiguo y Nuevo Tes-

tamento en los que ella ha tenido alguna injerencia (Navarro, 2016). En consecuencia, la materia escatológica es solamente una parte de la narración inserta en un segundo nivel: se ubica entre las estrofas 169 a 194, como un relato profético[1] de la culminación de la historia de la salvación.

En cambio, *Los signos del Juicio Final* es un poema doctrinal cuya materia principal y exclusiva es el Juicio Final. Posee setenta y siete estrofas, que se dividen tres partes:[2] la descripción de los signos que preceden al Juicio (SJ, 1-25), la exposición del Juicio, con los castigos de los condenados y los gozos de los bienaventurados (SJ, 26-74) y una exhortación a la penitencia y a la oración (SJ, 75-77).

Necesariamente, ya por una cuestión de prioridad de la materia en su configuración textual, la finalidad del relato del Juicio Final es distinta en estos textos (Navarro, 2017) y esto condicionará los elementos que serán representados en cada uno de ellos. [3]

1 Concebimos la "profecía" como el "conocimiento, en última instancia inspirado por Dios, de una verdad objetiva oculta al entendimiento natural de uno, varios o todos los hombres, ya por defecto de la facultad cognitiva humana, ya por incognoscibilidad intrínseca de la verdad en cuestión [...] La profecía no anticipa la realidad: la profecía instaura y restaura la realidad" (González, 2008: 41; 43). Dentro de esta categoría, se encuentra el "discurso religioso profético", especificado como "todo discurso en el cual la dimensión trascendente-santa se encuentra textualizada como locutor" (González, 2008: 65). En tanto tipo textual, estas estrofas se configuran como un relato profético en tanto la información revelada es una verdad oculta al entendimiento humano (la escatología). Es de carácter *indirecto*, dado que la voz que asume su enunciación en el poema, Berceo, no es cabalmente una voz profética (en tanto inspirada por Dios), pero sí lo es la fuente bíblica que reproduce. Es de índole *extratextual atextual*, en tanto su verificación no cae en los límites del discurso en que consiste, ya que la historia real misma no registra aún la verificación de los hechos referidos. Es *formal*, pues tanto el enunciador primero como Berceo tienen plena conciencia y voluntad de estar profiriendo un discurso de sentido profético y *necesaria*, dado que la verificación de los hechos referidos en su conjunto -el día del Juicio Final- no queda sujeta a la realización de ninguna condición previa que restrinja o relativice su efectivo cumplimiento (González, 2008: 41-43; 54-55; Navarro, 2017).

2 La constitución macrotextual de *Signos* es analizada por González (2008: 81-86). Divide el poema en seis partes de distinta superestructura: la "introducción" (SJ, 1-4), que anuncia la materia y fuente, no es parte del relato profético, que sí se inicia con "Anuncio de los Signos" (SJ, 5-22): los quince signos que habrán de preceder al Juicio (de superestructura narrativa); prosigue con "Relato del Juicio Final" (SJ, 23-37, narrativa); "Descripción de tormentos del Infierno" (SJ 38-47, descriptiva), "Descripción de los goces del Cielo" (SJ 48-59, mixta: descriptiva-narrativa) y cierre con la "conclusión" (SJ 60-77), que es propiamente profética de 60-75 con una superestructura mixta: descriptiva-narrativa; las últimas tres estrofas abandonan el tono profético para dirigirse apelativamente a los oyentes del poema e incitarlos, a modo de *peroratio*, a la conversión y la oración.

3 Por ejemplo, en *Signos*, la descripción general de la escena del Juicio se brinda luego de un detallado catálogo de los signos del fin de los tiempos (SJ, 1-22) -razón

Como metodología para el análisis de la construcción de la escatología en estos poemas, proponemos una clasificación de los elementos descriptos a partir de la concepción de los esquemas de imagen de la lingüística cognitiva (Ibarretxe-Antuñano, 2012), entendidos como patrones dinámicos -tanto individual como colectivamente, en tanto media también la cultura-, recurrentes y organizados de nuestras interacciones perceptuales y nuestros patrones motores que proporcionan una estructura coherente y significativa a la experiencia física-corpórea a nivel conceptual (Ibarretxce, 2012: 70). Los esquemas de imagen se relacionan entre sí de una manera radial y subsidiaria, por lo cual nos permiten abarcar con cierta sistematización la polisemia de los pasajes. Nos posibilita el estudio de la asociación de los patrones de la experiencia mundana -los elementos espaciales, gestuales y emocionales- a esta dimensión de suyo incognoscible, como es la escatología. Consideramos particularmente significativos para caracterizar la representación del espacio escatológico en estas dos obras berceanas la aplicación de los siguientes esquemas de imagen: cercanía-lejanía, el camino, la atracción-repulsión, la contraposición de fuerzas, lo incontable y la iteración, y el centro-periferia.

1. Cercanía-Lejanía: el mundo terrenal y el mundo escatológico

La primera referencia a una concepción temporal-espacial de la escatología en ambos poemas se realiza mediante dos deícticos: "allí" ("Allí vernemos todos en complida edat,/ allí verná tu fijo con la su magestat,/ allí verna la cruz e la humanidat,/ allí s' partirá siempre mentira de verdat" -LNS, 170-, "Las vidas de los homnes allí serán contadas" -SJ, 71a-) y "aquel día" ("Todos en aquel día allí serán juntados" -SJ, 23d-, "deviemos bien agora aquel día temer" -LNS, 173d-), en contraposición con el "aquí" y "ahora", el mundo terrenal del sujeto enunciador, implícito en *Signos* y explícito en *Loores* (173d; 174a). Por lo tanto, se establece una contraposición de cercanía-lejanía, que se vincula con el tópico medieval del *homo Viator*, en su acepción de peregrinaje vital a Dios, en otras palabras, la vida como camino, como *status viae* al *status finalis*, gracias al cual adquiere verdadero sentido: la unión del hombre con Dios.

por la cual recibe ese título-; en *Loores* no se menciona ninguno.

2. Concepción de la vida humana como camino: el Cielo y el Infierno como meta

En tanto esquema cognitivo de imagen, en todo camino existe un punto de origen, una serie de puntos que conectan el origen con el destino, una dirección y un destino. En ambos poemas puede encontrarse esta asociación de la vida humana a un camino, con dos destinos posibles -el Cielo o el Infierno-, según las decisiones que se hayan tomado en el tiempo terrenal, pero es mucho más patente en *Loores*: "Devié-ramos bien agora aquel día dubdar,/ aguisar nuestras cosas quand' avemos vagar,/ confesar los peccados, penitencias tomar;/ de mal nos departiendo, en bien perseverar" (LNS, 174).[4] Nótese en estas citas la evidencia del campo semántico del movimiento en los verbos -aguisar, vagar, departir, huir, ir- que claramente la enlazan con la concepción del *peregrinatio vitae*. En *Signos*, solamente se presenta en la conclusión una exhortación a rectificar las decisiones terrenales (SJ, 76).

Por otra parte, toda la humanidad se encontrará reunida en ese punto de destino: "todos, buenos e malos, allí serán llegados" (LNS, 171a, también en SJ, 23d). La aposición de pareja inclusiva de extremos es paradójica: por un lado, designa la inclusión de la totalidad, pero, por el otro, adelanta la división posterior en grupos. En consecuencia, el espacio escatológico es ineludible como meta del camino. Sin embargo, el libre albedrío permite elegir la dirección y el "subdestino", tal como recuerda el diablo a los condenados en *Loores*: "Respondrá el diablo: «tardi vos acordastes; / quando poder aviédes, esto non lo asmastes;/ yo esto prometía quand' míos vos tornastes;/ agora recebit lo qu' estonce ganastes»" (LNS, 186a).

3. Atracción-repulsión de los destinos posibles

Estas metas escatológicas generan dos efectos contrapuestos como consecuencia de sus características. Mientras el Cielo es obviamente atractivo ("¡Tal regno de buen rey es mucho deseable!" -LNS, 192d-), el Infierno se presenta no solo como una alternativa desagradable, sino como extraordinariamente dolorosa y temible: "una cosa nos debe los cueres quebrantar,/onde los peccadores se deven espantar" (LNS, 182ab, también en 173d), "El día del Judicio mucho es de temer / más que ninguna cosa que pudiesse seer" (SJ, 69ab; también en 65c y 67abc). En general estas apreciaciones las realiza la voz narradora a un alocutario humano extratextual, a quien procura encauzar en la fe. Si bien ambos poemas poseen enunciados exhortativos, cabe destacar que la descripción de estos dos espacios es mucho más plástica y drástica en *Signos del Juicio Final* que en *Loores*, en el cual la representación mayoritariamente es sumaria y puntual. Asimismo, ambos poemas poseen un segmento expresivo en el cual el enunciador realiza una confesión luego de reflexionar sobre su propia vida pecaminosa (SJ, 63-64; LNS, 176-180), de manera tal que ilustra esta tensión de atracción-repulsión en el mundo terrenal, solo que invertida; la carne tienta mientras que la virtud es dificultosa: "Amigos, mientre somos aquí, mientes metamos;/ al mortal enemigo en nada no l' creamos;/ refrenemos la carne, al Crïador sirvamos;/ por cuerpos venturados las almas non perdamos" (LNS, 187).

Asimismo, en *Signos* se insiste en las consecuencias desagradables del vicio en el alma del pecador, al describirla como "paredes que fueron mal tapiadas" (SJ, 71d) cuando se inspeccione su alma durante el examen de conciencia; también se retrata su vida terrenal como "mala e sucia, pudient e enconada" (SJ, 74d), recurriendo a la asociación simbólica del mal con la mancha y la impureza (Ricoeur, 1976). Con una evidente finalidad disuasoria, en las estrofas 40-46 de *Signos del Juicio Final* se presenta un catálogo de ciertos vicios mortales junto con los grupos sociales que los cometen y cómo serán sus castigos correspondientes, con un criterio similar al contrapaso dantesco: se exponen la gula (SJ, 40), el mal uso de la palabra (SJ, 41), la codicia (SJ, 42), los que no cumplen honradamente su tarea (SJ, 43), los sacerdotes indignos (SJ, 44), la soberbia (SJ, 45) y la envidia (SJ, 46).

4. Contraposición de fuerzas: los males del Infierno y los bienes del Cielo

Tanto en *Loores* como en *Signos* se describen los dos destinos escatológicos con la técnica del contrapunto. Primero se retrata la situación de los condenados al Infierno, con semas referidos al dolor (como "porfazos" -LNS, 181b-, "pavores" -LNS, 181b-, "dolores" -LNS, 181d-, "aturar [al dïablo]" -LNS, 182d-, "penas" -LNS, 183b-, "ira" -LNS, 184b-, "despecho" -LNS, 184b-), a la intensificación de la condena ("mucho serán mayores" -LNS, 181c-, "siempre irán cresciendo, nunca descrecerán" -LNS, 183c-) y a su carácter irrevocable ("siempre" -LNS, 182d, 183ac- y "nunca" -LNS, 183bc-). Además, se destaca la absoluta privación y ausencia de Dios, cuya consecuencia es el oxímoron "en muert' viviremos" (LNS, 185d).

4 También presente en: "A Dios nos comendemos, al diablo fuyamos, aquí lo delibremos, aunque allá vayamos" (LNS, 193bc).

Esta misma escena en *Signos* es mucho más gráfica, por ejemplo, en el detalle de los castigos: "Prestos serán los ángeles, ángeles infernales,/ con cadenas ardientes e con fuertes dogales, coger los han delante con azotes mortales" (SJ, 36abc). Habrá fuego, pero no luz; hambre, sed sin mesura, frío y amargura; mordidas de serpientes y escorpiones (SJ, 37-39).[5] Implica en la tortura a todos los sentidos sensoriales: "Dar les han malas cenas e peores yantares, / grand fumo a los ojos, grand fedor a las nares,/ vinagre a los labros, fiel a los paladares,/ fuego a las gargantas, torzón a los hijares" (SJ, 40).

En cambio, el Cielo es gloria y alegría. Los ángeles ya no tienen cadenas ardientes, sino cantos: "vivredes en gran gloria, pesar nunca veredes,/ siempre laudes angélicas ante mí cantaredes" (SJ, 30). No habrá oscuridad sino luz: "Luengo será el día a los bienventurados, que nunca avrán noche que sean embargados" (SJ, 68ab), idea inspirada probablemente en el *evangelio de San Mateo* 13,43. El cuerpo humano no es torturado, sino glorioso; las almas beatificadas poseen dotes extraordinarios que se detallan: "Vida da, que non fin, e salud perdurable,/ claridat más de sol, firme paz e estable,/ ligerez más de viento, sotileza mirable" (LNS, 192abc). La impasibilidad se expresa a través del primer verso, la claridad en el segundo, la agilidad y la sutileza en el tercero. Al "dolor" del Infierno, se contrapone la "vida" y "salud" (LNS, 192a), la "claridat" y "paz" (LNS, 192b). También este destino es irreversible: "non fin" y "perdurable" (LNS, 192a), "firme […] e estable" (LNS, 192b). La paz y la ligereza se comparan con elementos de la creación, el sol y el viento, a los cuales superan, de la misma manera que estos bienes celestiales exceden las riquezas terrenales.

En *Signos* también se expone sobre los dones del cuerpo resucitado, pero de manera mucho más extensa -estrofas 54 a 59-[6] y definidos

5 "Id arder en el fuego, que está abivado" (SJ, 32a), "Do nunca verán lumne, si non cuita e mal" (SJ, 37b), "avrán famne e frío, tremor e calentura,/ ardor vuelto con frío, set fiera sin mesura;/ entre sus corazones avrán grand amargura" (SJ, 38abc), "comer los han las sierpes e los escorpïones /que han amargos dientes, agudos aguijones;/ meter les han los rostros fasta los corazones" (SJ, 39abc), "Verán todos por ojos los infiernos ardientes,/ cómo tienen abiertas las bocas las serpientes,/ cómo sacan las lenguas e aguzan los dientes" (SJ, 66abc).

6 "De la primera gracia vos queremos dezir:/ avrán vida sin término, nunca han de morir;/ demás, serán tan claros —non vos cuido mentir—,/ non podrién siete soles tan fuertmientre luzir.// Serán mucho sotiles, en veer muy certeros,/ non lis farán embargo nin sierras nin oteros,/ nin nieblas, nin colinas, ni leguas, ni migeros:/ verán del mundo todo los cabos postremeros.// Avrán la cuarta gracia por mayor complimiento:/ serán mucho ligeros más que non es el viento;/ volarán suso yuso a todo su taliento:/ escripto yaze esto, sepades non vos miento.// Assín serán ligeros, ésta es la verdat,/ como es en nos mismes la nuestra voluntat/ que corre cuanto quiere sin nulla cansedat:/ en cual comarca quiere, y´ prende vezindat.// Avrán el quinto gozo, que de

como cinco gracias: la inmortalidad (54ab), la claridad (54cd, también comparada con siete soles), la sutileza (55), la ligereza (56-57, también comparada con el viento) y la paz, garantizada por el amor de Dios, que nos libra del dolor (58-59).

5. Lo incontable y la iteración como experiencia de la eternidad

Tanto para los bienaventurados como para los condenados los bienes obtenidos serán innumerables. Solo que en el caso del Infierno parecen crecer: "en poder del diablo pora siempre yazrán;/ muchas serán las penas, nunca cabo avrán;/ siempre irán cresciendo, nunca descrecerán" (LNS, 183abc), idea también presente en *Signos*: "Las penas del infierno de dur serién contadas,/ ca éstas son más muchas e mucho más granadas" (SJ, 47). Quedan vinculadas las acciones transcurridas en este espacio a lo iterativo y a lo cíclicamente eterno, como rutinas inalterables.

En cambio, lo incontable, asociado al tópico de lo indecible, se vuelve una manera de expresar lo inefable del Paraíso en *Loores*: "non es nuestro decir quáles son sus riquezas,/ oro nin plata nada son contra sus abtezas; /siempre de sus thesoros, de nuevas extrañezas /non asmado serié quántas son sus noblezas" (LNS, 191), y de la experiencia de la visión beatífica de la Trinidad: "¿Quál bien serié tan grande com' su cara veer,/ cómo nasce el Fijo del Padre entender/ o cóm' sale el Spíritu d' entre ambos saber/ o cómo son un Dios todos tres conoscer?" (LNS, 189). No solo son los bienes celestiales incontables, sino que nada del mundo terrenal se les compara en valor: "Si los bienes sopiéssemos que Dios nos tien' alzados,/ […] non podrién ser dichos nin ser por pensados;/ más valen que imperios, más valen que regnados" (LNS, 188acd).

6. Centro-Periferia

Lo primero que sucederá el día del Juicio Final será la separación de los justos y los pecadores. En *Signos*, se utiliza una organización espacial que plantea como Centro a Cristo: a Su derecha, los bienaven-

todos más val,/ que serán bien seguros de nunca aver mal;/ señor que a sus siervos da gualardón atal/ ésti es verdadero, nadi non crea ál.// Todos metrán femencia en loar al Señor,/ avrán entre sí todos caridat e amor,/ nin tenrán por la paz oración nin clamor,/ non catarán las nubes si tienen mal color." (SJ, 54-59)

turados; a Su izquierda, los condenados: "Serán puestos los justos a la diestra partida,/ los malos a siniestro, pueblo grand sin medida,/ el Rey será en medio con su az revestida,/ cerca d'Él la Gloriosa de caridat complida" (SJ, 25), que es una glosa del evangelio de *Mateo* 25, 31-46. En el caso de *Loores,* queda implícita la distribución: los bienaventurados estarán junto a Dios ("combidará los justos Dios por regnar consigo"-LNS, 175a-) mientras que los condenados, bajo el reino del diablo ("embïará los malos con el mal enemigo" -LNS, 175c-). De esta manera, la "derecha" se vuelve el centro mientras que la "siniestra", la periferia, que todo hombre cristiano procura evitar. Asimismo, está explícitamente manifiesta la jerarquía, en el caso de *Loores*, en una apreciación realizada mediante una metáfora agrícola respecto a la calidad del alma humana: "desechará la paja, levarse á el trigo" (LNS, 175b).

7. El efecto del tipo textual y la finalidad en la representación de la escatología

A partir del análisis realizado de la representación de los dos destinos posibles de la escatología medieval de principios del siglo XIII y de la comparación del tratamiento que reciben en cada obra, se pueden derivar una serie de conclusiones que afectan su interpretación en lo que concierne a su finalidad.

Si bien la materia de ambas obras trata esencialmente de lo mismo (la división de justos y malos, la visión de las penas de los condenados y los bienes de los bienaventurados, la recomendación a una vida cristiana para evitar ese fin) y comparte varios rasgos en lo que respecta al tipo textual (Navarro, 2017), se evidencia en *Signos del Juicio Final* un mayor trabajo por el detalle, denotado en la extensión de ciertas descripciones y su fuerza expresiva (Capuano, 1994), que no se encuentra en *Loores*. Esto puede deberse a una cuestión temática: mientras en *Loores* es un acontecimiento más de la historia de la Salvación (si bien fundamental), en *Signos* es el objeto pleno del poema. Sin embargo, la crítica dedicada a *Signos* señala otra causa problemática: la finalidad. Saugnieux (1981) reconoce en esta obra un fin didáctico, moral y espiritual:

> No quiere hacer obra pintoresca, gratuitamente artística, no trata de divertir al público con descripciones efectistas, sino de moverlo a devoción, de encaminarlo hacia el cielo. Lo importante pues, para él, no son los signos en su materialidad de cosas extrañas, es el efecto que pueden producir en las almas. [...] Pero utiliza con muchísima más insistencia el tema del furor Dei. [...] Se trataba de una pedagogía de combate que utilizaba los temas apocalípticos para elaborar una catequesis del miedo (Saugnieux, 1981: 172-173).

En contra de esta tesis[7] se encuentra Ruiz Domínguez (1990: 139-140; 1999: 290), quien afirma que esta visión de Cristo mayestático y tremendo no refleja la mentalidad gótica propia del siglo XIII: una visión humana, positiva y apacible de Cristo, que ama a su criatura y la perdona. González prefiere hacer converger ambas posibilidades: "ambos Cristos son igualmente lícitos y reales tanto en la teología católica del medievo como en la religiosidad de Berceo" (2008: 80). Considera que el aspecto distintivo de *Signos* está dado por su materia: lo ineluctable de la justicia divina llegado el fin de los tiempos, ya agotado el tiempo de perdón, y que la catequesis del miedo se hace evidente en la enfática conclusión del poema, cuyo alocutario es la humanidad. Asimismo, agregaríamos la plasticidad ciertamente impactante de sus descripciones, especialmente del Infierno.

Además, coincidimos con la postura de González sobre la convergencia de misericordia y furia en la religiosidad de Berceo: la comparación que hemos realizado entre estas dos obras berceanas nos conduce a ello, debido a que, en *Loores*, "la catequesis del miedo" propuesta por Saugnieux se encuentra sumamente diluida -en contraste con *Signos*-. En *Loores*, aunque existe en este pasaje cierta finalidad instructiva, dada por las estrofas directivas y en los efectos perlocutivos de las visiones, es preciso recordar que se encuentra inserto dentro de una plegaria macrotextual de alabanza a la Virgen y en el contexto de una narración de la economía de la salvación (García de la Concha, 1978), donde la respuesta humana es la última acción adeudada. Tal como establecen las estrofas 195-196 del macrotexto, no nos salvamos por nuestras obras (si bien nos ayudan) sino por nuestra fe; es conveniente, por lo tanto, alabar a María, tan-

7 También se debe mencionar a Rohland de Langbehn (2005), quien plantea que el mensaje central de la obra es jubiloso, dado que se refiere al amor divino, simbolizado mediante el número cinco, que se aprehende de la doble estructura del poema a través del análisis numérico, muestra cabal del *ordo* medieval. Explica los distintos valores simbólicos de estos números: el veinticinco como 5^2, esto es, el amor divino, el número crístico y mariano, en tanto son quienes vehiculizan la mayor dimensión de ese Amor mediante su función salvífica (la unión del principio femenino -2- y el masculino -3-). En cambio, el once mayormente designa al componente negativo, el número del pecado, dado que es la transgresión de la medida que imponen los diez mandamientos. El veintidós es el número de la perfección (la cantidad de letras del alfabeto hebreo y los libros del Antiguo Testamento), en tanto que la transgresión del once se castiga con los quince signos que se exponen en esas veintidós estrofas para conducir al mundo a la perfección.

to por su entidad misma como por el rol que desempeña en nuestra salvación particular.

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

Conclusiones

El análisis de la construcción de estos dos destinos mediante los esquemas de imagen de la lingüística cognitiva ha demostrado ser fructífero, dado que nos ha posibilitado reconocer el funcionamiento de estos modelos de la vida mundana para plasmar la experiencia inefable de la escatología, mediante el uso y la integración de distintas categorías propias de la vivencia espacial y corporal humana medieval.

A su vez, el trabajo comparativo entre *Loores de Nuestra Señora* y *Signos del Juicio Final* ha pretendido demostrar cómo la representación de los dos destinos posibles de la tradición escatológica medieval de principios del siglo XIII se ve afectada por la finalidad última de cada poema y, por ende, por la configuración textual en el cual se encuentra inmersa, a pesar de ser productos de un mismo autor, en el cual convergen dos visiones de Cristo -misericordioso e iracundo- y dos efectos -la fe y el miedo-.

Bibliografía

Primaria

Gonzalo de Berceo, 1992, *Loores de Nuestra Señora*, edición y comentario de Nicasio Salvador Miguel. En *Obra completa*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 859-931.

Gonzalo de Berceo, 1992, *Los signos del Juicio Final*, edición y comentario de Michel García. En *Obra completa*. Madrid: Espasa Calpe, pp. 1035-1061.

Secundaria

Capuano, Thomas, 1994, "Images of the here-and-now in Gonzalo de Berceo, *De los signos que apareceran ante del juicio*" en *Essays in Medieval Studies: proceedings of the Illinois Medieval Association,* 10, 65-78.

García de la Concha, Víctor, 1978, "Los loores de Nuestra Sennora, un Compendium Historiae Salutis", *Berceo*, 94-95, 133-189.

González, Javier Roberto, 2008, *Plegaria y profecía. Formas del discurso religioso en Gonzalo de Berceo*, Buenos Aires: Circeto.

Ibarretxe-Antuñano, Iraide (dir), 2012, *Lingüística cognitiva*. Barcelona: Anthropos Editoriales.

Marchand, James, 1977, "Gonzalo de Berceo's *De los signos que aparesçerán ante el juiçio*", *Hispanic Review*, 3, 283-295.

Navarro, María Belén, 2017, "La contemplación escatológica en dos obras de Gonzalo de Berceo: *Loores de Nuestra Señora* y *Los Signos del Juicio Final*", *Orillas. Rivista d'Ispanistica*, 6, 259-276.

Navarro, María Belén, 2016, "La plegaria como macrodiscurso de *Loores de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo", *Revista Signum*, Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM), vol. 17, Nº 2, 120-142.

Ricoeur, Paul, 1976, *Introducción a la simbólica del mal.* Buenos Aires: Megapolis.

Rohland de Langbehn, Regula, 2005, "Gonzalo de Berceo y los números. El mensaje oculto de *Los signos que aparecerán antes del juicio final*", *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures and Cultures*, Vol. 34, Nº 1, 79-98.

Ruíz Domínguez, Juan Antonio, 1999, *El mundo espiritual de Gonzalo de Berceo*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.

Ruiz Domínguez, Juan Antonio, 1990, *La historia de la salvación en la obra de Gonzalo de Berceo*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.

Saugnieux, Joel, 1981, "Berceo y el Apocalipsis", en *Actas de las III Jornadas de Estudios Berceanos*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 161-178.

van Dijk, Teun, 1992, *La ciencia del texto*, Barcelona: Paidós.