

LAS ESTROFAS 4-6 DE LAS COPLAS DE MANRIQUE  
A LA LUZ DE UNA *LECTIO* DE LA GLOSA FAMOSÍSSIMA  
DE ALONSO DE CERVANTES

*En agradecida memoria del maestro Germán Orduna*

**JAVIER ROBERTO GONZÁLEZ**

Pontificia Universidad Católica Argentina – CONICET  
Academia Argentina de Letras

RESUMEN: El propósito de este artículo es intentar una interpretación de las estrofas cuarta, quinta y sexta de las *Coplas a la muerte de su padre* de Jorge Manrique, a la luz de la *lectio viniendo* para IV 46, provista por el testimonio de la *Glosa famosissima* de Alonso de Cervantes, en lugar de la más frecuente *viviendo*, y en consonancia con la forma y el sentido del Prólogo del Evangelio de San Juan, del cual proceden no solo el significado antropológico, cosmológico y teológico de los versos de Manrique, sino también la estructura de todo el pasaje.

PALABRAS CLAVE: Jorge Manrique – Alonso de Cervantes – Evangelio de Juan – Encarnación – *Coplas* – estructura

ABSTRACT: The aim of this article is to attempt an interpretation of the fourth, fifth and sixth stanzas in Jorge Manrique's *Coplas a la muerte*

*Incipit* XL (2020), 105-130

Entregado: 29/8/2020 - Aceptado: 30/9/2020

*de su padre*, in the light of the *lectio viniendo* for IV 46 provided by the testimony of the *Glosa famosissima* by Alonso de Cervantes, instead of the most frequent *viviendo*, and according to the form and sense of the Prologue of the Gospel of Saint John, from which proceed not only the anthropological, cosmological and theological meaning of Manrique's verses, but also the structure of the whole passage.

KEYWORDS: Jorge Manrique – Alonso de Cervantes – John's Gospel – Incarnation – *Coplas* –structure

Germán Orduna no se dedicó particularmente a la figura y a la obra de Jorge Manrique en su labor filológica y crítica; solo le conocemos un trabajo consagrado al análisis de las *Coplas a la muerte de su padre*, bastante temprano por cierto dentro de su producción. Sin embargo, es suficiente esta única muestra para comprobar que el maestro comprendió mejor que muchos la estructura interna del célebre poema. El diseño estructural de mayor fortuna en la tradición crítica de las *Coplas* ha sido, a partir de la propuesta de Burkhart (1931: 201-231), consagrada luego por Salinas (1947: 180-181, 217) y Gilman (1991 [1.<sup>a</sup> ed. 1959]: 278-279), el de la tripartición, diseño reforzado por la presencia de numerosas tríadas temáticas, simbólicas y retóricas que parecen convertir al texto en un discurso eminentemente ternario. Al margen de esta tripartición vulgata, algunos críticos han preferido poco convincentes divisiones en cuatro, cinco o siete partes (Mancini, 1979: 7-18; Round, 1991 [1.<sup>a</sup> ed. 1985]: 277-280; Domínguez, 1988: 85 ss.)<sup>1</sup>, en tanto otros proponen una

<sup>1</sup> “Normalmente, le *Coplas* vengono suddivise in tre parti, facendo riferimento anche all'antica tradizione dei componimenti dedicati alla morte, ma l'assillante ritmo paritario della composizione fa nascere qualche perplessità e suggerisce una divisione in quattro parti di cui l'ultima –molto più breve delle altre tre, ma comunque rispettosa dello stesso ritmo– serve da conclusione” (Mancini, 1970: 13); para este crítico, las cuatro partes cubren las estrofas 1-12 (meditación general sobre la muerte), 13-24 (ejemplos del *ubi sunt*), 25-37 (epicedio del Maestro Don Rodrigo) y 38-40 (conclusión). Para Round, en cambio, las partes son cinco: “1-7: se plantean las preocupaciones y valores que rigen el poema. 8-15: se presentan los argumentos contra la vida en este mundo en términos de fugacidad de todos los bienes de Fortuna. 16-24: se replantea y profundiza en una aplicación del motivo del *ubi sunt* a imágenes de la vida de Rodrigo Manrique. 25-32: sobre este fondo, la vida de

pauta de segmentación que destaca la condición sermonaria del poema (Beltran, 1981: CIV-CVII; 2013: 165-166; Royo Latorre, 1994: 249-260)<sup>2</sup>; también Orduna puede sumar su voz a las de estos últimos, pues su propuesta de estructura se funda en una *dispositio* compleja que responde a la organización retórica propia del sermón (Orduna, 1967: 139-151)<sup>3</sup>.

---

honor de Rodrigo refleja, presumiblemente, un buen uso de este mundo. 33-40: visitado por la muerte, Rodrigo continúa con su conducta virtuosa hasta el final, colocando así un signo positivo (la fortaleza cristiana) sobre lo que antes había parecido negativo. Para él, el resultado es la vida eterna; para sus deudos, un recuerdo duradero que tiene la facultad auténtica de consolar” (Round, 1991: 278). Por su parte, Frank Domínguez (1988: 85 y ss.) sugiere una estructura de siete partes correspondientes a la exhortación exordial (estrofas 1-3), la invocación (estrofa 4), una reflexión acerca de las cosas del mundo y sus buenos o malos usos (estrofas 5-14), una serie de ejemplos negativos encuadrados en el tópico del *ubi sunt* (estrofas 15-24), el panegírico radicado en el ejemplo positivo y destacado del Maestre Don Rodrigo (estrofas 25-32), el diálogo entre Rodrigo y la Muerte personificada (estrofas 33-39), y el epílogo (estrofa 40).

<sup>2</sup> Vicenç Beltran considera que la estructura de las *Coplas* responde al modelo del sermón medieval, que consta de “la presentación de un tema inicial, luego subdividido en partes –generalmente en número de tres– que son desarrolladas cíclicamente, volviendo cada vez al tema inicial, y, sobre todo, la ilustración de la doctrina, demasiado abstracta para su público, mediante *exempla* que contribuyeran a hacerla más tangible. De este modo, Manrique había avanzado los dos componentes ideológicos en las siete estrofas iniciales: menosprecio del mundo (I-III) y sentido cristiano de la vida (IV-VII). El primer tema es desarrollado inicialmente de forma abstracta y tripartita en las estrofas VIII-XI; después, mediante *exempla* de la historia reciente (XIV-XXIV, con un prólogo en las estrofas XII-XIII). El segundo tema, el sentido cristiano de la vida, será ejemplificado en el resto del poema, el que se conoce como epicedio del maestre (XXV-XL)” (Beltran, 2003: 165-166; cf. 1981: CIV-CVII). María Dolores Royo Latorre (1994: 249-260) continúa con esta misma línea exegética y, analizando también ella las *Coplas* a la luz de las *artes praedicandi*, establece una estructura que consta de un *prothema* (estrofas 1-3), una oración (estrofa 4), un *thema* (estrofas 5-7), y un desarrollo múltiple cuyas sucesivas secciones anaforizan el *contemptus mundi* del *prothema* tanto mediante una exposición doctrinal abstracta (estrofas 8-13) cuanto mediante una serie de *exempla vitanda* a través del tópico del *ubi sunt* (estrofas 14-24) o de un *exemplum aemulandum* centrado en la figura del Maestre (estrofa 25-40).

<sup>3</sup> Propone Orduna (1967: 141-147) una estructura de diseño espejado o quiásmico en cinco partes de muy desigual extensión, a saber: 1) un exordio que enuncia el tema del entero discurso, el *contemptus mundi* (estrofas 1-3); 2) una proposición o sección inicial del desarrollo, centrada en el contrapunto Cristo-mundo (estrofas 4-6); 3) el amplio desarrollo que cubre las estrofas 7-38 y que constituye la parte central del poema; 4) recapitulación y conclusión del contrapunto Cristo-mundo (estrofa 39, que hace paralelo con el grupo propositivo 4-5);

Pero más allá de estas coincidencias o divergencias, lo que nos interesa destacar aquí como exclusivo y original en la visión de Orduna es la condición fuertemente unitaria y de parte en sí misma –la segunda de las cinco en que subdivide el texto– que adquiere la secuencia formada por las estrofas cuarta, quinta y sexta del poema. Nadie antes ni después de Orduna ha alcanzado a ver, en efecto, que estas estrofas constituyen una unidad inescindible, y todos, salvo él, o bien las diluyen en el seno de una parte mayor, o bien las separan para distribuirlas en dos partes asimismo más extensas. Dice Orduna:

La copla 4 marca el comienzo del desarrollo del tema. La invocación a Cristo Salvador lo inscribe en la misma tradición castellana de Juan Ruiz [...] [y] lleva implícita la idea del triunfo final sobre la Muerte [...]. La copla 5 toma la alusión al “mundo” que se hizo al final de la copla 4. Este mismo asunto se continúa en la copla 6, que termina con una nueva alusión a Cristo Salvador y a su Encarnación, Vida y Muerte. Las tres primeras coplas del desarrollo forman, pues, un grupo temático que se mueve sobre este orden de motivos: Invocación a Cristo (X) –el mundo (M); sentido de nuestra existencia en el mundo (M’); Cristo Salvador (X’), con lo que se podría construir la fórmula X-M-M’-X’ (Orduna, 1967: 141).

Dos cosas advierte –y muy bien advertidas– Orduna: a) que las estrofas 4-5-6 constituyen una unidad temática que las convierte en una parte semánticamente definida del poema –la segunda, que da comienzo al desarrollo inmediato, después del exordio de las tres coplas iniciales–, no tributaria de, ni distribuible en ninguna de las otras partes; b) que la semántica de esta segunda parte configurada por las estrofas 4-5-6 presenta una estructura quiásmica o en espejo, según la cual se habla de Cristo en la estrofa 4, del mundo en la 5, otra vez del mundo en la primera mitad de la 6, y otra vez de Cristo en la segunda mitad de la 6. Más adelante, el crítico dirá que esta misma semántica en la que se encierra la acción salvífica de Cristo sobre el mundo ha de reaparecer

---

5) conclusión general del poema, donde se retoma y culmina el tema del *contemptus mundi* expuesto en el exordio de las estrofas 1-3 (estrofa 40).

en la penúltima copla 39, la de la plegaria final del moribundo don Rodrigo, que en cierta manera espeja a la parte constituida por las coplas 4-5-6, del mismo modo que la final estrofa 40 espeja a las tres iniciales del exordio (Orduna, 1967: 145-147).

Nuestro propósito en este trabajo será el de hacer pie en esta sagaz intuición de Orduna acerca de la semántica unitaria *crístico-mundana* de las estrofas 4-5-6, para ahondar en su significado y en su estructura interna mediante la postulación de una implícita *consustancialidad Cristo-mundo*, que el poema manriqueño toma del Prólogo del Evangelio de San Juan, cuyo diseño imita muy de cerca en la construcción de las tres estrofas de las que tratamos. Para que este abordaje sea posible, empero, se hace imprescindible analizar el texto de las *Coplas* según uno de los testimonios jamás utilizados como base por los editores de Manrique, pues solo en él –en compañía de otro testimonio tampoco elegido hasta aquí por los editores– se ofrece una *lectio* que resultará de capital importancia para reivindicar el origen joánico del planteo tanto semántico como formal de las coplas 4-5-6. Nos referimos a la *Glosa famosísima* de Alonso de Cervantes, publicada en Lisboa en 1501, una de las varias glosas poéticas que a lo largo del siglo XVI se ocuparon de recoger y comentar, mediante el añadido de coplas que desarrollan las ideas contenidas en las originales, el ya célebre poema de Manrique. Transcribamos pues las tres estrofas de nuestro interés según se contienen en la *Glosa famosísima*:

Dexo las inuocaciones  
 delos famosos poetas  
 y oradores  
 no curo de sus ficiones  
 que traen yeruas secretas  
 sus sabores  
 aquel solo me encomiendo  
 aquel solo inuoco yo  
 de verdad

que en este mundo viniendo  
 el mundo no conocio  
 su deydad.

Este mundo es el camino  
 para el otro que es morada  
 sin pesar  
 mas cumple tener buen tino  
 para andar esta jornada  
 sin errar  
 partimos quando nacemos  
 andamos quando biuimos  
 y llegamos  
 al tiempo que fenecimos [fenecemos]  
 assi que quando morimos  
 descansamos.

Este mundo bueno fue  
 si bien vsaremos del  
 como deuemos  
 porque según nuestra fe  
 es para ganar aquel  
 que atendemos  
 y avn aquel hijo de dios  
 para subir nos al cielo  
 decendio  
 a nascer aca entre nos  
 y biuir en este suelo  
 do murio.

(fols. 4v-5v)

La *lectio* que resulta clave para la interpretación del entero pasaje es la correspondiente al verso 46 de la copla 4; refiriéndose a Cristo, allí donde la casi totalidad de los testimonios manuscritos e impresos presentan “que en este mundo *viviendo*”, solo la *Glosa famosísima* y el *Cancionero de Oñate-Castañeda* ofrecen “que en este mundo *viniendo*” (Beltran, 1987: 107). De sobra sabemos que el cambio de *viviendo* por *viniendo*, o viceversa, es fácilmente explicable en un proceso de tradición impresa desde una simple confusión por inversión entre los tipos

móviles *-u-* (con valor de *-v-*) y *-n-*, pero no son estos aspectos materiales de la textualidad del pasaje los que nos interesan, sino avanzar en razones de índole semántica para aventurar la hipótesis de que la forma original del poeta debió ser con mayor probabilidad *viniendo*, y no ese *viviendo* que presenta la casi totalidad de la tradición manuscrita e impresa y que recogen la totalidad de los editores modernos del poema. Curiosamente, no pocos de entre estos editores han advertido que en los versos finales de la estrofa 4 alienta el hipotexto del Prólogo del Evangelio de Juan (Cortina, 1929: 209, n. 1885; Caravaggi, 1984: 157, n. 48; Pérez Priego, 1993: 155-156, n. 47; Rodríguez Puértolas, 1997: 173, n. 46-48; Morrás, 2003: 239, n. 46-47; Beltran, 2013: 111, n. 47); compárense, en efecto, los versos *que en este mundo viniendo / el mundo no conocio / su deydad*, referidos a Cristo, con los versículos 9-10 del Prólogo joánico: “Existía la luz verdadera, la que ilumina a todo hombre *viniendo* a este mundo. En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por él, y *el mundo no le conoció*”. *En este mundo viniendo* (Manrique) / *viniendo a este mundo* (Evangelio); la correspondencia no puede ser más exacta, pero por alguna razón los editores que advierten la presencia joánica detrás de los versos de don Jorge limitan esa presencia al no reconocimiento de la divinidad de Cristo *-el mundo no conoció su deydad / y el mundo no le conoció-*, pasando completamente por alto la pertinencia, en atención a la *fons* del entero pasaje, de tomar al menos en consideración y comentar *-si no optar directamente por ella-* la lección *viniendo* de la *Glosa* y del *Cancionero de Oñate-Castañeda*, frente a la mayoritaria *viviendo*.

Reparemos, antes de seguir adelante, en la semántica castellana del verbo *venir*. Según el Diccionario de Autoridades, *venir* significa no solo ‘moverse de allá hacia acá’, sino ‘suceder, acontecer, o sobrevenir’; es, en tal sentido, el equivalente de los latinos *evenire* o *advenire*. *Venir algo* significa ‘suceder algo, acontecer algo’, idea que subyace en términos castellanos como *aventura* o *adviento*, el primero referido generalmente

a hechos más mundanos, el segundo estrechamente relacionado en la nomenclatura litúrgica con las semanas que preceden a la Navidad de Cristo. Es, creemos, con este preciso sentido de ‘aconteciendo, sucediendo, adviniendo’ que hay que leer en los versos manriqueños el sintagma *en este mundo viniendo*, referido a ese Cristo a quien se invoca justamente en cuanto Verbo encarnado, en cuanto *suceso* o *acontecimiento* de lo divino en el seno de este mundo. En relación con este sentido, debe también entenderse el verbo *venir* según otra de las acepciones que atestigua *Autoridades*, y que cuadra a lo expresado en las *Coplas*: ‘se toma también por caer en lo physico, u moral [...]. Venirse a tierra, abaxo’. La venida de Cristo a la tierra, su *acontecer* entre nosotros, implica un movimiento decididamente vertical descendente, un *bajar*, que según se verá encuentra correlato en lo que reitera la estrofa 6 mediante el sintagma *descendio / a nacer aca entre nos*, y deja más en claro aún la dependencia de estas tres coplas de Manrique respecto del diseño estructural del Prólogo joánico. Aporta todavía el *Diccionario de Autoridades* otras dos acepciones, que concurren también a definir la acabada semántica del *venir* de Cristo en las *Coplas*. Una de ellas explica nuestro verbo como sinónimo de ‘trocar, o mudar el estado’, y la otra, como equivalente de ‘ser a propósito, u al caso una cosa para otra, u convenirle’; y así sucede con la persona del Verbo, cuya venida al mundo significa cabalmente una mutación no de su divinidad, inalterable de suyo, sino de su absoluta inaccesibilidad, un cambio de su condición o situación de inapelable trascendencia en una nueva condición divino-humana por la cual lo trascendente divino se vuelve inmanente y accesible, y significa también la proclamación de la conveniencia, del ser a propósito para el mundo de la nueva condición humana asumida por Dios. Decir, por lo tanto, respecto de Cristo, *en este mundo viniendo*, significa decir: a) ‘en este mundo *sucediendo, aconteciendo*’ como hecho absolutamente gratuito y *donado* desde lo alto; b) ‘a este mundo *bajando, descendiendo*’ desde lo alto; c) ‘a este mundo *conviniendo*, resultándole a propósito’, y d) ‘en este mundo *convirtiéndose, trocándose*’, haciéndose cabalmente mundo el propio Verbo divino mediante la ascensión de la

carne. Se trata, naturalmente, de ideas que se equivalen o se siguen unas de otras: el acontecimiento de Cristo en la tierra –acepción 1– equivale a un descenso de lo divino a ella –acepción 2–, que consiste en un hacerse Dios mundo, en un volverse o convertirse lo puramente divino en divino-humano –acepción 4–, en razón de la conveniencia de salvación del mismo mundo –acepción 3–. Esta conveniencia de salvación quedará debidamente explicitada, por parte del poeta, en la estrofa 6, mediante los versos *para subir nos al cielo / descendio / a nacer aca entre nos*: en ellos se recogen las acepciones 2 y 4 del verbo *venir* –el *descender*, y el volverse mundo al *nacer aca entre nos*– como expresiones de la radical *conveniencia* –acepción 3– del *acontecimiento* crístico –acepción 1–, toda vez que aquel *bajar / volverse mundo* aconteció y convino como medio de redención y salvación de ese mismo mundo –*para subir nos al cielo*–. Se trata, según la reflexión teológica ha entendido desde siempre, de una redención y salvación no solo del ser humano, sino de todo el mundo, de toda la creación con él y en él en cuanto su cabeza, salvación que entraña una verdadera re-creación, una re-capitulación de todo lo creado en ese Cristo que lo ha asumido plenamente, *haciéndose mundo*, a través de su naturaleza humana<sup>4</sup>.

<sup>4</sup>“Es creencia firme de los cristianos que la ‘dinámica de aproximación de Dios’ que impregna toda la historia salvífica llegará finalmente a afectar no solo a los hombres, sino a su *entorno cósmico*. Este será purificado, renovado, transfigurado por la presencia cabal de Dios. [...] El hombre ‘arrastra’ al cosmos consigo en los vaivenes de sus relaciones con Dios, de forma que el mundo material participa tanto del distanciamiento humano de Dios por el pecado, como de la recuperación de la humanidad obrada por Cristo” (Alviar, 2007: 181); “[...] la *palíngenesia* significa la extensión última del poder triunfante de Dios que pasa a través de Cristo, la completa llegada de la *dynamis* divina al conjunto cósmico ligado a la Persona del Salvador. La renovación del cosmos forma parte del dinamismo de *anakephalaiosis* o recapitulación de lo creado en Cristo” (*Ibid.*, 184). “L’avènement du monde nouveau sera donc marqué par la résurrection des corps, sous la puissance de l’Esprit; mais, avec saint Paul, il faut élargir les perspectives sous peine de faire du monde futur un monstre: que signifierait, en effet, une résurrection des corps, sans un monde matériel pour les recevoir? [...] Ce ne sont donc pas les corps des hommes seulement, qui seront transformés au souffle de l’Esprit, mais toute la création, qui échappera à la servitude de la corruption. Le monde créé, terre et ciel, ne sera pas anéanti par Dieu au jour de la résurrection des morts, mais il

Para que todos estos sentidos se hagan debidamente presentes en las *Coplas*, a la zaga de su fuente joánica, es altamente conveniente, entonces, tomar en consideración la lección *viniendo* a la hora de comentar el texto. Pero existe un problema de ardua solución para fundar adecuadamente una opción por *viniendo* a partir del establecimiento concreto del canal de lectura por donde pudo Manrique acceder a la fuente del Evangelio de Juan. Este, como bien sabemos, está originalmente redactado en griego, lengua que Manrique no conocía; según la versión griega, el versículo 9 que nos interesa dice: Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. El término que nos interesa es el participio presente ἐρχόμενον, ‘viniente, el que viene’, pues en la forma declinada que presenta, tanto puede entenderse como un nominativo neutro que modifica al sujeto τὸ φῶς, ‘la luz’ –esto es, Cristo–, cuanto un acusativo masculino que modifica al objeto directo πάντα ἄνθρωπον, ‘todo hombre’. Las dos traducciones posibles del pasaje serían entonces: a) “Existía la luz verdadera, que viniendo al mundo ilumina a todo hombre”; b) “Existía la luz verdadera, que ilumina a todo hombre que viene al mundo”. La gran mayoría de la exégesis moderna opta por la primera traducción, que adjudica la venida al mundo a la luz-Cristo, y no al hombre por ella iluminado (Profesores de Salamanca, 1964: 961), pero no siempre fue así, y lo cierto es que en la tradición de los primeros Padres –Eusebio de Cesarea, Epifanio, San Juan Crisóstomo, Cirilo de Alejandría– y con muy pocas excepciones –Tertuliano, San Cipriano, Novaciano– (Boismard, 1953: 43-46) prevaleció la interpretación alternativa, a tono con la traducción canónica sentada por San Jerónimo en la Vulgata, que decididamente entiende la venida al mundo como una acción del hombre a quien ilumina la luz, y no de la luz<sup>5</sup>: *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Esta lectura de la Vulgata, naturalmente, pasó a los

---

sera transformé par la puissance de l'Esprit [...]: l'oeuvre du Christ, commencée voilà deux mille ans, s'achèvera par la glorification de nos corps, et de la création renouvelée tout entière” (Boismard, 1953: 141-142).

<sup>5</sup> Aún modernamente hay quien sigue aferrándose a la lectura de la Vulgata. Cf. Orchard, 1956-1957, III: 680-681.

romanceamientos bíblicos medievales, tales como la Biblia prealfonsí del códice del Monasterio del Escorial –*era uerdadera luz que alumbra a tod ombre que uiene en aquest mundo*– o los Evangelios y Epístolas Paulinas de Martín de Lucena, contenidos en el códice del siglo xv producido para el Marqués de Santillana y guardado hoy en la Biblioteca Nacional de Madrid (BNE 9556) –*era luz verdadera que alumbra todo ombre vinjente eneste mundo*– (Enrique Arias-Pueyo Mena, en línea). Descartado por incompatibilidad lingüística un manejo directo del original griego por parte de Manrique, observamos que cualesquiera de las versiones del Evangelio de Juan a su alcance –la Vulgata latina o bien los romanceamientos corrientes en su época– responden a una traducción del ἐρχόμενον griego que lo vincula a los hombres, y no a la luz-Cristo. ¿Cómo argumentar, entonces, en favor de la lección *vinjendo* para la copla 4, siendo que este gerundio aparece en ella claramente referido a la persona de Cristo?

La respuesta más sencilla es la que nos resistimos a aceptar: que *vinjendo* no sea la *lectio* original de Manrique, sino una simple errata por inversión del tipo móvil –*u*– del original *uiuiendo* / *biuiendo*, devenida –*n*–: *uiuiendo* > *uiniendo*. Semejante solución, viable en caso de no conocerse la fuente joánica de los versos afectados, se vuelve absolutamente desaconsejable una vez advertida esta, pues consistiría, a la luz del problema planteado por la fuente, en un claro caso de *lectio faciliior*, en una explicación material y mecánica que voluntariamente oblitera y pasa por alto la complejidad semántica que el texto de Manrique hereda de su fuente evangélica. Es necesario, por lo tanto, explorar un camino capaz de conducirnos, siquiera conjeturalmente, a una solución en la que la pertinencia de la lección *vinjendo* se explique a partir de su fuente y por razones hermenéuticas, y no al margen de ella y por razones meramente materiales.

La hipótesis que nos atrevemos a proponer es que Manrique, quien evidentemente no pudo derivar su gerundio *vinjendo* mediante *traducción* o

glosa de la letra de sus fuentes concretas posibles, toda vez que estas –la Vulgata, las Biblias romanceadas– en el versículo 9 del Prólogo joánico no refieren a la luz-Cristo la acción de venir al mundo, sino al hombre, sí pudo en cambio derivarlo mediante *interpretación* del sentido global de esas mismas fuentes, evocando otros pasajes del Evangelio de Juan, más allá del versículo 9 del Prólogo, en los que se hace referencia tanto a una luz-Cristo que viene a este mundo para salvarlo –*Hoc est autem iudicium: quia lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem* (3, 19); *Ego lux in mundum veni, ut omnis qui credit in me, in tenebris non maneat* (12, 46)–, cuanto a un Cristo no ya identificado con la luz, pero siempre asociado a la idea de una venida a este mundo: *Illi ergo homines cum vidissent quod Iesus fecerat signum, dicebant: Quia hic est vere propheta, qui venturus est in mundum* (6, 14); [...] *quia tu es Christus, Filius Dei vivi, qui in hunc mundum venisti* (11, 27); *Exivi a Patre, et veni in mundum, et vado ad Patrem* (16, 28); [...] *Ego in hoc natus sum, et ad hoc venio in mundum, ut testimonium perhibeam veritati: omnis qui est ex veritate, audit vocem meam* (18, 37). Sin necesidad de ir más allá del Prólogo, incluso, encontramos en el versículo 11, esto es, muy próximo al versículo 9 que nos interesa, la expresión, siempre referida al Verbo, *in propria venit*, ‘vino a lo suyo, a su casa’. Adrede aportamos nuestras citas según la versión de la Vulgata, partiendo del supuesto, ya sentado, de que Manrique solo pudo conocer el Evangelio de Juan en esta versión, o en algún romanceamiento de ella derivado. En la plasmación de sus versos, el poeta supo así situarse en un plano superior al de la fidelidad a la letra inmediata de su fuente, para ser fidelísimo en cambio a la letra global y a su sentido y espíritu, según los cuales la instancia de una venida o bajada del Verbo a la tierra es inexcusable como causa y garantía de la posterior ida o subida del hombre al cielo, hecho en el que consiste su salvación, y que el poema refiere explícitamente en la copla 6: *para subir nos al cielo / descendio / a nascere aca entre nos*. Con todo, la teología y la exégesis han desde siempre advertido que la venida del Verbo a la tierra no se da solamente mediante su Encarnación, sino que reconoce tres etapas sucesivas de creciente plenitud: la Creación

–llevada a cabo por Dios mediante su Verbo–, la Ley –formulada por los profetas mediante la inspiración del Verbo–, y la Encarnación –por la cual el Verbo mismo se hace mundo–. Los versículos 9-11 del Prólogo de Juan, de los que nos hemos ocupado, se refieren no solo a esta tercera venida en plenitud mediante la Encarnación, sino también a las dos previas, la de la Creación y la de la Ley, que son precisamente aquellas que los hombres no supieron advertir, aquellas en las que no reconocieron la presencia del Verbo: *In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. In propria venit, et sui eum non receperunt* (10-11) <sup>6</sup>. A estos asertos joánicos hace eco Manrique en su copla 4: *que en este mundo viniendo / el mundo no conocio / su deydad*, y tanto se refiere en estos versos a las venidas primeras del Verbo cuanto a la consumativa de la Encarnación. Más adelante, en el versículo 14, San Juan sí se referirá exclusivamente a la Encarnación, instancia en la que los hombres reconocerán al Verbo y su gloria: *Et verbum caro factum est, et habitavit in nobis: et vidimus gloriam eius*; y Manrique espejará esta idea en su copla 6, con la mención al descenso del Hijo de Dios para subirnos al cielo. Entre ambas maneras de entender la venida del Verbo, la genérica de la Creación, la Ley y la Encarnación, y la específica de la Encarnación, San Juan interpola una referencia a la fe, recibida en el bautismo, que convierte a los hombres en hijos adoptivos de Dios, y que les posibilita pasar del desconocimiento al conocimiento, del rechazo del

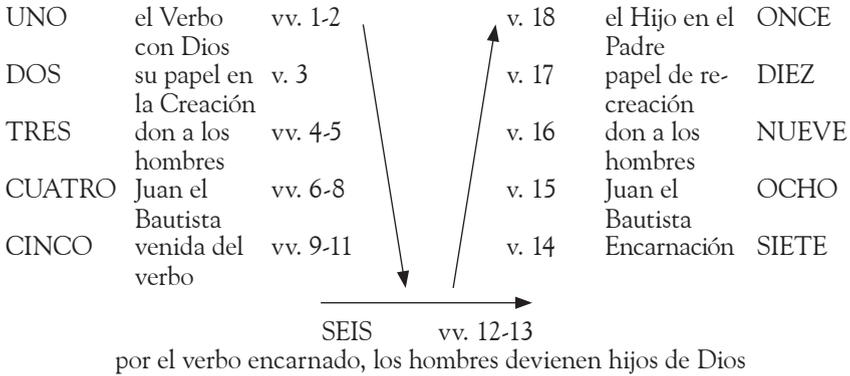
<sup>6</sup>“Saint Jean ne précise pas sous quelle forme il entend cette venue du Verbe dans le monde. La plupart des auteurs l’interprètent de l’Incarnation [...]. Mais beaucoup de Pères anciens entendaient l’expression des diverses manifestations du Verbe, antérieures à l’Incarnation [...]. Le mieux est peut-être de dire que saint Jean n’a pas voulu préciser le mode de venue du Verbe, parce qu’il a dans l’esprit *toutes* les venues successives, qui seront détaillées aux versets suivants: présence dans le monde à titre de principe créateur (v. 10); présence spéciale dans le peuple juif (v. 11); enfin, Incarnation (v. 14)” (Boismard, 1953: 48-49). “Mais ici encore, ce serait trop restreindre la pensée de saint Jean que de voir seulement l’Incarnation dans cette venue du Verbe. Ce n’est même pas l’idée essentielle: Jean pense avant tout à ces différentes manifestations de la Parole divine au peuple élu que furent le don de la Loi et les oracles des prophètes” (*Ibid.*, 53).

Verbo a su aceptación<sup>7</sup>; Manrique, en el diseño de su microestructura de tres coplas, reconfigurará esta referencia joánica a la fe y al bautismo, en la central estrofa 5, bajo los ropajes del tópico del *homo viator* y la vida entendida como peregrinación.

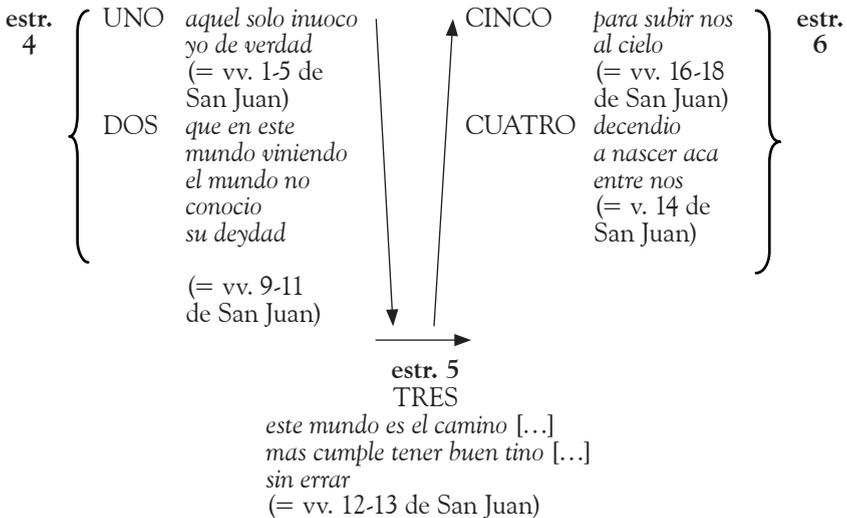
Tenemos así, tanto en la fuente joánica como en la secuencia manriqueña de las coplas 4-6, una misma estructura espejada, en la que a un primer movimiento descendente del Verbo en la primera parte de ambos textos –versículos 1-11; copla 4– corresponde un movimiento ascendente en la tercera por el cual el Verbo y todo el mundo creado con él regresan a Dios –versículos 14-18; copla 6–, con una sección central en ambos textos –versículos 12-13; copla 5– en la que se indica el momento pura y plenamente terrenal, el gozne que articula la inicial catábasis con la final anábasis, y que se identifica en San Juan con la fe recibida en el bautismo como instrumento para transitar por la tierra como hijos de Dios, y en Manrique con el tradicional tópico que alegoriza dicho tránsito por la tierra mediante la imagen de la peregrinación. Esta estructura, a la vez simétrica y descendente-ascendente, que algunos críticos, al aplicarla a textos medievales –por caso, Isabel Uría en sus estudios de la estructura del *Poema de Santa Oria* de Berceo (Uría, 1978: 43-55; 1987: 35-39; cf. González, 2017: 483-499) – han llamado *gótica*, por el diseño ojival –aquí invertido– que dibuja su parábola, fue por primera vez definida en relación con el Prólogo joánico por el quizá más relevante estudio exegético moderno de este texto evangélico, el comentario de M.E. Boismard, que lo bautiza *construction par enveloppement*<sup>8</sup>, y así lo presenta:

<sup>7</sup>“Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius: qui non ex sanguinibus, neque ex voluntate viri, sed ex Deo nati sunt” (Jn. 1, 12-13).

<sup>8</sup>“Ainsi, en combinant l’inclusion sémitique et le parallélisme, on obtient une construction particulière, que l’on pourrait appeler la *construction par enveloppement*: une même idée est exprimée en deux phrases successives, mais les mots de ces deux phrases se succèdent en ordre inverse” (Boismard, 1953: 104). “Installés en Dieu, avec le Verbe (v. 1), nous sommes amenés progressivement jusque sur la terre, dans les perspectives de l’Incarnation (v. 14), mais c’est pour remonter aussitôt vers Dieu, d’un immense coup d’aile, et rejoindre le sein du Père, avec le Fils unique (v. 18). Le Prologue semble ainsi dessiner une parabole, dont la base touche la terre et dont les deux branches se perdent dans l’infini de Dieu. Au cours de ce double mouvement, descendant et ascendant, on rencontre les mêmes jalons symétriques” (*Ibid.*, 99).



Manrique simplifica esta estructura en el diseño de sus tres coplas, pero la mantiene inalterada en sus rasgos centrales de descenso-ascenso, y hace corresponder acabadamente con el texto de Juan tanto sus menciones a la bajada y la posterior subida del Verbo como su referencia a la bisagra del trayecto horizontal de la fe en la peregrinación terrena:



Desde luego, las correspondencias estructurales se fundan en cada caso en bien ponderadas correspondencias textuales o conceptuales: la invocación manriqueña a Aquel *de verdad* –solo Dios es verdadero– se corresponde con el Verbo en su estado inicial de co-eternidad con el Padre, quien crea el mundo a través de sí mismo precisamente en cuanto garantía de verdad, luz –conocimiento– y vida de las cosas<sup>9</sup>; el postulado y defendido *viniendo* que Manrique refiere al Verbo, cuya divinidad no fue reconocida por el mundo, se corresponde con los ya comentados versículos joánicos en los que la luz-Verbo, al venir a este mundo que por ella había sido hecho, no fue conocida ni recibida por el mundo<sup>10</sup>; las secciones centrales de ambos textos –los versículos 12-13 de Juan que hacen referencia a la fe recibida en el bautismo como instrumento para recibir la filiación adoptiva de Dios en este mundo<sup>11</sup>, y la estrofa 5 de Manrique que describe el peregrinar humano por este mundo bajo la guía de esa misma fe que le hace *tener buen tino y andar esta jornada sin errar*– aluden ambas a los momentos puramente terrenales y *horizontales* de las dos estructuras, aquellos que indican el espacio y el tiempo a los que adviene la ladera descendente de la primera parte de la parábola o de la ojiva invertida, y desde los que partirá en la tercera parte la ladera ascendente; en esta puede llamar a engaño la presencia de un

<sup>9</sup>“En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios. Este estaba en el principio con Dios. Todas las cosas fueron hechas por él; y sin él nada se hizo de cuanto ha sido hecho. En él había vida, y la vida era la luz de los hombres, y la luz en las tinieblas brilla, y las tinieblas no la acogieron” (Jn. 1, 1-5). Citamos por la versión castellana de Bover y O’Callaghan según la edición de la BAC del *Nuevo Testamento Trilingüe*.

<sup>10</sup>“Existía la luz verdadera, la que ilumina a todo hombre viniendo a este mundo. En el mundo estaba, y el mundo fue hecho por él, y el mundo no le conoció. Vino a lo que era suyo, y los suyos no le recibieron” (Jn. 1, 9-11).

<sup>11</sup>“Mas a cuantos le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio la potestad de ser hijos de Dios; los cuales no de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad del hombre, sino de Dios nacieron” (Jn. 1, 12-13). Cf. Boismard, 1953: 162-163: “Le rôle propre du Messie, ce pour quoi il fut envoyé par Dieu sur la terre, c’est donc de baptiser dans l’Esprit, de donner aux hommes l’Esprit de Dieu. Mais le don de l’Esprit, c’est le principe même de notre naissance nouvelle à la vie divine. [...] Ainsi, l’Esprit que le Père envoie, sur la demande du Christ, c’est très précisément l’Esprit du Fils, et c’est pourquoi, en le recevant, nous sommes transformés à l’image du Fils, nous devenons nous-mêmes fils de Dieu par adoption, enfants de Dieu”.

movimiento descendente inicial –el *decendio a nascer aca entre nos* de Manrique, correspondiente al joánico *et Verbum caro factum est*<sup>12</sup>–, pero se trata apenas de una moción catabática inicial que, amén de hacer simetría con el *viniedo* en el que culminaba la ladera descendente, sirve en rigor de pivote o presupuesto para el ascenso, para la anábasis en que consiste básicamente esta nueva ladera de la parábola; finalmente, todo el vasto arco diseñado por esta desemboca en el regreso del Verbo al seno del Padre, ya no en soledad, sino elevando con él, a modo de recapitulación recreadora, a todos los hombres de fe y al mundo mismo, objetivo último de la parábola entera: *para subir nos al cielo*<sup>13</sup>.

A la luz de las simetrías y correspondencias apuntadas entre las coplas 4-6 de Manrique y el Prólogo del Evangelio de Juan, podemos postular en relación con las primeras una serie de rasgos semánticos y compositivos que pasamos a enumerar:

1. La lección “viniedo” de la *Glosa famosísima* y el *Cancionero de Oñate-Castañeda* para el verso 46 de la estrofa 4 de las *Coplas* viene altamente recomendada por la semántica que el pasaje en cuestión define a partir de la fuente de la cual proviene, el Prólogo del Evangelio de Juan.
2. Dicha semántica común entre el hipotexto evangélico y el hipertexto poético no reside únicamente en la correspondencia de ideas y conceptos, sino también en las estrechísimas analogías estructurales que ambos discursos presentan, a

<sup>12</sup>“Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros; y contemplamos su gloria, gloria cual del Unigénito procedente del Padre: lleno de gracia y de verdad” (Jn. 1, 14).

<sup>13</sup>“Pues de su plenitud nosotros todos recibimos, y gracia por gracia. Porque la ley por mano de Moisés fue transmitida; la gracia y la verdad por mano de Jesucristo fue hecha. A Dios nadie le ha visto jamás: el Unigénito Hijo, el que está en el regazo del Padre mirándole cara a cara, él es quien lo dio a conocer” (Jn. 1, 16-18). Hemos obviado en nuestras citas del Prólogo de Juan las dos partes simétricas (vv. 6-8 en la ladera descendente de la parábola, y 15 en la ascendente) dedicadas a la misión de Juan el Bautista, pues se trata de dos incisos en el proceso catabático-anabático que no encuentran correspondencias en las coplas de Manrique.

partir de un común esquema ojival invertido que expresa las relaciones del Verbo creador y redentor con el mundo en términos de un inicial descenso a él –ya en la Creación, ya en la Legislación, ya en la Encarnación redentora, salvadora y recreadora–, una permanencia junto a él a través del camino de la vida, y un final ascenso conjuntamente con él de regreso al seno del Padre.

3. Estos tres momentos, que bien podríamos identificar, respectivamente, con las ideas de *catábasis*, *travesía*, y *anábasis*, representan en las coplas 4-6 –como en el Evangelio del cual proceden su forma y su sentido– una cabal *dinámica ortogonal* que se inscribe asimismo dentro de los procedimientos tradicionales de simbolización y metaforización en relación con los pares antitéticos complementarios *arriba-abajo*, *verticalidad-horizontalidad*, *ascenso-descenso*, *cielo-tierra*, *trascendencia-inmanencia*, largamente tratados desde diversas perspectivas de análisis, como la categoría de las *metáforas orientacionales* dentro de la teoría de la metáfora conceptual de la lingüística cognitiva (Jäkel, 2002: 20-42; Lakoff-Johnson, 1986: 50-62; Soriano, 2012: 97-121; Strugielska, 2014: 103-127)<sup>14</sup>, o los símbolos de nivel y de ascenso y caída de la imaginación material de Gaston Bachelard (1980: 30-139) o de la arquetipología de Gilbert Durand (2004: *passim*).

<sup>14</sup> “Pero hay otro tipo de concepto metafórico, que no estructura un concepto en términos de otro, sino que organiza un sistema global de conceptos con relación a otro. Llamaremos a estas *metáforas orientacionales*, ya que la mayoría de ellas tiene que ver con la orientación espacial: arriba-abajo, dentro-fuera, delante-detrás, profundo-superficial, central-periférico. [...] Las metáforas orientacionales dan a un concepto una orientación espacial: por ejemplo, FELIZ ES ARRIBA” (Lakoff-Johnson, 1986: 50). Estos mismos autores proporcionan luego diversas subespecies de la metáfora orientacional *arriba-abajo*, tales como FELIZ ES ARRIBA / TRISTE ES ABAJO; LO CONSCIENTE ES ARRIBA / LO INCONSCIENTE ES ABAJO; SALUD Y VIDA SON ARRIBA / LA ENFERMEDAD Y LA MUERTE SON ABAJO; TENER CONTROL O FUERZA ES ARRIBA / ESTAR SUJETO A CONTROL O FUERZA ES ABAJO; MÁS ES ARRIBA / MENOS ES ABAJO; LO BUENO ES ARRIBA / LO MALO ES ABAJO; LA VIRTUD ES ARRIBA / EL VICIO ES ABAJO; LO RACIONAL ES ARRIBA / LO EMOCIONAL ES ABAJO (*Ibid.*, 51-54; cf. Soriano, 2012: 110-111).

4. La copla 4, correspondiente al momento catabático o descendente de la ojiva invertida, consta en rigor de dos movimientos contrarios, uno ascendente –representado por la moción invocante del poeta, pues toda invocación a Cristo supone un *ascensus mentis ad Deum*– y otro descendente –expresado en el *en este mundo viniendo* predicado del Verbo–; pero estos dos movimientos contrarios no son equivalentes en valor semántico, sino se relacionan en términos de una evidente primacía del segundo respecto del primero, que le es consecuente y en cierto modo le debe su existencia. En efecto, ningún creyente invocaría a Dios –ascenso– si antes este no hubiera venido a él y a su mundo para darse a conocer –descenso–; la invocación ascendente se subordina así a la venida descendente como un efecto a su causa, de donde la moción dominante y cabalmente *determinante* de la relación dialógica estímulo-respuesta que ambas mociones establecen, es la primera, el descenso, cuyo término es *este mundo* al que ha *venido*, y que bien podríamos, gramaticalmente, entender como un *locus quo*.
5. La copla 5, que semánticamente se extiende a la primera mitad de la siguiente copla 6, representa el segundo momento, el de la *travesía horizontal* identificada con el tópico de la *peregrinatio vitae*. No es ocasión esta para detenernos en un análisis pormenorizado ni del tópico ni de la operatividad de la metáfora correspondiente en el lenguaje religioso en general<sup>15</sup> o en las *Coplas* manriqueñas en particular<sup>16</sup>; simplemente

<sup>15</sup> Siempre en el marco de las metáforas orientacionales de la teoría de la metáfora conceptual, han estudiado la imagen del camino como representación de la vida en textos sagrados judeocristianos o coránicos, respectivamente, Jäkel (2002: 20-42) y Shokr Abdumoneim (2006: 94-132).

<sup>16</sup> Remitimos para ello a los trabajos de D'Arbord (1977: 81-82), Dunn (1964: 169-183), Gómez Galán (1960: 212-227), y González (2009: 9-31; 2019, en prensa).

cabe recordar que el poeta desarrolla aquí la idea central de que este mundo, digno de desprecio, de *contemptus* si se lo toma como meta en sí mismo –tal cual harán los desastrados personajes de la segunda parte del poema, aquellos acabados repentina o dramáticamente, según expresa la reiterada pregunta del *ubi sunt*–, es en cambio bueno y valorable si se lo entiende como medio, instrumento, *camino* para alcanzar la meta de la vida eterna. Esta condición buena del mundo resulta por lo tanto *condicional*, sujeta a que, mediante el *buen tino* y el *buen uso* explícitamente mencionados en los vv. 52 y 62, los hombres adviertan su condición meramente instrumental y no final, y enderecen su marcha a través de él en pos de la meta verdadera. La ilación de los *verba impropria atque propria* con que el poeta indica alegóricamente el inicio, el transcurso y el fin del camino aludido –*partimos quando nacemos / andamos quando buimos / y llegamos / al tiempo que fenecemos*– diseñan la inequívoca índole horizontal de la moción que define esta parte central de nuestro esquema ojival o parabólico invertido. Con todo, la mera horizontalidad de una marcha así concebida apela todavía a la sola libertad humana y sus elecciones –*si bien vsaremos del*–, a las puras fuerzas intelectivas y volitivas de su naturaleza; según esta perspectiva, la meta perseguida está *adelante* en la línea horizontal que se recorre –en los mismos términos sintácticos antes adoptados, podríamos calificar a esta moción como un *locus qua*–, pero como no bastan las solas fuerzas naturales, como las potencias intelectivas y volitivas puramente humanas están dañadas por el pecado, para poder realmente tener *buen tino* y *andar esta jornada sin errar* es necesario el concurso de la gracia de Dios. Y es esta gracia el elemento que al cabo sanciona la transitoriedad de la marcha horizontal y vuelve a verticalizar el esquema, convirtiendo el *adelante*

en *arriba*<sup>17</sup>, y definiendo en la tercera parte del esquema una moción vertical ascendente que pone a la meta perseguida junto a Dios mismo, adonde retorna el Verbo en su momento descendido a este mundo, llevándose consigo, ya redimido y salvado, al hombre y al mundo.

6. En la segunda mitad de la estrofa 6, de este modo, se consume la parábola mediante una moción claramente ascendente que, al igual que sucedía en la primera parte de nuestro esquema triádico, encierra en sí una aparente contradicción entre dos movimientos opuestos, uno que baja –*descendio*– y otro que sube –*para subir nos al cielo*–, pero así como explicábamos que en la copla 4 la oposición entre la ascendente invocación y la descendente venida del Verbo a este mundo se resolvía claramente a favor de la moción descendente como determinante del entero proceso, ahora en la copla 6 ocurre lo contrario, esto es, el choque entre la moción descendente del *descendio* y la ascendente del *para subir nos al cielo* se resuelve inequívocamente en favor de esta segunda, que es la que confiere a toda la parte su condición básicamente ascensional, toda vez que el inicial descenso estaba orientado al ascenso último como un medio a su fin. Después del *locus quo* de la estrofa 4, y del *locus qua* de la estrofa 5 y la primera mitad de la 6, en esta segunda mitad de la 6 nos hallamos

<sup>17</sup>Lakoff-Johnson intentan dar una explicación a esta posibilidad de conversión metafórica *adelante* > *arriba*, de la siguiente manera: “LOS ACONTECIMIENTOS FUTUROS PREVISIBLES ESTÁN ARRIBA (Y ADELANTE) [...] Base física: normalmente nuestros ojos miran en la dirección en que característicamente nos movemos (adelante, hacia adelante). Cuando un objeto se aproxima a una persona (o una persona se aproxima a un objeto) el objeto parece más grande. Puesto que el suelo se percibe como fijo, la parte superior del objeto parece moverse hacia la parte superior del campo visual de la persona” (1986: 52-53). También Jäkel señala que “the metaphorical journey towards life has an *upward* orientation: God’s way leads upwards” (2002: 27).

ante un *locus unde*, por el cual este mundo es aludido como punto de partida para el definitivo ascenso al cielo.

7. El sentido final de toda la parábola descendente-ascendente del Verbo, por lo tanto, radica en ese verdadero *trayecto de inflexión* –no ya *punto*, por su carácter durativo identificable con la vida humana– que el poeta alegoriza mediante la imagen de la *peregrinatio vitae*; es en función de esa segunda etapa horizontal que se operan en la primera etapa la venida vertical descendente de Dios, y en la tercera etapa la subida de Dios y del hombre con él: todo ha sucedido *para subir nos al cielo*, vale decir, para convertir el adelante en arriba, para enderezar nuestra marcha por el camino hacia esa meta última, para ayudarnos a *tener buen tino* y *andar esta jornada sin errar* mediante el don de la gracia. Las diversas venidas o descensos del Verbo a este mundo que hemos mencionado –la de la Creación, la de la Ley, la de la Encarnación– no han tenido otro objeto, pues, que convertir la horizontal del trayecto vital sobre la tierra en una vertical ascendente, a la vez opuesta, complementaria y consumatoria de sus sucesivas venidas, que hace presente y patente la meta celestial del mundo. En el marco de la estructura ortogonal y parabólica invertida elegida por Manrique, a la zaga del modelo evangélico de Juan, la acción salvífica del Verbo sobre el mundo se diseña en términos de una interrelación de dos caminos, uno horizontal humano y otro vertical descendente y ascendente divino, que asume al primero para volverlo también vertical y ascensional; la conversión y asunción de la horizontal por la vertical, del adelante por el arriba, es la simbolización geométrica de lo que en términos teológicos se llama *encarnación teándrica* o *unión hipostática*, esto es, la asunción de la naturaleza humana por la persona divina del Verbo, o más sencilla y radicalmente dicho, la cabal divinización de lo humano. No otra cosa significa el *para subir nos al cielo*

que da sentido a toda la dinámica descendente-trayectual-ascendente que vertebra el conjunto de las tres coplas.

Todo lo expuesto no hace sino ratificar la pertinencia de considerar a las estrofas 4-6 de las *Coplas a la muerte de su padre* de Jorge Manrique como una microunidad estructural y semántica dentro de la macrounidad del poema, imposible de escindirse, confundirse con o repartirse en otras partes o segmentos del total del texto. Quien primero, quien solo hasta aquí atisbó esta realidad, fue Germán Orduna.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVIAR, Juan José, 2007. *Escatología*, 2.<sup>a</sup> ed., Pamplona: Eunsa.
- BACHELARD, Gaston, 1980. *El aire y los sueños*, 2.<sup>a</sup> reimp. , México: FCE.
- BELTRAN, Vicenç, ed., 1981. Jorge MANRIQUE, *Cancionero y Coplas a la muerte de su padre*, Barcelona: Bruguera.
- , 1987. “La transmisión textual de las *Coplas* manriqueñas (1480-1550)”, *Incipit*, 7: 95-117.
- , ed., 2013. Jorge Manrique, *Poesía*, Madrid: Real Academia Española.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, 1982. Nova editio logicis partitionibus aliisque subsidiis ornata a Alberto Colunga et Laurentio Turrado, Sexta editio, Matriti: BAC.
- BOISMARD, Marie-Émile, 1953. *Le Prologue de Saint Jean*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- BURKHART, Rosemarie, 1931. “Leben, Tod und Jenseits bei Jorge Manrique und François Villon”, *Kolner Romanistische Arbeiten*, 1: 201-231.
- CARAVAGGI, Giovanni, ed., 1984. Jorge MANRIQUE, *Poesía*, Madrid: Taurus.

- CERVANTES, Alonso de, 1501. *Glosa famosísima sobre las Coplas de don Jorge Manrique*, Lisboa: Valentín Fernández, fols. 4v-5v. (Biblioteca Nacional de Portugal, Res-218-2-v.).
- CORTINA, Augusto, ed., 1929. *Jorge Manrique, Cancionero*, Madrid: Espasa Calpe.
- D'ARBORD, Michel, 1977. "Sur deux allégories des *Coplas* de Jorge Manrique: les fleuves et le chemin", *Iberica. Cahiers Ibériques et Ibéro-Américains de l'Université de Paris-Sorbonne*, 1: 81-88.
- DOMÍNGUEZ, Frank A., 1988. *Love and Remembrance. The Poetry of Jorge Manrique*, Lexington: The University Press of Kentucky.
- DUNN, Peter N., 1964. "Themes and Images in the *Coplas por la muerte de su padre* of Jorge Manrique", *Medium Aevum*, 23, 3: 169-183.
- DURAND, Gilbert, 2004. *Las estructuras antropológicas del imaginario. Introducción a la arquetipología general*, México: FCE.
- ENRIQUE ARIAS, Andrés y Francisco Javier PUEYO MENA, eds., *Biblia Medieval*, En línea: corpus.bibliamedieval.es. Fecha de consulta: 25 de noviembre de 2019.
- GILMAN, Stephen, 1991. "Tres retratos de la muerte en Jorge Manrique", en AA. VV., *El comentario de textos 4. La poesía medieval*, Madrid: Castalia, 277-302 [1.<sup>a</sup> ed., 1959, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 13: 305-324].
- GÓMEZ GALÁN, Antonio, 1960. "Contribución al estudio de las *Coplas* de Jorge Manrique", *Arbor*, 45: 212-227.
- GONZÁLEZ, Javier Roberto, 2009. "Dos modelos de itinerario en la literatura medieval: romería y caballería", *Taller de Letras*, 45: 9-31.
- , 2017. "Modelos de estructura para la *Vida de Santa Oria* de Berceo", en José Carlos RIBEIRO MIRANDA, ed., *En Doiro antr'o Porto e Gaia. Estudos de Literatura Medieval Ibérica*, Porto: Universidade do Porto, 483-499.
- , 2019. "Del *homo viator* a la muerte huésped en las *Coplas a la muerte de su padre* de Jorge Manrique", *Letras*, 80: 8-22.

- JÄKEL, Olaf, 2002. "Hypotheses Revisited: The Cognitive Theory of Metaphor Applied to Religious Texts", *Metaphorik. de*, 2: 20-42. En línea: [www.metaphorik.de/sites/www.metaphorik.de/files/journal-pdf/02-2002-jaekel.pdf](http://www.metaphorik.de/sites/www.metaphorik.de/files/journal-pdf/02-2002-jaekel.pdf). Fecha de consulta: 6 de abril de 2019.
- LAKOFF, George y Mark JOHNSON, 1986. *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid: Cátedra.
- MANCINI, Guido, 1970. "Schema per una lettura delle *Coplas* di Jorge Manrique", *Prohemio*, 1: 7-18.
- MORRÁS, María, ed., 2003. Jorge MANRIQUE, *Poesía*, Madrid: Castalia.
- Nuevo Testamento Trilingüe*, 2005. Edición crítica de José María BOVER y José O'CALLAGHAN, Presentación por Carlo M. Martini, 6.ª imp., Madrid: BAC.
- ORCHARD, B., et alii, 1956-1959. *Verbum Dei. Comentario a la Sagrada Escritura*, 4 vols., Barcelona: Herder.
- ORDUNA, Germán, 1967. "Las *Coplas* de Jorge Manrique y el triunfo sobre la muerte: estructura e intencionalidad", *Romanische Forschungen*, 79: 139-151.
- PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel, ed., 1993. Jorge MANRIQUE, *Poesías completas*, Buenos Aires: Espasa Calpe.
- PROFESORES DE SALAMANCA, 1964. *Biblia comentada, V: Evangelios*, Por Manuel de Tuya, Madrid: BAC.
- RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS, Julio, ed., 1997. Jorge MANRIQUE, *Cancionero*, Madrid: Akal.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, 1963. *Diccionario de Autoridades*, Edición facsímil, 3 vols., Madrid: Gredos.
- ROUND, Nicholas G., 1991. "Sobre las *Coplas* de Jorge Manrique", en Francisco Rico, ed., *Historia y crítica de la literatura española*, Barcelona: Crítica, vol. I: Alan Deyermond, coord., *Edad Media, Primer Suplemento*, 277-280 [1.ª ed., 1985, "Formal Integration in Jorge

- Manrique's *Coplas por la muerte de su padre*", en *Readings in Spanish and Portuguese Poetry for Geoffrey Connell*, Glasgow: University of Glasgow, 205-221].
- ROYO LATORRE, María Dolores, 1994. "Jorge Manrique y el *ars praedicandi*: una aproximación a la influencia del arte sermonario en las *Coplas a la muerte de su padre*", *Revista de Filología Española*, 74, 3-4: 249-260.
- SALINAS, Pedro, 1947. *Jorge Manrique o tradición y originalidad*, Buenos Aires: Sudamericana.
- SHOKR ABDULMONEIM, Mohamed, 2006. "The Metaphorical Concept 'Life is a Journey' in the Qur'an: a Cognitive Semantic Analysis", *Metaphorik. de*, 10: 94-132. En línea: [www.metaphorik.de/sites/www.metaphorik.de/files/journal-pdf/10-2006-shokr.pdf](http://www.metaphorik.de/sites/www.metaphorik.de/files/journal-pdf/10-2006-shokr.pdf). Fecha de consulta: 6 de abril de 2019.
- SORIANO, Cristina, 2012. "La metáfora conceptual", en Iraide Ibarretxe ANTUÑANO y Javier VALENZUELA, dirs., *Lingüística cognitiva*, Barcelona: Anthropos, 97-121.
- STRUGIELSKA, Adriana, 2014. "The Place of Metaphor in a Devolved Cognitive Linguistics", *Metaphorik. de*, 25:103-127. En línea: [www.metaphorik.de/sites/www.metaphorik.de/files/journal-pdf/25-2014-strugielska.pdf](http://www.metaphorik.de/sites/www.metaphorik.de/files/journal-pdf/25-2014-strugielska.pdf). Fecha de consulta: 6 de abril 2019.
- URÍA MAQUA, Isabel, 1978. "El *Poema de Santa Oria*: cuestiones referentes a su estructura y género", *Berceo*, 94-95: 43-55.
- , ed., 1987. *Gonzalo de Berceo. Poema de Santa Oria*. Madrid: Castalia.