
COLECCIÓN TEXTOS E ESTUDOS

O LÉXICO DO SUFRIMENTO
NAS CANTIGAS DE SANTA MARÍA
CAMPOS SÉMICOS E CAMPOS LÉXICOS



M^a JESÚS BOTANA VILAR

CENTRO DE ESTUDOS GALEGOS DA UNIVERSIDADE DO ALGARVE

FARO 2018

O LÉXICO DO SUFRIMENTO
NAS CANTIGAS DE SANTA MARÍA
CAMPOS SÉMICOS E CAMPOS LÉXICOS

COLECCIÓN TEXTOS E ESTUDOS

O LÉXICO DO SUFRIMENTO
NAS CANTIGAS DE SANTA MARÍA
CAMPOS SÉMICOS E CAMPOS LÉXICOS

M^a JESÚS BOTANA VILAR

CENTRO DE ESTUDOS GALEGOS DA UNIVERSIDADE DO ALGARVE

FARO 2018

COLECCIÓN TEXTOS E ESTUDOS

DIRECTOR **PERE FERRÉ**

SECRETARIADO CIENTÍFICO **RAQUEL LÓPEZ VELEIRO**

DOI 10.34623/8w80-y977

ÍNDICE XERAL

Introdución	9
Campos sémicos e campos léxicos do sufrimento	15
1. A dor da <i>fror das froes</i> e a dor doutras personaxes	35
2. A dolor/dor redentora de Xesús	83
3. O pecado: estigma da coita	93
4. Os antagonistas ou <i>mescradores</i> . A figura maléfica do demo: o 'magicus' versus o 'miraculosus'	154
Índice de ilustracións	195
Abreviaturas bíblicas	196
Bibliografía	197

Introdución

O traballo que a continuación presentamos forma parte dunha investigación moito máis extensa, *O léxico da afectividade nas Cantigas de Santa María*, dirixida polos profesores Pedro Ferré da Ponte e José Luís Rodríguez Fernández. Partindo dunha abordaxe filolóxico-literaria, e multidisciplinar, e da idea da existencia dun léxico amoroso na lírica medieval de ámbito románico, analizamos e reflectimos sobre o léxico afectivo nesta *opera magna*, en particular a súa permeabilización e adaptación nas *cantigas de loor* de Afonso X. Ora ben, non se trata dun estudo lexicográfico *strictu sensu*, dado que nos interesa analizar determinados vocábulos que aparecen carregados de connotacións, condicionadas polo código poético de que forman parte.

Pese a que este cancionero consta de máis de catrocentas composicións, entre cantigas narrativas -ou de milagre- e as de loor, optamos por reducir o noso *corpus* de referencia a 62 composicións (42 cantigas de loor, que ocupan o lugar decenal e que simbolizan as contas do rosario; as *Festas de Santa María*, 410 a 415; e aquelas outras cantigas nas que se relatan os feitos máis importantes da súa vida terreal, 416 a 427), o que non implica descoidar unha ollada, aínda que menos aprofundada, ás primeiras. Mais a nosa escolla non só se debeu á dificultade de abordar tamaño número de composicións, senón tamén ao feito de que as *cantigas de loor* forman un bloque compositivo perfectamente estruturado e son "cantigas de amor ao divino", ou sexa, fraguadas nos moldes da cantiga de amor profana.

Para levar a cabo esta investigación tivemos que realizar un paso previo, isto é, un *Pre-proceso* que consistiu en crear a nosa propia base de datos, tomando como referencia a edición de Walter Mettmann (Clásicos Castalia) e procurando un software que nos permitise obter un índice contextualizado e porcentual do uso de cada un dos vocábulos¹.

Nunha segunda fase, clasificamos os campos semánticos (articulados en dous grandes vértices: amor e sufrimento), para o que tivemos en conta os

¹ Toda a nosa gratitude ao profesor Jorge Baptista, que foi quen nos suxeriu o software e codificou o texto para podermos realizar as pesquisas.

motivos que definen o proceso amoroso nas *cantigas de loor*, e definimos as familias léxicas que os compoñen².

Todo isto permitiunos examinar como o rei Sabio, botando man do vocabulario estereotipado para a lírica trobadoresca, o resemantiza para crear un novo código estético, o cal está deseñado a partir da confluencia de varias tradicións, entre as que sobresaen os himnos litúrxicos, a teoloxía e a cantiga de amor. Fusión da que xermolan composicións ataviadas estruturalmente con roupaxes profanas e conceptualmente deseñadas sobre o que denominamos *amor caritativo*, procedente de Deus e extensíbel a todos os seres humanos; un amor que nada ten que ver co sentimento concupiscente que só provoca dor e afastamento. É un sentimento puro e absoluto que comeza enraizado en Deus e transmitido polo seu Fillo que o ramifica a través da máis bela galla da árbore de Xesé.

E se nas cantigas profanas o poeta ten que protexerse do *desamparo* da dama e dos *mescradores* ou *cousidores*, en *CSM* o home ten que resgardarse do gran inimigo da *crischâydade*, *Sathanas*, o príncipe das tebras, e dos seus adeptos. No noso cancionero, este vai ser o gran sementeiro do mal e da dor, aquel que conduce o home a pecar, a mal obrar, á corrupción corporal e ao illamento mental (*folia*). Aínda que o home, supostamente, ten libre albedrío para escoller entre o ben e o mal, o demo funciona como unha forza devastadora que o leva á máis absoluta das miserias. Máis alá dos *signa amoris*, no conxunto de *CSM* vemos unha galería de personaxes magoadas por diferentes causas, mais a maioría logran vencer os tentáculos do abismo que conduce irremediabelmente ao inferno. E nese camiño que mortifica e aniquila vai xurdir como unha estrela a dama *Corredentora*, pois ela vai ser o escudo que tece a gaiola na que esmorece o demo e, simultaneamente, vai ser o berce que adormece ao atormentado pecador. María, *a sen par*, exerce o seu poder miraculoso devolvendo a paz aos aflixidos, pero en moitos casos transportándoos nun soño catártico que lles restaura o espírito e lles abre o corazón a ese amor sen fronteiras.

En conclusión, nas *Cantigas de Santa María* as palabras adoptan a súa propia danza, mudando de lugar e roupas para contornearse ao son de novas

² *Amor*: A descriptio puellae: identidade da dama, unha dama histórica; A descriptio puellae: gabanza da dama ou panexírico; Amor entre personaxes (poeta-dama; amor recíproco Deus-Virxe; amor Virxe-outras personaxes; manifestación de sentimentos entre outras personaxes); Poder da dama (protección e amparo; ira e vinganza); Do joi á lediça mariana. *Sufrimento*: A dor da frores e a dor doutras personaxes; A dor redentora de Xesús; O pecado: estigma da coita; Os antagonistas ou mescradores: o 'magicus' versus o 'miraculosus'.

músicas. Todas elas adquiren tal plasticidade que non hai recunchos neutros, todo reviste color, todo emana sensacións, pero máis da alma ca do corpo. Todo son confluencias de sinerxias das que abrolla un universo afectivo e emocional de riqueza sublime. E se conxugamos, tal e como foi planeado polo rei Sabio, texto verbal, imaxe e música, temos un resultado sinfónico inigualábel. Cada palabra está conformada por un universo interpretativo tridimensional, isto é, captada e sentida polos ollos e ouvidos, interpretada desde a grafía, o pincel e as notas musicais. Afonso X deunos unha rica e fermosa sinfonía para que todos, *cantando e con danza*, louvemos as *graças* e *tesouros* da *Madre de Christo*, da *Sennor das Sennores*, pois dela emana o amor, o perdón e a mesma vida.

A todos aqueles que, dunha ou outra forma, me acompañaron nesta viaxe para descubrir e “espaladinar” o universo do saber, pero moi especialmente a Pere Ferré, aos meus pais e a Suso.

A Pere, cicerone, mentor e amigo, porque sen o facho do seu cariño e a estrela do seu coñecemento, nunca tería logrado percorrer este camiño cheo de meandros para converterme nunha nova peregrina e artesá da palabra.

Aos meus pais, Manolo e Carmiña, porque sen a seiva da súa cerna, nunca tería tecido os elos afectivos, morais e mesmo profesionais que en min habitan. Ao meu pai, presente sempre no corazón, na memoria e na palabra, por me ter ensinado que para ser un bo peregrino hai que aceptar o esforzo do camiño. Á miña nai, que pese a sentirse mergullada na dor da ausencia, me mostrou como continuar andando no momento en que me sentín esmorecer e me ofreceu un ganapán repleto de ilusión.

A Suso, por ser a brúxula do meu periplo vital e o romeiro que me agasalla cada día cun lenzo multicolor.

E, por suposto, ao Centro de Estudos Galegos, da UAlg, non só por me dar a oportunidade de chegar a esta terra algarvía, que hoxe é o meu lar, senón tamén por dar visibilidade a este noso traballo.

*Sê paciente; espera
que a palabra amadureça
e se desprenda como um fruto
ao passar o vento que a mereça.*

(Eugénio de Andrade, “Conselho”,
Os amantes sem dinheiro)

Campos sémicos e campos léxicos do sufrimento

*Suéltanos los harapos podridos que llevamos como pecadores,
Tú que por nuestros pecados te has dignado atarte a la podredumbre
de nuestros harapos¹.*

*Atant' é' Santa Maria de toda bondade bôa
que mui d' anvidos s' assanna e mui de grado perdôa.*
(055:R)

*A Groriosa grandes faz
miragres por dar a nos paz.*
(068:R)

*Por fol tenno quen na Virgen non á mui grand' asperança,
ca noss' esforç' é nos medos e nas coitas amparança.*
(303:R)

As dúas grandes pilastras sobre as que repousa toda a casuística cortés galego-portuguesa son o *amor* e o *sufrimento*, que son á súa vez as pedras angulares do cristianismo.

No ámbito literario cortés, o *amor* é o xerme da propia composición poética en tanto que é a orixe do sentir do trobador e, así mesmo, o causante do seu *joi* ou da súa *coita*. Pero como de todos é sabido, esta última é o fundamento da canción de amor galaico-portuguesa, pois o namorado vive concentrado na dor provocada polo *desamparo* da dama, ou do mesmo amor², e entra nunha espiral emocional que irremediabelmente o conduce ao temor, ao insomnio, ao choro, á loucura ou á morte. Así nolo transmite Nuno Fernandez Torneol:

1 En Lhi, B-ME, "Misa de la Natividad del Señor" (alia), pp. 340-341. APUD Miguel Iribertegui Eraso, *La belleza de María. Ensayo de teología estética*, ed. San Esteban-Edibesa, Salamanca, 1997. Consultado en www.books.google.pt [14 febreiro 2015].

2 Mercedes Brea presenta varios exemplos desta fenomenoloxía en "El *desamparo* en la lírica gallego-portuguesa", *Estudios sobre léxico dos trobadores, Verba: Anexo 63*, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico da Universidade de Santiago de Compostela, 2008, pp. 136-147.

Am' eu tan muito mia senhor,
 que sol non me sei conselhar!
 E ela non se quer nembrar
 de min... e moiro-me d' amor!
E assi morrerei por quen
nen quer meu mal, nen quer meu ben!

E quando lh' eu quero dizer
 o muito mal que mi-amor faz,
 sol non lhe pesa, nen lhe praz,
 nen quer en min mentes meter.
E assi morrerei por quen
nen quer meu mal, nen quer meu ben!

Que ventura que me Deus deu,
 que me fez amar tal moller
 que meu serviço non me quer!
 e moir', e non me ten por seu!
E assi morrerei por quen
nen quer meu mal, nen quer meu ben.

E veede que cuita tal,
 que eu ja sempr' ei a servir
 moller que mi-o non quer gracir,
 nen mi-o ten por ben, nen por mal!
E assi morrerei por quen
nen quer meu mal, nen quer meu ben.
 LPGP: 106,4 (A 71, B 184), vol. II, p. 685³.

Pola súa banda, Pero Garcia Burgalês ofrécenos un claro exemplo da inelutábel condena á que conduce o amor:

Pois contra vos non me val, mia sennor,
 de vos servir, nen de vos querer ben
 mayor ca min, sennor, nen outra ren,
 valla me ja contra vos a mayor

3 Mercedes Brea López (coord.), *Lírica profana galego-portuguesa*, 2 vols., Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1996. Esta, aínda que con lixeiras modificacións, segue o sistema establecido por G. Tavani no *Repertorio metrico della lirica galego-portoghese*, Edizioni dell' Ateneo, Roma, 1967. Para abreviar citáremos sempre LPGP, seguido das referencias numéricas (autor, cantiga, versos).

coita que soffro por vos das que Deus
fezo no mund', ay lume destes meus
ollos e coita do meu coraçom!

E se me contra vos non val, sennor,
a mui gran coita que me por vos ven,
per que perdi o dormir e o sen,
valla me ja contra vos o pavor
que de vos ei: que nunca ousei dizer
a coita que me fazedes aver,
que neguei sempr' á y mui gran sazon!

E se m' esto contra vos, mia sennor,
non val, quer' eu a Deus rogar poren
que me valla, que vus en poder ten,
e que vus fez das do mundo mellor
falar, sennor, e mellor parecer.
E se m' esto contra vos non valer,
non me valrrá log' y se morte non!
LPGP: 125,35 (A 83, B 187), vol. II, pp. 829-830.

Vemos nesta cantiga de amor o reflexo da paradoxal fenomenoloxía amorosa, en tanto que aínda que o trovador expón os méritos que teoricamente deberían acreditarlo fronte á *senhor*, a el só lle queda como saída a morte; por tanto, é a súa luz e a súa escuridade: *ay lume destes meus / ollos e coita do meu coraçom!*⁴

No cristianismo, o *amor* levou o Fillo de Deus a sacrificar a súa vida para redimir a *dor* dos homes e, á vez, para tornar patente a súa natureza hipostática, isto é, *El* sofre como home e lexisla omnimodamente como ser divino. Pero nesa *dor redentora* está acompañado por María, quen á súa vez participa do sufrimento de ver o seu Fillo humillado até a morte. Este acto *recirculatorio* e *rexenerador*, froito do amor, é o que restituíu a salvación

4 Segundo Pérez Barcala, foi o trovador Johan Garcia de Guilhade o que logrou aportar ao substantivo *lume* a súa expresividade, «facéndoo depositario dun significado que o relaciona cos ollos como órganos xeradores do sentimento amoroso, en correspondencia tamén co seu valor na tradición haxiográfica da Idade Media». Cfr. «Ay lume d' estes ollos meus: O lume, a descriptivo amantium e o sufrimento amoroso na lírica galego-portuguesa», *Estudos sobre léxico...*, op. cit., 2008, pp. 67-100. Un dos campos sémicos do noso traballo (*Descriptio Puellae: Gabanza da dama ou panexírico*) describe o uso das *Metáforas* en CSM.

do home, liberándoo da dor da condena e concedéndolle o beneplácito do esperado galardón, o paraíso:

Por eso lo nuevo sustituye a lo viejo y mediante la Pasión aquel que había caído en el sufrimiento fue restituido al estado primitivo. Por cada una de las cosas que nos ocurren, fue pagado un rescate por aquel que está sobre nosotros. Y aconteció un nuevo misterio (καινὸν μυστήριον): aquella economía de salvación (οἰκονομία) que ocurre por filantropía en favor de quien había caído a causa de su desobediencia. Por eso hubo generación y virgen (γέννησις καὶ παρθένος), hubo pesebre y Belén (Φάτνη καὶ Βηθλεέμ). Hubo generación sobre la plasmación (ἡ γέννησις ὑπὲρ τῆς πλάσεως), la Virgen sobre la mujer (ἡ παρθένος ὑπὲρ τῆς γυναικός), Belén tras el Edén, el pesebre tras el paraíso, las cosas pequeñas y visibles como consecuencias de las grandes y alejadas de los ojos⁵.

Ora ben, as *Cantigas de Santa María*⁶ son un auténtico espello no que aparecen reflectidas, como se dun mosaico se tratase, as emocións que tanto o amor como o sufrimento desatan nos seres humanos. Nas *cantigas de loor*, o trobador-rei é consciente de que esta real e santa dama nunca pagará aos seus fieis amadores coa *coita* que as outras damas adoitan ofrecer (*As outras fazen ome seer fol*, CSM 130:14)⁷, senón coa alegría do amparo e, sobre todo, galardoándoos con *bõa vida* e *bõa fin*, librándoos do cárcere demoníaco e ofrecéndolles o *xardín celestial*:

Tod' aquesto faz a Virgen, de certo creed' a mi[n],
pera **dar-nos bõa vida** aqui, e **pois bõa fin**;
e porende a loemos que **nos meta no jardin**
de seu Fill' e que **nos guarde do mui gran fog' yfernal**.
(235:105-108)

5 Fermoso paralelismo establecido por Gregorio Nacianceno († 390) entre creación-xeración, muller-virxe e Edén-Belén, paraíso-presepio, en *Oratio* 2,24: PG 35,433 A-B; SC 247, 120-122. Apud García Paredes, C. R., *Mariologia*, BAC, Madrid, 2009, p. 212.

6 O texto base do noso traballo é a edición de Walter Mettmann, Alfonso X, el Sabio. *Cantigas de Santa María*, 3 vols., Editorial Castalia, Madrid, 1986 (vol. I), 1988 (vol. II), 1989 (vol. III). Aínda así consultaremos as outras dúas edicións nos casos que consideremos pertinente: *Cantigas de Santa María de Alfonso X o Sabio*, 3 vols., Universidade de Coimbra, 1959 (vol. I), 1961 (vol. II), 1964 (vol. III), 1972 (vol. IV: Glosario); *Cantigas de Santa María de Alfonso X o Sabio*, Xerais (2 vols.), Vigo, 1986.

7 Citaremos sempre coa abreviatura CSM seguido do número de cantiga e verso, mais cando nos referimos ao cancionero no seu conxunto, aparecerá em cursiva.

O cancionero afonsino presenta, e «representa», de maneira exemplarizante, todas estas aristas do sentir humano, especialmente nas cantigas narrativas, onde vemos como o home cae nas redes do pecado⁸ a través da tentación demoníaca e só o amor caritativo da Virxe, a través do seu Fillo, logra redimilo da dor e da condena eternas. Iso si, as consecuencias do seu libre arbitrio serán tamén múltiples, pois só chegarán a obter o *qualardón* aqueles que o merezan segundo a súa libre escolla; do contrario, a lei divina caerá con todo o peso sobre os pecadores e provocará a *ira* de Deus⁹. Pero esa *jostiça tan bõa* (175:85) só pode vir da mesma *Madre do Josticeiro* (175:85) e sempre co beneplácito de *Don Jesu-Cristo* (424:49-50), pois Ela *sempr' acorr' os coitados e parç' aos peccadores, / e a todos faz mercees, a grandes e a mēores* (175:91-92):

*Por dereito ten a Virgen, a Sennor de lealdade,
que sobr' el se torn' o dano de quen jura falssidade.*
(175:R)

Por un lado, estamos perante un Deus único que como lexislador omnipresente e omnipotente é árbitro da conciencia humana, e polo outro, perante un home que posúe libre arbitrio pero obrigado a render contas a

⁸ Na antiga Grecia só existía o concepto de 'erro, falta, fracaso', designado co substantivo ἀμαρτία e co verbo ἀμαρτάνειν ('equivocarse', 'errar el tiro'), polo que só procede falar de *pecado* na cultura occidental tras a instauración do cristianismo. É por iso que interpretamos tal concepto desde a perspectiva dun Deus único e con poder lexislador. *Vid.* Sergio Rábade Romero, "Reflexiones en torno al pecado en la Edad Media", en Carrasco Manchado, Ana Isabel e María del Pilar Rábade Obradó (coords.), *Pecar en la Edad Media*, Sílex, Madrid, 2008, pp. 15-25. A Igrexa di que «pecado es 'una palabra, un acto o un deseo contrarios a la Ley eterna' (San Agustín). Es una ofensa a Dios, a quien desobedecemos en vez de responder a su amor. Hiere la naturaleza del hombre y atenta contra la solidaridad humana. Cristo, en su Pasión, revela plenamente la gravedad del pecado y lo vence con su misericordia», *Catecismo de la Iglesia Católica*, Parte III, Primera Sección, Capítulo I, Artículo 8 [El pecado], en <http://www.vatican.va> [consultado 11 xuño 2015].

⁹ Non esquezamos que durante a Alta Idade Media proliferaron manuais nos que se propuñan normas para unha boa conduta cristiá, co fin de controlar as mentalidades e de xerar heroes cristiáns. Cabe simplemente pensar en manuais como o *Decretum*, de Burchard de Worms, ou en vidas de santos como a *Legenda aurea*, de Santiago de la VoráGINE. A obra de Worms aparece moi ben descrita por Georges Duby, *Damas del siglo XII. Eva y los sacerdotes*, versión española de Cristián Vila Riquelme, Alianza Editorial, Madrid, 1996. Do paradigmático libro de VoráGINE hai unha excelente tradución ao español: *La leyenda dorada*, trad. de Fray José Manuel Macías, 2 vols., Alianza Editorial, 2005.

ese Deus ubicuo. E así aparece reflectido nos mesmos relatos bíblicos, concretamente no *Segundo discurso de Moisés, El Decálogo*, ou ben en Lucas¹⁰:

Yo soy Yahvé tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre. No tendrás otros dioses fuera de mí. No te harás escultura ni imagen alguna, ni de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra. No te postrarás ante ellas ni les darás culto. Porque yo, Yahvé tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera generación, cuando me odian, y tengo misericordia por mil generaciones cuando me aman y guardan mis mandamientos. No tomarás en vano el nombre de Yahvé tu Dios, porque Yahvé no dejará sin castigo a quien toma su nombre en falso... (Dt 5, 6-21)

Quae impossibilia sunt apud homines possibilia sunt apud Deum
(O que é imposible para os homes, é posible para Deus)
(Lc 18, 27)

Cropp, no seu estudo sobre o léxico dos trovadores, dividía o campo sémico que expresaba *les souffrances* do *poète-amoureux* en *trois catégories: mélancolie et l'affliction, la vision intérieure et les effets physiques*¹¹. No entanto, no que respecta á relación entre a experiencia contemplativa do namorado cortés e a mística, defendida por críticos como Wechssler ou Pollmann, afirma que:

Certes, l'amant connaît, comme le mystique, un désir d'assouvissement; mais plutôt que l'expérience de se sentir réuni à l'objet de sa pensée, il chante la douleur qu'il éprouve lui-même en aspirant vers la *joi*, ainsi que la beauté et la vertu de la dama aimée dans laquelle toutes ses pensées se confondent. Loins d'être transporté ou de se sentir libéré du poids de ses pensées, l'amoureux plonge de plus en plus profondément en lui-même, non sans y ressentir une douceur particulière.

10 Para todas as referencias bíblicas deste traballo seguimos a *Nueva Biblia de Jerusalén (revisada y aumentada)*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2002. É por iso que todas as citas bíblicas son reproducidas en castelán e, da mesma forma, as abreviaturas do Antigo e Novo Testamento. No caso da cita en latín seguimos Colunga, A. - Turrado, L., *Biblia Vulgata*, Undecima Editio, BAC, Madrid, 2002.

11 Entendendo, así mesmo, que *les termes désignant la mélancolie et l'affliction* se dividían en tres grupos: *souffrances, tristesse et oppression*. Cfr. Glynnis M. Cropp, *Le vocabulaire courtois des troubadours de l'époque classique*, Libr. Droz, Genève, 1975, pp. 275-276.

En effet, la chanson courtoise a le caractère d'un monologue intérieure: le poète roule dans son esprit des pensées qui le ramènent inéluctablement à l'objet de son amour. Quoiqu'il ait plus tendance à s'apitoyer sur son sort qu'à s'attaquer au problème, il n'est pas égo-centrique: de sa méditation se dégage la haute valeur de la dame¹².

No caso da lírica galaica-portuguesa, o campo sémico da «coita de amor» é vasto, impreciso e xerado por un proceso gradativo da dor experimentada polo namorado. En palabras de Tavani:

Ainda que realizado no plano lexical por uma longa série de termos e expressões tópicas, é caracterizado por uma unidade e por uma coesão internas ainda mais sólidas do que as assinaladas para outros campos sémicos. Em suma, o motivo da «aflição do amante» gira em torno do termo *coita*, e engloba por um lado os instrumentos e circunstâncias da sua manifestação, e por outro os resultados que dela derivam, segundo uma linha que parte dos olhos do poeta e da sua imprudente exposição à presença da dama, passa através de várias gradações do sofrimento e acaba no pranto e, mais frequentemente, na loucura e na morte por amor¹³.

O mesmo que nas cantigas profanas, o amor é a cerna que dá vida a cada unha das pólas desta frondosa árbore que son as cantigas de *loor* e *milagre*, e cuxo tronco constitúe un auténtico panexírico fraguado nos moldes do léxico feudal e profano. Cada unha das súas follas leva inscrita a gabanza á *Santa Reynna celestial* (CSM 058:78), aquela á que se lle dedican todo tipo de *epicleses* tomadas das máis diversas fontes da liturxia mariana e que reflecten, por un lado, a forte unión das diferentes igrexas á hora de invocar a grandeza da *Theotókos* (*Madre do muit' alto Rei*, CSM 042:89) e, polo outro, as eximias cualidades que destacan a súa *unicidade* (*ca Deus non lle fez par*, 240:44; *ca Deus a fez mellor / de quantas cousas son; / que sen par, / sen dultar, / ést'*, 380:43-47), tanto no plano celestial como terreal (*Vírgen Santa, Reynna celestial*, CSM 165:73):

... deseo subrayar cuan profundamente unidas se sienten la Iglesia católica, la Iglesia ortodoxa y las antiguas Iglesias orientales por el

¹² *Ibidem*, p. 301.

¹³ G. Tavani, *Trovadores e jograis. Introdução à poesia medieval galego-portuguesa*, ed. Caminho, Portugal, 2002, p. 178. Tamén en *A poesia lírica galego-portuguesa*, ed. Galaxia, Vigo, 1986, p. 123.

amor y por la alabanza a la Theotókos. No sólo «los dogmas fundamentales de la fe cristiana: los de la Trinidad y del Verbo encarnado en María Virgen han sido definidos en concilios ecuménicos celebrados en Oriente», sino también en su culto litúrgico «los Orientales ensalzan con himnos espléndidos a María siempre Virgen... y Madre Santísima de Dios¹⁴.

En este culto litúrgico los orientales ensalzan con hermosos himnos a María, siempre Virgen, a quien el Concilio Ecuménico de Efeso, proclamó solemnemente Santísima Madre de Dios, para que Cristo fuera reconocido como Hijo de Dios e Hijo del hombre, según las Escrituras...¹⁵

A *Rosa das rosas* de Afonso X é descrita, amada e venerada ao modo como se facía nas cantigas de amor, porén o proceso amoroso non presenta neste cancionero mariano a mesma fenomenoloxía nen comeza exactamente da mesma forma que apunta Tavani para a lírica profana:

O punto de partida do proceso é a visión da *senhor*, contra a qual não há remédio e da qual o poeta não quer nem pode eximir-se: pelo contrário, ele fica muitas vezes agradecido a Deus e à própria dama por lhe ter sido concedido este dom, embora daí lhe resultem sofrimento e morte¹⁶.

A nosa dama non sempre se deixa ver 'ao vivo', isto é, en carne e óso, pero si permite contemplala, sempre que o devoto así o desexe, a través das súas imaxes, pois estas personalizan o vínculo entre a representación e o representado. Como é ben sabido, as manifestacións miraculísticas eran algo habitual na Alta Idade Media, mais o rexurdimento das 'imaxes viventes' ten como fundamento o IV Concilio de Letrán de 1215, que non só supuxo unha resposta á herexía cátara, senón tamén unha intensa potencialización da parte humana de Cristo, a cal se plasmará tamén en termos visuais. Esa

14 Palabras de Xoán Paulo II en *Carta Encíclica «Redemptoris Mater»*, 31, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html#%2426 [consultado 10 xuño 2015].

15 Cfr. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. sobre el ecumenismo *Unitatis redintegratio*, 15, en http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_sp.html [consultado 10 xuño 2015].

16 *Ibidem*.

cultura visual na que se mesturan elementos procedentes de forzas ligadas ao *miraculosus* e ao *magicus* vai estar presente na corte afonsina, precisamente como elemento alfabetizador e como realidade verosímil:

Las imágenes santas que hacen milagros y las imágenes mágicas, constituyen aspectos fundamentales de la cultura visual de la corte de Alfonso X. Impulsadas por el Rey Sabio se desarrollan dos empresas artísticas de carácter muy distinto: la ilustración de los milagros de la Virgen y de las miniaturas astromágicas que nos muestran el proceso de creación de los talismanes. Uno de los objetivos comunes a ambos proyectos ilustrativos es otorgar verosimilitud a lo narrado, inducir a sus espectadores a ver para creer¹⁷.

Poder contemplala é a maior satisfacción que o noso trobador podería gozar, por iso remata moitas das cantigas de *loor* suplicando que se cumpra ese desexo de ver á *que nos tesouros / de Jeso-Cristo é* (406:34) e ficar para sempre ao seu carón:

Poren lle rogo que por ben tenna
que, quando for que mia morte venna,
que a mia alma non se detenna
d' ir a logar u a senpre veja.
(280:24-27)

E poren, Sennor onrrada,
ta mercee en mi seja
que **me leves u te veja**
daquesta vida mesq̃a.
(310:31-34)

E **querria**
t' eu ver con el, ca seria
quito de maa ventura
e metudo na folgura
u es con Deus, u es alva.
(340:66-70)

17 Vid. Alejandro García Avilés, "Imágenes 'vivientes': idolatría y herejía en las *Cantigas* de Alfonso X el Sabio", en <http://www.cervantesvirtual.com> [consultado 15 xuño 2015]; tamén en *Goya: Revista de arte*, ed. Fundación Lázaro Galdiano, n° 321, Madrid, 2007, pp. 324-342.

E Afonso-rei, que *non prendia affan / en servi-la noit' e dia* (235:11-12), faino porque sabe que estamos perante unha dama xenuinamente histórica e amada 'por' e 'a través' da fe (*Gran fe devia om' aver en Santa Maria*, 187:R), ou sexa, a orixe do sentimento que leva ao home até Ela non ten o punto de partida nos *ollos* do namorado, senón en algo máis interior, puro e perpetuo que é a forza do mesmo espírito. Entregarse a María é sinónimo de actuar a imaxe e semellanza de Deus, pois El mesmo, sendo o creador de todo o existente, tamén se rendeu á sublime grandeza dela: «el eterno Padre *se entregó a la Virgen de Nazaret*, dándole su propio Hijo en el misterio de la Encarnación»¹⁸. Tanto é así que o mesmo Afonso X di:

Mas daquesto nos fez el o mayor
ben que fazer podia,
u fillou por Madr' e deu por Sennor
a nos Santa Maria.
(030:7-10)



Figura 1.- CSM 030, *Códice Rico*, Escorial T.I.1., viñeta 2, f. 45r.

Todo iso fai dela un ser magnificente, perfecto e potencialmente único, pois o amor que ela dá e recibe é o *amor caritas*, aquel que beneficia e dá

¹⁸ «Redemptoris Mater», 39, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html#%2426 [consultado 10 xuño 2015].

vida, o que alimenta o espírito e preserva o corpo de toda corrupción concupiscíbel:

[...] la Edad Media sin duda ignoró lo que nosotros llamamos el amor. La palabra es incluso peyorativa. *Amor* significa la pasión devoradora y salvaje. Se preferirá el término *caritas*, ya que responde a una devoción que implica formas de sensibilidad de cara al prójimo (pobre o enfermo muy a menudo), pero desprovisto de toda consideración sexual [...]. Lo cual no significa que los hombres y las mujeres de la Edad Media no conocieran impulsos del corazón o embates del cuerpo, que ignoraran el placer carnal y el apego al ser amado, sino que el amor, sentimiento moderno, no era un fundamento de la sociedad medieval¹⁹.

Cabe lembrar os argumentos que Afonso-rei-trobadador utiliza na cantiga 260 para reprender, e convencer, a todos os trobadores para que dediquen as súas gabanzas a esta *Sennor das sennores*, pois Ela é o único camiño para gozar da alegría e paliar o sufrimento (*a que é chamada orto / dos viços do parayso*, 357:6-7):

A Sennor que dá vida
e é de ben comprida,
porqué a non loades?

A que nunca nos mente
e **nossa coita sente**,
porqué a non loades?

A que é mais que bõa
e por que Deus perdõa,
porqué a non loades?

A que nos dá conorte
na vida e na morte,
porqué a non loades?

A que faz o que morre
viv', e que nos acorre,
porqué a non loades?
(vv. 2-22)

19 Vid. Jacques Le Goff e Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 82.

Ou na CSM 280:14-22, onde reitera esa potencialidade de María de actuar como luz no val das tebras en que letargan os pecadores, pois a través dela *se desatan / os pecados dos que ben baratan* (vv. 5-6):

Ela é lume dos confesores
e avogada dos peccadores
e a mellor das santas mellores;
demais noso ben senpre deseja.
*Santa Maria béeita seja,
ca espell' é de Santa Egreja.*

Dos martires é lum' e corõa
e das virgêes ar é padrõa,
e os grandes pecados perdõa:
atant' é ssa mercee sobeja.

Por tanto, o devoto-namorado só pode esperar da *Virgen, a Sennor esperital* (269:17), a alegría que aporta o seguro perdón (*porque senpr' aos coitados nunca lles erra nen fal*, 269:18) e o gualardón final:

*Quen na Virgen santa muito fiará,
se o vir en coita, acorre-lo-á.*
(186:R)

*Muitas vegadas o dem' enganados
ten os omes, porque lle[s] faz creer
muitas sandeces; e taes pecados
desfaz a Virgen por seu gran saber.*
(192:R)

En conclusión, a primeira gran diferenza respecto das cantigas profanas está en que a nosa *sennor* nunca é a orixe do padecemento e castigo do vasalo, senón todo o contrario, pois *a comprida de ffe* (419:25), por exclusiva vontade de Deus, é bálsamo nas penas, luz que permite ver os erros e camiño de catarse para a alma (*Atal Sennor / é bõa que faz salva-lo peccador*, 096:R). Así o expresa Afonso X na cantiga 390, onde a través do uso de versos anafóricos crea unha trama paralelística, tanto na forma como no contido, e mostra como a acción mediadora da Virxe move a Deus á paixón e aos homes cara ao amor e temor do Altísimo:

Sempre faz o mellor
a Madre do Sennor
Salvador.

A nos **faz que non possamos errar,**
e a Deus que nos queyra perdóar
e eno seu parayso nos dar
gran sabor.
Sempre faz o mellor...

A nos faz que queyramos Deus servir,
e a el que nos faça **repentir**
dos erros e a **emenda viir**
con amor.
Sempre faz o mellor...

A nos faz que sabiamos Deus temer
e a ele que queyra receber
nosso serviço, **por nos pois meter**
u el for.
Sempre faz o mellor...

A nos faz que connoscamos a **Deus,**
e a ele que nos tenna por seus,
pois por nos **pres morte** pelos judeus
con door.
Sempre faz o mellor...

A nos faz que o amemos mais d' al,
e a ele que **nos guarde de mal**
e do fogo do inferno mortal
queymador.
Sempre faz o mellor...

Son moitas as imaxes que en *CSM* corroboran este papel de María como dama que nutre a nosa alma, redimíndonos do mal e da dor a través de múltiples estratexias. A retórica visual non escatima esforzos e transmite con todo rigor esa riqueza semántica do texto, e así o podemos observar tanto nas cantigas de *loor* como nas de milagre.

E así, por exemplo, na primeira imaxe que abre o segundo volume do *Códice das Historias* (Fig. 1), a Virxe aparece representada como *Porta Coeli*, metáfora relacionada cos *nomina Mariae* e procedente da himnodia latina,

e Afonso, rei e poeta, mostrando aos seus súbditos quen ten a verdadeira realeza humana e divina. Viñeta esta que conecta semanticamente coa viñeta 6 da cantiga 060, onde María abre directamente as portas do ceo, simbolizando á vez a entrada do Fillo de Deus no seu ventre (Encarnación) e, por tanto, a posibilidade de entrada na salvación para o ser humano. Tendo en conta que esta cantiga abre o citado volume, o símil retórico da apertura aínda pode adquirir un novo valor simbólico, tal e como afirma Sánchez Ameijeiras:

... funde las figuras de Cristo como puerta, María como puerta, y, al mismo tiempo, presenta un decoroso ejemplo de coordinación entre el artificio retórico y la función del objeto en la «imagen de apertura» de un códice que canta las virtudes de aquella por la que Dios se hizo carne, traspasando los umbrales de su vientre²⁰.

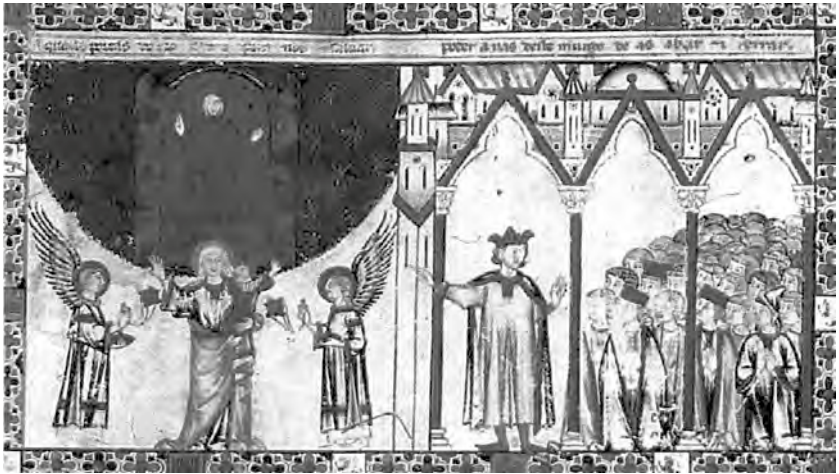


Figura 2.- CSM 246, *Códice de Florencia*, B.R.20, f. 1r.

E María prosegue a súa misión no ceo, pois tamén alí nos vai librar de coita, solicitando ao seu Fillo que perdoe os nosos erros e folias:

²⁰ Vid. Rocío Sánchez Ameijeiras, *Los rostros de las palabras. Imágenes y teoría literaria en el Occidente medieval*, Akal, Madrid, 2014, p. 217.



Figura 3.- CSM 030, *Códice Rico*, Escorial T.I.1., viñeta 3, f. 45r.

O que a *Fror das frores* nunca sexa orixe da coita (a que nas coitas *acorre e dá conorte*, 393:28), non significa que se exclúa a expresión da dor no cacioneiro mariano, senón que esta se manifesta de dúas formas ou en dous planos:

- nas cantigas de *loor*, mostrando que Ela é a fonte na que debemos alimentar o noso espírito, se queremos gozar da vida eterna, isto é, dándonos pautas para formar parte da *masnada* (CSM 001:9; 420:58) da que é caudillo (*ela, que todo o caudela*, 180:18; *que nos caudela*, 190:R);
- nas cantigas narrativas, expondo casos concretos de sufrimento, causados as máis das veces polos erros cometidos, e a súa solución, ou sexa, usando *exempla* que aleccionen os puntos dogmáticos espreitados nas de *loor*.

E aínda que o campo sémico da coita en *CSM* tamén é moi vasto e bota man da maioría dos termos que aparecen nas cantigas profanas, as circunstancias e os axentes que levan a tal situación son, como veremos,

fundamentalmente máis variados e diferentes, pero a posibilidade de curar e alegrar, ben a alma ben o corpo, existe e está sempre na *santa meezynna* (247:33),

E val-nos, nobre Reña,
con tas grandes piadades,
e sei nossa meezynna
nas grandes enfermidades,
e nossa carne mesq̃a
guarda de fazer maldades;
ca tu nos podes agña
acorrer con tas bondades,
e por ti Nostro Sennor
perdõa o peccador.
(350:26-35)

*Ena que Deus pos vertude grand' e sempr' en ela crece,
poder á d' enfermidades sãar e toda sandece.*
Ca tant' é a ssa vertude grande daquesta Reynna,
que o que en ela cree non busc' outra meezynna;
que quant' é o mal chus forte, tanto o tol mais agynna,
ca a cada door sabe ela quant' y pertõece.
(331:4-7)²¹

naquela que é *dos coitados espital* (081:45) e nunca nega a súa axuda, mesmo aos *omees* que se mostran *descreudos* perante Ela e o seu Fillo (*cfr.* CSM 046) porque *Quen a Santa Maria de coraçon / rogar, oir-ll-á ela ssa oraçon* (138:R):

Ca o que de voontade rogar
e mui de coraçon en ela fiar,
se ll' algo pedir assi ou demandar,
dar-llo-á, que sol non lle dirá de non.
(138:7-10)

O termo máis representativo é *coita-cuita* e toda a súa familia léxica, pois á volta del xiran sinfonicamente todos os demais vocábulos, articulados nos diversos motivos que conforman o proceso e a expresión do sufrimento en CSM.

21 Como Santa María de Rocamador resscitou un menyyno morto (331:Rúbrica).

Coita - Cuita

*Quenas coitas deste mundo ben quiser soffrer,
Santa Maria deve sempre ante si pøer.*
(005:R)

*Nas coitas devemos chamar
a Virgen, estrela do mar.*
(112:R)

Segundo Machado, *coita* é un derivado de *coitar* < lat. *CŌCTĀRE < CŌCTUS, por *coactus*; para Corominas, *cuita* procede desa mesma forma antiga *cuitar* 'apurar, mortificar, poner en cuita', pero engade que é voz tomada do occitano antigo *coitar*, *cochar*, que procede probabelmente do lat. vg. *CŌCTARE, derivado de CŌCTUS, lat. clás. COACTUS, participio de CŌGĒRE 'obligar, forzar'²².

A súa presenza en CSM é bastante ampla e numericamente distribúese así²³: o substantivo *coita* [237 - 0,0031%], en *loor* 6 veces ao longo de 5 cantigas, 130:10, 260:12, 350:23, 401:77, 407:28, 411:46, 422:29, 422:32; *coyta* [11 - 0,001%], 2 veces en *loor* e nunha única cantiga, curiosamente unha das máis cristolóxicas, 050:17, 050:27; *coitad* [3 - 411:27]; *coitada* [30 - 0,003%], en *loor* só 3 veces, 403:34, 411:28, 420:30; *coitados* [45 - 0,005%; *loor*, 280:11; *coitas* [86 - 0,011%], 8 veces en *loor*, 010:7, 240:15, 240:42, 401:98,

22 Machado, J. P., *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, vol. II, ed. Confluência, Lisboa, 1977, p. 179 (en diante DELP), s. v. *coita*; Corominas dá como primeiras documentacións as formas *cueta* (*Cid*) e *cuita* (Berceo), en *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, vol. II, Gredos, Madrid, 1992, pp. 285-286 (en diante DCECH), pp. 285-286, s. v. *cuita*.

23 Aínda que somos conscientes de que as diferenzas gráficas non son obxectivo do noso traballo nin engaden ningún tipo de información semántica, reproducímolos porque nos facilita a procura no noso *corpus* no programa Unitex, que recoñece exclusivamente o termo coa grafía exacta.

406:21, 411:126, 418:34, 427:58; *cuitados* [7; *loor*, 240:12]²⁴.

En xeral, o sufrimento no noso cancionero está directamente relacionado coa noción cristiá de pecado, o que non é ningunha novidade na época,

24 Dada a importancia desta familia léxica, decidimos incorporar todo o elenco presente nas cantigas narrativas: **coit** [2] 016:61, 339:5; **coita** [232] 005:99, 005:119, 005:126, 017:61, 021:12, 023:20, 025:74, 025:89, 025:155, 037:17, 043:41, 043:56, 044:26, 048:23, 049:30, 054:50, 055:51, 061:27, 062:5, 065:71, 067:21, 068:19, 074:53, 075:145, 075:160, 076:19, 081:31, 084:58, 086:37, 088:33, 089:1, 091:32, 093:28, 097:17, 098:23, 104:14, 105:81, 105:86, 107:5, 114:22, 115:192, 115:198, 119:53, 127:5, 127:11, 127:16, 127:21, 127:26, 127:31, 127:36, 127:41, 127:46, 127:51, 127:56, 127:61, 127:66, 131:4, 131:10, 131:15, 131:20, 131:25, 131:30, 131:35, 131:40, 131:45, 131:50, 131:54, 131:55, 131:60, 131:65, 131:70, 131:75, 131:80, 131:85, 131:90, 131:95, 132:66, 137:30, 138:33, 141:33, 142:3, 142:9, 142:14, 142:19, 142:24, 142:29, 142:34, 142:39, 142:44, 142:49, 142:54, 142:59, 142:64, 143:41, 146:65, 147:30, 155:60, 156:25, 158:11, 167:10, 167:23, 168:28, 173:11, 174:29, 175:41, 175:66, 176:11, 186:4, 186:56, 197:20, 201:35, 201:48, 204:3, 205:37, 206:20, 212:44, 215:18, 225:39, 227:15, 227:42, 232:28, 237:36, 241:67, 243:2, 243:21, 245:3, 245:8, 245:9, 245:14, 245:19, 245:24, 245:29, 245:34, 245:39, 245:44, 245:49, 245:54, 245:59, 245:60, 245:64, 245:69, 245:74, 245:79, 245:84, 245:89, 245:94, 245:99, 245:104, 245:109, 245:114, 245:119, 245:124, 245:129, 255:67, 263:10, 265:36, 267:86, 268:6, 268:32, 268:55, 278:6, 278:12, 278:17, 278:22, 278:27, 278:30, 278:32, 278:37, 278:42, 278:47, 278:52, 278:57, 285:29, 285:78, 289:33, 291:4, 291:33, 291:36, 298:59, 303:31, 305:12, 308:33, 313:23, 313:36, 313:38, 313:59, 313:64, 316:53, 317:61, 319:34, 319:37, 321:15, 321:25, 323:18, 327:31, 328:65, 331:44, 336:27, 343:20, 347:15, 348:37, 351:33, 353:19, 354:28, 355:4, 357:12, 357:18, 359:37, 368:15, 369:8, 369:55, 369:64, 369:66, 369:82, 369:86, 372:28, 375:37, 376:40, 381:7, 381:21, 382:41, 385:17, 389:25, 393:23, 393:26, 398:28, 398:33, 407:28; **coyta** [9] 028:59, 033:47, 037:2, 042:70, 048:31, 132:130, 369:84, 381:28, 389:23; **Coytada** [1] 001:49; **coytadas** [1] 107:26; **coytado** [1] 037:12; **coytados** [3] 006:63, 383:59, 392:13; **coytas** [5] 005:67, 005:158, 005:165, 005:172, 005:186; **coytava** [2] 037:16, 153:18; **cuita** [1] 264:21; **cuitad** [1] 156:34; **cuitada** [3] 246:38, 258:41, 264:39; **cuitado** [3] 221:31, 244:35, 263:18; **cuitados** [6] 198:34, 218:63, 224:35, 227:21, 248:14, 322:42; **cuitaron** [1] 264:18; **cuitas** [6] 236:38, 246:48, 248:14, 254:35, 271:52, 322:11; **cuyta** [1] 245:43; **coitad** [2] 097:5, 312:38; **coitada** [27] 005:77, 006:52, 017:58, 053:17, 055:22, 055:58, 057:50, 062:7, 075:31, 075:64, 089:11, 146:82, 146:91, 182:50, 247:14, 268:20, 268:50, 272:28, 285:58, 325:77, 331:41, 341:21, 343:45, 347:25, 357:8, 366:42, 369:79; **coitadas** [9 - 0,001%] 255:127, 358:3, 358:9, 358:14, 358:19, 358:24, 358:29, 358:34, 358:39; **coitado** [25 - 0,003%] 065:53, 088:24, 093:19, 111:7, 119:71, 123:6, 125:28, 167:8, 172:11, 174:22, 175:55, 204:12, 204:14, 205:10, 211:27, 214:41, 231:40, 247:14, 267:63, 273:40, 286:28, 315:28, 345:28, 369:74, 398:26; **coitados** [44] 037:27, 051:21, 081:45, 083:73, 091:25, 117:39, 127:18, 138:35, 145:15, 155:68, 164:48, 173:4, 175:91, 199:48, 213:48, 223:3, 223:9, 223:14, 223:19, 223:24, 223:29, 227:56, 233:8, 236:38, 252:4, 264:59, 267:11, 267:62, 267:72, 268:43, 269:18, 301:18, 303:32, 308:63, 313:56, 314:57, 331:44, 333:28, 339:43, 349:35, 369:81, 379:57, 385:28, 399:37; **coitas** [78] 005:2, 005:3, 005:11, 005:18, 005:25, 005:32, 005:39, 005:46, 005:53, 005:60, 005:74, 005:81, 005:88, 005:95, 005:102, 005:109, 005:116, 005:123, 005:130, 005:137, 005:144, 005:151, 005:179, 036:4, 043:63, 049:17, 082:33, 091:53, 104:23, 112:3, 112:9, 112:14, 112:19, 112:24, 112:29, 112:34, 112:39, 112:44, 112:49, 112:54, 121:58, 155:69, 173:27, 174:43, 197:45, 199:8, 209:14, 221:4, 232:4, 232:10, 232:15, 232:20, 232:25, 232:30, 232:35, 232:40, 232:45, 232:50, 235:20, 243:35, 261:50, 264:9, 264:59, 266:34, 282:5, 286:6, 291:7, 303:4, 313:42, 355:8, 375:43, 376:8, 376:63, 384:48, 393:28, 393:38, 399:44, 399:49; **coitasse** [1] 369:76.

xa que tal e como di Baños Vallejo «El pecado invade la literatura medieval, y tan claro como ello es su causa: una concepción religiosa de la vida, que también impregna las obras de tema profano»²⁵. Nesta peregrinaxe literaria e pedagóxica das CSM vemos como o pecado está provocado polos males terreaís, polos propios erros humanos transmitidos na mesma natureza do home e perpetrados pola súa vontade. Dise en *El Catecismo de la Iglesia Católica*:

La raíz del pecado está en el corazón del hombre, en su libre voluntad, según la enseñanza del Señor: “De dentro del corazón salen las intenciones malas, asesinatos, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios, injurias. Esto es lo que hace impuro al hombre” (Mt 15,19-20). En el corazón reside también la caridad, principio de las obras buenas y puras, a la que hiere el pecado²⁶.

E engade que a mesma salvación reside en nós («Donde abundó el pecado, [...], sobreabundó la gracia», di San Paulo en Rm 5, 20), nos nosos comportamentos e na capacidade de reconversión que cada un teña, isto é, sabendo usar os dons que todo home recibe de Deus:

Dios, “que te ha creado sin ti, no te salvará sin ti” (San Agustín, *Sermo* 169, 11, 13). La acogida de su misericordia exige de nosotros la confesión de nuestras faltas. “Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos y la verdad no está en nosotros. Si reconocemos nuestros pecados, fiel y justo es él para perdonarnos los pecados y purificarnos de toda injusticia” (1 Jn 1,8-9)²⁷.

«La conversión *exige el reconocimiento del pecado*, supone el juicio interior de la propia conciencia, y éste, puesto que es la comprobación de la acción del Espíritu de la verdad en la intimidad del hombre, llega a ser al mismo tiempo el nuevo comienzo de la dádiva de la gracia y del amor: “Recibid el Espíritu Santo”. Así, pues, en este “convencer en lo referente al pecado” descubrimos una «*doble dádiva*»: el don

25 Cfr. F. Baños Vallejo, “Los pecados capitales en el Mester de Clerecía: «La mi entención por que lo fiz»”, en Esther López Ojeda (coord.), *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*, XII Semana de Estudios Medievales, Nájera (1 al 15 de agosto de 2011), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2012, p. 477.

26 *Catecismo de la Iglesia Católica.*, Parte III, Primera Sección, Capítulo I, Artículo 8 [El pecado], en <http://www.vatican.va> [consultado 11 xuño 2015].

27 *Ibidem*.

de la verdad de la conciencia y el don de la certeza de la redención.
El Espíritu de la verdad es el Paráclito»²⁸.

Segundo a Sagrada Escritura, as auténticas causas do pecado non proceden de Deus como orixe de todo o creado (Si 15, 11-17), senón das tentacións do demo (Sb 2, 24), da má concupiscencia como consecuencia do pecado orixinal (Gn 6, 5; 8, 21; Dt 10, 16; Jr 17, 9) e do abuso da liberdade humana (Gn 4, 7). No AT xa se diferenciaban os pecados graves e leves, de feito recoñeciase a existencia dos que se cometen por fraqueza, inadvertencia ou ignorancia (Sal 19, 13)²⁹. O NT segue basicamente os conceptos do AT, inda que cunha notábel diferenza entre os evanxeos e Paulo³⁰.

A correlación entre dor e pecado non existía no paraíso (Gn 1), pois nos comezos o home vivía no xardín do Edén e gozaba da amizade de Deus, pero a desobediencia conlevou a expulsión e a maldición; así mesmo, tampouco existirá dor no final dos tempos (Is 65, 17; 66, 22; Ap 21, 1). É por isto que a Biblia non considera a *dor* como «necesaria fatalidad de la que el hombre nunca supo sustraerse, sino como un desorden provocado por el pecado»³¹.

E todas esas disquisicións teolóxicas mencionadas están presentes no noso cancionero, pois nas cantigas de *loor* aparece claramente o *pecado* como centro da dor humana, da *coita*, e María como forza ciclónica que nos libera e redime das gadoupas do mal (*e se non foss'ela, fomos ja / todos con Abiron e con Datan*, 240:31-32):

Rosa de beldad' e de parecer
e Fror d' alegría e de prazer,
Dona en mui piadosa seer,
Sennor en toller coitas e doores.
Rosa das rosas e Fror das frores...

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ O concepto de pecado, as súas causas, consecuencias e unha detallada división dos graves e leves no AT, en Haag, H., A. van den Born, S. de Aulsejo, *Diccionario de la Biblia*, pp. 1467-1470, s. v. *pecado*.

³⁰ Mentres o xudaísmo posterior e os evanxeos continúan o vocabulario do AT hebreo e falan sempre de pecado en plural, Paulo segue a linguaxe de LXX (*Versión dos Setenta*) e fala preferentemente de pecado en singular. O pecado é para el como unha forza que actúa coma se fose unha persoa, pois domina (Rom 5, 21), ten servos (Rom 6, 17-20) e mata (Rom 7, 11-13). Para pecados particulares, Paulo usa as palabras παράβασις ou παράπτωμα. O pecado, ἁμαρτία, non é para el unha acción de rebeldía, senón un estado que domina a toda a humanidade.

³¹ *Cfr. Diccionario de la Biblia, op. cit.*, p. 492, s. v. *dolor*.

Atal Sennor dev' ome muit' amar,
que **de todo mal o pode guardar,**
e **pode-ll' os peccados perdóar,**
que faz no mundo **per maos sabores.**
Rosa das rosas e Fror das frores...

Devemo-la muit' amar e servir,
ca **punna de nos guardar de falir;**
des i **dos erros nos faz repentir,**
que nos fazemos come **pecadores.**
(CSM 010:4-17)

A seguir, e co fin de presentar unha estrutura analítica o máis coherente posíbel, daremos conta do uso contextual daqueles vocábulos que son empregados nos diversos motivos que compoñen as causas e consecuencias da *coita* nas cantigas marianas de Afonso X: a dor da *fror das frores* (como Nai do Salvador e como Nai universal) e a dor doutras personaxes (bíbllicas e profanas); a dor redentora de Xesús; o pecado: estigma da coita; os antagonistas ou *cousidores*. A figura maléfica do demo: o 'magicus' *versus* 'miraculosus'.

1. A dor da *fror das frores* e a dor doutras personaxes

Coita - Pesar - Tristura - Doo - Chorar - Lagrimas- Perder / Perda - Morte - Soffrer (Sofrer) - Sentir - Afan

Aínda que a dama santa non é xamais causa de dor, incluímosla entre estes motivos porque, ao contrario da dama da cantiga profana, Ela é quen penou polo seu Fillo e quen padece por nosoutros cada día (*Virga de Jesse... quanto por nos padesces!*, 020:2, 7) para converterse na nosa luz, no facho que alumea a escuridade da nosa ignorancia e da nosa inoperancia; Ela é quen nos posibilita ver as causas e consecuencias do sufrimento humano e, á vez, é o camiño que nos conduce á alegría (*cf.* CSM 100:R)³²:

32 Lembremos que non é o mesmo a mediación propia de Cristo e a de María (LG 62), pois a dela é participada, isto é, subordinada á del. Para o teólogo Urs von Balthasar, «María comenzó sendo Madre, pero en la cruz acabou convirtiéndose en Esposa, la quintaesencia de la Iglesia», en *Au coeur du Mystère rédempteur* (Sentiers de lumière 1), París, 1980, 62. APUD García Paredes, *op. cit.*, p. 399.

1. A DOR DA FROR DAS FRORES E A DOR DOUTRAS PERSONAXES

Aos seus acomodados,
a Virgen tost' á livrados.

De mortes e de prijoēs;
e por aquesto, varōes,
sempr' os vossos coraçōes
en ela sejan firmados.
(083:3-8)

Aquesto dig' eu por Santa Maria,
a que muito pesa de quen folia
faz, e que maneyra busca e via
que non caia ome dun err' en peyor.
(096:6-9)

A altivez que caracteriza á dama da cantiga profana contrasta, unha vez máis, coa humildade e potencial amor que dispensa a *Sennor que dá vida* (260:8). Ela, que brotou como *fror* do *arvor* da *rayz de Jesse* (cfr. estrofa I da CSM 411) e que foi morada de Deus, tamén viviu momentos de intensa dor como Nai do Salvador (σωτήρ).

Diversos son os episodios en que as dores de María se manifestan, isto é, «se suele considerar el dolor de la Virgen en la infancia de Jesús y no sólo en su pasión»³³. Todos eles se relacionan harmonicamente co camiño dun misterio de fe que coñeceu o sufrimento, en comunión total co home e aberto á vontade de Deus Pai. Así pois, María mostra unha das tarefas máis arduas do amor cristián (Rom 12, 15; Jn 2, 1), que esixe alegrarse cos que se alegran e chorar cos que choran (Rom 12, 15; Jn 19, 25)³⁴. Dise no noso cancionero que:

*En tamanna coita non pode seer
om' a que a Virgen non poss' acorrer.*
(131:R)

33 Cfr. S. de Fiores, S. Meo e Eliseo Tourón (dirs.), *Nuevo diccionario de mariología*, San Pablo, 1988, Madrid, p. 633, s. v. *dolorosa*.

34 Ademais de na obra citada na nota anterior, podemos tamén atopar ampla información sobre os diferentes aspectos da *Dolorosa* en LG 58, <http://www.vatican.va> [Consultado 12 xuño 2015]. Queremos salientar tamén que na Biblia Xesús chora tres veces: coa morte de Lázaro (Jn 11, 35); na entrada en Xerusalén (Evanxeo de Lucas); na véspera da Crucifixión, no Monte das Oliveiras, onde chora por el mesmo pensando que pode ser abandonado polo seu Pai (Heb 5, 7), pese a que a versión lucana deste momento varía substancialmente (cfr. Lc 22, 44: *Y sumido en agonía, insistía más en su oración. Su sudor se hizo como gotas espesas de sangre que caían en tierra*). Véxase “El don de las lágrimas”, en Le Goff e Truong, *Una historia del cuerpo...*, op. cit., pp. 61-65.

Na poesía medieval, a *dor* como dimensión ineludíbel da vida humana non só se plasmou como sentimento ou suceso doloroso, senón que xerou a creación de xéneros como a *endecha* e o *planctus* (*planto*, *pranto*, *planh-planh*). Este último, que tomou como paradigma o momento en que a Virxe María está aos pés da Cruz, acabou por converterse en peza frecuente nos repertorios musicais ibéricos. Pero será precisamente no séc. XIII, a través dos franciscanos, dominicos e servitas, cando se propague esta devoción das Dores de María, introducida na liturxia como o *Officium Parvum de Septem Doloribus B. V. M.* Un dos poemas máis coñecidos dentro desta tradición poética é o atribuído a Jacopone da Todí, o *Stabat Mater*³⁵.

No noso cancionero hai tan só dúas composicións que presentan este *pesar* ('causar pena, dor ou desgusto, aflixir')³⁶ de María. Vocábulo que, segundo Michaëlis, procede do lat. *PENSARE* < part. pas. forte de *PENSUM* (< *PENDERE*)³⁷.

A primeira das devanditas cantigas trata especificamente das Sete Dores de María (403) e nela faise referencia á lamentación da Virxe aos pés da Cruz: *Esta .L.^a. é dos sete pesares que viu Santa Maria do seu Fillo* (50 do ms. *To*). Parece estar calcada sobre o modelo litúrxico do oficio *De septem doloribus*³⁸. Na primeira estrofa, a modo de introdución, o trovador fala en primeira persoa e, botando man de recursos como a hipérbole, aliteración e derivatio, transmítenos a súa incapacidade para mostrar a infinita dor da Virxe na súa función de *Madre do que ena cruz pres morte* (393:R):

Aver non poderia
lagrimas que chorase
 quantas **chorar** querria,
 se m' ante non nenbrasse

35 Marina Warner, que destaca a perfección técnica e emotiva da composición, pon en dúbida esta atribución. *Vid. Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Taurus, Madrid, 1991, cap. XIV ['Mater dolora'], p. 281. Pola súa banda, Santiago Disalvo fai un estudo dos elementos da tradición do *planctus* da Virxe na Península Ibérica, en "El *planctus* de la Virgen en la Península Ibérica, desde el *Quis dabit* hasta las *Cantigas de Santa María*", *IX Congreso Argentino de Hispanistas [El Hispanismo ante el Bicentenario]*, La Plata, 27-30 abril, 2010, pp. 9-11: <http://www.aacademica.org/000-043/80.pdf> [Consultado 10 marzo 2015].

36 Cfr. Ferreiro, Manuel (dir.) (2014-): *Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa*. Universidade da Coruña <<http://glossa.gal>>, ISSN 2386-8309, s. v. *pesar*.

37 Michaëlis de Vasconcelos, C., *Cancioneiro da Ajuda*, vol. II (Glossário), Halle, 1904 (reimp. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, s. l., 1990, p. 68 ('causa dó, mágoa, dor'); *DELP*, vol. IV, pp. 354-355.

38 Segundo M. Warner, inicialmente as *Dores* variaron entre cinco e quince, e finalmente foron fixadas en sete: a profecía de Simeón, a fuxida a Exipto, a perda de Xesús no templo, o encontro con Xesús camiño do Calvario, a Crucifixión, o Descenso e a Sepultura (*Ibidem*).

como Santa María
 viu con que lle **pessasse**
 do Fillo que avia
 ante que a levasse.
 (403:2-9)

E para intensificar a agonía que María sufriu, Afonso recorre á acumulación de vocábulos relacionados coa exteriorización da dor, tales como *lagrimas* (< lat. LĀCRĪMA), *chorar* (< lat. PLŌRĀRE, 'verter lágrimas'), símbolos da *dor* no NT³⁹. Deste xeito, logra aportar máis emotividade e dramatismo á situación, o que en certa maneira nos fai lembrar ao mesmo Jacopone da Todi no *Stabat Mater*:

Quis est homo qui non fleret
 Matrem Christi si videret
 In tanto supplicio?
 (Quen é o que non choraría ao ver á Madre de Cristo en tan gran tormento?)

As seguintes estrofas enumeran eses momentos de dor mariana, de maneira que os dous primeiros pesares fan referencia á infancia de Xesús, do terceiro ao sexto son as escenas da Paixón e o sétimo, estrañamente, refírese á Ascensión de Xesús.

Nos dous primeiros pesares móstrásenos como a dor de María comeza desde o mesmo nacemento do Fillo, xa que por medio dun soño revélaselle a Xosé que debe partir inmediatamente para Exipto (Mt 2, 13-17). Lembremos que no ámbito da expresión do sufrimento na Idade Media é habitual a temática do *desterro*, como tamén o é a *partida* nas cantigas profanas. Neste caso, o causante desta aflicción ten nome concreto, o *Erodes maldito*:

Un daquestes **pesares**
 foi quando a Egito
 fugiu polos millares,
 segund' achei escrito,
 dos minños a pares,

39 En *CSM*, o mesmo que nas cantigas profanas, aparecen outros vocábulos para manifestar a dor exteriormente, pero nunca para referirse á Virxe: *carpir* (*carpiron*, *carpiu*), *changer* (*changia*, *changian*, *changido*, *changiu*), *chanto*; *braadar*; *depenar a moleira*.

que Erodes maldito
 fez matar a logares
 por seu rein' aver quito.
 (vv. 10-17)

Pero a intensidade dese desacougo parece avivarse na terceira estrofa, cando relata a *perda* (derivado de *perder*, en lugar de *pérdeda* < lat. PĒRDĪTA < PĒRDĒRE 'aniquilar; destruír; perder en sentido moral')⁴⁰ do Fillo no templo (Lc 2, 41-50), o que lle causa un incommensurábel dano. O noso trobador usa fórmulas moi coñecidas como o ser testemuña directa (*segund' achei escrito*), aportando así verosimilitude ao relatado; vocábulos como *chorar*, que escenifica un maior dramatismo; e a matización progresiva dos terribéis temores de María *quando seu Fill' ouve perdido*, pois nun primeiro momento pensa que os xudeus o teñen retido, pero despois xa recea que o teñan traizoado e estea morto:

O segundo foi quando
 seu Fill' **ouve perdido**
 tres días, e cuidando
 que judeus ascondudo
 llo tñian, e osmando
 que morto ou traud
 foss', e **por el chorando**,
 ant' ela foi víudo.
 (vv. 18-25)

Atendendo á esexese do texto bíblico, descubrimos que eses tres días de fuga de Xesús profetizan os tres días da Paixón e, ademais, ambos os momentos coinciden coa Pascua. A resposta do fillo aos pais ("¿Por qué me buscábais? ¿No sabíais que yo debía estar en la casa de mi padre?", Lc 2, 49) cando o atopan no templo no medio dos mestres, cuestionándoos, evoca aqueloutra pronunciada por dous varóns ás mulleres diante do sepulcro

40 Cfr. Lorenzo, R., *La traducción gallega de la Crónica General y de la Crónica de Castilla* (2 vols.), II: Glosario, Instituto de Estudios Orensanos «Padre Feijoo», Orense, 1977, vol. II, p. 995, s. v. *perda*, *perder* (en diante *CGC*); Blánquez Fraile, A., *Diccionario latino-español*, 3 vols., ed. Sopena, Barcelona, 1982, vol. II, p. 1223, s. v. *perdo*, *is*, *ère*; Michaëlis di que este substantivo é o participio pasado de *perder* 'ficar privado de algo', «substituído pelo vulgo por *perca* (influído por *merca*)», en *op. cit.*, p. 66.

vacío (“¿Por qué buscáis entre los muertos al que está vivo?”, Lc 24, 5)⁴¹.

As catro estrofas que seguen fan referencia ao momento da paixón (πάσχειν), que é o punto álxido da desolación da Virxe⁴². O sufrimento de María vai *in crescendo*, de maneira que Afonso tenta compasar en cada momento a dor dela cos acontecementos, mostrándonos así a simbiose do padecemento de Nai e Fillo.

Na estrofa IV, parece translucir simultaneamente, a través do intenso e doloroso sentimento da Nai, o desasosego do mesmo Fillo no momento en que foi *recadado*⁴³, *liado*, *mui senlleiro* e *dos seus desanparado*⁴⁴. E inicia este *pesar terceiro*, intensificando semanticamente (*mui grand'*) un adxectivo (*aficado*) que por si só xa denota ‘desesperación, abatemento’⁴⁵; ademais, emprega ao longo da estrofa todo un vocabulario que evoca gradualmente a idea de ‘separación’, ‘castigo’ e a ‘soidade do desamparo’. Con estes recursos logra, por tanto, xerar esa tensión ascendente no contido e mostrar a progresiva dor de ambas as dúas personaxes.

E o **pesar** terceiro
foi **mui grand' aficado**,
quando l' un mandadeiro
disse que **recadado**
seu Fillo verdadeiro,
Jesu-Crist, e **liado**
levavan **mui senlleiro**,
dos seus **desanparado**.
(vv. 26-33)

41 Resposta que os pais non logran interpretar, pero que xa vaticina a súa misión de entrega a Deus e a emancipación de Xesús respecto da familia. Incomprensión que non é de estrañar e que tamén acontecerá cos seus discípulos, os cales só entenderán o mesianismo do Fillo de Deus tras a súa morte. Unha análise exexética disto (“¿No sabíais que yo tenía que estar en las cosas de mi Padre?” (ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου)) pode atoparse en García Paredes, *op. cit.*, pp. 114-115.

42 Catro son os relatos canónicos que narran a paixón e morte de Xesús (Mt 26-28; Mc 14-16; Lc 22-23; Jn 18-19), pero parece ser o de Marcos o máis antigo e orixinal. A narración evanxélica desta historia está conformada por diversos motivos, entre eles os de carácter parenético (de παραίνεσις < παραινεῖν ‘exhortar’), apoloxético (lat. *apologeticus* < gr. ἀπολογητικός, derivado de ἀπολογία ‘defensa verbal’) e dogmático (*dogmaticus* < gr. δογματικός, derivado de δόγμα ‘opinión, sentenza, decisión’). É á vez relato e predicación da morte salvadora do Señor. Cfr. *Diccionario de la Biblia*, *op. cit.*, pp. 1461-1463, s. v. *Pasión de Jesús (relato de)*.

43 Co significado de ‘preso’. Derivado de ‘recadar’ < lat. vg. RECAPĪTARE, probabelmente alteración de RECEPTARE, por influencia dos derivados de CAPUT. Vid. *CGC*, II, Lorenzo, pp. 1103-1104, s. v. *recadado, recadar*.

44 Refírese concretamente á fuxida dos seus discípulos, que só aparece en Mt 26, 31-35; 26, 56.

45 *Aficado* deriva de *ficar* < lat. vulg. *FIGĪCARE, de FIGĒRE ‘cravar, fincar’.

Na estrofa V xa se fala explicitamente da Virxe como muller *coitada*, cando como nai ve o *Fillo velido* ser humillado e maltratado (Mt 26, 67; 27, 26; 27, 30) pola multitude. A dor agora non só é psíquica, senón tamén física, polo que usa vocábulos relacionados coa ‘mortificación’ (*açoutes, messada a barva, cospido*). Así mesmo, queremos destacar o uso polisémico do sintagma *pesada cruz*, pois se por un lado se refire ao peso real do madeiro e a consecuente extenuación física que Cristo soportou, polo outro, fai referencia ao valor evanxélico do momento, dado que o Fillo de Deus transportou nas súas costas a nosa primeira falta para liberarnos da condena eterna. A pesada cruz e a morte fixeron del home e Deus, e de María a corredentora:

Do cuarto foi **coitada**
 u seu Fillo velido
 viu levar a pesada
 cruz, e **el mal ferido**
d’ açoutes e messada
a barva e cospido,
 e a gent’ assuada
 sobr’ el en apelido.
 (vv. 34-41)

E seguindo esa *gradatio* chegamos ao *quinto pesar forte*, no que se relata a *morte* (do lat. MÖRTEM) do Fillo de Deus feito home. O mesmo que na estrofa anterior, incídese no continuado maltrato ao crucificado, especialmente matizado coa connotación aportada polos vocábulos *azed’ e fel* e pola vinculación semántica que presentan⁴⁶. Simbolicamente sabemos que o sabor amargo da bile se debe a que o figado está comunmente ligado aos movementos da cólera e o fel á animosidade, ás intencións deliberadamente venenosas⁴⁷. Así é, os inimigos de Cristo déronlle como *conorte* en plena agonía o máis acedo odio e rancor, vexándoo até o mesmo momento da morte:

46 Elementos presentes nas sagradas Escrituras (Mt 27, 34; 27, 48). O primeiro procede do lat. ACETUM ‘vinagre’ (de ACĒO ‘estar agrio, ácido’) e o segundo de FĒL, -is ‘bilis, cólera’. Cfr. DELP, I, p. 361, s. v. *azedo* (dátao por vez primeira en 1265, nun documento de *Portel*); DELP, III, p. 32, s. v. *fel* (primeira datación en *CSM*); DCECH, III, p. 353, s. v. *hiel*; Blánquez, *op. cit.*, vol. I, pp. 72 (s. v. ACĒTUM) e 71 (s. v. ACĒO); DME, vol. I, p. 91, s. v. *acedo* (Martín Alonso, *Diccionario medieval español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (s. X) hasta el siglo XV (2 vols.)*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1986).

47 Na maioría das culturas a interpretación é semellante, e así no Islam atribúese ao figado as paixóns e ao fel a dor. Vid. Chevalier, J. - Gheerbrant, A., *Diccionario de los símbolos* [traducción de M. Silva e A. Rodríguez], ed. Herder, 8ª ed., Barcelona, 2007, p. 567, s. v. *higado, hiel, bilis*.

O **quinto pesar forte**
foi quando o poseron
na **cruz** e por conorte
azed' e fel lle deron;
sobre seus panos sorte
deitaron e fezeron
per que **chegou a morte**,
onde prazer ouveron.
(vv. 42-49)

Nos textos escriturísticos cóntasenos que unha espada atravesou o costado de Xesús, o que xa fora profetizado por Simeón a María cando lle dixo: «¡Y a ti misma una espada te atravesará el alma! - a fin de que queden al descubierto las intenciones de muchos corazones-» (Lc 2, 34-35)⁴⁸. Ora ben, ese *atravesar* (διελεύσεται) non significa 'perforar, ferir', senón 'pasar a través dun lugar', por iso *espada* simboliza no NT revelación divina e ao mesmo tempo actúa como xuíz, obrigando os homes a manifestar as súas intencións (*cf.* Mt 10, 34).

É na cantiga 419 onde se fai mención explícita de como se sentiu María no día que o seu Fillo *prende* morte, ou sexa, como todos os seus *pesares* se somatizaron nunha 'febre' crónica, pero á vez como se manifestou nela a capacidade de curar as feridas dos que sofren (vv. 15-23):

Assi foi que o dia que Deus morte prende,
a ssa bēeyta Madre viu quanto padeceu
na cruz por nos; e logo **tal pesar recebeu**
que a fillou quartãa, que nunca en sãou.
(...)

E depois morou sempre dentr' en Jerusalem,
e non vinna a ela enfermo que logu' en
são se non partisse; mais a ela per ren
non leixou a quartãa atêes que finou.

Esa dor vitalicia e a potestade de curación parecen accións case incongruentes, ou cando menos inverosímiles, pero desde o noso punto de vista

⁴⁸ 'Espada' corresponde a dous termos gregos diferentes: ρομφαία (usado por Lucas na profecía) e μάχαρα. O primeiro só é usado no NT e no Apocalipse, pois nos demais casos veterotestamentarios emprégase μάχαρα (29 veces no AT). No Apocalipse, ρομφαία resérvase para falar da 'espada que sae da boca' do Mesías glorioso (Ap 1, 16; 2, 12-16; 19, 15-21).

son complementarias porque poden responder, por unha banda, a esa idea de caridade asociada a María e, pola outra, a ese amor incondicional de Nai universal. Isto é, María actúa sempre baixo a forza ciclónica dese 'amor caridade' que a invade, e por iso como nai desexa manter eternamente a dor silenciosa desa perda e, ao mesmo tempo, salvar de *coita* a todos os restantes fillos.

E, por último, o *sesto* e o *setêo pesar* foron alterados, xa que Afonso denomina sexto ao que canonicamente se identifica como sétimo, isto é, o 'Descenso da cruz e enterramento', ao tempo que introduce como sétimo a Ascensión de Xesucristo aos ceos (Lc 24, 50-53).

Posibelmente a introdución que Afonso fai da Ascensión como sétimo pesar se debe a motivos de índole literaria e teolóxica. Do punto de vista literario, responde á necesidade implícita de dar relevancia á figura protagonista de María, especialmente na súa face máis humana, a de nai identificada con todas as nais do mundo. Teoloxicamente explícase, en primeiro lugar, porque a Kénose do Fillo concluíu coa glorificación total da Ascensión, e ao mesmo tempo tamén concluíu a Kénose do Espírito, xerando así Pentecoste (πεντηκοστή)⁴⁹, e en segundo lugar, porque a existencia de María se caracterizou por tres momentos pentecostais (encarnación, pentecoste eclesial e pentecoste da súa resurrección-ascensión)⁵⁰.

Nesta estrofa, os vocábulos utilizados para expresar ese aflixido sentir de María-nai son *tristura* 'tristeza' (derivado de *triste* < TRISTIS)⁵¹, *doo* 'compaixón, pena' (do lat. tardío DŌLUS 'engano, fraude')⁵² e *rancura* 'ira, rabia, aversión' (derivado de *rancor* < lat. RANCŌRE)⁵³. Semanticamente podemos ver, de novo, esa gradación na disposición anímica da Virxe, manifestada a través das estruturas modificadoras atribuídas a *pesar*: *tristura*, *doo* e *rancura*. Os dous primeiros, a pesar de ser vocábulos moi próximos canto ao seu significado, adquiren certo matiz gradativo polo uso da coordinación, os elementos

49 O milagre desta vinda do Espírito Santo sobre a primeira comunidade cristiá aparece narrado en Hch 2, 1-13. Para as diversas interpretacións deste relato, véxase *Diccionario de la Biblia*, *op. cit.*, p. 1505-1508, s. v. *Pentecostés*.

50 Cfr. García Paredes, *op. cit.*, pp. 393-396.

51 Corominas di que é de uso xeral a todas as épocas e común a todos os romances Cfr. *DCECH*, V, p. 643, s. v. *triste*.

52 Michaëlis defende que foi influenciado no significado por *door* (DOLERE 'dolor físico; sentimento doloroso') e *doer* (DOLERE 'sentir dor física; aflixirse por'). Cfr. *op. cit.*, p. 31, s. v. *doo*; Blánquez, *op. cit.*, vol. I, pp. 598-599, s. v. *doleo, es, ere; dolor, oris*.

53 Michaëlis explica que se produciu unha «substitución do sufixo *ôr* por *ura*, como en *frescura* de *frescor*». *Op. cit.*, p. 77, s. v. *rancura*.

intensificadores (*de gran...*; *de gran... chëo*) e a súa posición en rima. O clímax alcánzase co uso de *rancura*, precisamente para indicar que María é ante todo nai e como tal séntese magoada e defraudada, pois entende que se trata da separación definitiva e que o Fillo se debe ao Pai e a El se entrega.

Segund' a Escritura
conta, foi o **setëo**
pesar de gran tristura
e **de gran doo chëo**
quando viu na altura
Deus sobir, onde vëo,
e **ficou con rancura**
pois en poder allëo.
(vv. 58-65)

En resumo, esta cantiga afonsina límitase a presentar algúns elementos primarios da lamentación de María aos pés da Cruz, pero non é un *planctus* como, por exemplo, o de Berceo, *El duelo que fizo la Virgen María el día de la pasión de su fijo Jesucristo*. No texto berceano, e a partir da suposta visión de San Bernardo, a Virxe preséntasenos como unha nai queixosa que non quere que lle falen de gozo e alegría porque só desexa sufrir co seu Fillo e Señor:

Sant Bernalt un buen monje, de Dios mucho amigo
quiso saber la coita del duelo que vos digo,
mas él nuncua podió buscar otro postigo
si non a la que disso Gabriel: «Dios tigo».
(c. 3)

Conviene que fablemos en la nuestra privanza
del pleito de mi duelo, de la mi malandanza,
cómo sufrí martirio sin gladio e sin lanza,
si Dios nos ayudara, fer una remembranza.

Fraire, verdad te digo, débesme tú creer,
querría seer muerta más que viva seer,
mas al Rëy del Cielo no.l cadió en placer,
hobíamos del absincio largament a beber.

Con rabia del mi Fijo, mi Padre, mi Señor,
mi lumne, mi confuerto, mi salud, mi Pastor,
mi vida, mi consejo, mi gloria, mi dulzor,
non había de vida cobdicia nin sabor.

Non había de vida nin sabor nin cobdicia,
tant era la mi alma cargada de tristicia;
qui fablarme quisiere palabras de leticia
non seríe de buen seso nin sabríe de justicia⁵⁴.
(cc. 44-47)

Se ben o autor do Mester de Clerecía focaliza máis na conmiseración da Virxe ca no sacrificio do Fillo, en CSM son os textos iconográficos da crucifixión os que transmiten máis nitidamente o sufrimento de ambas as personaxes e o que mostra explicitamente a participación de María na *compassio* e a *coredeemptio*⁵⁵. Fica así establecido o paralelismo entre Redención e Corredención desde o mesmo momento en que Cristo venceu ao demo por medio da *Passio* e María mediante a *Compassio*. E Afonso X, nese asumido papel de rei *magister*, transmite tal momento crucial para a humanidade no texto pictórico de cantigas como a 170 e 190.



Figura 4.- CSM 170, *Códice Rico*, Escorial T.I.1., viñeta 4, f. 227v.

54 Berceo, Gonzalo de, *Obras completas III*, ed. de Brian Dutton, Tamesis, London, en <http://www.cervantesvirtual.com> [Consultado 12 xuño 2015].

55 Exemplos disto son as versións pictóricas da Crucifixión das cantigas 050 e 140, viñetas 4 e 5 respectivamente, que fan referencia tamén á *virgo mediatrix*; pero se hai unha excepcional é a CSM 030, viñeta 4, onde podemos atopar xuntas a Anunciación e a Crucifixión, ou sexa, os dous momentos evanxélicos fundamentais para a salvación da Humanidade.

Como se pode ver, a iconografía da 170 mostra a Cristo na cruz rodeado de cortesáns: os homes aparecen situados ao lado dereito da cruz (lado do Bo Ladrón) e as mulleres no esquerdo (lado do Mal Ladrón). Tal ordenación xerárquica responde, por un lado, aos valores da sociedade castelá do momento e, polo outro, á idea da superioridade masculina tan difundida na época e impulsada claramente polo dereito e mais a Igrexa⁵⁶.

No caso da 190, o mesmo Afonso X fai acto de presenza na mesma escena, mostrándose como testemuña de tal momento.



Figura 5.- CSM 190, *Códice Rico*, Escorial T.I.1., viñeta 4, f. 250r.

O rei Sabio, situado á dereita de Cristo morto e da Virxe, é quen adoutrina firmemente (posición dedo erguido) o seu séquito e lle mostra a relevancia do momento. Agora non aparece, como no caso anterior, o rótulo de *Jesus Nazarenus rei judeus*, pois o que importa destacar é ese labor conxunto de nai-fillo como corredutores que fraguan a nosa salvación, así como o feito de se converter en rei de todos os homes, o Salvador. Pode resultar

⁵⁶ Sabemos que esa inferioridade da muller, incentivada por unha forte estrutura xurídica e ideolóxica que mostra o amplo peso do masculino, aparece claramente en moitas das obras afonquinas como *Las Partidas*, *El Fuero Real* e *El Espéculo*. Así o demostra M^a Carmen Pallares Méndez en *A vida das mulleres na Galicia medieval (1100-1500)*, Biblioteca de Divulgación, Serie Galicia n^o 12, Universidade de Santiago de Compostela, 1993.

chamativa a familiaridade que mostra Afonso-rei-trobador con Cristo, pero entendemos que se trata de expor e difundir a clara participación do Sabio no sufrimento do Salvador e da Virxe⁵⁷.

O outro *planctus* evocado, neste caso para obter a intercesión de María no Xuízo Final, é a cantiga coñecida como canto da *Sibila galaica* ou do Xuízo Final, cuxa rúbrica anuncia *Esta .XII. é de como Santa Maria roque por nos a seu Fillo eno dia do iuyzio* (CSM 422).

Segundo Maricarmen Gómez, «la sibilla es el único personaje de la Antigüedad pagana que logró hacerse un hueco en la liturgia cristiana»⁵⁸ gracias ao chamado *Canto da Sibila* e especialmente á secuencia do *Dies irae* da misa de defuntos, atribuída a Tomás Celano e convertida no símbolo musical da morte na cultura occidental:

Dies iræ, dies illa,
Solvēt sæclum in favilla,
Teste David cum Sibylla!

¡Día de ira! ¡Día aquel
en el que el tiempo se desvanece en ardiente ceniza!
Así lo atestigua David con la Sibila⁵⁹.

Sabemos que o *Canto da Sibila* en latín procede de fontes diversas, pero foi a súa introdución no drama litúrxico do Nadal o que o popularizou, xurdindo así versións musicalizadas en varias linguas romances da área mediterránea, especialmente na Península Ibérica⁶⁰. Dos séculos X até o XV

57 Exposición emocional de Afonso que aínda se torna máis evidente na viñeta 3 da CSM 050, onde o vemos, de xeonllos e acompañado por catro cortesáns, chorando desesperadamente perante a imaxe de Xesús flaxelado por un saión. Nesa imaxe destacan as figuras sobre os espazos, precisamente para focalizar, por un lado, a entrega do Fillo de Deus por amor aos homes, e polo outro, o sentimento de Afonso pola familia celestial. As bágoas do rei simbolizan a importancia da manifestación pública de certas emocións, pero tamén a dignificación das bágoas como proceso purificador que nos conducirá a unha auténtica catarse santificadora.

58 Gómez, Maricarmen, “Del *Iudicii signum* al Canto de la Sibila: primeros testimonios”, en *Hispania vetus: manuscritos litúrgico-musicales. De los orígenes visigóticos a la transición francorromana (siglos IX-XII)*, ed. de Susana Zapke, Fundación BBVA, Bilbao, 2007, p. 159.

59 Trátase dos primeiros versos do *Dies irae*, nos que se fai referencia á Sibila Eritrea, cuxo testemuño profético está ligado aos versos do *Iudicii signum* dos que deriva o canto sibilino. Seguimos a tradución de Maricarmen Gómez, *op. cit.*, p. 159.

60 A figura da sibila ten orixe na antiga Grecia e refírese a mulleres virxes ás que Apolo concedera o don da profecía. Os cantos hispánicos da Sibila están relacionados co paso do rito visigodo ao romano: na Marca Hispánica a partir do séc. IX e en Castela e León a finais do XI.

e XVI foron aparecendo diferentes versións textuais e musicais en cada un deses romances, aínda que o máis antigo parece ser o provenzal ou occitánico. Podemos dicir, por tanto, que a Sibila:

Simboliza el ser humano elevado a una condición transnatural que le permite comunicar con lo divino y enviar sus mensajes: es el poseso, el profeta, el eco de los oráculos, el instrumento de la revelación. Las sibilas fueron consideradas incluso como emanaciones de la sabiduría divina (...). Tampoco se ha dejado de comparar el número de las doce sibilas con el de los doce apóstoles⁶¹.

Na nosa cantiga, os dous versos que compoñen cada unha das 20 estrofas establecen unha curiosa e concentrada estrutura conceptual: no primeiro deles sempre hai unha clara referencia ao fin do mundo, ao xuízo final; no segundo, a voz poética diríxese á Virxe para pedirlle que interveña por nós (*fas com' avogada, ten voz de nos pecadores*, v. 59) no temido momento do xuízo final e, así mesmo, indicalle que para sensibilizar o Fillo, debe lembrarlle as dores que ela padeceu para ser posíbel a salvación do mundo. Afonso non só consegue darnos esa imaxe de escena teatral, insinuando a presenza de dúas personaxes a través da voz que se dirixe á Virxe, senón tamén coa presentación detallada dos fenómenos terribéis que traerá ese día do xuízo final e as reaccións temerosas dos homes *en aquel dia quand' ele for mais irado* (v. 10), xa que todos saben que é lei de Deus (*U ao juyzio todos, per com' é escrito verrán*, vv. 16-17) e que ninguén pode fuxir porque todo home leva a súa propia historia cuñada no seu rostro (*U terrán escrito nas frontes quanto fezeron*, v. 37)⁶²:

U verás dos santos as compannas espantadas (v. 13)
 U queimará fogo serras e vales e montes (v. 22)
 U verás os angeos estar ant' ele **tremendo** (v. 25)
 U dirán as tronpas: "Mortos, levade-vos logo" (v. 28)
 U será o ayre de fog' e de suffr' aceso (v. 31)
 U verrá do çeo sōo mui fort' e rogado (v. 34)
 E quando ss' iguaren montes [e] vales e chãos (v. 40)
 E u o sol craro tornar mui negro de medo (v. 43)

61 *Diccionario de los símbolos*, op. cit., pp. 940-941, s. v. *sibila (pitia)*.

62 Pódese atopar ampla información sobre a *ira de Deus* no AT e no NT en *Diccionario de la Biblia*, op. cit., pp. 909-913, s. v. *ira de Dios*; así mesmo, para unha descrición dos diversos fenómenos apocalípticos mencionados na Biblia para *essa ora (día de Yahvéh)*, cfr. pp. 1048-1051, s. v. *Juicio (particular y final o universal)*.

- E du o mar grande perderá sa semellança (v. 46)
 E u as estrelas caeren do firmamento (v. 49)
 E du o inferno levar os que mal obraron (v. 52)
 E u mostrar ele tod' estes **grandes pavores** (v. 58)

Por un lado, márcase a indeterminación dese día do xuízo co uso anafórico dese adverbio 'u' e a conxunción 'e', e polo outro, o medo dos homes perante a catástrofe, aniquilamento e ruína do mundo coñecido vén expresado a través dos vocábulos *tremere* (< lat. TRÉMERE, 'tremere, estar agitado; tremere de medo; reear, temer')⁶³ e *grandes pavores* (< lat. PAVORE, 'emoção que perturba, que empolga; espanto, terror, medo')⁶⁴.

Así mesmo, o rei Sabio tamén dota o texto poético dunha forte énfase mediante o uso do paralelismo sintáctico e semántico en cada un deses segundos versos (exceptuando as estrofas de introdución e conclusión, I, XIX e XX):

- fas-ll'* enmente / de como foi concebudo. (v. 8)
fais-ll' tu emente / com' en ti foi enserrado. (v. 11)
mostra-ll' as tas tetas / santas que ouv' el mamadas. (v. 14)
di-lli como / con el fugisti a Egipto. (v. 17)
di-ll' que **soffriste** / con el[e] **muitas pobreza**s. (v. 20)
di com en Egipto / non achast' aguas nen fontes. (v. 23)
di-ll' quantas vezes / o tu andaste ascondendo. (v. 26)
di-ll' u o perdiste / que **ta coita non foy jogo**. (v. 29)
di-ll' a **mui gran coita** / que ouviste pois foi preso. (v. 32)
di-ll' o **que soffriste** / u d' açoutes foi ferido. (v. 35)
di-ll' o **que soffriste** / quand' o ena cruz poseron. (v. 38)
di-ll' o **que sentiste** / u lle pregaron as mãos. (v. 41)
di-ll' o **que sentiste** / u beveu fel azedo. (v. 44)
di-ll' o **que soffriste** / u lle deron cona lança. (v. 47)
di-ll' o **que sentiste** u / [foi] posto no monumento. (v. 50)
di-ll' o **que sentiste** / u o sepulc[r]o guardaron. (v. 53)

Ese ton de ladaíña aínda se enfatiza máis no verso de refrán (*Madre de Deus, ora por nos teu Fill' essa ora*) polo uso dunha figura retórica como o *equivoco* ou *antanáclase*, pois a primeira forma *ora* fai referencia a *ORARE* 'rezar, orar' e a segunda a *HORA* 'tempo, parte do día, momento, época'; e tamén pola polisemia do segundo dos termos, pois *essa ora* fai referencia,

63 DELP, vol. V, 1977, p. 333, s. v. *tremere*.

64 DELP, vol. IV, 1977, p. 325, s. v. *pavor*.

por un lado, ao momento da *Passio*, e polo outro, á *Compassio*, isto é, reflicte un dos momentos biográficos máis dolorosos de María e Xesús.

Solicítase de María que para aplacar a ira do Fillo o sensibilice, traéndolle á memoria as *moitas pobreza*s que con el *sofriste* e *sentiste*, pois a dela foi *mui gran coita* e *non foy jogo*. Neste caso, Afonso non só intensifica o vocábulo *coita* con dous elementos potenciadores do seu contido semántico, senón que tamén bota man da *lítote* para aseverar a autenticidade desa dor mariana.

Emprégase *pobreza* para referirse a todos eses pesares que María sufriu como nai do Fillo de Deus, pois foi un camiño de abnegación e cheo de penurias. E entre eses momentos dolorosos da Virxe destaca o da paixón e morte de Xesús, escenificados lingüisticamente a través das formas verbais *sofriste* e *sentiste*, ademais de substantivos relacionados coa morte, a dor física e o suplicio. Ambos os vocábulos reflicten as emocións de María perante momentos biográficos puntuais, pero se atendemos ao significado dos seus respectivos étimos, podemos establecer certos matices interesantes: *soffrer* procede do lat. SUFFĒRĒRE, de SUFFĒRRE, 'suportar, tolerar, aguentar' e *sentir* vén de SENTIRE, 'perceber pelos sentidos, comprender os feitos de qualquer coisa; perceber pela inteligéncia; sentir, dar conta de...' ⁶⁵. Así pois, a Virxe soportou (*sofriste*) e experimentou emocional e fisicamente (*sentiste*), por amor e humildade, a dor de ver o Fillo ultraxado e torturado até a morte. Pero tamén percibiu (*sentiste*) racionalmente o valor de tal sacrificio. Por tanto, Afonso non só trata de transmitirnos a dor física e espiritual desta venerábel dama, senón que nola mostra como morada da sabedoría porque capta a dimensión salvífica que o Fillo protagoniza ⁶⁶:

Ella (...) avanzaba en la peregrinación de la fe y en esta peregrinación suya hasta los pies de la Cruz se ha realizado, al mismo tiempo, su cooperación materna en toda la misión del Salvador mediante sus acciones y sufrimientos ⁶⁷.

E esa mesma capacidade racional e caritativa de entrega a Deus sen reservas é o que a converteu no baluarte da coita humana e no único camiño posíbel para lograr abandonar a dor e aconchegarse na alegría, tal e como Ela mesma logrou cando ascendeu ao pé do Fillo (*bēeyta foi a vida que pois*

65 DELP, vol. V, 1977, p. 219 (s. v. *sofrer*) e p. 180 (s. v. *sentir*).

66 E acaso poderíamos dicir até proféticas, como as sibilas, pois lembremos que estas estaban dotadas de gran sabedoría.

67 Juan Pablo II, *Carta Encíclica Redemptoris Mater* (25 de marzo de 1987), 39, en <http://w2.vatican.va> [consultado 10 xuño 2015].

con el usada / ouviste, macar fuste mui pobr' e lazerada, 420:37-38)⁶⁸:

*Des quando Deus sa Madre aos ceos levou,
de nos levar consigo carreira nos mostrou.*

(419:R)

Así mesmo, a *Virgen Santa, / que aos maos abaixa e aos bõos avanta* (175:60-61) vai sentir *coita* e *sofrer* tamén como Nai de todos os homes e así se manifesta tanto nas cantigas de *loor* como nas narrativas, e ademais, por designio do mesmo Deus (*Ca de seu Fill' á sabuda / fisica muit' asconduda, / con que nos sempre ajuda / e nos tolle todo mal, 179:5-9*), é a solución a todas as coitas que a humanidade poida padecer porque non só o seu é *saber esperital* (179:48), senón que *tant' á en si gran vertud' esperital* (091:R)⁶⁹:

Ca non vos obra con ervas, nen con raizes nen frores,
nen con especias outras, macar x' an bõos odores;
mas val aos peccadores
con vertude que en si á.

(408:5-8)

*Ben sab' a que pod' e val
fisica celestial.*

(179:R)

Pero tamén outras personaxes bíblicas aparecen no noso cancionero mostrando o seu sufrimento. É o caso dos propios pais da Virxe, *Joachin e Anna*, que sufriron, por un lado, a tortura de sentirse abandonados por Deus perante a súa infertilidade, e polo outro, a humillación por parte dos seus semellantes:

... non lle dava fillo, por que **coita'** andava
muit' end' ele; mas ela era en **mais coitada**,
porque os rezõavan por malditos as gentes.

(411:27-30)

68 *Usada* 'gozada' < lat. vg. *USARE, frecuentativo de ŪTI. Vid. Lorenzo, *CGC*, II, p. 1329, s. v. *usar, husar, usar*; *DELP*, vol. V, 1977, p. 367, s. v. *usar* ('servirse de, usar, utilizar, empregar'); Blánquez, *op. cit.*, vo. II, p. 1793, s. v. ūtor, ūtêris, ūti ('estar en relación con alguno, tratar familiarmente, con intimidad'; 'tener, gozar, poseer').

69 Lembremos o que dicía o mesmo Afonso X no *Setenario*, Ley XI: «Et por ende el (Deus) es ffisico conplido que ssana tan bien los peccados commo las enffermedades, lo que otro ffisico non puede ffazer», en Kenneth H. Vanderford (ed.), Barcelona, *Crítica*, 1984, pp. 37-38. Como vén sendo habitual en *CSM* é *Esta Sennor de mesura / fisica sobre natura* (vv. 10-11).

Tanto foi *in crescendo* a situación que lle foi *vedada* a entrada no templo por *Ruben e Symeon*:

Que lle disseron logo: “D’ aqui entrar es quito,
Joachin; poren vay-te, pois de Deus es maldito,
que te non quis dar fillo, ca assi é escrito;
porend’ entrar non debes en casa tan sagrada”.
(411:35-38)

Isto orixinou unha profunda turbación no ánimo de *Joachin* e *Anna*, provocando solucións diferentes para ambos: para el, o desterro xeográfico e isolamento, e para ela, o silencio e enclausración na súa propia dor interior, o que lle fai desexar a morte como liberación:

El ouve dest’ embargo e **vergonna tamanna**,
que non foi a ssa casa, neno viu sa companna;
mais fillou seus gãados e foi-ss’ aa montanna,
assi que por gran tenpo non fez ali tornada.
(411:40-43)

Anna, quando viu esto, **ouvo tan gran despeito**
que **con coita chorando** se deitou en seu leito
e **de grado morrera**; mas non ll’ ouve proveito,
ca Deus pera gran cousa xa tiinna guardada.
(411:45-48)

E para expresar tal momento de *desaventura* (‘desgraza’), Afonso X recorre a unha serie de vocábulos semanticamente relacionados coa manifestación do sufrimento interior e exterior (*jazia gemend’ e sospirando... chorando*, v. 50 e v. 52; *reçebi quebranto grand’ entre meus vezinnos*, v. 66; e *por esta vergonna e por este dēosto*, v. 75; *Quando Joachin esto oyu, log’ esmorido / caeu e jov’ en terre fora de seu sentido*, vv. 100-101). Finalmente, Deus vainos confortar porque:

... enas sas coitas porria meezinna
e lle daría filla dele tal que Reynna
sería deste mundo e dos çeos chamada.
(vv. 125-128)

Así mesmo, os Apóstolos choraron o anuncio da morte da *Sant’ Anperadriz* (419:66), manifestando así dor pola perda e ao mesmo tempo alegría porque se cumpría o maior dos desexos dela: *Eles, quand’ est’ oyron, choraron log’ assaz* (419:75). A súa partida (*meu corp’ ora levan pera o*

reyno seu /estes angeos santos, e con eles me vou, 419:112-113) non é motivo de tristeza, senón todo o contrario, e así o manifestan os cánticos do *gran tropel d'angeos* (v. 102) que, xunto con *San Miguel* (v. 101), acompañan a súa ascensión aos ceos.

Non obstante, se hai unha personaxe que sofre perante a desconfianza do resto dos Apóstolos, ese é San Tomás, cando é acusado de non mostrarse suficientemente crédulo. Tanto é así que interpretan que Deus o abandonou non permitíndolle acompañar a morte da súa *Madre*, o que os leva a manifestar a súa rabia pedíndolle que se afaste (*Tol-t' alá*, v. 125), mentres o coitado de *Santo Thomas chorando* (v. 130) lles conta como asistiu á ascensión de María⁷⁰. Pero San Pedro amosa, con expresións bastante coloquiais, que a dúbida persiste porque non confían na palabra que *diz este fol* (v. 141): *e se non for verdade, húa folla de col / non demos mais por ele, ca sempre este dultou* (vv. 142-143)⁷¹. Finalmente, como fieis devotos arrepentidos do seu erro, *en terra se deitaron, pedindo per Ayoz / perdon a Santo Thomas* (vv. 151-152).

Ora ben, se atendemos aos índices de frecuencia de ambos os vocábulos en *CSM*, vemos que a familia léxica de *soffrer* presenta un total de 118 ocorrencias, das que 107 se rexistran nas narrativas e só 11 en *loor*: *soffrendo* [2] 020:35; *soffrer* [33 - 0,004%; 4 ocorrencias en *loor*] 130:11, 370:7, 414:23, 427:58; *soffriste* [3] 422:35, 422:38, 422:47; *sofreu* [8 - 0,001%] 030:31, 423:24, 424:53; *sofriste* [3] 422:20⁷².

Nas cantigas de *loor*, a familia léxica de *sofrer* aparece en contextos en que significa 'penar', 'sentir dor' e refírese maioritariamente ao incomensurábel

70 *Narración del Ps. José de Arimatea*, Tránsito de la Bienaventurada Virgen María, XVIII, en Aurelio de Santos Otero (ed.), *Los Evangelios Apócrifos*, BAC, Madrid, 2001, p. 349.

71 No mesmo relato apócrifo dise que estaban 'encolerizados' polas palabras de Tomás (XIX, p. 350).

72 A distribución nas narrativas ou de milagre é esta: **soffr** [3] 199:7, 279:9, 286:4; **soffre** [19 - 0,002%] 159:9, 159:14, 159:19, 159:24, 159:29, 159:34, 159:39, 278:12, 278:17, 278:22, 278:27, 278:32, 278:37, 278:42, 278:47, 278:52, 278:57, 286:7, 302:4; **soffredor** [2] 245:43, 298:57; **soffrendo** 065:61; **soffrer** 005:3, 005:18, 005:32, 005:39, 005:46, 005:53, 005:67, 005:74, 005:81, 005:88, 005:95, 005:102, 005:116, 005:123, 005:130, 005:137, 005:144, 005:151, 005:165, 005:172, 005:179, 005:186, 025:119, 031:64, 035:108, 062:14, 063:74, 075:160, 332:47; **soffrera** [1] 393:26; **soffreron** [1] 028:59; **soffresse** [2] 065:221, 369:57; **soffreu** [6] 003:10, 017:13, 063:73, 074:41, 105:86, 362:26; **soffria** [4] 035:32, 195:202, 291:21, 357:13; **soffrian** [2] 105:81, 254:12; **sofframos** [1] 096:39; **soffras** [1] 201:52; **soffre** [4] 005:2, 013:28, 159:3, 278:6; **soffredor** [1] 126:21; **soffren** [1] 254:35; **soffrendo** [3] 093:28, 115:276, 305:28; **soffrer** [12 - 0,001%] 005:11, 005:25, 005:60, 005:109, 005:158, 007:25, 047:9, 091:39, 099:37, 113:14, 217:24, 261:48; **soffrera** [1] 005:125; **soffreremos** [1] 008:40; **sofreu** 115:176, 175:53, 175:62, 194:28, 285:97; **soffria** [2] 085:22, 179:25; **soffrian** [1] 091:32; **soffriste** 084:58, 407:46.

esforzo que María fixo para ser posíbel o plano salvífico de Deus e que fai no seu papel de mediadora, sobre todo, como *noss' escudo / contra o diabo e sas tentações* (145:73):

Miragres fremosos
vas por nos facendo
e maravillosos,
per quant' eu entendo,
e corregendo
muit' e **soffrendo**,
ca non nos escaeces,
e, contendendo,
nos defendendo
do **demo que sterreces**.
(020:30-39)

Devemos-lle dar mais de cen mil loores,
pois que a Deus progue, Sennor dos sennores,
que dela pres carn' e as **nossas doores**
en ssi quis soffrer, como diss, Ysaya.
(370:4-7)

Na 424, cantiga dos feitos terreaís de María que narra *Como os tres Reis Magos véeron a Beleen / aorar a Nostro Sennor Jesu-Cristo e lle ofereron seus dôes* (Rúbrica), menciónanse os terribéis padecementos que tivo que atravesar. E para magnificar esa difícil e custosa situación de María úsase a coordinación e faise acompañar a forma *sofreu* polos substantivos 'afan' e 'mal', intensificados á súa vez polo adverbio 'muito', reiterando así esa mesma idea de sufrimento:

Eles foron-sse logu' enton
e viron a estrela yr
ante ssi de mui gran randon,
e começárona seguyr;
mas quand' en Beleen foi, non
se quis de sobr' ela partír,
ata que entraron u Don
Jesu-Cristo viron seer
Pois que dos Reys Nostro Sennor...
Nos braços da que **muit' afan**
sofreu con el e muito mal.
(vv. 43-53)

Nas cantigas narrativas mantense esa mesma acepción de ‘padecer’ dor física ou espiritual, isto é, referido a doenzas de todo tipo que normalmente María ‘repara’, ou ben a outro tipo de situacións complicadas nas que unha ou varias personaxes *sofren coita, mal, gran coita e gran door, mal e door*⁷³:

Atan muit’ andou per terras e per mares,
soffrendo traballos muitos e pesares,
buscando ermidas e santos logares
u achasse tal om’.
(065:60-63)⁷⁴

E era de tal natura
aquel mal, com’ aprendi,
que primeiro con friura
os fillava, e des i
queimava peyor que fogo; e assi
sofrian del todos gran coita mortal.
(091:27-32)⁷⁵

Como sofre mui gran coita o om’ en cego seer,
assi faz gran piadade a Virgen en ll’ acorrer.
(278:R)

A tan gran mal e a tan gran door,
Santa Maria, valed’, ai Sennor,

73 Desde o infanticidio por incesto (CSM 017) a reconversións de mouros (CSM 028) ou a casos relacionados coa luxuria e a virxindade (CSM 105; 201).

74 Milagre dun home que foi excomungado por un *clerig’ aldeão*, / *de mui santa vida e mui bon crischão* (vv. 10-11), debido a que era *sobervi’ e loução* (v. 12)... *vilão* polo *dem’ enganado* (v. 18). O *feegres* mostrou unha total indiferencia perante a súa *escomoyon* (v. 26) e *durou muit’ en esta maldade / ata que caeu en grand’ enfermidade* (vv. 30-31); só perante a dor da doenza tomou consciencia das súas culpas (*e do que fezera sentiu-se culpado*, v. 33). Penou moito tempo e por moitos lugares até que, coa axuda da Virxe, logrou saír das redes do pecado.

75 María cura a todos os que están nunha igrexa e que padecían o chamado ‘fogo de Marçal’. Para algunhas nocións sobre a doenza e a morte, así como das doenzas rexistradas nas cantigas de escarnio, pode consultarse *Cabanes Jiménez, Pilar*, “Algunas notas sobre la enfermedad y la muerte en la edad Media”, en *Espéculo. Revista de estudios literarios*, nº 31, Universidad Complutense de Madrid, 2005, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero31/enfmedie.html> [consultado 16 xuño 2015]; “Enfermedades de índole sexual en las cántigas de escarnio y maldezir”, *Lemir (Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento)*, nº 10, Universitat de València, 2006, <http://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista10/Cabanes/Cabanes.pdf> [consultado 16 xuño 2015].

como **soffr'** este vosso loador;
(279:7-9)⁷⁶

Pero se hai algo que distinga á nosa dama de todas as outras, identificadas con Eva, é que unha sempre *baralla* por nós *meter en folgura - dar folgura* e as outras só aportan *coita e afan*:

En cujo poder outras donas van
mete-los seus, **e coita e afan**
lles fazen soffrer, atal costum' an;
poren non é leal o seu amor.
(130:9-12)

Confrontación esta, presente ao longo do cancionero e perfectamente transmitida nas cantigas de *loor* (*cfr.* CSM 260 e 280), pero que desenvolve-remos máis polo miúdo no motivo dos antagonistas.

Porén, en moitas das cantigas narrativas, *sofrer* significa 'tolerar', 'permitir algo, un feito, unha situación'. A Virxe e Deus sempre consenten accións ou feitos que beneficien a calquera servidor da Igrexa e non aturan todo o que é pernicioso (*A Madre de Jhesu-Cristo, que é Sennor de nobrezas, / non soffre que en sa casa façan furtos nen vilezas*, 302:R). Así acontece coas mesmas accións do maligno, pois realmente Deus permite que exista Satanás, pero neutraliza moitas das súas accións cando así o merece a 'víctima':

Com' é o mund' avondado de maes e d' ocajões,
assi é Santa Maria de graças e de perdões.

Ca sse Deus **soffr' ao demo** que polos nossos pecados
nos dé coitas e doores e traballos e coidados,
logo quer que por sa Madre sejan todos perdoados
por creenças, por jajüus, por rogos, por orações.
(199:5-10)⁷⁷

Tanto quer Santa Maria os que ama deffender,
que non soffr' en nulla guisa leixa-los escarnecer.

76 Cantiga que relata como o mesmo Afonso X *pidiu merce* a *Santa Maria* para que lle curase *a fever e aquel umor / mao e lai* ('feo'). Na última estrofa (vv. 24-28), e por medio dunha pregunta retórica, sabemos que a *galarådador / de todo ben e do mal sãador* respondeu afirmativamente.

77 Trata dun *peliteiro* que non respectaba as festas marianas, concretamente a que cae en marzo (*cfr.* CSM 415, *Como o angeo Gabriel vêo saudar a Santa Maria*), e foi castigado cunha agulla que se lle atrevesou na garganta.

Ca, sen que lles dá sa graça / con que possan fazer ben,
 guarda-os **nas grandes coitas / que sse non perçan per ren,**
e non soffre que maltreitos / ar sejan nen en desden
 tédudos, nen outras gentes / non lles possan mal dizer.
 (286:3-8)⁷⁸

Non sofre Santa Maria de seeren perdidosos
os que as sas romarias son de fazer desejosos.
 (159:R)⁷⁹

Noutras ocasións adquire a acepción de 'soster' fisicamente, ou sexa, 'suxeitar', 'asegurar', 'termar', 'ter man de' (segundo o dicionario da RAG, 'ter algo ou a alguén collido ou suxeito de maneira que non caia, non se mova'); tamén está utilizado no sentido de 'aguantar, soste' espiritualmente. Exemplos desta acepción son as cantigas 013, 175 e 074.

Nas dúas primeiras, a Virxe libera da forza a un ladrón (013:Rúbrica, *Esta é como Santa Maria guardou o ladrón que non morresse na forza, porque a saudava*)⁸⁰ e a un rapaz que vai en peregrinación a Santiago de Compostela co seu pai (175:Rúbrica, *Como Santa Maria livrou de morte uu mancebo que enforcaron a mui gran torto, e queimaron un herege que llo fezera fazer*).

U cuidavan que mort' era, / o ladrón lles diss' assi:
 "Quero-vos dizer, amigos, / ora por que non morri:
 guardou-me Santa Maria, / e aque-vo-la aqui
 que me **nas sas mãos sofre** / que m' o laço non matou".
 (013:25-28)⁸¹

78 María castiga a dous xudeus, provocando que lles caia enriba un portal, porque escarneían a un *ome bõo* que fora atacado por un can.

79 Mediante o recurso da lítote incidese na idea de que a Virxe induce polo bo camiño a aqueles que se entregan ao seu amor.

80 Cantiga cuxo refrán (*Assi como Jesu-Cristo, estand' ena cruz, salvou / un ladrón, assi sa Madre outro de morte livrou*) fai referencia aos dous ladróns crucificados con Cristo, Elbo e Dimas - o bo ladrón-, e cuxos nomes só nos foron transmitidos polos evanxeos apócrifos (Dimas e Gestas, en *Acta de Pilato IX*, 5), pois en Lc 23:43 e Mt 27:38 non aparecen identificados. Na versión prosificada das cantigas: «XIII [Elbo, el ladrón]», en F Mundi Pedret e Anabel Sáiz Ripoll, *Las prosificaciones de las Cantigas de Alfonso X el Sabio*, PPU (Promociones y Publicaciones Universitarias), Barcelona, 1987, p. 254. Tamén en Berceo, Milagro VI, 'El ladrón devoto', ademais de nas coleccións latinas anónimas, Gil de Zamora, Coinci, Afonso X, no *Libro de los exemplos por a. b. c.*, de Sánchez de Vercial.

81 Na versión de Berceo, onde non só é salvado da forza senón tamén de ser degolado, lemos: *La Madre gloriosa so los pïedes do estava colgado / las sus manos preciosas, tóvoto aliviado* ('aliviado', 'aligerado' de su propio peso, ou sexa, salvado), c. 149; e engade na c. 152, *dizié que so los pïedes tenié un tal escaño, / non sintrié mal ninguno si colgasse un año*. Vid. Fernando Baños (ed.), *Milagros de Nuestra Señora*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 41.

- "Sed çiertos que non me podedes matar que Santa Maria esta comigo que **me sofre en sus manos**".

(XIII [Elbo, el ladrón], *Las prosificaciones...*, p. 255)

Na CSM 175, a Virxe mantén agarrada a garganta dun rapaz para que non morra na forca na que está pendurado, pois Ela *semprr' acorr' os coitados e parç' os pecadores, / e a todos faz mercees, a grandes e a mēores* (vv. 91-92):

E u el assi chorava, diss' o fillo: "Ome bōo,
padre, e non vos matedes, ca de certo vivo sōo;
e guarda-m' a Virgen Santa, que con Deus see no trōo,
e **me sofreu en sas mãos pola ssa gran caridade**".

Quando viu **aquel coitado** que seu fill' assi falava,
foi correndo a Tortosa e ao baile chamava,
e ar chamou muita gente, que alá sigo levava
que vissen seu fillo vivo, que fora por crueldade
Posto na forca e morto; mas non quis a Virgen Santa,
que aos maos abaixa e aos bōos avanta,
e o sofreu en sass mãos que non colgou da garganta.
E disse: "Amigos, ide taste e descolgade".
(175:50-64)

No caso da CSM 074 (Fig. 6) relátase o milagre dun pintor que deseñaba bonita á Virxe e feo ao demo, polo que a este lle entra unha enorme envexa e coa rabia provoca un forte vento que tira ao chan o andamio do artista, xusto cando este está pintando a imaxe mariana na bóveda; pero para contrariar a maldade do demo está a forza ecuménica de Deus, e por extensión, da Virxe, quen neste caso fai que sexa o mesmo pincel, executor pasivo da plasmación da súa beleza, o que manteña suspenso o devoto artista⁸²:

E ela logo tan taste ll' acorreu
e fez-lle que eno pinzel **se soffreu**
con que pintava; e poren non caeu,
nen lle pod' o demo en ren **enpeeçer**.
(074:40-43)

82 A invención desta historia parece atribuírse a Fulberto de Chartres e sabemos que ao longo do XIII foi un dos *exempla* máis populares. Vid. García Avilés, Alejandro, "Imágenes vivientes...", *op. cit.*, en <http://www.cervantesvirtual.com> [consultado 15 xuño 2015].

Esta é unha desas cantigas que nos falan de pinturas murais, pero é ademais un dos exemplos que responde a esa eclosión de imaxes «viventes», isto é, aquela imaxe que está infundida dun poder que en grego se chamaba *energeia* ou *dynamis*, e que se traduce en latín como *virtus*. Desde o punto de vista eclesiástico, esta forza pode emanar dun prototipo sagrado (Virxe, santos...), e entón estaríamos perante a *virtus sancta*, ou ben vir dun deus pagán, que os teólogos cristiáns correlacionan directamente coa figura do demo. No primeiro dos casos a acción é milagrosa, mentres que no segundo o poder é ilusorio, polo que fica reducido simplemente a un engano realizado a través da maxia. E así se reflicte na plasmación pictórica deste milagre, rica en detalles⁸³, pero especialmente interesante para nós pola morfoloxía e a reprodución das accións do demo⁸⁴.

Observamos que a distorsión e fealdade da forma humanoide que adquire faise máis evidente nalgúns aspectos visuais: ás típicas dos morcegos; os cornos; corpo seminu e tapado apenas cunha especie de taparrabos, co que se fai referencia á sexualidade, salvaxismo e animalidade; aparencia variábel na cor (castaño/verdoso), probabelmente para diferenciar os momentos nos que sente máis ira e que, asemade, lle fan ter unha certa percepción de vitoria (discusión co artista e retirada do combate con María); aparencia variábel no tamaño (robusto/esmirrado), o que reitera a súa impotencia fronte ao poder, neste caso, de María. Hibridismo que serve para impregnar de temor a quen visualiza a imaxe, forxando así un arquetipo do ben e do mal a través do binomio beleza-fealdade: Ela caracterizada polícromaticamente, tentando destacar a harmonía física e espiritual, e o diaño pintado monocolor, escuro e deforme. Ora ben, segundo Jeffrey Burton esta foi a representación habitual na Idade Media:

83 Para pintar o muro, o artista sobe a un andamio de pouca altura, o cal está constituído por varios chanzos que, ademais de permitir ascender, tamén funcionan como 'paleta', pois as diferentes cores están colocadas en botes cerámicos nos compartimentos de cada un deses banzos (viñeta 1). Pero para pintar sobre a bóveda usa unha estada máis alta (viñeta 3).

84 Non hai representacións do demo anteriores ao séc. VI, pero parece que foi a partir do séc. IX cando comezaron a aumentar e a expandirse, tanto en número como en variedade. Isto debeuse á popularidade das homilías e das historias de vidas de santos nas que os poderes do mal desempeñaban un importante papel. *Cfr.* Burton Russell, Jeffrey, "Lucifer en el arte y la literatura medievales tempranos", *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, traducción de Rufo G. Salcedo, Laertes, Barcelona, 1995, pp. 143-176.

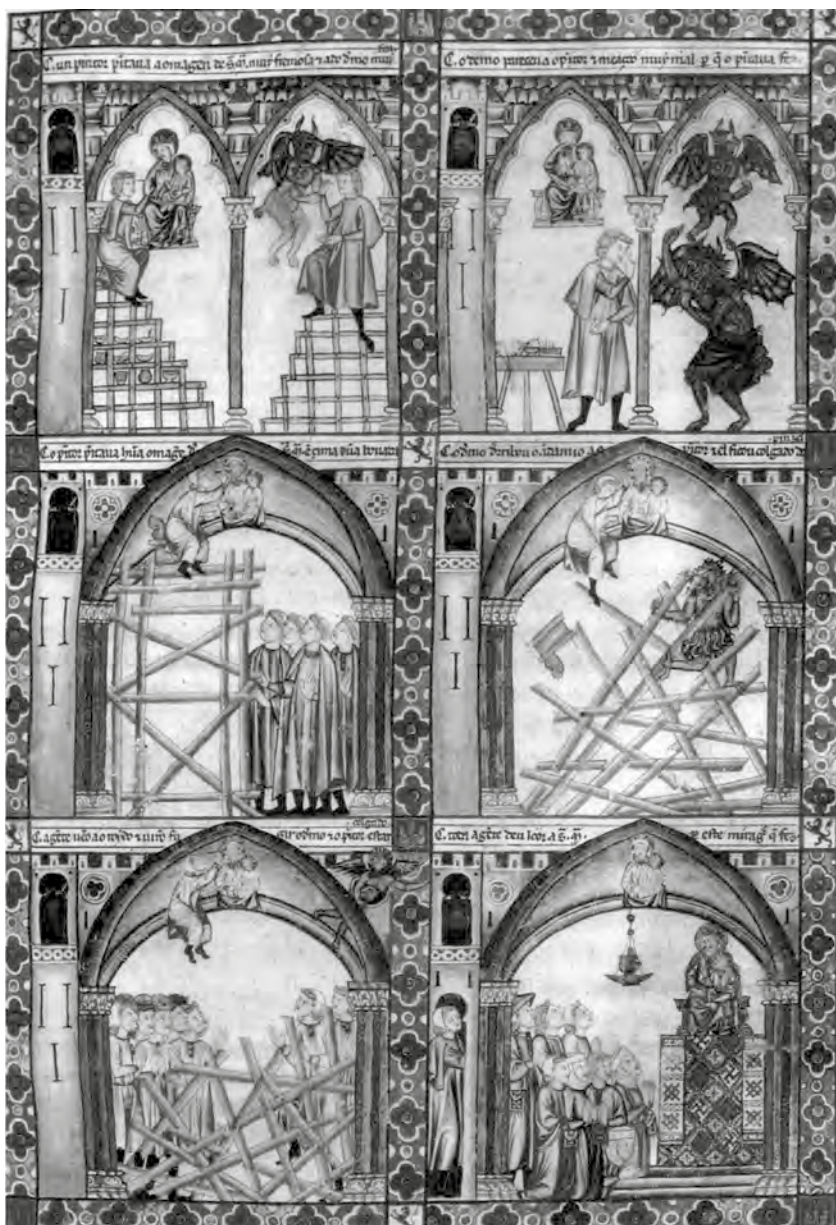


Figura 6.- CSM 074, *Códice Rico*, Escorial T.I.1., f. 109r.

Hasta el siglo XI, el diablo era representado generalmente ya como un ser humano, ya como un trasto, y esa tendencia persistió en el arte bizantino. En Occidente, empezando en Inglaterra hacia el año 1000, y extendiéndose a Alemania hacia el 1020, y luego a otras tierras, el diablo tiende a ser una mezcla monstruosa de ser humano y animal⁸⁵.

Queremos tamén destacar o uso da familia léxica de *sentir* porque presenta unha rica plasticidade semántica á hora de amosarnos esa capacidade humana de percibir a través dos diferentes sentidos ('sentir dor / sentir alegría').

Esta familia léxica de SENTIR rexistra un total de 60 ocorrencias en CSM, pero en loor só as formas *sent* [1] 030:21; *sente* [5] 260:12, 409:43; *sentiste* [4] 422:41, 422:44, 422:50, 422:53; *sentiu* [29 - 0, 003%] 419:81⁸⁶.

Entendemos que na CSM 030 a forma *sent'* *afficada* incide semanticamente na relación, única e complexa, establecida entre Deus e María⁸⁷, facendo referencia a que *El nunca lle diz de non, mas de si*, ou sexa, 'valora claramente o empeño que Ela pon cando intervén en prol dos pecadores' porque sabe que é produto do seu amor maternal⁸⁸:

Tal foi el meter entre nos e ssi
e deu por avogada,
que madr', amiga ll' é, creed' a mi,
e filla e criada.
Poren non lle diz de non, mas de si,
u a *sent'* *afficada*,

85 *Idem*, pp. 235-236.

86 Nas narrativas: *sente* [5] 055:41, 166:17, 174:15, 260:12, 409:43; *sentí* [2] 209:32, 209:33; *sentia* [5] 004:91, 129:25, 285:65, 319:65, 333:58; *sentian* [1] 048:26; *sentindo* [1] 309:41; *sentir* [6] 143:46, 235:92, 239:49, 259:54, 274:70, 276:61; *sentira* [1] 006:77; *sentiron* [4] 019:31, 213:88, 315:56, 344:32; *sentisse* [1] 194:46; *sentiste* [4] 422:41, 422:44, 422:50, 422:53; *sentiu* [29] 005:97, 005:131, 016:26, 017:20, 037:36, 043:27, 053:42, 061:40, 065:33, 097:80, 104:51, 105:116, 106:53, 121:51, 146:65, 155:19, 186:70, 197:44, 208:42, 249:31, 255:118, 256:37, 267:86, 275:46, 283:61, 286:23, 301:30, 327:28, 419:81.

87 Precisamente no texto visual da cantiga 030 vemos a orixe desa íntima relación, movida polo amor e transferida polo Espírito, entre Deus, a Virxe e os homes. Na cartela da viñeta 6 lemos *Como Ihesu Christo e Sancta Maria foron iuntados por nossa salvaçon*. A aberta na que se funden Creador e Creado pode simbolizar o sentimento primixenio, que é aquel cuxa función establece a harmonía entre o corpo e a alma humanas, liberando a parte corpórea do home das penalidades terrestres e fraguando a súa salvación espiritual no reino celestial.

88 «Vale tambien juzgar, opinar, formar parecer, ò dictamen acerca de alguna cosa. Lat. *Iudicare. Existimare. Arbitrari*», *Diccionario de Autoridades* (1739), s. v. *sentir*, <http://web.frl.es/DA.html> [consultado 15 xuño 2015].

rogando-lle por nos, ca log' ali
 somos del perdoados.
 (030:16-22)

Na seguinte cantiga onde fai acto de presenza *sentir*, a 260 (*a que nunca nos mente / e nossa coita sente*)⁸⁹, incídese na profunda empatía que María, como nai universal, mostra con todo aquel que é *servidor de Deus e de sa ley amador*, xa que vive, sofre e alivia cada un dos nosos padecementos. Sobre unha estrutura de sete estrofas de dísticos monorrimos seguidas sempre de refrán, Afonso non só concita a todos os trobadores a louvala, senón que alude ás dúas faces marianas, a da muller terreal e celestial, exaltando así as magnánimas cualidades que a distinguen *das outras*.

Usa ademais unha construción condicional, cuxo engarce anafórico serve para reincidir, irónica e criticamente, na mesma idea. Conceptualmente moi ligada á 130 e ao *Prólogo*, confronta a *sennor das sennores* coa *senhor* profana, ou sexa, con todas as mulleres terreaís, pois aquel que a Ela se entrega só pode ser bendicido pola chama da alegría porque *a nos dá carreiras / d' avermos perdoança* (409:18-19):

Reis e emperadores,
 todos comüalmente
 a todo seu ciente
 deven de boa mente
 dar-lle grandes loores,
 ca per ela sennores
 son de toda a gente,
e cada üu sente
dela compridamente
mercees e amores;
 e macar peccadores
 sejan, a Virgen boa
 mui toste os perdõa,
 sen nulla dovidança.
 (409:36-49)

Efectivamente, dise nesta cantiga que todas as clases sociais deben *cantar e dançar comüalmente* á *Virgen corõada*. E nesa sociedade piramidal,

89 Cfr: p. 25 deste mesmo traballo.

os primeiros en dar exemplo e mostrar a súa gratitude deben ser aqueles que pertencen ao primeiro deses estamentos porque ‘reciben’ dela, *sen nulla dovidança*, todo o que solicitan, mesmo que sexan pecadores; pero ese ‘reciben’ tamén connota o suposto entendimento ou percepción (*todo seu ciente*) que lles debía permitir actuar *de bõa mente*, posto que eles constituían un auténtico modelo ético e moral para os súbditos⁹⁰.

E se hai unha cantiga do noso *corpus* que mostre claramente a acepción de *sentir* como ‘percibir polos sentidos’, esa é a 419, na que *San Pedro* oe a voz de Deus dicíndolle que «Aquí sño vosqu’» e inmediatamente notando o olor e a luz que só os seres divinos e os santos desprenden⁹¹:

E logo *sentiu*

tod’ aquela companna mui bon odor e viu
claridade que todo o log’ enlumeou.

(419:81-83)

Refírese claramente á idea que se expandiu desde ben cedo da identificación de Xesucristo como un Ser de natureza aromática, e por extensión, ao olor de santidade, indicio ‘tanxíbel’ daqueles que gozan dunha enerxía ou forza (*virtus*) que só posúen os homes máis piadosos⁹². *San Pedro*, como home pío e santo, recibe unha impregnación olfactiva e visual que establece a unión co celestial.

90 O feito de que os reis fosen auténticos espellos para os seus súbditos comportou a idea de considerar as faltas do monarca como especialmente graves, de tal maneira que o pecado se instrumentalizou como unha auténtica arma política. De feito, dise que «*Tal es el mal pecado en el rey como la mancuilla negra puesta sobre el oro*», *Castigos del rey don Sancho IV*, cap. 13, 14. APUD Nogales Rincón, David, “Confesar al rey en la Castilla bajomedieval (1230-1504)”, en *Pecar en la Edad Media, op. cit.*, pp. 55-79.

91 Dise no apócrifo «Y mientras los ángeles entonaban el pasaje aquel del Cantar de los Cantares que dice el Señor: “Como el lirio entre espinas, así mi amiga entre las hijas”, sobrevino tal resplandor y un perfume tan suave, que todos los circunstantes cayeron sobre sus rostros (...) y durante hora y media ninguno fue capaz de incorporarse», en *Narración del Ps. José de Arimatea*, Tránsito de la Bienaventurada Virgen María, XI, *Los evangelios apócrifos, op. cit.* p. 350.

92 A experiencia sensorial dos olores foi obxecto de especulación a través dos tempos. O mesmo Santo Isidoro de Sevilla di que «Parece que la denominación de *aroma* tiene su origen en que son elementos apropiados para ofrendar en los altares (*ara*) en las invocaciones religiosas; o en que es un hecho probado que se confunden y mezclan con el aire (*aer*). Porque ¿qué otra cosa es el olor sino el aire impregnado?», en Santo Isidoro, *Etimologías*, libro XVII, cap. 8, Oroz Reta, J. y Marcos Casquero, M. (eds.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, Madrid, p. 1187. Para unha clara visión da construción do simbolismo do perfume vinculado a Cristo, pode consultarse Guiance, Ariel, “En olor de santidad: la caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval”, *Edad Media: Revista de Historia*, nº 10, Universidad de Valladolid, 2009, pp. 131-161.

O agradábel olor de Nai e Fillo aparece descrito na cantiga 128, afirmando que supera a fragancia dos lirios, das violetas, e mesmo da auga rosada:

Logo foron alá todos e viron en com' estava
na colméa a mui santa Virgen e com' abraçava
a seu Fillo Jhesu-Cristo, e **mui mellor odor dava**
que **liros** nen **violetas** non dan, nen **agua rosada**.
(128:52-55)⁹³

Pero aínda temos outro milagre de temática semellante, o 208, no que o olor vai ser causa directa da conversión á fe católica dun herexe:

Abriu mui tost' a colméa e hũa capela viu
con seu altar estar dentro, e a omagen cousiu
da Virgen cono seu Fillo sobr' ele, e ar **sentiu**
un odor tan saboroso que logo foi convertido.
(208:40-43)

En ambos os casos, os pecadores son convertidos á fe de Cristo tras a aparición da Virxe e do Fillo asociados ao olor santo que destilan. Uns olores ligados á simboloxía da color: pureza, temperanza, equilibrio entre o terreal e o celestial, obediencia e submisión.

No resto das cantigas narrativas, *sentir* aparece normalmente en contextos relacionados coa dor física⁹⁴ ou espiritual⁹⁵ de todo tipo de personaxes e posterior recuperación da saúde, isto é, a restitución a un estado pracenteiro proporcionado pola Virxe, xa que *ela é dos coitados esforço e luz e via* (333:28); pero tamén se vai utilizar no sentido de 'formar unha opinión sobre algo e percibir a dimensión dun feito, acto, para logo arrepentirse e obter o beneficio como membro da *creschandade'* (cfr. nota 88). Esta é a contextualización das diversas variantes morfolóxicas desta familia léxica:

93 Milagre que trata dun *vilão que era d'abellas cobiiçoso* (v. 9), razón pola que foi pedir consello a *hũa vella sorteira* (v. 13) para que *escantaçon mostrasse* (v. 14); esta díxolle que *quando vos comungardes, / a comoyon ena boca tēedes sena passardes* (vv. 18-19), e despois *ensserrade-a dentro* (v. 24) dunha das colmeas. Así o fixo, e cando foi recoller o ansiado produto, *v̄yu [y] Santa Maria, mui fremosa e mui crara, / con seu Fillo Jhesu-Cristo en seus braços* (vv. 33-34).

94 «Padecer physicamente algun dolor, ò daño: como sentir hambre, sed. Lat. *Dolere. Sentire. Pati*», en <http://web.frl.es/DA.html> [Diccionario de Autoridades, Tomo VI, 1739].

95 «Tener pena, dolor, ò pesadumbre, ò padecer los otros afectos del ánimo. Lat. *Dolere. Ægrè ferre*». *Ibidem*.

CSM-055-41 “Mia Sennor, eu a ti venno como moller que **se sente / de grand’ erro que á feito** [expresa o arrepenimento dunha *monja* que pecou de luxuria e Santa María *lli criou o fillo que fezera alá andando*]; CSM-166-17 e ya muy ledo, como quen sse sen **niun mal sente** [ome tolleito]; CSM-174:15-17 e fillouss’ a *chorar muito*, como ome que **sse sente / De grand’ erro** que á feito. E mui de rrijo *chorando*... [arrepenimento dos pecados cometidos e autopunición mediante a mutilación da lingua, pois esta funcionou como transmisora do *déosto* feito á Virxe]; CSM-209:32-33 Que non braadei **nen senti** nulla ren / da **door, mas senti-me logo mui ben** [cantiga persoal do rei, na que relata a doenza sufrida en Bitoria e como foi curado trala imposición do *Livro dela*]; CSM-004-91 e preguntaron-ll’ assi / se sse d’ algun **mal sentia** [menino *judeu que seu padre metera no forno*]; CSM-129-25 Que da saetada **ren non sentia**; CSM-285-65 mas ela lle jurava que **mui mal se sentia** [expresa o conflito entre o deber moral e a tentación da carne que sente unha monxa]; CSM-319-65 tal que **se sentia que ben sãa era** [manceba ravisosa]; CSM-333-58 De noit’ a aquel mesq̃o foi e log’ essa vegada / pos as sas mãos mui toste aly **per u mal sentia** [ome contreito durante máis de quince anos que se sentiu curado trala imposición de mans da Santa Virxe]; CSM-048-26 Os monges, porque **sentian** a ssa casa mui menguada [monxes de *Monsarrad* que sofren os abusos dun cabaleiro que *os pennorava* cobrándolles a auga dunha fonte que nacía nas súas terras; a Virxe soluciona tal *coyta* trasladando o manancial á *erdade dos monges*]; CSM-309-41 e **sentindo** / que de Deus aquesto era... [o emperador de Roma percibe que a súa *vison* é obra divina]; CSM-143-46 e diss’: “A esta gente **faz sentir**, mia Sennor, que en ti fia, / **o teu ben**, con que possamos goir” [milagre que proporciona *chovia* a Xerez *por rogo dos pecadores*]; CSM-235-92 que de vida o julgasse, e a Sant’ Anperadriz / lle **fez ben sentir a morte** [Afonso X padece diversas doenzas que lle fan ver moi de cerca a morte]; CSM-239-49 E começou-ss’ a **repentir** / de seus pecados **e sentir**; CSM-259-54 os jograres da terra que y van, / e tan ben sãan as gentes de pran, / que **non an pois daquel mal a sentir** [referido á doenza do fogo de San Marçal]; CSM-274-70 e os seus / feitos sempre vos loade de tal Sennor todavia, / Que quisso que dos pecados me podesse **repentir**, / e poren me diss’ a morte que me podess’ **en sentir**; CSM-276-61 > e tan toste foi sentir / os ossos muit’ enteiros / da / testa; CSM-006-77 A madr’ enton a seu fillo / preguntou **que sentira** [no forno]; CSM-019-31 Poi-los malapresos arder-s’ assi viron, / <CSM-019-31> logo por **culpados muito se sentiron**; CSM-213-88 mas a qual parte o **demo** foi, per ren **nono sentiron**; CSM-315-56 mais non lle **sentiron** / senon que a espiga logo lla sayr viron / tod’ enteira e sãa pelo sêestro lado; <CSM-344-32> a derredor da eigreja, que **sol non sentiron nada / úus d’ outros** por

vertude da Reynna corõada [cristiáns e xudeus]; CSM-194-46 Feito tan maravilloso / Como o nome da Virgen / Se foi nunca niun ome que dele falar oisse, / que **por ementar o nome da Virgen ren non sentisse** / ome do corpo; CSM-005-97 a santa dona, que o sentiu morto, diss': 'Ai, que farei?'; CSM-005-131 > A santa dona, pois que ss' espertou, **non sentiu null' afan / nen fame**, come se senpr' ouvesse comudo carn' e pan; CSM-016-26 Macar o cavaleir' assi despreçar se viu / **da que el amava, e seu desamor sentiu**; CSM-017-20 A dona, pois que **prenne se sentiu**, / gran pesar ouve; CSM-037-36 E quando s' espertou, **sentiu-sse mui ben são**; CSM-043-27 que log' a poucos de dias ela **se sentiu prennada**; CSM-053-42 e **ben sentiu** / que por seu rogo do fogo o quis Deus todos livrar; CSM-061-40 Poi-lo vilão **se sentiu ben guarido** [çapata da Virxe que endereita o rostro dun home que pecou de incrédulo perante tal reliquia]; CSM-065-303 E durou depois muit' en esta maldade, / ata que caeu en grand' enfermidade / que lle fez cambiar aquela voontade, / e do que fizera **sentiu-se culpado** [home que peca por ser *soberv' e loução*]; CSM-097-80 E pois abriu / el Rei aquel escrito e vyu / que ll end' a verdade descobriu, / log' enton **todo mui ben sentiu** / e cousiu / que falssidade foran apõer / A aquel om' ['percibiu claramente a traizón dos *mezcradores*']; CSM-104-51 E pos a mão nas toucas, e **sentiu** e viu mui ben / que era sangue caente... [barragãa que comprende o seu erro e se arrepinte]; CSM-105-116 > e ela **sentiu o corpo ben são** / do fog' e da ferida do falpaz; CSM-106-53 Pois s' o primeiro **sentiu / solto**, da prijon fogiu ['notou como o *cepo britou e sacou* a Virxe']; CSM-121-51 e daquesto o cavaleiro non vyu / nulla ren, nen sol a dona nen da guerlanda **sentiu** / que en sa mão tevesse; CSM-146-65 e remanyu / aquel lijado con mui gran / coita, e **omees sentiu** / que aa igreja de pran / yan u el, e lles pediu / mercee que tanto d' afan / fillassen polo que sobiu / nos Ceos dia d' Acensson, / Quen a albeza dessa vez / o levassen; CSM-155-19 En terra d' Aleyxandria ouve un mui malfeitor / cavaleiro, mui sobejo e mui brav' e roubador; / mais pois vêo a vellece, **sentiu-sse por pecador** / e foi a un ome santo seus pecados confessar; CSM-186-70 e ardeu o mouro falsso traedor, / mais ficou a dona como quen está / Dentr' en hũa casa, que **nunca sentiu / ren daquele fogo**; CSM-197-44 e des ali **adeante daquel mal ren non sentiu**; CSM-249-31 que sol non se foi ferir, / **Nen sentiu sol se caera** nen recebeu en neun mal; CSM-255-118 Pero a casa toda queimada / foi e a lenna se tornou carvon, / **a moller desto non sentiu nada**; CSM-256-37 > de todos aqueles maes guarriu a Reia tan ben / **per poder da Groriosa**, que **nada non sentiu en** [a Virxe curou á Reya Dona Beatriz de Suabia, esposa de Fernando III]; CSM-267-86 E levou-o salvo a terra segura, / que **sol non sentiu coita nen rancura**; CSM-275-47 a eigreja, ca logo **sse ben sentiu / da rrvia são**, e agua lles pediu, / e deron-lla dũa fonte peranal [dous

freyres recobraron a saúde ao contemplar a Virxe de Terena ao lonxe]; CSM-283-61 Mas quando ss[e] atal **sentiu / que tolleit' era** e sse viu / tan maltreito, ben sse partiu / daquel err' e sse repentiu, / assi que logo ben guariu; CSM-286-23 ca pois **se sentiu maltreito** / non quis mais alá jazer; CSM-301-30 E logo **sse sentiu livre** / da prizon o escudeiro; CSM-327-28 ca **os calcannares** anbos **pelos lombos os sentiu** / que ll' entraron tan de rijo que os non pod' en tirar.

Só un destes exemplos fai referencia a 'sentir desamor' e refírese precisamente aos amores profanos (viñeta 4, CSM 016), considerados pecaminosos e prexudiciais para o home, pero como a *Sennor da verdade* (239:R) é bálsamo purificador

*De todo mal e de toda ferida
sãar pod' om' a de ben mui comprida.
(129:R)*

e sempre nos concede a posibilidade de reconversión dos nosos pecados para non continuar facendo *falsidad' e gran mal* (235:R):

*Poi-lo pecador punnar en servir Santa Maria,
non temades que perder-se possa per sa folia.
(274:R)*

*Quena Virgen por sennor
tever, de todo mal guarrá.
(276:R)*

Ora ben, no noso cancionero aparecen outros moitos vocábulos que forman parte da expresión do campo sémico da coita, tales como: *dano, lazerar, endurear, padecer, penado*⁹⁶, *nozir ~ nuzir, mal aver, desasperar, folia, fol.*

96 Nunca se rexistra en *loor* e nas narrativas aparece unha única vez a forma **penado** 'atormentado' [1] 156:15 (*mais, polo fazer penado / viver, foron-lle tallar / a lingua ben na garganta*), nun milagre que relata como uns herexes prenderon a un *crerigo* de *Cunnegro* (Cluny) que cantaba moi ben *as prosas* en gabanza da Virxe, razón pola que lle cortaron a lingua. Parece ser un derivado de *pena* < *POENA*, do gr. *poiné* 'castigo, pesar'; 'pena, tormento, sufrimento'; segundo Machado, entrou por vía culta e rexístrao xa no séc. X. *Vid. DELP*, IV, pp. 334-335, 1977, s. v. *pena*.

Dano

Procedente do lat. *DAMNUM* 'prejuízo, detrimento, perda'⁹⁷. Aparece unha única vez en *loor*, concretamente na cantiga 413 e para facer referencia á pureza da nosa dama inmaculada e ao amor que Deus lle dispensa⁹⁸:

Mas aquesta Virgen amou Deus atanto
que a enpreñou do Espirito Santo,
sen prender end' ela dano nen espanto.
(413:20-22)

No resto dos casos aparece en cantigas narrativas para referirse ao mal que podemos ofrecer ou recibir, pero tamén para lembrarnos que a nosa dama pode apartarnos do camiño do sufrimento (protección) ou ben punir con sufrimento a quen o merece (castigo aplicado en moitos dos casos a mouros, por exemplo en 215:8). Ora ben, a cantiga 149 deixa ver claramente que aquel que cre firmemente na doutrina do Fillo de Deus, ese nunca será abandonado:

Est' é o que tu comes, onde fazes tres partes,
e beves do seu sangue, ond' é ben que te fartes;
e quen cree ben esto, **o demo nen sas artes**
nunca lle terrán dano, se en elo atura.
(149:48-51)

Da mesma forma, aquel que se atreve a *fazer torto*, quebrantando a lei divina e perseverando na súa má acción (*O erege, que muit' era chëo de mal e d' engano / e que muitas falssidades fazia sempre cad' ano, / porque aquel ome bõo non sse fosse del sen dano*, 175:20-22), provocará que ese acto malvado se volva contra si mesmo:

Por dereito ten a Virgen, a Sennor de lealdade,
que sobr' el se torn' o dano de quen jura falssidade.
(175:R)

⁹⁷ DELP, II, p. 279, s. v. *dano* ; <http://sli.uvigo.es/DDGM> [consultado 10 xuño 2015].

⁹⁸ Nas narrativas: **dano** [29 - 0,003%] 002:61, 045:11, 057:8, 081:28, 084:5, 105:58, 132:58, 148:16, 149:51, 161:38, 175:4, 175:22, 193:52, 215:2, 215:8, 216:46, 227:18, 245:96, 257:23, 323:50, 328:47, 328:82, 329:13, 335:27, 344:17, 366:11, 369:127, 405:28, 413:22; **danos** [3] 257:16, 273:52, 379:23.

Pero o vocábulo dano aparece formando parte dun número reducido de estruturas, as cales poden ser enfatizadas mediante o uso de elementos intensificadores:

- fillar dano (002:61; 366:11)
- fazer dano (045:11; 105:59; 132:58; 215:8; 329:12; 344:17); nen niun dano fazer (323:51)
- defender de dano (057:8)
- guardar de dano (369:126) ~ de dano guardar (148:17)
- (non) rezeber dano (084:R; 193:52; 215:8)
- prender dano (081:28) ~ (nen outro) dano prender (245:96) ~ (non) prender dano (161:38)
- meter a dano (216:46)
- sen dano (227:18)
- vir (a nos gran) dano (328:47)
- desviar (gran) dano (328:82)
- non catar dano (335:27)

Lazerar

Di Lorenzo que parece proceder dunha forma latina *LACERĀRE* ‘desgarrar, despedazar, torturar’ e descarta a hipotética forma *LAZARUS* que outros autores propoñen⁹⁹. Presenta as seguintes acepcións ‘hacer sufrir, hacer penar, lacerar, sufrir trabajos o miseria’ (Lorenzo).

En *CSM* o índice de frecuencia desta familia léxica é escaso, pois presenta un total de 10 ocorrencias, das que 3 se rexistran en *loor* (*lazerada* 1 - 420:38; *lazerar* 2 - 130:30, 300:23) e o resto nas narrativas¹⁰⁰.

En primeiro lugar, o adxectivo *lazerada* é usado para destacar unha idea esencial, a diverxencia entre a miseria que María soportou na terra e a gozosa vida que o Fillo lle reservou no ceo *par a par* (001:78; 177:4), converténdoa en *Reyã*:

bēeyta foi a vida que pois con el usada
ouviste, macar fuste **mui pobr’ e lazerada**.
(420:37-38)

⁹⁹ *CGC*, II, p. 747, s. v. *lazerar*; *lazeirar*; tamén en <http://sli.uvigo.es/DDGM> [consultado 10 xuño 2015].

¹⁰⁰ *Lazeiro* [1 - 071:11]; *lazerado* [2 - 088:34, 174:23]; *lazerados* [1 - 335:35]; *lazerar* [3 - 093:35, 351:22, 353:79].

Oposición que non fai máis que resaltar a idea tan estendida da identificación do mundo terreal como hábitat do mal e o celestial como o lugar do eterno ben.

E precisamente esa exclusividade reservada á única entre as únicas provoca que Afonso incida noutra dicotomía presente no cancionero, a de que nada podemos esperar das 'outras damas' porque só poden ofrecer unha eterna espera chea de dor e penurias, mentres María *nunca demora / a buscar-nos carreiras que non fiquemos fora / do reyno do seu Fillo, mais per que y entremos* (071:6-8):

As outras nos fazen muit' esperar
 polo seu ben e **por el lazerar**,
 mas esta non quer con seu ben tardar
 e dá-nos ben d' outros bées mayor.
 (130:29-32)

E por último, na cantiga 300 insiste o trobador en que debemos tomar partido por esta dama e 'penar', se for o caso, por louvala e amala porque só María nos pode arrancar das gadoupas do sufrimento e letargiar o mal:

[O]utrossi loar devemos
 a por que somos onrrados
 de Deus e ar perdoados
 dos pecados que fazemos;
 ca tēemos
 que devemos
por aquesto lazerar,
 mas creemos
 e sabemos
 que nos pod' ela guardar.
 (300:17-26)

Por iso mesmo é recomendábel *fillar lazeiro* ('facer penitencia'), isto é, gabar e mostrar amor sincero á *Sennor*, e así *gran sandeçe* (071:R) non facermos. Isto adoitaba cumprir a *monja* que *rezava ben mil Ave Marias... chorando e gemendo* (v. 16 e 20), para poder sentir o pracer de *veer* á *Madre de Messias* (v. 17):

E direi dũa monja que en un mōesteiro
 ouve, de santa vida, e **fillava lazeiro**
 en loar muit' a Virgen, ca un gran livr' enteiro
 rezava cada día, como nos aprendemos,
 (...)

De grandes oracións sempre, noites e días.
(071:10-15)

Dando unha ollada ao uso desta familia léxica nas cantigas narrativas, observamos como se incide nesa idea do sacrificio terreal, esquecendo as necesidades do corpo e atendendo ás da alma. E para iso nada mellor que exemplificar a través da historia dun home, *un físico que se metera a monje*, que se sente moi *malfadado* ('infeliz') porque precisamente ten que renunciar a eses praceres máis corporais. O seu descontento (*Con coita e con pesar / de que era lazerado*, 088:32-34) procede da insatisfacción que lle provoca o ter que acatar o xexún imposto no mosteiro e renunciar ao vicio dos bos manxares. Situación que desde unha perspectiva cristiá pode identificarse como *gula*, pois este home non actuaba segundo a virtude da temperanza (gr. *enkrateia*, 'cualidade do autocontrol'), senón que pecaba pola procura constante do pracer (gr. *ήδονή*)¹⁰¹. E para que a narración teña toda a carga exemplarizante, a este que *queria obrar / per Ypocras* (vv. 81-82), a Virxe, nun primeiro momento, *o foi desdennar* (v. 83), negándolle o *nobre manjar / dun leitoairo preñado* (vv. 73-74) co que confortou a cada monxe; non obstante, tras manifestarse arrepentido (*se deu por culpado / muit ' e fillou-ss' a chorar*, vv. 93-94), foi totalmente exculpado.

Noutros casos, os vocábulos desta familia léxica fan referencia a padecementos de diversa índole: dor causada pola mutilación da lingua (174); situación de pobreza causada pola escasez de colleitas (335); padecementos de doenzas, curadas normalmente pola Virxe (093, lepra); 'escasez de algo' (351); 'pasar fame' (353).

Endurar

Do lat. *ĪNDŪRĀRE* 'endurecer, tornar duro' e adoita significar 'resistir, soportar, sufrir'¹⁰². A frecuencia desta familia léxica é mínima no cancionero mariano, pois redúcese a 17 ocorrencias, repartidas nun total de 5

101 Seguindo a Santo Agostiño, débense condenar especialmente a luxuria (luxuria) e a gula (gula), entendida esta última como exceso de bebida (*crapula*) e de comida (*gastrimargia* < *gastri* 'estómago' e *margia* 'louco').

102 En *DELP*, II, 1977, p. 401, s. v. *endurar*; *DCECH*, vol II, 1992, pp. 536-537, s. v. *durar, duro*. Tamén consultado en <http://sli.uvigo.es/DDGM> [consultado 10 xuño 2015].

cantigas¹⁰³. O único caso rexistrado en *loor* é a forma de infinitivo *endurar* e fai referencia a todos os sacrificios e padecementos que o Fillo de Deus ‘soportou’ para salvar a humanidade (morte e crucifixión):

Onde come a Deus lle debemos amor
e come a Padre e noso Criador,
e come a ome del coyta e door
avermos de **quanto quis por nos endurar**.
(050:25-28)

E Deus, como Creador que é de todo o universo, tamén permite a existencia do demo, mais rabena coidadosamente a podremia das súas perniciosas gallas a través do poder outorgado á *Reynna spirital*, sobre todo cando o zume destila *coita mortal* (197:20) na cerna daquel que é *ome de paz* (197:13) e ama os seus:

Ca sse el algun poder á [de] os omees matar
pelos pecados que fazen, e o **quer [Deus] endurar**,
mui mayor poder sa Madr[e] á en os ressucitar.
(197:7-9)¹⁰⁴

Esta *Sennor que pod’ e val* (197:40) e *que aas coitas non fal* (197:45) tampouco tolera a inxustiza e reprende *mui feramente* a todos os que quebrantan os mandamentos por Deus instituídos (“Yo soy la vid; vosotros los sarmientos. El que permanece en mí y yo en él, ése da mucho fruto; porque separados de mí no podéis hacer nada”, Jn 15, 5). Por iso, como *Sennor dereitoreira* (328:87) que é, sempre alumea o camiño a todos os que deambulan perdidos nas tebras:

Non pod’ ome pela Virgen **tanta coita endurar**
que pois ela non llo aja [con] ben a galardoar.
(127:R)

Nalgúns outros casos é o mesmo Deus o que intervén e se mostra, xunto co seu séquito, como un feixe de luz. É o caso da cantiga 261, onde unha *bõa dona*, que desexaba máis ca ningunha outra cousa *ome boo e de bõa vida, e*

103 **Endura** [1 -115:246]; **endurar** [15 - 0,002%], 127:5, 127:11, 127:16, 127:21, 127:26, 127:31, 127:36, 127:41, 127:46, 127:51, 127:56, 127:61, 127:66, 197:8, 261:49.

104 Milagre que se ubica no concello de Alandroal (Alentejo) e que relata *Como Santa [Maria] de Terena ressocitou ũu menyo a que matara o demo*.

bõa dona (261:Rúbrica), é obrigada a facer un retiro espiritual; pasados nove días, *hũa noite quisu Deus que veer / o podesse; ca viu gran lum' entrar / per hũa estr' e per outra passar, / como per pont', e pasada fazer / per y os santos* (261:37-42). Ela quixo saber quen era toda aquela xente e un deles fíxolle entender que se trataba dos santos, ou sexa, aqueles que ao contrario do que ela facía, se entregaron á lei de Deus e a defenderon:

E el responder
 Lle foi assi: "Estes **foron sofrer
 por Deus en este mund' e endurar**
 muitas coitas por a ele veer
 no parayso, e poren chamar
 lles foron santos per todo logar;
 (261:47-53)

Padecer

Do lat. 'padecer', de un *PATĒSCĒRE (ou *PATĪSCĒRE), incoativo de PĀTI (xa se coñece en lat. PĀTĒRE); afirma Lorenzo que non pode derivar de *padir* como apunta Corominas. Machado segue esta mesma liña e dá como acepcións 'sofrer, ser vítima de, ser atingido por', 'manter-se perseverantemente em tal ou tal estado', 'admitir, permitir'¹⁰⁵.

En *CSM* temos un total de 7 ocorrencias, tres das cales están en cantigas de *loor* e repartidas así: *padecer* [1 - 427:59]; *padeces* [1 - 020:R]; *padeçe* [1 - 419:16]¹⁰⁶.

Seguindo a orde en que aparecen os vocábulos desta familia léxica, atopámonos cunha composición na que se expón, non só o infinito amor desta *sennor*, senón o seu labor cotián *por nos tirar de coitas e d' afan* (240:42):

*Virga de Jesse,
 quen te soubesse
 loar como mereces,
 e sen ouvesse*

¹⁰⁵ *CGC*, II, p. 961, s. v. *padecer*; *DELP*, IV, p. 277, s. v. *padecer*; <http://sli.uvigo.es/DDGM> [consultado 10 xuño 2015].

¹⁰⁶ Nas narrativas: *padeçe* [2 - 065:87, 331:17]; *padecia* [1 - 321:10]; *padesqu* [1 - 268:32].

per que dissesse
quanto por nos padeces!
(020:R)

No texto pictórico desta cantiga, concretamente na viñeta 4, lemos na cartela correspondente o seguinte rótulo: *Como Sancta Maria faz miragres por nos sanando enfermos e ressucitando mortos*. Na imaxe, a Virxe aparece no arco central erguendo os dedos índice e corazón en sinal de bendición a todos os necesitados, mentres coa man esquerda agarra o pulso dun dos doentes. Mostras do seu poder curativo, mais tamén da súa humanidade e proximidade para con todos os seus fillos da terra.



Figura 7.- CSM 020, *Códice Rico*, Escorial T.I.1., viñeta 4, f. 32v.

As seguintes cantigas de *loor* en que aparece esta familia léxica fan referencia á dor que Xesús soportou cando *quis por nos crufigado* (099:39) ser, pero tamén aos padecementos que cargaron aqueles que o acompañaron neste afliximento e que neste caso fai referencia aos *seus dicipolos*:

Assi foi que o dia que Deus morte prendeu,
a ssa bēeyta Madre viu **quanto padeceu**
na cruz por nos...
(419:15-17)

E muitas coitas ar foron soffrer
por el e ençima **morte padecer**;
e en tal guysa quis Nostro Sennor vençer
o demo pelos seus, e aqeste mundo conquareu.
(427:58-61)

Nas cantigas narrativas, a Virxe sempre libera de coita os *astrosos* (lat. *ASTROSU*, ‘nacido en mala estrela’, Lorenzo) que tentan ‘resarcirse’ dos seus erros. Un exemplo disto é o *ome que andara gran tempo escomungado* (065:Rúbrica), pero tras todo un periplo peregrinador logra o perdón coa axuda da figura do *ermitan*, tomado como modelo de expiación e entrega, e tamén como salvoconduto para a salvación:

E o ermitan lle diss’ enton: “Sandeçe
non á en aquel se non quanto parece
aas gentes, e **tod’ aqest’ el padeçe**
por lle seer de Deus pois galardoado”.
(065:85-88)

A *Sennor mansa, Sennor bōa, de todos bēes comprida* (268:45) tamén escoita aos que padecen doenzas de todo tipo, como a tolleita *dona filladalgo de França* que con *devoçon atamanna* (268:35) *chorou muito dos seus ollos e aos ceos as mãos / alçou e diz* (268:25-26):

“Virgen sant’, a que non creen os pagãos,
a ti offer’ estes nenbros mancos, que non tenno sãos,
ca todo-los pecadores en ti esperanç’ avemos.
(...)

E promet’ eu, Virgen santa, que eu aa ta eigreja
de Vila-Sirga de grado vaa, que eu sãa seja
per ti desta **mia gran coita que eu padescu’ e sobeja**,
ca nos vida e saude todos de ti atendemos”.
(268:26-33)

Así mesmo, libera da dor que padece á *minynna* que tiña unha inflamación dos ganglios e dos vasos linfáticos (*lanparões*):

Esta de Cordova era / natural, e padecia
 enfermidades mui forte / que na garganta avia,
 a que chaman lanparões, / que é maa maloutia;
 (321:10-12)

Cantiga interesante non só porque relata o tortuoso percurso da meniña e da nai na procura da saúde, senón tamén porque vemos como a medicina, a maxia e o milagre conviviron e competiron. Nese camiño de aflicción, cóntasenos como a nai desta *moça* gastou inutilmente *todo-los dñeiros* (321:22) en *mege*s e *fisicos* (321:16-17) até que *ũu ome bõo* lle aconsellou que recorre-se á coñecida técnica dos ‘toques reais’¹⁰⁷. Non obstante, o mesmo monarca afirma que tal cousa *sol non val un mui mal figo* (321:42) porque *dizedes neicidade*, e que o único que a pode sandar é levala *ant’ a bela Magestade* (321:47) para que a cure de forma milagrosa; neste caso, facendo todo un ritual: bebendo cinco días da auga coa que previamente deberían lavar a imaxe da *Virgen que é envolta ena purpura sanguya* (321:48)¹⁰⁸.

E por último, todas esas tribulacións e a inmensa ternura de María-Madre, especialmente visíbeis nas iluminuras do noso cancionero, tamén están presentes en moitas das nais que atopamos nas cantigas narrativas. É o caso, por exemplo, daquela que por causa *dña gran fever* (331:20) perdeu o fillo *que mui mais ca si amava* (331:14)... *e mil vezes lo beijava / como madr’ a fillo beija con que muit’ afan padece* (331:16-17). A dor desta *malfadada* por tan gran perda foi de tal magnitude que no mesmo texto se describe o seu comportamento, especialmente o xestual, até derivar na loucura (*tornou poren sandia*, 331:42):

E **braadava** mui forte, **depenando** seus cabelos,
 des y os dedos das mãos non quedava de **torce-los**,
 e outrossi a seus braços non leixava de mete-los,
 dizendo: “Sen ti, meu fillo, este mundo m’ escurece”.

107 A simultánea convivencia de métodos ligados aos saberes científico-técnicos e aqueloutros de tipo popular, transmitidos de xeración en xeración, era por tanto algo habitual na época. Ese mencionado ‘toque real’ fai referencia á imposición das mans do monarca sobre o doente, e parece que foi unha técnica moi usada para doenzas como a ‘escrófula’ (vulgarmente coñecida como ‘papeiras’ ou inflamación da glándula parótida - parotidite-). Vid. Cabanes, Pilar, “Algunas notas...”, *op. cit.*, p. 37.

108 Lembremos que o cinco é o número mariano por excelencia, pois *cinque leteras* compoñen o seu nome; *cinque* son as *festas* marianas; cinco as decenas do rosario; cinco os misterios gozosos; cinco os dolorosos; cinco os gloriosos.

E[n]quant' a missa disseron, sempre **fez aqueste doo**,
dizendo: "Sen ti mui soa fico, e tu sen mi soo;
e oy mais jarás so terra ben como jaz teu avoo,
e muit' ei coraçon forte que agora non perece".

E pois a missa foi dita, o menynno soterraron,
e a **madre come morta** de sobr' ele a tiraron;
e ben assi seus parentes a ssa casa a levaron
come a moller **transsida** que niun nenbro non mece.
(331:24-37)

E no mesmo relato se xustifica a súa perda do *siso*, sinalando *Que con gran coita o siso perden os que mui coitados / son* (vv. 44-45); á vez que remata mostrando que, aínda que todos os *santos eran ja dela nojados* (v. 46), aquela *que nunca falece, / Virgen santa groriosa, ouve dela piedade* (vv. 46-47).

Penado - Péa - Péar

Parece ser un derivado de *pena* < POENA, do gr. *poiné* 'castigo, pesar'; 'pena, tormento, sufrimento'. Segundo Machado, entrou por vía culta e rexístrase xa no séc. X (en castelán, desde as *Glosas*), aínda que sinala que «por outra via entrou em Portugal, a divergente *pêa*», datada no séc. XIII¹⁰⁹.

Familia léxica que non parece ser moi habitual nas cantigas profanas, se temos en conta que no glosario de Ferreiro¹¹⁰ só se rexistra en tres cantigas: unha pastorela de Airas Nunez¹¹¹ e en dúas cantigas de amor de Pedr' Eanes Solaz¹¹².

109 DELP, IV, pp. 334-335, 1977, s. v. *pena*.

110 Ferreiro, Manuel (dir.) (2014-): *Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa*. Universidade da Coruña <<http://glossa.gal>>, ISSN 2386-8309.

111 *E moir'eu e pen[o]* / *e d'amores ei mal!* 864.15 [= Tav 14,9]: Airas Nunez «Oi oj'eu ùa pastor cantar» [B 868-869-870, V 454]. Citamos literalmente por <<http://glossa.gal>> [Consultado 15 xuño 2015]. Tamén en *LPGP*, I, p. 123.

112 *Por vós, u for, ei a penar / d'amor*, 892.6 [= Tav 117,7 (= 157,64)]: Pedr' Eanes Solaz «[V] ou-m'eu, fremosa, pera 'l-rei» [A 284]. E tamén en: *eu das arenas la mirei / e des enton sempre penei* 1236.6; *E mirei-la das arenas, / des enton me fez penar*, 1236.10 [= Tav 117,1]: Pedr' Eanes Solaz «A que vi ontr'as amenas» [A 283, B 1220, V 825]. *Ibidem*. En *LPGP*, II, pp. 755 e 752 respectivamente.

No caso do noso cancionero, a variante *pena* nunca se rexistra en *loor* e nas narrativas aparece unha única vez a forma **penado** ‘atormentado’ nun milagre que relata como uns herexes prenderon a un *crerigo* de *Cunnegro* (Cluny) que cantaba moi ben *as prosas* en louvamento da Virxe, razón pola que lle cortaron a lingua:

Dest’ un mui maravilloso
 miragre vos contarey,
 que fez, e mui piadoso,
 a Madre do alto Rei
 por un crerigo, que foran a furt’ ereges prender
 porque de Santa Maria sempr’ ya loor dizer.
 (...)

Poilo ouveron fillado,
 quiséranos y matar;
 mais, **polo fazer penado**
viver, foron-lle ta[l]lar
 a lingua ben na garganta, cuidando-[o] cofonder,
 porque nunca mais da Virgen fosse loor compoer.
 (156:6-18)

E así foi, con *esta coita cuidava o sen perder* (v. 25) porque cantar á Virxe era o seu máis prezado pracer e agora só sentía que esta mágoa *quebrava-ll’ o coraçón* (v. 30) e *fillava-ss’ a gemer* (v. 32). Mais a pena diluíuse e brotou a alegría en forma de curación, tal e como repite constantemente o refrán:

*A Madre do que de terra primeir’ ome foi fazer
 ben pod’ a lingua tallada fazer que possa crecer.*
 (156:R)

Tamén rexistramos exclusivamente en cantigas narrativas as variantes *pēa(s)*, *pēar(en)*, aínda que cun índice de frecuencia bastante reducido (14 ocorrencias en total): *pēa* [8 - 0,001%; 083:20, 096:39, 112:30, 123:48, 237:40, 325:15, 341:23, 377:28]; *pēar* [1 - 111:44]; *pēaren* [1 - 119:9]; *pēas* [4 - 085:22, 115:276, 218:32, 325:35].

A que nos abr’ os braços e o inferno nos serra (325:4) sempre vai ofrecer *a quen de mal coitado for* (123:6) algún sinal de luz perante a negrura do mal, por iso sempre está presente nas penurias que asolan aos cristiáns devotos en particular e a outros *mesquinnos* e *coitados* en xeral. E é con este amor

enxendrado na caridade co que destila favores, tanto aos seus devotos como a aqueloutros que tras 'vivir penando' deciden endereitar o seu camiño na fe de Cristo. Temos, por exemplo, casos de cristiáns ou cristiás que son vítimas dos mouros e sofren grandes penalidades durante este cativerio:

E desto Santa Maria
de Sopetran fez un dia
miragr' en Andaluzia
a un que **por seus pecados**
(...)

Fora **caer en cativo,**
u jazia tan esquivo,
que non cuidou sair vivo
ante **marteiros dobrados**
(...)

Que **lle davan a gran péa,**
porque era de Luçêa.
(083:10-21)

Amplifícanse os padecementos do seu cativerio con outros vocábulos relacionados coa falta de liberdade e coa soidade e temor que isto provoca no coitado, incidindo así na compaixón que produce tal tortura física e psicolóxica: *en gran cadêa jazia, de noite, tras cadêados, escura carçer, en gran ventura de morrer, jazendo en gran medo* (vv. 22 a 27). Mais como home devoto *na pura / Virgen tornou seus cuidados* (vv. 27-28) e viu *britados / seus ferros* (vv. 53 e 55).

O mesmo acontece no milagre de *hũa mançeba* á que unha moura meteu *prijon forte* (325:24) para obrígala a converterse ao Islam:

Na terra d' Affrica ouve en Tanjar hũa cativa
moller a que **davan péa cada día muit' esquiva**
con pouco pan e muito mao, e mui mais morta ca viva
era, se lle non valvesse a Virgen Santa Maria.
(325:14-17)

E nese mesmo cárcere coincidiu con outra rapariga na mesma situación. A moura tentou convencelas facéndolles grandes promesas (*dar-lles-ya herdade*, v. 31), pero advertiulles que:

E se fazer non quisesse[n] esto, logo nas cadéas
 ambas mete-las faria e **dar-lles tan grandes péas**
 que lles non ficassen sãos coiros nen nervos nen véas,
 e demais, sobre tod' esto, escabeça-las faria.
 (325:34-37)

Perante tal ameaza, unha respondeu *con medo que o faria de grado* (v. 39), non obstante *a outra mui sannuda* (v. 40) - *a mançeba*- dixo que nunca renunciaría á súa *crischãidade* (v. 29). Esta actitude de fe irreversible fixo que, por medio dun soño, fose finalmente salvada pola que *á nome Strela do Dia* (325:R).

Pero temos tamén casos de xudeus e xudías que deciden entrar na reconversión da fe espallada por María e que, por tanto, son abrazados por esta cando están en situación de padecemento:

... Mais el **conas péas que sofria**
 adormeceu, e en sonnos viu Santa Maria
 mais fremosa que o sol; e logo ll' as prições
 quebrantou, e foi guarido de todas lijões.
 (085:22-25)

Neste caso é o xudeu quen sofre *prições* e *lijões* de mans duns *ladrões crischãos*, tratándoo como unha besta: *a que chagas grandes deran e pois torçillões* (v. 10) ... *ataron-ll' as mãos / e os pees e deron-lle muitas con bastões* (vv. 13-14) ... *atad' en hũa gran casa vella, o mesquinno; / e deron-lle pan e agua aqueles peões* (vv. 18-19)¹¹³.

Tamén na cantiga 096, *dous frades mēores* (v. 33) atopan nun camiño un home decapitado (*avian escabeçado ladrões*, Rúbrica) que *peedença prender non quisera / per consello do demo enganador* (vv. 18-19). Os dous homes, presos dun gran *pavor* (v. 34), comezaron a dicir con *ben femença* (v. 36):

113 Para incidir máis nesa bestialidade coa que é tratado, Afonso recorre á forte connotación dun vocábulo tomado da terminoloxía propia da albeitaría, isto é, 'torçillões' (< lat. TORTIO, -ONIS). Defínese como «Dolor agudo en la barriga, que dá à las bestias, semejante al que en los racionales llaman cólico. Procede de los humores, que se encierran en las entrañas, ventosidades, supresion de orina, ù obstruccion es excrementicias. Llamóse assi del verbo Torcer, porque parece que se tuercen las tripas», s. v. *torozon*, en *Diccionario de Autoridades*, tomo VI, 1739, <http://web.frl.es/DA.html> [consultado 18 xuño 2015]. Machado di que *torçillões* procede de *torcilho* < de *torcer* (< lat. pop. TORQUERE, 'torcer, virar, revirar; contornar, atormentar, torturar', *DELP*, V, p. 316, s. v. *torcilhão* e *torcer*).

“Pëedença
nos dade, por Deus e por sa creença,
por que non soframos péa nen door”.
(096:37-39)

Así mesmo, outra situación que causa graves e dolorosas aflicións é a daqueles que, por unha ou outra razón, senten ou ven o demo. En tal circunstancia están un *frade* que ve os *diabos* na hora da morte e un *juiz* que tamén é liberado dos diabos que o levaban:

... E quen ben fezer
(...)

Sempre terrá sigo **algu[u]n sinal**
de Santa Maria, a que nunca fal
aos que a serven e senpre lles val
e **saca de péa quen y estiver**.
(123:43-48)

Desto direi un miragre, onde gran façanna
fillaredes, que a Virgen fezo en Espanna
dun ome que de diabos húa gran conpanna
levavan **pera péaren con os descreudos**.
(119:6-9)

E entre os *malfadados* podemos atopar tamén homes de Igrexa, como un *ordñado* que ficou *malfadado* por sentir grande inclinación pola *lussuria*. Aproveitando tal debilidade, *fillado / foi do demo feramen* (vv. 38-39),

E pois foi apoderado
de ssa alma, muit' irado
foi ao fogo privado
pola y **péar** des en.
(111:41-44)

Pero a axuda pode vir inicialmente da man doutros cristiáns caritativos que, cumprindo fielmente o segundo dos mandamentos («Amarás a tu prójimo como a ti mesmo. No existe otro mandamiento mayor que éstos», Mc 12, 31), ofrecen consolo aos aflixidos e fanse eco das súas penas, até o punto de aceptar compartilas. Tal é o caso do *ome bõo d' Alemanna que era con-treito* (218:Rúbrica) e que uns *romeus* que ían a Santiago decidiron axudalo, pasando grandes fatigas nesa peregrinaxe:

E amedes fezeron log' en que o levavan,
e pera Santiago ssas jornadas fillavan,
e a **mui grandes pēas** alá con el chegavan;
(218:30-32)

Se ben é certo que no camiño de volta decidiron deixalo en Vila-Sirga, sentíndose así *mesquynno* (v. 45) e moi *desanparado* (v. 46), e *chorando mui forte* (v. 51) clamou á *mui preciosa* (v. 51), que *o oyu e sãou-o* (v. 52).

E por último, mencionar a única cantiga en que o vocábulo *pēas* fai referencia aos padecementos de Cristo na cruz, precisamente no contexto do rezo das *oras* por parte dun *hermitan* que tenta mediar perante Deus para liberar a un *menyõ* das gadoupas do demo:

O hermitan ant' a luz
as oras foi dizendo
**daquel que morreu na cruz
por nos pēas sofrendo.**
O meny' enton ll' aduz
seus livros mui correndo,
e tremendo
disse: "Missa dizede,
e valede
me, ca tempo seria".
(115:273-282)

2. A dolor/dor redentora de Xesús

Ca ele noit' e dia punna de nos meter
per que façamos erro, porque a Deus perder
ajamo-, lo teu Fillo, que quis por nos sofrer
na cruz paxon e morte, que ouvessemos paz.
(047:7-10)

*Fol é a desmesura
quen dulta que tornada
Ostia sagrada
non é carne pura.
(149:R)*

Desde o mesmo momento en que «El Padre de las misericordias quiso que precediera a la encarnación la aceptación de parte de la Madre predestinada»¹¹⁴ e, por tanto, desde o mesmo *Fiat* («He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra», Lc 1, 38), María e o Fillo concebido sen pecado reformularon a historia da salvación humana. Iso si, fixérono por medio do sacrificio, do amor e da caridade e *por nos tirar da infernal prijon* (415:23). E a partir deste acatamento, para María *non á temp' assinado / por acorre-lo coitado, / nen perdoã-lo culpado, / mais assi como ll' aven* (111:6-9).

Ora ben, ese sacrificio implicou padecemento e inmensa dolor. Xa vimos como a dor de María se bifurca en dúas vertentes cuxo eixo paradigmático é a súa misión maternal: os padecementos como Nai do Redentor e como Nai de todos os homes. Pero se Ela sofre é polo calvario que, como Deus feito home, atravesa o seu Fillo. E tal padecer chega ao cume no acto da Paixón.

Esa Paixón de Xesús (πάθειν «indica con mucha frecuencia la agonía, la muerte; en Jn 'ser elevado o glorificado'») ¹¹⁵ dá á súa vida pleno sentido, pois tanto a súa morte como a súa dor son causa dun mandato divino. Segundo os sinópticos, a misión de Xesús como Mesías consiste en sufrir e morrer, pese a que as alusións explícitas a ese valor satisfactorio da súa dor sexan escasas.

Serán San Paulo, Hebreos e a Primeira Carta de Pedro as que leven a teoloxía da dor até o seu pleno desenvolvemento. Paulo ve na morte de Xesús

114 *Lumen Gentium*, 56, <http://www.vatican.va> [consultado 18 xuño 2015].

115 *Diccionario de la Biblia*, op. cit., p. 494, s. v. *dolor*.

2. A DOLOR/DOR REDENTORA DE XESÚS

un acto de incomensurábel amor (Rm 5, 8; 2 Co 5, 14; Ga 1, 14; 2, 20; Ef 5, 2-25). Por esa dor e morte, polo seu sacrificio satisfactorio, todos os homes se reconciliaron con Deus, librados do pecado, da lei, da morte, isto é, Xesús cimentou os piares da súa Igrexa.

E dado que Cristo tivo que pasar pola dor para obter a gloria (2 Co 1, 5; Flp 3, 10; Hb 12, 2-10; 1 P 4, 1; 5, 1), tamén o cristián vai ter que atravesar un camiño de espiñas como garante no Xuízo Final (2 Ts 1, 4-7).

E todas estas disquisicións bíblicas aparecen espalladas ao longo do noso cancionero, pois Afonso lémbra-nos que Cristo (Χριστός, de χρίειν 'unxir')¹¹⁶, o Mesías prometido, *Aquel que á / sobre todas as cousas poder* (424:22-23), é o creador de todo o existente:

Esta primeira é de com' el fez o ceo e a terra e o
mar e o sol e a lúa e as estrelas e toda-las outras
cousas que son, e como fez o ome a sa semellança
(423:Rúbrica)

E ademais, *por seer ome* (423:19) e encamiñarnos na vereda da alegría, aceptou humildemente oferecerse ao desingnio divino e redimírnos do pecado:

E poren dos ceos quis en terra decer
sen seer partido nen menguar seu poder;
e quis ena Virgen por nos carne prender,
e **leixou-ss' encima, demais, por nos matar.**
(050:20-23)

E u a terra fez, mostrou ben qual
poder avia; mas quen comidir,
por mais terrá **u por nos remiir**
andou en ela **e sofreu gran mal.**
(...)

E u a lúa e o sol qu' é luz
criou, grand' obra e mui noble fez;
pero mais foi u chus negros ca pez
tornaron u **por nos pres mort' en cruz.**
(423:21-29)

¹¹⁶ Tradución do hebreo *māšīaḥ* 'Mesías'. Vid. *Diccionario de la Biblia*, op. cit., p. 396, s. v. *Cristo*.

Por tanto, o sufrimento de Xesús, expresado nos casos anteriores por vocábulos como *matar*, *sofrer gran mal*, *prender morte en cruz*, vai estar presente constantemente no cancionero mariano, e non só naquelas cantigas que fan referencia explícita a El (423 a 427)¹¹⁷, senón tamén inserido no resto das cantigas, especialmente para lembrar ao pecador quen o libera das cadeas das tribulacións eternas e quen lle abre as portas da alegría. Por iso é habitual facer referencias constantes ao momento do martirio e ao que isto simboliza soterioloxicamente.

E para indicar tal suplicio, bótase man, por exemplo, da familia léxica de *marteiro* (< lat. MARTYRIUM, do gr. MARTYRION)¹¹⁸, que presenta un total de 7 ocorrencias ao longo do cancionero e cuxa única forma presente en *loor* é *martires*: *marteir* [2 - 015:69, 225:36]; *marteirado* [1 - 065:223]; *marteiro* [1 - 254:11]; *marteiros* [1 - 083:18]; *Martires* [2 - 246:2, 280:19].

Na única cantiga de *loor* que atopamos un derivado da devandita familia léxica fai referencia precisamente á nosa dama, para indicarnos que é o camiño de luz (*lume*) para aqueles que son castigados e torturados por ser fieis á doutrina cristiá (*martires*)¹¹⁹ e que é a súa raíña (*corõa*). Metáfora coa que non só é guía, senón espello de todos os que sofren, pois Ela mesma e o seu Fillo son exemplos desa agonía mortal. A coroa simboliza, pola súa localización, un don vindo do alto; pola forma circular, a perfección e a participación coa natureza celeste, unindo no coroado o que está por riba del e o que está por baixo, e separando o divino do humano. Ademais, a palabra *coroa* está orixinalmente moi próxima de *cornu* e expresa a mesma idea:

117 No manuscrito *To* dise: *Pois que el rey fez çinco cantigas das çico festas de santa maria teue por ben de fazer outras cinco cantigas das çinco festas de nostro señor iesu cristo*, f. 143r. Afonso X o Sabio, *Cantigas de Santa Maria*, ed. Facsímile do Códice de Toledo (To), Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. 10.069), Consello da Cultura Galega, ed. Galaxia, Santiago de Compostela, 2008.

118 «La muerte o tormento que se padece en testimonio de la verdad de la Fe Católica o defensa de alguna verdadera virtud. Es voz Griega, que significa testimonio, y por esto se toma comunmente por el acto de la virtud de la Fortaleza, que exercita quien le padece», *Diccionario de Autoridades*, tomo IV, 1734, <http://web.frl.es/DA.html> [consultado 18 xuño 2015]; Machado dá o mesmo étimo en *DELP*, IV, p. 71, s. v. *martírio* 'acto de prestar testemuño, de apresenter o seu testemunho'; Corominas faino derivar de *mártir* (< lat. tardío MARTYR, -YRIS < gr. μάρτυς, -υπος 'testigo, mártir'), *DCECH*, III, p. 867, s. v. *mártir*.

119 *Martyr* é «El que padece muerte por amor, y en defensa de la verdadera Religión, Fe o Doctrina Católica y Evangelio de Jesu Christo», *Diccionario de Autoridades*, tomo IV, 1734, <http://web.frl.es/DA.html> [consultado 18 xuño 2015]. Na única cantiga narrativa en que aparece este vocábulo vai referido ao nome dunha igrexa (*Santa Maria dos Martires*, 246:2), situada segundo a cantiga en *Alcaçar*, Alcázar de Xoán (Cidade Real).

‘elevación, poder, iluminación’. Ambas son insignias do poder e da luz¹²⁰. Por tanto, María simboliza ese viaduto á vitoria escatolóxica, transcendente:

Dos martires é lum’ e corõa
 e das virgêes ar é padrõa,
 e os grandes pecados perdõa:
 atant’ é ssa mercee sobeja.
 (280:19-22)

Ademais, temos outro único caso en que se refire ao martirio sufrido polo Salvador. Forma parte dun discurso directo no que o orador (un suposto *ome fol*, ‘anacoreta’ que axuda na salvación dun *homo viator* que peregrinaba buscando expiar os seus pecados) relata as razóns que o levaron á *partida* dos seus bens materiais e como, por amor de Deus, logrou soportar todo tipo de calamidades (morte de toda a súa familia e abandono do seu *sennorio*)¹²¹:

E por razon tive que en esta terra
 dos meus que soffresse desonrra e guerra
 por amor de Deus, que aos seus non erra
 e **polos salvar quis seer marteirado.**
 (065:220-223)

No resto das cantigas que presentan *marteiro(s)* presenta a acepción «el que padece grandes trabajos, aflicciones y calamidades» e ten como referentes diversos tipos de personaxes. O grao de padecemento é correlativo á causa que o produce, polo que nos atopamos con:

- Aqueles que viven situacións desgraciadas porque así o deciden outros homes, especialmente os que se manifestan contrarios á lei de Deus, como os herexes e os mouros (CSM 015 e CSM 083).

No primeiro destes exemplos, CSM 015, é o emperador Juyão, coñecido como o Apóstata (331-363)¹²², o que ameaza a San Basilio coa destrución total de *Cesaira*¹²³. Este último solicita á súa comunidade facer penitencia do corpo para protexer a alma.

120 Chevalier, J. e Alain Gheerbrant, *Diccionario...*, op. cit., pp. 347-350, s. v. *corona*.

121 Ese afastamento deste *sennor de muitas gentes* (v. 065:210), que ficou *daqueste mundo...* *log’ enfadado* (065:213), ten moito que ver co coñecido tóxico do *contemptus mundi*.

122 Na versión prosificada lemos *Enperador Juniano teniendo en uoluntad de matar a los cristianos, por que era ereje...* *Vid. Las Prosificaciones...*, op. cit., V (XV), p. 241.

123 Para unha mellor interpretación da figura do Apóstata, véxase Teja, Ramón y Silvia Acerbi, ‘Apuntes biográficos e iconográficos sobre un modelo de santidad militar: Mercurio-Abu Seifein, el mártir de las dos espadas’, en *Gladius (Estudios sobre armas antiguas, arte militar y vida cultural en Oriente y Occidente)*, ed. CSIC, XXXI, 2011, Madrid, pp. 189-202.

No segundo, un home vive en triste cativerio en terra de mouros e alí padece *dobrados* sufrimentos: o primeiro que vén dado por esta situación de cativo e causado polos seus pecados; o segundo, o proporcionado corporal e psicoloxicamente polos mouros¹²⁴.

Demais fez-lles gejúar tres dias
e levar **gran marteir' e afan**,
andando per muitas romarias,
bevend' agua, comendo mal pan;
(015:77-80)

Fora caer en cativo,
u jazia tan esquivo,
que non cuidou sair vivo
ante **marteiros dobrados**
(...)

Que lle davan a gran pēa,
porque era de Luçēa.
(083:15-21)

- Os que consideran estar nunha situación penosa e que procuran a súa propia liberdade. Así acontece na cantiga 254, onde dous *monges* saíron dun mosteiro para desfrutar dunha vida máis relaxada e con menos sacrificios:

E dest' avêo en França un gran miragre provado,
que mostrou Santa Maria, ond' aja ela bon grado;
e porenđ' ontr' estes outros miragres será contado,
porque sei que o terredes por bõo e por fremoso.
(...)

Dous monges foi que sayron un dia dun mōesteiro
pora averen conorte do **grand' affan e marteiro**
que segund' ordin soffrian; e tod' un dia enteiro
andaron riba dun rio, ca era logar viçoso,
(...)

Dizendo paravlas loucas, maas e desordyadas,
e andavan-sse jogand' a couçes e a enpeladas;
(254:5-16)

124 Cantiga comentada tamén en vocábulo *pēa*.

- Outros consideran que a súa situación calamitosa se debe ao castigo (*fazfeiro*) que a divindade lle manda por causa dos seus pecados. Así acontece a *hũu clerigo* que *ena missa consomiu hũa aranna que / lle caeu no calez, e andava-lle-ontr' o coiro e a / carne viva, e fez Santa [Maria] que lle saysse pela unna* (225:Rúbrica):

“O Rei piadoso

(...)

Quis que **polos meus pecados** aqieste **marteir' ouvesse**; poren rogo aa Virgen que se a ela prouguesse, que rogas[s]' ao seu Fillo que cedo mi a morte dêsse ou me tolles[s]' esta **coita**, ca ben é en poderoso”. (225:33-39)

Pero o maior símbolo da dor de Cristo é a mesma cruz e o acto da crucifixión. A cruz na que morreu pola cristiandade é chamada *crux immissa* ou *capitata*, pois levaba o seguinte título sobre a cabeza: *Hic est Iesus rex Iudaeorum* (Mt 27, 37)¹²⁵.

Metáforica e teoloxicamente a cruz é o transunto da verdadeira vida cristiá, que ha de ser imitación da paixón e cruz de Cristo (Mt 10, 38; 16, 24; Mc 8, 34; Lc 9, 23; 14, 27), pero é ademais o símbolo da abnegación de si mesmo, pola que o mundo e a carne están crucificados para o cristianismo (Ga 5, 24; 6, 14); ora ben, aos ollos de Deus, a cruz é a soma do evanxeo (1 Co 1, 18-23; Ga 6, 12), e para Paulo o único motivo de orgullo (Ga 6, 14). En conclusión, a cruz forma parte da redención (Ef 2, 14-16; Col 1, 20; 2, 14) e é símbolo da unión moral e mística con Cristo (Mt 10, 38; Rm 6, 8; Ga 2, 20; 5, 24-26).

A cruz como castigo procedía de Oriente, especialmente dos persas. Entre os romanos era o suplicio máis cruel e ignominioso, polo que só se aplicaba entre os escravos ou os libres non-romanos, por crimes de homicidio, roubo, traizón e sedición. No AT non se coñecía a cruz, pero si o feito de pendurar cadáveres dos axustizados para incrementar a ignominia (2 S 21, 6-9; Gn 40, 19; 1 S 31, 10; 2 S 4, 12). No que respecta ao feito de ‘levar a cruz’ (Jn 19, 17), hai que sinalar que o costume romano era que o reo unicamente levase o *patibulum* ou pau transversal, polo que é plausíbel pensar que Xesús tamén levase só esa parte¹²⁶.

125 *Biblia Vulgata, op. cit.*, p. 990.

126 Pode verse ampla información sobre todos estes aspectos en *Diccionario de la Biblia, op. cit.*, pp. 404-407, s. v. *crucifixión, cruz, cruz (llevar la)*.

Cruz (lat. CRUX, CRŪCIS) presenta un total de 54 ocorrencias en todo o cancionero [0,007%]: 11 en *loor*, repartidas en 7 cantigas (190:19, 190:21, 360:15, 403:37, 403:44, 403:52, 419:17, 419:146, 422:38, 423:29, 426:8), e o resto está en cantigas narrativas.

Os casos rexistrados nas cantigas de *loor* lémbrennos o que este sacrificio supuxo para a Virxe, para o mesmo Xesús e para a humanidade:

Seu saber pouco nos nuz,
pois é nossa lum' e luz
a que viu seu Fill' en cruz,
que nos caudela;
a que viu seu Fill' en cruz.
(190:17-21)

Demais que dirá Deus Padre a seu Fill' o dia forte
do juyzo, quando ll' ele **mostrar a cruz u pres morte**
e as **chagas** eno corpo **que pres pera dar conorte**
a nos: "Nunca piedade foi nen será ja tamanna".
(360:14-17)

A 190 é unha cantiga que aparentemente presenta a figura do demo como central, pero realmente está construída retoricamente mediante unha fiada de figuras léxicas cinxidas ao marco da antítese. Desprestíxiase a figura do demo por medio do uso de termos que connotan influencias negativas, á vez que se incrementa o enxalzamento da imaxe da Virxe. Por conseguinte, enfatízase na idea de que a Virxe é o salvoconduto ao reino dos ceos.

Na 360 tamén se insiste no papel mediador de María, pero sobre todo mostrándoa como ponte entre a *sanna* e o amor (*Deus quis seer ome fillando a carne dela, / dali nos fez seus parentes pora amar-nos por ela*, vv. 9-10), e como muro que nos libra da cova do maléfico demo.

Os outros exemplos están nas cantigas que relatan a vida terreal de María e do Fillo, e insisten neses mesmos aspectos:

Assi foi que o día que **Deus morte prendeu,**
a ssa bēeyta Madre viu quanto padeceu
na cruz por nos.
(419:15-17)

E cataron a fossa daquela que **na cruz**
viu morrer o seu Fillo.
(419:146-147)

E u a lúa e o sol qu' é luz
 criou, grand' obra e mui nobre fez;
 pero mais foi u chus negros ca pez
 tornaron u **por nos pres mort' en cruz.**
 (423:26-29)

Subiu ao ceo, onde quis deçer
 en terra por nos e da Virgen nacer,
 e depois **paixon e morte quis prender**
mui forte na cruz per mão dos judeus.
 (426:5-8)

Por tanto, a *cruz* simboliza a dicotomía complementaria morte-vida, sufrimento-alegría, terra-ceo. Vexamos os contextos nos que *cruz* vai referido a tal sacrificio nas cantigas narrativas e como se usan o mesmo tipo de estruturas:

CSM-009-44 u Deus **por nos morte ena cruz prendera**; CSM-013-R *Assi como Jesu-Cristo, estand' ena cruz, salvou / un ladrón, assi sa Madre outro de morte livrou*; CSM-015-8 E de lle seeren ben mandados, / esto dereit' e razon aduz, / pois que por eles **encravelados / ouve seu Fill' os nembros na cruz**; CSM-022-18 mas el começou a Madr' a chamar / **do que na cruz mataron os judeus**; CSM-035-116 ... mais **o que morreu na cruz**; CSM-047-10 ajamo-, lo teu Fillo, que **quis por nos sofrer / na cruz paxon e morte**, que ouvessemos paz; CSM-052-13 En Monsarrat, de que vos ja contei, / *á un' igreja, per quant' apres' ei, / feita no nome da Madre do alto Rei / que quis por nos morte na cruz prender*; CSM-115-275 O hermitan ant' a luz / as oras foi dizendo / **daquel que morreu na cruz** / por nos péas sofrendo; CSM-133-8 Dest' un miragre muy grande mostrou / en Elch' a **Madre do que nos conprou / polo seu sangue e que se leixou / matar na cruz** per mãos de judeus; CSM-135-124 dizend': Ai, Deus que **en cruz / morreste ...**; CSM-143-25 Da Santa Virgen, e com' ar fiir / **quis por nos na cruz e pois resorgir** / do sepulcr' e o demo destroyr, / que ante nos destroya; CSM-145-65 que Jhesu-Christo, que foi ontr' os ladrões / (...) / **Ena cruz pregado ...**; CSM-149-45 ... este **polos crischãos / recebeu na cruz morte** que judeus e pagãos / lle deron desonrrada por dar a nos folgura; CSM-214-12 E poren contar-vos quero miragre que ey oydo / desta razon, que a Virgen fez, Madre do Rey conprido, / que por nos guardar d' inferno **foi na cruz mort' e ferido**; CSM-229-28 Desta guisa amparada a eigr[ej]' enton ficou / pola vertude da Virgen santa, en que encarnou / Jheso-Cristo e foi ome / **e ena cruz nos salvou**, / per que do poder do demo ficamos livres des i; CSM-235-

101 E tod' aquesto foi feito dia de Pascua a luz / per ela e **per seu Fillo, aquel que seve na cruz** / que tragia nos seus braços, *que pera nos sempr' aduz / a ssa merce' e ssa graça no perigo temporal*; CSM-238-6 A Sennor que nos adusse salvaçon e lum' e luz, / e que **viu por nos seu Fillo morte prender ena cruz**; CSM-251-91 A missa foy cantada logo depo-la luz / a grand' onrra da **Madre do que morreu na cruz**; CSM-314-67 Quantos derredor estavan e viron como a luz / cobrou aquel cavaleiro pola Virgen que aduz / sempr' a nos ben e saude, **que guaanna do que na cruz / viu estar**, todos disseron: "Bêeita sejas, amen"; CSM-329-76 ... E aquel mouro s' erger / (...) / Foi, e os ollos tan toste se ll' abriron, e a luz / viu **polo prazer da Madre daquel que morreu na cruz**; CSM-353-103 ... e à sesta, **quand' en cruz / morreu por nos Jhesu-Christo**, morreron eles a par; CSM-356-8 Desto direi un miragre que no Port' aconteceu, / que fezo Santa Maria, **Madre daquel que prendeu / paixon e ena cruz morte por nos**, e que nos tolleu / das mãos do êemigo, o diab' enganador; CSM-393-4 ... a Madre do que **ena cruz pres morte**.

Tamén encontramos as formas flexionadas de *crucifigar* (lat. CRUCIFIGĒRE), aínda que nunca en *loor*. O índice de frecuencia é moi reducido: *crucifigado* [2 - 099:39, 267:88]; *crucifigavan* [1 - 012:2]:

CSM-099-39 Foron esto cometer, / ca lle-lo non quis sofrer / **a Madre do que morrer / quis por nos crucifigado**; CSM-267-88 esto fez a da virgüidade pura, / que **por nos viu seu Fillo crucifigado**.

Só nun dos casos se refire a unha cantiga na que María lamenta a actitude sacrílega dos xudeus cunha imaxe de cera do seu Fillo crucificado:

Esta é como Santa Maria se queixou en Toledo eno dia de ssa festa de Agosto, porque os judeus **crucifigavan ùa omagen de cera**, a semellança [de seu Fillo].
(012:Rúbrica)

Relacionado cos tormentos padecidos, tamén se explicita como cravaron a Xesús na cruz:

E de lle seeren ben mandados,
esto dereit' e razon aduz,
pois que por eles **encravelados**
ouve seu Fill' **os nembros na cruz**.
(015:5-8)

E deixamos para o final a iluminura dunha cantiga narrativa que relata un milagre acontecido no mosteiro de *Montserrat*, onde a *pena* dunha *roca* se desprende e non chegou a causarlle danos. Resulta moi interesante porque se relaciona tal prodixio co momento en que Cristo morre e os sepulcros se abren e resucitan os mortos (Mt 27, 45-53): «Como as pedras se foron fender quando morreu Ihesu Christo e dar os mortos que tinjan».



Figura 8.- CSM 113, *Códice Rico*, Escorial T.I.1., viñeta 2, f. 160v.

Tal como o resto das representacións do Crucificado, agás a CSM 050¹²⁷, responde ao gosto estilístico do gótico, isto é, corpo encorvado, unha das pernas máis dobrada cá outra e a cabeza reclinada para o lado. Observamos tamén como os mortos parecen agradecer, co xesto do alzamento dos brazos, ao que sacrificou a vida para rescindirnos do pecado orixinal.

127 Neste único caso responde a un modelo máis arcaizante, ou sexa, ao modo da antiga *Maiestas Domini*.

3. O pecado: estigma da coita

*A creer devemos que todo pecado
Deus pola sa Madr' averá perdōado.*
(065:R)

*Graça e vertude mui grand' e amor
mostra Santa Maria no peccador.*
(298:R)

Como vimos na introdución ao campo sémico do sufrimento, se hai algo que no cancionero mariano sexa canle de perdición, iso é o pecado. Este maniféstase en todo tipo de personaxes e baixo todas as formas posibles de faltar á palabra de Deus, converténdose no auténtico estigma da *coita* no cancionero mariano. Sabemos que unha das premisas fundamentais para formar parte da *creschandise* é beber na fonte da lealdade a imaxe e semellanza de Deus e *sa Madre*, tal e como Xesús di no final do Evanxeo de San Mateo, «Bebed de ella todos, porque ésta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos para perdón de los pecados» (Mt 26, 28):

*De mui grandes periglos e de mui grandes maes
guarda Santa Maria os que lle son leaes.*
(148:R)

Ca pola nossa saude predeu dela carne Deus,
e por nos seermos salvos feze-a sobre los seus
coros dos angeos reynna; e porend', amigos [meus],
dereit' é que na gran coita valla ao peccador.
(245:5-8)

E nesa lealdade a María se posicionan tanto o rei Sabio ao longo das cantigas de *loor* como as voces doutras personaxes nas cantigas narrativas, pois *Ca a que éste comprida de ben de santidade, / ama paz e avēença e amor e lealdade* (344:6-7):

porque **sō de seu bando**,
e que ando

3. O PECADO: ESTIGMA DA COTTA

a loando
e por ela vou trobar...
(300:42-45)

Loemos **ssa lealdade**,
seu conort' e ssa bondade,
seu accorr' e ssa verdade
con loores mui cantadas.
(140:14-17)

E dest' a Santa Maria deron poren gran loor
ele e toda-las gentes que eran en derredor,
dizendo: "Bêeita sejam, Madre de Nostro Sennor,
que a **ta gran lealdade** non á nen averá par".
(188:37-40)¹²⁸

Por iso é fundamental a perseveranza na fe e no bo comportamento para poder saír do erro, tal e como lle acontecía ao *preste aleiman* que *dultava do Sacramento do corpo de Deus e rogou a Santa Maria que lle mostrase ende a verdade*. E esta así o fixo porque o home *era de boa vida*:

Est' é o que tu comes, onde fazes tres partes,
e beves do seu sangue, ond' é ben que te fartes;
e quen cree ben esto, **o demo nen sas artes**
nunca lle terrán dano, se en elo atura.
(149:48-51)

Ora ben, a senda do pecado e da autodestrución deu inicio co pecado orixinal, quer dicir, a primeira chaga foinos asestada por Adán, tal e como se reflicte tamén nas cantigas afonsinas:

E que os el perdóasse, todos por Deus lle pedian
mercee e por ssa Madre, ca ben de certo sabian
que ela o guarecera como guarriu **a primeira**
(...)

128 *Esta é dũa donzela que amava a Santa Maria de todo seu corazón; e quando morreu, feze-a seu padre abrir porque pöya a mão no corazón, e acharon-lle fegurada a omage de Santa Maria* (188:Rúbrica).

Chaga que Adan nos fezo, per que perderon a vida
 dos ceos muitos e muitas; mas esta Sennor conprida
 pela sa grand' omildade nos deu pera o ceo ida
 e fez cobrar parayso, que é vida duradeira.
 (213:97-104)

A importancia da familia léxica de *pecado* (< lat. PECCĀTUM) é máis ca significativa no noso cancionero, tendo en conta que representa un total de 288 ocorrencias que se distribúen así: *pecadilla* [4 - 411:92]; *pecado* [95 - 0,012%; 240:22, 401:74, 411:146]; *pecador* [46 - 0,006%; 080:27, 130:22]; *pecadores* [32 - 0,004%; 010:17, 406:30, 411:95, 422:59]; *pecados* [111 - 0,014%; 030:6, 100:7, 280:21, 300:20, 340:33, 401:5, 401:14, 406:44, 418:45]¹²⁹.

Dada a súa frecuencia, limitarémonos a analizar como funciona esta familia léxica en *loor* e veremos algúns exemplos dos diferentes tipos de pecados considerados mortais.

E comezamos por sinalar unha idea fundamental da doutrina cristiá que está tamén presente en *CSM* e que fai referencia á exención de María do pecado orixinal:

¹²⁹ Nas cantigas narrativas: **pecad** [2] 137:40, 217:7; **pecadilla** 019:18, 075:70, 169:11; **pecadillas** [1] 184:12; **pecado** 003:8, 005:154, 011:5, 065:3, 065:9, 065:14, 065:19, 065:24, 065:29, 065:34, 065:39, 065:44, 065:49, 065:54, 065:59, 065:64, 065:69, 065:74, 065:79, 065:84, 065:89, 065:94, 065:99, 065:104, 065:109, 065:114, 065:119, 065:124, 065:129, 065:134, 065:139, 065:144, 065:149, 065:154, 065:159, 065:164, 065:169, 065:174, 065:179, 065:184, 065:189, 065:194, 065:199, 065:204, 065:209, 065:214, 065:219, 065:224, 065:229, 065:234, 065:239, 065:244, 065:249, 065:254, 079:54, 104:63, 111:17, 117:2, 135:19, 137:12, 137:21, 137:35, 137:48, 151:30, 155:8, 155:61, 174:24, 201:26, 235:33, 237:66, 253:21, 267:43, 341:3, 341:9, 341:14, 341:19, 341:24, 341:29, 341:34, 341:39, 341:44, 341:49, 341:54, 341:59, 341:64, 341:69, 341:74, 341:79, 341:84, 355:23, 382:19, 399:48; **pecador** 041:4, 059:65, 096:5, 102:75, 109:52, 155:5, 155:7, 155:11, 155:16, 155:19, 155:21, 155:26, 155:31, 155:36, 155:41, 155:46, 155:51, 155:56, 155:66, 155:71, 168:33, 201:51, 238:37, 274:2, 274:8, 274:13, 274:18, 274:23, 274:28, 274:33, 274:38, 274:43, 274:48, 274:53, 274:58, 274:63, 274:68, 274:73, 305:10, 313:53, 365:5, 402:3, 404:72; **pecadores** 038:5, 055:33, 143:2, 152:5, 154:42, 166:22, 174:43, 227:9, 227:19, 227:24, 234:24, 322:4, 355:96, 355:105, 376:62, 379:9, 379:14, 379:19, 379:24, 379:29, 379:34, 379:39, 379:44, 379:49, 379:54, 379:59, 384:68; **pecados** 005:167, 019:37, 038:35, 045:23, 049:45, 058:43, 063:47, 064:38, 065:246, 073:4, 083:13, 084:23, 086:22, 094:12, 098:4, 102:33, 119:56, 122:40, 124:36, 126:30, 133:23, 143:5, 143:31, 152:9, 155:20, 155:30, 155:32, 155:45, 166:5, 176:4, 176:30, 177:33, 192:5, 195:176, 197:8, 197:38, 198:4, 198:10, 198:15, 198:20, 198:25, 198:30, 198:35, 198:40, 199:7, 201:4, 215:13, 217:18, 218:33, 224:36, 225:36, 233:28, 233:29, 239:49, 253:13, 258:38, 262:38, 272:31, 272:36, 274:69, 275:43, 281:3, 281:9, 281:14, 281:19, 281:24, 281:29, 281:34, 281:39, 281:44, 281:49, 281:54, 281:59, 281:64, 281:69, 281:74, 281:79, 281:84, 291:31, 293:37, 298:49, , 305:11, 314:54, 331:45, 333:37, 336:39, 338:3, 355:91, 357:4, 357:10, 357:15, 357:20, 357:25, 357:30, 362:3, 362:42, 374:18, 392:16, 404:51, 404:86, 409:78; **pecadriz** [1] 298:50.

3. O PECADO: ESTIGMA DA COITA

Era afirmación tradicional y universal la *plena santidad* de María, su total *impecancia*. María no pecó personalmente, porque fue santificada en el seno de su madre, liberada del *fomes peccati* (la habitual desordenada concupiscencia, raíz y fuente de todo pecado personal), pero *no* en el *primer* instante, sino en el *segundo*. Así, por ejemplo, pensaban teólogos tan autorizados como Tomás de Aquino y Buenaventura. Por consiguiente, *santa María* en el primer instante de su concepción no fue inmaculada. Gracias a Jesucristo fue redimida del pecado original en el segundo instante: fue santificada¹³⁰.

E é na cantiga 411, que celebra o nacemento de María, onde se xustifica precisamente este postulado. Pero á vez que confronta a humildade da nosa dama coa ousadía de Eva, herdada polo resto das mulleres terreaís, deixa claro tamén que as portas do Parayso non están totalmente seladas porque o auténtico artífice do mal é o demo (*daquel que, pero ladre...*):

E logo que foi viva no corpo de sa madre,
foi quita do pecado que Adan, noso padre,
fezera per consello daquel que, pero ladre
por nos levar consigo, a porta ll' é serrada
Bêeito foi o día e benaventurada...

Do inferno. Ca esta lle pos a serradura
e abriu parayso, que per malaventura
serrou nosa madr' Eva, que con mui gran loucura
comeu daquela fruita que Deus ll' ouve vedada.
(411:145-153)

Nesta mesma cantiga, e na voz do *angeo* enviado por Deus ("Eu soon mandadeiro / a ti de Deus do çeo...", vv. 85-86), dise que María nacerá para ser nosa *avogada* (v. 93) e para resarcirnos da *gran pecadilla* que Eva cometeu:

"E se esto que digo tées por maravilla,
certãamente cree que te dará Deus filla,

130 García Paredes, José C. R., *Mariología, op. cit.*, p. 261. Convén sinalar que esta foi unha cuestión moi discutida no seo da Igrexa e que inicialmente se defendía a idea de que todos os seres, exceptuando o Fillo de Deus, nacían co pecado orixinal. Tan só a partir de Beda o Venerábel († 735), que cuestionou os postulamentos de Santo Agostiño, comezou a mudarse o discurso sobre a santificación do Bautista e de María.

que **o que perdeu Eva per sa gran pekadilla**
cobrar-ss-á per aquesta, que será avogada
(...)

Entre Deus e as gentes que foren **pecadores**".
(411:90-95)

Tamén se nos fai saber que Ela é a *Strela* que nos guía e nos dá luz nas tebras, e que se non existise tal Madre, o home estaría condenado á ruína, á perdición e ao sufrimento terreal e infernal:

Muito valvera mais, se Deus m' anpar,
que non fossemos nados,
*se nos non desse Deus a que **rogar***
*vai **por nossos pecados**.*
(030:R)

Ca veer faze-los errados
que perder foran **per pecados**
entender de que **mui culpados**
son; mais per ti son perdoados
da **ousadia**
que lles fazia
fazer folia
mais que non deveria.
(100:6-13)

Dos martires é lum' e corõa
e das virgêes ar é padrõa,
e **os grandes pecados perdõa**:
atant' é ssa mercee sobeja.
(280:19:22)

Tu es alva dos **culpados**,
que **cegos por seus pecados**
eran; mais alumeados
son per ti, Santa Maria.
(340:32-35)

E por ser esta a dama de lealdade, a que nunca falla, é polo que, de maneira xeral, se acode ao seu amparo nos momentos máis infelices e dolorosos, ben para protexernos ben para ser a nosa voz perante o Deus 'xuíz'.

3. O PECADO: ESTIGMA DA COITA

E neste sentido son moitas as ocasións en que o noso devoto trobador procura o escudo de María para facer fronte ao pecado:

ca u a chaman senpr ela y val,
e per ela somos livres de mal
e **do pecado que fezo Adan.**
(240:20-22)

E u mostrar ele tod' estes grandes pavores,
fas com' avogada, ten **voz de nos pecadores,**
Madre de Deus, ora por nos teu Fill' essa ora.
(422:58-60)

Punna, Sennor, de nos salvar,
pois Deus por ti **quer perdôar**
mil vegadas, se mil errar
eno dia o pecador.
(080:24-27)

Pois a ti, Virgen, prougue que dos miragres teus
fezess' ende cantares, rogo-te que a Deus,
teu Fillo, por mi rogues que **os pecados meus**
me perdon e me queira rezebir ontr' os seus
no santo parayso, u éste San Matheus,
San Pedr' e Santi[a]lgo, a que van os romeus,
e que en este mundo queira que **os encreus**
mouros destruyr possa, que son dos Filisteus,
com' a seus êemigos destruyu Machabeus
Judas, que foi gran tempo cabdelo dos judeus.
(401:12-21)

E ainda te rogo Sennor espirital,
que rogues a teu Fillo que el me dé atal
siso, **per que non caia en pecado mortal,**
e que non aja medo do **gran fog infernal,**
e me guarde meu corpo d' ocajon e de **mal**
e d' amig encuberto, que a **gran coita** fal,
e de quen ten en pouco de seer desleal,
e daquel que se preça muit e mui pouco val,
e de quen en seus feitos sempr' é descomunal.
(401:72-80)

E por esa firme crenza e amor a María, sabendo que só Ela nos pode levar polo camiño salvífico, Afonso X convida a todos os homes a seguir á máis luminosa das estrelas:

Devemo-la muit' amar e servir,
ca punna de nos guardar de falir;
des i dos erros nos faz repentir,
que nos fazemos **come pecadores**.
(010:14-17)

[O]utrossi loar devemos
a por que somos onrrados
de Deus e ar perdoados
dos **pecados que fazemos**.
(300:17-20)

e nos roguemos e demos loores
aa que senpre por **nos pecadores**
rog' a Deus, que nos guarde de doores.
(406:29-31)

Onde por aquestes sete dões lle devemos dar
loores e ar rogar-lle que nos faça perdõar
a seu Fillo **os pecados**, e que nos guarde d' errar,
de guisa que no seu regno vivamos con el alá.
(418:43-46)

Por tanto, o rei Afonso é perfectamente consciente de que no corazón reside a caridade e que a Virxe é a *alma mater* de tal beneficio. Por iso mesmo lle solicita, na *Primeira das Mayas*, que mingüe os nosos pecados para lograrmos ser *privados* de Deus¹³¹:

Ben vennas, Mayo, con muitos gãados;
e nos roguemos a que **os pecados**
faz que **nos sejan de Deus perdoados**,
que de seu Fillo nos faça privados.
(406:44-46)

131 Expresión que indirectamente fai referencia ao *gualardon*, pois o mellor premio para un cristián é converterse en 'favorito' do Altísimo.

Visto, pois, que o pecado foi a primeira semente de discordia e que continúa fraguando o sufrimento na terra, tentaremos avaliar como se manifestan en *CSM* os diversos tipos de infracción cometidos contra a vontade divina.

En primeiro lugar, convén sinalar que a distinción entre *pecado venial* e *mortal* faise perceptíbel xa na Escritura (1 Jn 5, 16-17), pero o sistema dos pecados capitais foi instaurado entre os séculos V e XII. A consideración dos pecados, aínda que estivo presente desde os primeiros tratadistas, sufriu certas modificacións co paso do tempo e a evolución e elaboración da doutrina cristiá. No *Catecismo de la Iglesia Católica* dise que:

El *pecado venial* deja subsistir la caridad, aunque la ofende y la hierde; El *pecado mortal* destruye la caridad en el corazón del hombre por una infracción grave de la ley de Dios; aparta al hombre de Dios, que es su fin último y su bienaventuranza, prefiriendo un bien inferior (...).

Los vicios pueden ser catalogados según las virtudes a que se oponen, o también pueden ser referidos a los *pecados capitales* que la experiencia cristiana ha distinguido siguiendo a san Juan Casiano (*Conlatio*, 5, 2) y a san Gregorio Magno (*Moralia in Job*, 31, 45, 87). Son llamados capitales porque generan otros pecados, otros vicios. Son la soberbia, la avaricia, la envidia, la ira, la lujuria, la gula, la pereza¹³².

Afonso X, na lei XCVIII do *Setenario* di que «Peccados ffazen los omnes de muchas naturas, segunt la uoluntad les da e los ffechos sse los guisan, pero todos tornan en tres maneras: *la vna, venial; la otra, criminal; la otra, mortal*»¹³³.

Para unha sociedade como a medieval, o pecado non só tiña unha dimensión relixiosa, senón que tamén era considerado un delito social. E isto era así porque se entendía que o pecado atentaba contra a lei da razón e, á súa vez, esta era a que ditaba a organización da sociedade. Por tanto, o pecado supón unha transgresión da vontade divina, pero tamén unha perversión da orde social. Sendo así, o castigo e repreensión aos pecadores deber ser tarefa relixiosa (*cf.* nota 9), mais tamén compete aos poderes públicos.

132 *La vida en Cristo*, Tercera Parte, Primera Sección, cap. 1º, art. 8 ('El pecado'), http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s1c1a8_sp.html [consultado 19 xuño 2015].

133 Baixo este título, «De los peccados que ffazen los omnes de que han mester de tomar penitencia, e cuántas maneras sson dellos», clasifica e define cada un deles segundo a súa importancia, de maneira que os veniais son o comezo para 'poder ssobir a los otros'. *Vid. Setenario*, edición e introducción de Kenneth H. Vanderford (Estudio preliminar de Rafael Lapesa), Barcelona, Crítica, 1984, p. 183 e ss.

Nesta mesma época en que se enunciaron os pecados capitais, tamén se promoveron as *virtudes* como práctica para evitar a caída no mal¹³⁴. E converteuse así o pecado nunha auténtica categoría mental colectiva, presente na vida pública e privada¹³⁵.

O pecado orixinal, como vimos, é universal e involuntario, polo que se lava co bautismo. No noso cancionero insístese en que Deus, polas súplicas da Virxe e por amor infinito a Ela, nos *perdóou* xa o pecado dos nosos primeiros pais, pero tamén se nos di que foi Eva a principal instigadora da caída:

Por ela nos perdóou
 Deus o **pecado d' Adam**
 da maçã que gostou,
 per que **soffreu muit' affan**
 e no inferno entrou;
 mais a do mui bon talan
 tant' a seu Fillo roguo,
 que o foi end' el sacar.
 (003:7-14)

E de tal razon com' esta vos direi, se vos prouguer,
 miragre que fez a Virgen, que sempre nosso ben quer,
 per que ajamos o reyno de seu Fill', ond' a moller
 primeira nos deitou fora, que foi malament' errar
 (...)

En comer hũa maçã, que ante lle defendeu
 Deus que per ren non comesse, e porque dela comeu
 e fez comer seu marido Adan, logo lles tolleu
 o reino do Parayso e foy-os end' eixerdar.
 (353:6-14)

134 O AT carece dunha denominación xeral para *virtude*. O grego ἀρετή aparece en contadas ocasións e indica a constancia dos mártires macabeos na vida e na morte (2 M 10, 28; 15, 12), fama ou gloria (Is 42, 8-12; 43, 21; 63, 7), ou tamén a piedade (Sb 5, 13). No NT a palabra ἀρετή xa se deixa ver en Flp 4, 8 e significa probabelmente 'a actitude que o xusto debe adoptar na vida e na morte'; en 2P 1, 5, *virtude* significa 'forza ou enerxía moral' e en 2P 1, 3, 2, 9 'virtude ou forza de Deus'. Porén, as virtudes particulares eran coñecidas no AT: Sb 8, 7 enumera a temperanza, a prudencia, a xustiza e a fortaleza como froitos da xustiza en xeral (δικαιοσύνη), que vén coincidir co noso concepto de *virtude*. No NT coñecíanse as virtudes particulares e enuméranse en orde sistemática (Ga 5, 22; 1 Tm 6, 11; 2P 1, 5-7). Tal enumeración exhaustiva pode verse en *Diccionario de la Biblia*, *op. cit.*, p. 2045.

135 Certo é que sobre os comportamentos dos *laboratores* perante o pecado non hai informacións aceptábeis, dado que as fontes son escasas e o que se coñece deles procede das outras dúas ordes, a dos nobres e clérigos. Nos documentos de carácter relixioso, as referencias aos sete pecados capitais son constantes e centrais no discurso. Para máis información, Cristina Segura Graíño, "El pecado y los pecados de las mujeres", en *Pecar en la Edad Media*, *op. cit.*, pp. 209-225.

As ilustracións correspondentes ás viñetas 1 e 3 da cantiga 320 son a mostra visual da responsabilidade outorgada a Eva no pecado orixinal. Se a comparamos coa CSM 060, observamos que o tema foi tratado de forma diferente, pois esta que nos ocupa non comeza coa caída no pecado orixinal senón coa escena anterior á tentación.

Na figura 9, que fai referencia á primeira das viñetas que compoñen a iluminura, podemos ver a Adán situado no lado dereito e conversando cun anxo, mentres Eva, cubrindo pudorosamente coa man o seu sexo, escoita atentamente á serpente. Estas posicións marcan claramente os papeis que cada un deles vai ter no pecado orixinal: Adán representa o ser pasivo e Eva, o activo, ou dito doutra forma, el é vítima da 'arrogancia' dela.

Ademais, se reparamos na serpe, observamos que non se representa do mesmo xeito naturalista que a deseñada na viñeta 2 da CSM 060, senón como unha figura fantástica que toma forma alada con cabeza de muller e cunha toca sobre a cabeza¹³⁶. Diversidade iconográfica baixo a que subxace unha distinta concepción da Biblia, que contrapón o universo das interpretacións alegóricas (dominicos) e o mundo do naturalismo sensorial (franciscanos). Así mesmo, a representación da serpe con cabeza de muller e tocado pode interpretarse como un recurso que proxecta unha idea moralizadora, ou sexa, a enfatización da responsabilidade feminina na comisión do pecado. Non esquezamos que o principal papel da muller no AT é o de *instrumentum diaboli*, ou sexa, un instrumento que causa a perdición do xénero humano, resgatado máis tarde pola descida do Salvador.

136 Esta era a representación habitual nas versións francesas dos séculos XIII ao XV, porén en CSM a serpe é un animal representado de forma moi realista, isto é, corpo adornado con manchas veteadas e cheo de vigor e forza. Este tipo de deseño aparece tamén no *Primer Lapidario* de Afonso X, concretamente nas constelacións 13 e 14, e tamén nun manuscrito da primeira metade do XV, *Castigos del Rey Don Sancho*, o que indica que na corte castelá debeu circular unha tradición diferente á francesa. Vid. Domínguez Rodríguez, A. e Pilar Treviño Gajardo, *Las Cantigas...*, op. cit., p. 169; Álvarez Díaz, C., "La doctrina inmaculista en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X el Sabio", en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, *La Inmaculada Concepción en España: religiosidad, historia y arte: actas del simposium*, vol. 2 (1 a 4 de septiembre), eds. Real Centro Universitario Escorial-María Cristina: Ediciones Escorialenses, 2005, pp. 1231-1233.

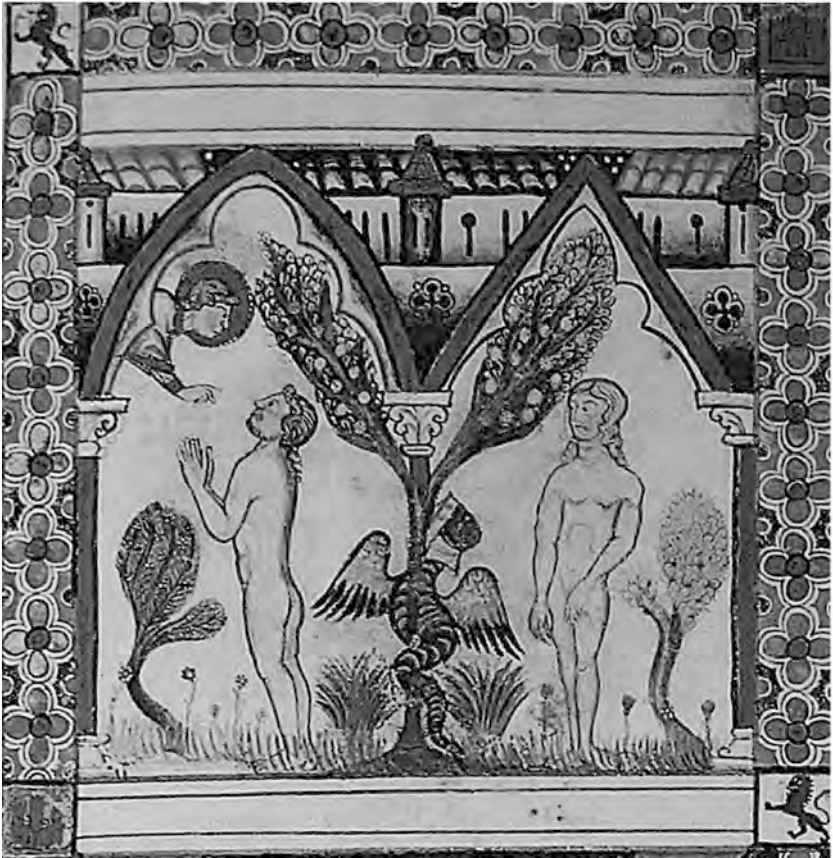


Figura 9.- CSM 320, *Códice de Florencia*, B.R.20, viñeta 1, f. 51r.

E será a terceira viñeta desta mesma cantiga (Fig. 10) a que transmite as escenas desa comisión do pecado orixinal e a posterior expulsión do paraíso. Na imaxe vemos como Eva, cunha postura que mostra convencimento, leva o froito prohibido á boca dun Adán que parece reclinar-se, á vez que suxeita o pulso dela e mostra un rostro entre sorprendido e dubidoso. Con isto, o miniaturista volta a insistir na inculpación total de Eva e, en certa forma, na exculpación adánica, lograda a través do aire inocente que parece mostrar cos seus xestos.

A serpe situada no centro da escena simboliza, por un lado, a ruptura total con Deus, e por outro, o papel de *mezcrador* e *arteiro* que vai desempeñar o demo na terra.



Figura 10.- CSM 320, *Códice de Florencia*, B.R.20, viñeta 3, f. 51r.

Ora ben, todos os outros pecados son particulares e voluntarios, polo que para eximirse deles é necesaria a penitencia e o arrepentimento. E para iso é indispensábel que o home actúe libremente (libre albedrío), pero guiado pola razón e movido por un corazón caritativo:

*Quen algũa cousa quiser pedir
a Deus por Santa Maria,
se de seus pecados se arrepentir,
ave-lo-á todavia.*

(143:R)

E esta posibilidade de facer un proceso de catarse para librarse do pecado é fundamental no cristianismo, pois Deus-Pai promoveu tal cando liberou á humanidade da condena perpetua. E así o transmite Afonso X no *Setenario*, cando afirma que *E por ende el bautismo del agua Iaua las suziedades que ha omrie fechas, segunt ya dixiemos* (pp. 133-134). E ademais engade:

Aya el omne nuestro entendimiento para entender todas las cosas. E por ende Ihesu Cristo fué la virtud que se mouíe del Padre, que está quedado. Mas el Fiio convino que se mouiese por [E 26r] conplir voluntad del Padre en siete maneras: fincando la deydad dél conplida en el çielo, e desçendió la virtud della en tierra; tomando carne en Santa María, en qui fué Dios e omne; sabiendo fazer vida de omne naturalmente syn miedo e **sin pecado**, andando entre los omnes naturalmente, faziendo miraglos de Dios sobre natura; fué otrosy grant mouimiento cómo llegar la deydad de Dios en auer miedo commo omne segunt la carne; e morir naturalmente commo omne e rresuçitar spiritualmente commo Dios ; e desçender a los infiernos commo omne e quebrantar el poder dellos commo Dios; sobir a los cielos donde descendiera a seer con el Padre vna cosa commo de primero. E por ende este mouimiento del Fiio salió de la virtud del Padre, que non se mouíe.

Setenario, Ley XXXVI, p. 67.

E nos rrey don Alfonso, que este libro fezimos conponer porque entendimos que la voluntad de nuestro padre era en esta creencia que en otra cosa, e entendiendo otrosy que **es esto verdad e derecho**, que otra ley non ha nin puede ser verdad synon esto, rrogamos e conseiamos e mandamos, non tan solamente a los de nuestro sennorio, mas a todos los otros que nos quisieren creer, que esta ley tengan e obedescan, e non otra. E eso mesmo dezimos a los otros que las otras creencias creen; ca entendemos que **por aquí serán quitos de pecado e ganarán amor de Dios**. Ca sé çiertamente que **sy bien se arrepentieren**, serán perdonados del yerro quel fezieron.

Setenario, Ley XXXVII, pp. 68-69.

Ese libre albedrío que predica o cristianismo supón tamén *dar a cada ùu segundo o que merece* (335:10), mais como María é leal e caritativa, sempre vai procurar alimentar o noso interior con paz e paliando os efectos da dor que provoca o noso *fazer torto* (lat. TÖRTUS ‘torcido’, propiamente part. de TÖRQUERE; ‘injusticia, sinrazón, ofensa, daño, mala acción, agravio’)¹³⁷:

Tant tost’ aquela s’ espertou
e foi-ss’; e na rua topou
cona outra, que sse deitou
ant’ ela e disse: “Malvaz
A Groriosa grandes faz...

137 CGC, II, Lorenzo, p. 1266, s. v. *torto*¹. Termo que en CSM aparece en 52 ocasións [0,006%].

Demo foi, chus negro ca pez,
que m' este torto fazer fez
contra vos; mas ja outra vez
nono farei, pois vos despraz".
A Groriosa grandes faz...

Assi a Virgen aviir
fez estas duas, sen falir,
que xa' **ant' avian**, sen mentir,
denteira come con agraz.
A Groriosa grandes faz...
(068:39-53)¹³⁸

Por iso sempre se nos vai aconsellar *partir* do sendeiro da *malandança* e non persistir no erro, co fin de entrar pola gran porta das rectas virtudes e así optar a recibir o galardón solicitado:

Na malandança
noss' amparança
e esperança
é Santa Maria.
(255:R)

Muito faz grand' erro, e en torto jaz,
a Deus quen lle nega o ben que lle faz.
(209:R)

"Se quissessedes gracir
est' a Deus e ssa Madre servir
e **de vossos pecados vos partir**,
a chuvia logo verria".
(143:29-32)

E se ben no noso cancionero se dá a entender que o home, como ser racional, goza de libre albedrío, tamén vemos como pode ser exculpado porque o axente que provoca esa acción é o mesmo *demo*. Ora ben, pode haber dúas

138 Cantiga peculiar porque aparece o termo *conboçoas* (068:Rúbrica, *Como Santa Maria avêo as duas conboçoas que se querian mal*): rexistrado en DGM, *Crónica Troyana* (K.M. Parker, 1958, 'hablando de la esposa y la manceba de un mismo hombre'), *Historia Troyana* (K.M. Parker, 1977, 'rival en amores, combleza'. Nas cantigas profanas parece ser un termo que non se utiliza, pois no *Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa* <<http://glossa.gal>> de Ferreiro non se localiza. Consérvase actualmente na lingua portuguesa como *comborça* 'concubina, barregá' (de orixe escura).

solucións: por un lado, aqueles que son condenados porque en ningún momento fan acto de atrición ou de contrición e, polo outro, os que recapacitan e logran redimirse do seu *erro* e da súa *folia*. Os primeiros sofren a peor das condenas, pois viven atados ás cadeas forxadas por Satanás e nunca entrarán a formar parte da hoste mariana; os segundos manifestan o seu arrepentimento por medio da vasalaxe máis absoluta á Raíña do ceos.

Un exemplo da toma de consciencia por parte do pecador é o caso da *barragã* da CSM 104, quen tras roubar unha hostia consagrada para conseguir os amores dun *escudeiron* sufriu o castigo de que *lle viron pelas toucas sangue vermello correr*; perante tal acto máxico, ela *maravillada foi tanto* que cando lle preguntaron quen a ferira, ela respondeu (104:53-54):

“A mi non me feriu outre senon quenno mundo ten
en seu poder, por grand’ erro que me ll’ eu fui merecer”.

De feito, ao final resolve dedicarse á vida monacal e facerse monxa, entregándose así a Cristo e á Virxe (104:61-64):

A moller se tornou log[ol] à eigreja outra vez,
e deitou-ss’ ant’ a omagen e disse: “*Sennor de prez,
non cates a meu pecado que mi o demo fazer fez*”.
E log’ a un mōesteiro se tornou monja meter.

Todos os pecados capitais, a excepción da *gula*, aparecen mencionados directamente no noso cancionero. A seguir presentamos a análise contextual dos diversos vocábulos que compoñen estas familias léxicas, independentemente de estaren presentes en *loor* ou só en cantigas narrativas.

Lussuria/Luxuria - Lussuriosa/Luxuriosa - Luxurioso (fornico - drudaria - drudo/a)

Comezamos por expor a *lussuria*, dado que era considerado un dos pecados máis graves. Basta traer a colación un dos argumentos que Andreas Capellanus dá para explicar por que razón debe ser prohibido o ‘pecado do amor’:

3. O PECADO: ESTIGMA DA COITA

Alia quoque ratio crimen nobis contradicit amoris. Nam, quum omnia crimina ipsam animam tantum de sui soleant inquinare natura, istud crimen solum animam simul cum corpore foedat; ergo super omnibus est criminibus evitandum, unde non immerito evidenter divina clamat auctoritas crimen nullum esse gravitus fornicatione repertum.

[Otra razón nos prohíbe también el pecado del amor: todos los pecados, por su propia naturaleza, suelen ensuciar solo el alma, pero éste es el único que mancha, al mismo tiempo, cuerpo y alma; por lo tanto, debe ser evitado más que los otros pecados, pues, con razón, la autoridad divina proclama que ningún otro crimen es más grave que la fornicación]¹³⁹.

E, en parte, isto é así porque nunha sociedade tan xerarquizada como a medieval, a muller non gozaba dunha boa posición nin nas obras de pensamento nin nas disposicións legais. O dereito e maila igrexa serán a cerna dunha superestrutura xurídica e ideolóxica cun amplo peso do masculino. E así, o *menosprezo* ao sexo feminino está presente no discurso legal e no relixioso. As mesmas obras do rei Sabio móstrannos a inferioridade da muller¹⁴⁰ e, por exemplo, nas *Partidas*, no título dedicado *ao estado de los omnes*, dise:

Otrosi de mejor condicion es el varon que la muger en muchas cosas et en muchas maneras, asi como se muestra abiertamente en las leyes de los títulos deste nuestro libro que fablan en todas estas razones sobredichas.

[*Partida IV, XXIII, 2*]¹⁴¹

139 Capellanus, Andreas, «Liber tertius: de reprobatione amoris», *De amore. Tratado sobre el amor*, ed. de I. Creixel Vidal-Quadras, Barcelona, 1985, pp. 372-373. Argumento semellante ao exposto en 1 Co 6, 18: «¡Huid de la fornicación! Todo pecado que comete el hombre queda fuera de su cuerpo; mas el que fornicia, peca contra su propio cuerpo».

140 *Partida I, 4, 26* (confesión); *Partida II, 6, 2* (Afonso explica a razón pola que amor, honra e custodia deben ir sempre xuntos); *Partida IV, 2, 2* (argumentos de Afonso X para explicar por que o casamento é nomeado matrimonio e non patrimonio); *Partida VI, 1, 9* (exclusión na testificación); *Partida 6, 1, 10* (esencia da muller que non lle permite tal testemuño); *Fuero Real, II, 8, 1* (validez total de todo tipo de homes); *Fuero Real, II, 88* (o testemuño da muller limitase a aqueles ámbitos que lle son propios); *Espéculo II, 3, 1* (a muller alcanza a honra e a protección cando ten relación co varón, aínda que tal relación sexa ilegítima); *Espéculo IV, 7, 3* (as mulleres testemuñan en «fechos muge-riles»); *Fuero Real, III, 1, 14* (titoría exercida polo sexo masculino sobre o feminino); *Fuero Real, III, 1, 2* (elección do esposo); *Fuero Real, III, 1, 3* (a muller viúva que casa de novo non debe ser desherdada); *Espéculo, II, 15, 3* (ámbitos e obxectivos de educación diferentes para meniños e meniñas).

141 *Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, 3 vols., Imprenta Real, 1807, tomo III, p. 128.

Testiguar non pueden en los testamentos... nin las mugeres, nin los que fuessen menores de catorce años, nin los siervos, nin los mudos, nin los sordos, nin los locos mientre que estodieren en la locura...
[Partida VI, I, 9]¹⁴²

Algo semellante podemos lelo no Eclesiastés (Qo 7, 25-29):

Me he dedicado a explorar y a buscar sabiduría y buen tino, y a reconocer que la maldad es necedad, y la necedad locura. Y he descubierto que la mujer es más amarga que la muerte, porque es como una red, su corazón como un lazo, sus brazos como cadenas: El que agrada a Dios se libra de ella, pero el pecador cae en su trampa. Mira, esto he descubierto –dice Cohélet- tratando de razonar caso por caso: aunque he seguido buscando, nada he encontrado. Un hombre encontré entre mil, pero entre todas ellas no encontré una mujer. Mira, sólo esto descubrí: Dios hizo sencillo al hombre, pero él se complicó con tantos razonamientos.

Outros intelectuais, como Étienne de Fougères, aseveran que a muller é portadora do mal porque a súa conformación natural faina *pecar contra natura*, ir contra os designios divinos e, sobre todo, pecar de *lechérie* ou luxuria. Esta idea estaba xa presente nos clérigos e monxes carolinxios que compuxeron os penitenciais, os cales interpretaron que esa natureza corrupta debía ser corrixida. Así pois, a muller vivirá sempre *custodiada* por un home que a instruirá nos bos hábitos e tratará de salvar a alma daquela, sempre proclive á corrupción. Esta imposición moral – e legal – *reprime, vi-xía, enclaustra*, aínda que tamén *protexe, preserva, coida*.

Padres da Igrexa, teólogos e canonistas, apoiados nos textos bíblicos (Xénese e Primeira Carta de San Paulo aos Corintios), interpretan o tema da muller ao redor de dous axiomas fundamentais: a primacía do home e a prioridade culpábel da muller no primeiro pecado¹⁴³. Non esquezamos que nos mesmos textos evanxélicos se dá unha prelación no mesmo relato da Xénese.

Canto á ética sexual se refire, as verdadeiras autoridades foron San Tomás e Santo Agostiño (*Vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est*

142 *Idem*, p. 364.

143 Basta recordar que todas as desgrazas da humanidade comezaron con Eva e que até finais do séc. XIX a xerarquía da Igrexa concebiu o relato da creación da *Xénese* case nun sentido literal e documental. Un dos máis profundos comentarios da *Xénese* foi escrito por Santo Agostiño.

principium et finis totius creaturae)¹⁴⁴. Con eles afianzouse a difamación e o menosprezo cara as mulleres por parte da Igrexa.

A maldición divina que acompaña a Eva no seu descenso do Paraíso á terra, toma eco na vida de todas as mulleres, condenándoas a sufrir a dominación do home. É a muller quen, ademais, ten que favorecer esta submisión por medio da práctica dunha serie de virtudes -*humildade, mansedume, obediencia*- preconizadas nos sermóns e nos tratados pedagóxicos. Segundo a explicación tomista, o amor da muller arrastra ao home ao pecado, de aí que Eva teña sido a escollida polo demo:

Para la vida espiritual del varón, la mujer no tiene importancia alguna. Al contrario. Opina Tomás que el alma del varón cae de su elevada altura mediante el contacto de la mujer, como enseñaba San Agustín, y su cuerpo queda bajo el dominio de la mujer, es decir, en «una esclavitud más amarga que cualquier otra. Tomás cita a Agustín: «Nada arrastra hacia abajo tanto el espíritu del varón como las caricias de la mujer y los contactos corporales, sin los que un varón no puede poseer a su esposa» [...] La mujer posee menor fuerza física y también una menor fuerza espiritual. El varón tiene una «razón más perfecta» y una «virtud» más robusta que la mujer¹⁴⁵.

O feito de que a natureza feminina fose interpretada como algo misterioso enxendrou aínda máis elucubracións sobre a súa xa agravada imaxe. Na muller predomina sempre a *pars animalis* sobre a *ratio*, quer dicir, a muller a pesar de estar dotada de razón non a usa, porque nela prevalece o animal sexual que a domina. No entanto no home predomina o razoábel, o espiritual, de aí que el deba exercer como *gubernator* (1 Co 6, 12-20; Ef, 21, 24).

A muller, dicía Aristóteles que era un *arren peperomenon*, isto é, un varón mutilado. É un fallo da natureza, de aí toda esa debilidade corporal e mental. A súa única función ao lado do varón xustifícase para enxendrar, pois ela é a parte pasiva da procreación mentres que el simboliza a parte activa. É por iso que só está capacitada para parir, pero non para educar. Claro que fronte a todo isto está o principio evanxélico da igualdade de todos os

144 «O varón é o principio e fin das mulleres, do mesmo modo que Deus é o principio e fin de todas as criaturas». Pensamento tomista que probabelmente ten as súas raíces nalgunhas pasaxes bíblicas (1 Co, 11; Ef, 5), na filosofía aristotélica e no dereito romano.

145 Uta Ranke-Heinemann, "La mujer según Tomás de Aquino", en *Eunucos por el reino de los cielos: mujeres, sexualidad e Iglesia católica*, traduc. de Víctor Abelardo Martínez de Lopera, Círculo de Lectores, Barcelona, 1994, p. 209.

seres humanos perante Deus. Pero isto non é unha realidade na Igrexa visíbel e terreal, xa que só o home é membro perfecto daquela. E unha vez máis o indutor desta idea é San Paulo.

Feita esta introdución, debemos tamén lembrar que o noso cancionero abre coa coñecida *chanson de change*, na que o trobador manifesta a súa firme proposición de abandonar todos os amores mundanos, aqueles que conducen á luxuria e á perdición, apostando por un amor máis liberador e caritativo como o de María.

Luxuria (< lat. LUXURIAM) é definida polo *Catecismo de la Iglesia* como «un deseo o un goce desordenados del placer venéreo. El placer sexual es moralmente desordenado cuando es buscado por sí mismo, separado de las finalidades de procreación y de unión»¹⁴⁶.

A familia léxica de *lussuria/luxuria* está presente en 13 ocasións: *lussuria* [1 - 111:18]; *lussuriosa* [1 - 151:6]; *luxuri* [2 - 137:12, 336:58]; *luxuria* [1 - 137:8]; *luxuriosa* [1 - 195:27]; *luxurioso* [7 - 137:2, 151:2, 152:1, 152:8, 225:59, 336:1, 336:23].

As personaxes que normalmente protagonizan estes casos de luxuria son *crérigos*, *cavaleiros* e un *garçon*, pero todos teñen en común a súa boa disposición para coa *Virgen*, *Madre de Cristus* (151:10), *cujas obras son sempre dereitureiras* (151:48) e por iso non permite que o demo os leve *a sas barreiras* (151:12). Presentaremos os casos segundo o estamento do que forman parte, polo que comezamos cos exemplos dos *crerigos*:

De missa o **malfadado**
era, mas por seu **pecado**
a **lussuria** tan deitado,
que non dava por al ren.
(111:16-19)

Esta é **dun crerigo** que onrrava as eigrejas de Santa
María e guardava os sabados, pero **que era luxurioso**.
(...)

Dest' un fremoso miragre vos direy que fez a Virgen, Madre de [Deus groriosa,
por **un crerigo** que muito a onrrava; mais **fazia ssa vida [lussuriosa**
sempre **con maas molleres**, e casadas e solteyras,
nen virgêes non queria leixar, nen monjas nen freiras.
(151:Rúbrica; 5-8)

146 Parte III, Segunda Sección, Capítulo II, Artículo 6 [El sexto mandamiento], en http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s2c2a6_sp.html [consultado 19 xuño 2015].

3. O PECADO: ESTIGMA DA COITTA

As gentes que y estaban, quand' ouveron esto visto,
loaron muito a Madre do Santo Rei Jesu-Cristo;
e des ali adeante foi o crerigo por isto
mui mais na fe confirmado, e non foi luxurioso.
(225:56-59)

Os tres son salvados pola *Preciosa*, non só liberándoos da luxuria, senón tamén acudíndolles perante un grave suceso, acontecido probabelmente como castigo dese pecado mortal. No primeiro dos casos, sabemos desde a estrofa III que era proclive á luxuria (*lussuria tan deitado*), polo que foi castigado co afogamento no *rio que ven por Paris* (Rúbrica); no entanto, do mesmo xeito que o Fillo de Deus, a Virxe a *tercer dia rressocitô-o... e sacó-o do rio* (Rúbrica).

No segundo dos casos, CSM 151, toda a composición xira en torno a esta idea e presenta a seguinte disposición conceptual: presentación do grave estado deste home xa desde a rúbrica (*era luxurioso*); desenvolvemento da historia, incidindo na idea de que tal acto pecaminoso era algo habitual (*fazia ssa vida lussuriosa sempre con maas molleres, e casadas e solteyras...*) e relatando o suceso que dará lugar á consciencia do erro pola súa parte (encontro coa súa *barragãa* e manifestación da presenza lumínica da Virxe, que o saca da escuridade)¹⁴⁷; e finalmente, tras o arrepentimento sincero chega a emenda total, posibilitada polo gran amor que a Madre do ceo sente polos seus fillos terreais: *fezo-sse logo monge dun mōesteiro* (v. 30).

No terceiro exemplo, CSM 225, acontece como na CSM 111, pois o pecado de luxuria aparenta ser secundario ao suceso que lle acontece (*ena missa consomiu hũa aranna que lle caeu no calez*), cando na realidade este último debe ser o castigo polo seu grave comportamento. O pecador tamén toma consciencia do seu erro e por vontade de Santa María *lle sayu per so a unlla aquel poçon tan lixoso* (v. 49), o que simboliza, pois, a saída dese pecado e da futura inclinación a pecar.

No caso dos cabaleiros tamén se dá a mesma premisa común, pois a pesar de seren pecadores, teñen fe na Gloriosa.

147 Información específica sobre esta situación habitual do clero e sobre a luxuria, pode encontrarse en: Sánchez Herrero, José, "Amantes, barraganas, compañeras, concubinas clericales", *Clío & Crímen, Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango*, nº 5, 2008, pp. 106-137; Arranz Guzmán, Ana, "Amores desordenados y otros pecadillos del clero", en *Pecar en la Edad Media, op. cit.*, pp. 227-262; Pilosu, Mário, *A mulher, a luxúria e a Igreja na Idade Média*, ed. Estampa, Lisboa, 1995.

Como Santa Maria fez **seer casto** a un cavaleiro
que **soya seer muy luxurioso**
(...)

E dest un mui gran miragre direi que avêo
a un cavaleiro que era seu, non allêo,
desta Sennor groriosa; mas tant era chêo
de luxuria, que passava razon e maneira.
(...)

Ca pero muito fiava en Santa Maria
e loava os seus bées quanto mais podia,
o pecado de luxuri' assi o vencia
que o demo o levará, cousa é certaíra,
(137:Rúbrica; 5-13)

Como ñu **bon cavaleiro** d' armas, pero **que era luxurioso**,
dezia sempr' "Ave Maria", e Santa Maria o fez
en partir per sa demostrañça.
(...)

E dest' un mui gran miragre mostrou por un cavaleiro
que apost' e fremos' era e ardid' e bon guerreiro;
mas **era luxurioso e soberv'** e torticeiro,
e chêo d' outros pecados muitos, grandes e mēores,
(...)

Este per ren madodynno nes vesperas non oya,
nen outras oras nen missa;
(152:Rúbrica; 6-12)

El nunca quisera
casar, mas mui fera-
mente garçon era;
poren lle fazia
ssa luxuriosa
voontade que ouvera
sempr' e boliçosa,
(...)

Que a cobiiçasse
e a demandasse
e sigo levasse,
e que averia
noite mui viçosa,

se con ela albergasse,
e mui saborosa.
(195:23-37)

Esta é como un **cavaleiro que era mui luxurioso**, per rogo que fezo a Santa Maria, [ouve] cambiada a natura que nunca pois catou por tal preito.
(...)

Este **cavaleiro** era grand' e apost' e fremoso, manss[o] e de bon talante, sen orgull' e omildoso e mesurad' en seus feitos; pero **tan luxurioso** era que mais non podía seer, per quant' aprendemos.
(...)

Enton foi-ss a Vírgen santa; e logo en outro dia por poder da groriosa bēita Santa Maria o cavaleiro que ante con gran luxuri' ardia tornou mais frio ca neve, nos miragres lo leemos.
(336:Rúbrica; 21-24; 56-59)

Na 137 cóntasenos que o home tentou saír moitas veces deste erro que lle provocaba *coita* (v. 30), mais o *demo lle pois fazia que o non leixasse, / por mete-lo do inferno dentro na caldeira* (vv. 27-28). A *mui sabedeira* (v. 53) prémiao coa virtude correspondente (*fez-lle tēer castidade / por maneira mui' estranna e mui vertudeira*, vv. 42-43) e, de forma exemplarizante, tamén advirte o que tería acontecido a este pecador se o demo gañase a batalla (*non podesse seer en tal feira*, v. 48). Por tanto, preséntasenos a un home caracterizado pola fraqueza (defecto atribuído xeralmente ás mulleres) e dominado nos seus actos polo demo.

Na 152 temos outro home do que se nos di que estaba *chēo d' outros pecados muios, grandes e mēores* (v. 9), entre eles a *soberva* (v. 8), e aínda que loitaba por emendar a súa vida, *a carne non quería que leixasse seus sabores* (v. 19). E estando nesta *perfia, pareceu-ll' a Groriosa* (v. 21), quen lle mostra *hũa branqu' escudela de prata, grand' e fermosa / chēa dun manjar mui jalne, non de vida saborosa, / mas amarga, e sen esto dava mui maos odores* (vv. 22-24), como metáfora da súa propia existencia ruínosa: corpo que lle ofrece aparentemente pracer, pero que na realidade se converte en *manjar astroso* (v. 33) porque enche a alma *de amargores* (v. 34).

O terceiro dos exemplos, CSM 195, trata dun *bon cavaleiro / d' armas* (vv. 15-16), cualificado despectivamente como *garçon*, 'home vil ou disoluto'¹⁴⁸, porque pretendía ter amores ilícitos cunha *menynna* que viu nun *terreiro* (v. 20). Actitude luxuriosa que vai tamén inducir á *cobiça* -falta cercana á avaricia-, manifestada neste caso a través da actitude do pai da rapariga que consente tal *drudaria* (*por gãar riqueza / fez gran' avoleza*, vv. 48-49). Non obstante, a actitude lastimeira da moza, enriquecida mediante a acumulación de vocábulos que inciden na desesperación e dor que sente porque nunca máis ía ser chamada *virgen omildosa* (v. 61)¹⁴⁹, provoca unha mudanza radical no disoluto cabaleiro que *ficou esmarrido* 'desalentado' (v. 80). Toma de consciencia que, ademais, deu lugar á presenza de dous aspectos habituais nos relatos de milagres: a rosa como símbolo de santidad (*nascia uma deleytosa rosa* onde morreu o cabaleiro, vv. 146-148) e o tópico do desprezo polo mundo terreal (*comptentus mundi: a el tiraron / daquest' amargosa / vida e deserta*, vv. 140-143).

E na última das cantigas, a 336, tamén se nos presenta un home tan luxurioso que ardía no seu desexo concupiscente, mais a Virxe converteuno en *mais frio ca neve*, quer dicir, cambioulle a *natura*. Tan *gran merce* só foi posíbel porque contaba con outras cualidades fundamentais dun bon cristián: loitaba incesantemente co demo (*caend' e levantando*, v. 32), *de corazón amava / a esta mui groriosa* (vv. 16-17) e, ademais, era *mansso e de bon talante, sen orgull' e omildoso, e mesurad' en seus feitos*¹⁵⁰; así mesmo, tamén se xustifica a súa falta de castidade por unha especie de loucura transitoria, enfatizando esta idea mediante o uso repetitivo de dous sinónimos no mesmo verso: *mais depois se ll' escaecia, como ome que s' obrida / e que non é en seu siso...*, vv. 28-29).

148 Parece proceder do fr. *garçon* e este, probablemente, do fránico **wrakjo*, - *uns*. Etimoloxía defendida por varios autores, entre os que se encontran Corominas, Lorenzo, Kluge, Gammillscheg. Presente desde o século XIII, aínda que non se conserva en galego moderno. Rexistrado en CSM (072:38; 195:25; 237:36) e na *General Estoria* (Lorenzo), pero non no cancionero profano (Glosario de Ferreiro e TMLG). Desde un punto de vista semántico, a palabra francesa *garçon* adoita ter na Idade Media un sentido claramente pexorativo, aínda que despois pase a significar 'rapaz ou home mozo'. Cfr. García-Sabell Tormo, Teresa, *Léxico francés nos Cancioneiros Galego-Portugueses. Revisión crítica*, ed. Galaxia, Vigo, 1991, p. 165, s. v. *garçon*; CGC, II, p. 679, s. v. *garçon*.

149 *Maria, / a malavegosa*, vv. 66-67; *coitosa*, v. 59; *sse changia*, v. 58; *chorava*, v. 63; *cai com' astrosa*, v. 69; *chorosa*, v. 83; *quereiosa*, v. 93.

150 Para o pecado 'contra naturam', vid. Carrasco Manchado, Ana I., "Entre el delito y el pecado: el pecado *contra naturam*", Carrasco Manchado, Ana Isabel e María del Pilar Rábade Obrado (coords.), *Pecar en...*, op. cit., pp. 113-143.

Fornizo

Relacionados directamente co pecado da luxuria, representan todo o contrario á virtude da castidade, a cal «conduce al que la practica a ser ante el prójimo un testigo de la fidelidad y de la ternura de Dios»¹⁵¹. Ningún destes actos é significativamente símbolo de pureza e camiño a Deus, senón todo o contrario, pois centran a existencia nos praceres mundanos. E isto nunha sociedade na que estaba en pleno auxe o repudio do corpo, entendido como impura vestimenta da alma.

Fornizo ‘fornicación’ (< lat. FORNICIUM)¹⁵², segundo o *TMILG* só se rexistra este substantivo en *CSM*; no *Glosario* de Ferreiro non hai exemplos, aínda que si aparece o verbo *foder* e outros vocábulos que son empregados con esta mesma acepción (*madeirasar*, *picar*, *trebelhar*). En castelán, voz presente nos *Milagros* de Berceo (*fornizo*, VIII, c. 192: *que te cortes los miembros que facen el fornizo*)¹⁵³.

Desde unha perspectiva teolóxica, este termo aparece definido en *El Catecismo de la Iglesia* da seguinte maneira:

La *fornicación* es la unión carnal entre un hombre y una mujer fuera del matrimonio. Es gravemente contraria a la dignidad de las personas y de la sexualidad humana, naturalmente ordenada al bien de los esposos, así como a la generación y educación de los hijos. Además, es un escándalo grave cuando hay de por medio corrupción de menores¹⁵⁴.

Afonso X, no *Setenario*, Lei XCVIII, inclúe o *ffornizo* entre os *peccados mortales*, dos de di que son «peccados que matan el alma» e engade:

este nombre han porque assi commo la muerte es acabamiento de la vida temporal, assi es el peccado mortal en la muerte del alma por ssienpre, commo quier que ella en ssi non puede morir; et ha de soffrir grandes penas, que querría ante la muerte temporal que soffriras¹⁵⁵.

151 *Catecismo de la Iglesia*, Parte III, Segunda Sección, Capítulo II, Artículo 6 [El sexto mandamiento], http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s2c2a6_sp.html [consultado 19 xuño 2015].

152 Machado di que procede do lat. *FORNICIU < FORNIX, ICIS ‘lugar de prostituição, lupanar’, ‘prostituta’ e dátao no séc. XIII, *DELP*, III, p. 78, s. v. *fornizo*; DME, vol. II, p. 1164.

153 Berceo, Gonzalo de, *Milagros de Nuestra Señora*, Ed. de Fernando Baños, Crítica, Barcelona, 1997, p. 51.

154 http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s2c2a6_sp.html [consultado 19 xuño 2015].

155 *Op. cit.*, p. 188.

A cantiga na que aparece, a CSM 204, é a dun *arcediago* da orde de *San Domingo* que *preegava o ben de Nostro Sennor* (v. 10), pero ao que lle deu *mui gran door* (v. 11) e ficou *tan coitado que non avia en ssey / nen sol un sinal de vida* (vv. 14-15). O santo suplica á Virxe que o conforte e esta aparece ao pé do leito do doente acompañada de *virgêes muitas* (v. 24), as cales rezaban e lle unxían todo o corpo para purificalo, protexéndoo de todo aquilo que dana o espírito e impregnándoo das virtudes necesarias para perfeccionarse como cristián:

A cabeza log' ungiron por lle Deus y siso dar,
 e o corpo por ja senpre de forniço sse quitar,
 e os pees por con eles yr no mundo preegar
 e que fezesse as gentes que erravan repenir.
 (204:29-32)

Drudaria - Druda - Drudo

O outro vocábulo que trataremos é *drudaria* 'luxuria, relación carnal', derivado de *drut* 'amante', que segundo Cropp «désignait un amour sensuel, inférieur à l' amour que chantent les troubadours et qui mérite tout éloge»¹⁵⁶. Di que os poetas aprobaban o tipo de amor que a palabra *drudaria* designaba e que non tiña, por tanto, o valor pexorativo de *drut*:

(...). Rappelant donc peut-être la fidélité que devait le *drut* à son seigneur féodal, le mot *drudaria* s'est écarté quelque peu de la valeur particulière que comporte dans la poésie lyrique le mot *drut*, 'amant', et a désigné l'amour courtois sans en souligner forcément l'aspect sensuel. La signification du mot est nettement plus favorable que l'on n'a prétendu¹⁵⁷.

Drut parece derivar do gótico *drubs* 'querido, amado', a través do provenzal *drut*, *druda* (este é o étimo que propón Meyer-Lübke para o francés, provenzal e italiano, mais non fai mención do castelán nin do galego-portugués); tamén se vincula cunha raíz gala **druto* 'forte, vigoroso', e este é o étimo polo que se decanta Cropp (*op. cit.*, p. 59), sinalando que no latín

156 Cropp, *op. cit.*, p. 400.

157 *Idem*, p. 402.

medieval aparece moi cedo *drut* co sentido de 'amigo fiel'. Para Machado, o provenzal tamén foi o intermediario, mais apunta a que a orixe pode ser gala ou xermánica, e propón como data o século XIV, polo que obviamente non contempla a presenza do termo en *CSM*; engade, así mesmo, que os *drus* do señor feudal eran os seus fieis¹⁵⁸.

Segundo García-Sabell, «tanto *drudo* como *drudaria* deberon adquirir en galego-portugués un sentido pexorativo que normalmente non tiñan en provenzal»¹⁵⁹. Trátase, en definitiva, dunha palabra pouco frecuente nos Cancioneiros e non presente na prosa. O *TMILG* mostra apenas 10 entradas, 9 pertencentes ao século XIII (un escarnio persoal de Pero da Ponte: 120:5, B 1639, V 1173; *CSM* 237, Afonso X) e 1 no XIV (escarnio de amigo, de Pedro Larouco: 130:2, B 614, V 215)¹⁶⁰.

En *CSM* atopamos as tres formas repartidas así: *drudaria* [3 - 011:19, 201:18, 413:23]; *druda* [1 - 011:20]; *drudo* [1 - 237:72].

Da *CSM* 011, onde atopamos os termos *drudaria* e *druda*, tamén temos a versión prosificada en castelán (XI, 'El fraile pecador'):

Sen muito mal que fazia,
cada noyt' en drudaria
 a hũa **sa druda** ya
 con ela tээр
 seu gasallado;
 (011:18-22)

[E]sta estoria es de commo en vna abadia de monges de Çistel, seyendo y vn frayre que era tesorero e sancristan del monesterio, ouo a ser temptado del diablo, e **enamoro se de vna dueña** conla qual fazia **yerro de luxuria**. E quando a este yerro auia de yr, non tañie a maytines e abrie las puertas dela orden e sallie e yuase ala posada della; e ella commo sabie, de ante, la noche en que el auie de venir, esperandolo velaua tanto fasta quél venie. E él toda via auie en costumbre, que cada que entraua e salie por el monesterio, siempre se omillaua ante el altar e fazie su reuerençia e dezie vna Aue Maria¹⁶¹.

158 *Drudaria* derivaría de *drudo* (< ant. prov. *drut* 'amante, amigo'), *DELP*, II, p. 361, s. v. *drudaria*, *drudo*.

159 *Op. cit.*, s. v. *drudo*, p. 123. Para a voz *drudaria*, p. 122.

160 Comprobamos a base de datos de Ferreiro e os resultados son idénticos; tampouco aparecen rexistros de *drudaria* nin da variante morfolóxica *druda*. A acepción que aporta é 'drudo, amante sexual'.

161 *Las Prosificaciones...*, *op. cit.*, pp. 252-253.

Vemos que a versión en prosa interpreta eses vocábulos como 'enamorar(se) de vna dueña' e 'fazer yerro de luxuria'. Yerro este dos 'amores ilícitos' que, por outro lado, se xustifica como un acto produto da *folia*:

*Macar ome per folia
aginna caer
pod' en pecado,
do ben de Santa Maria
non dev' a seer
desasperado.
(011:R)*

E por este miraglo fizo el Rey don Alfonso la cantiga suso dicha a loor de Santa Maria que diz asy:

*Maguer ome por follia caya en pecado,
del bien de Santa Maria non es desanparado.
(Las Prosficaciones..., p. 253)*

Refrán que tamén incide en que a nosa dona nunca abandona nin rexeita escoitar ao *malfadado* (v. 16) que actúa imprudentemente (*con mal recado*, v. 13; *fazer o desguisado*, vv. 30-31), dado que a forza do demo é arrebatadora para a débil natureza do home, e mesmo para os anxos, tal e como demostra a cantiga. Fraqueza que o orgulloso demo coñece e da que alardea: "*dest' alm' aver / é juigado; / ca fez obras noit' e dia / senpr'a meu prazer / e meu mandado* (vv. 48-52)¹⁶². Por iso só Ela ten a potencia suficiente para entrar en contenda co maligno e escorrentalo (*o demo... con favor fugia*, vv. 72-73), recuperando as almas de todo aquel que sexa seu *comendado* 'protexido' (v. 70).

No segundo dos casos, CSM 201, a protagonista é *hũa donçela que prometera de guardar sa virgüidade* (Rúbrica), ou sexa, *seer sa ancela / e de guardar seu corpo de toda folia* (vv. 12-13), pero tamén caeu presa nas argolas do pecado por mor das artimañas do demo:

Assi o fez gran tempo. Mas o **diabr' antigo**,
que de virgüidade é sempre éemigo,
a tentou en tal guisa que lle fez por amigo
fillar un seu padrío, **con que fez drudaria**,
(...)

162 Argumento do demo na *refferta* cos *angeos* enviados por María, aos que tamén gaña a partida.

3. O PECADO: ESTIGMA DA COITA

De guisa que foi prenne **per ssa malaventura**
e ouve del un fillo, mui bela creatura.
(CSM 201:15-21)

E en tal alienación entrou esta muller que como *sandia* non só matou o froito destes amores pecaminosos, senón que non logrou *partir[r]-sse do feito, mas tornou no pecado* (v. 26), e repetiu isto tres veces *per consello do demo* (v. 31) até que ficou *desesperada* (v. 31) e tentou matarse -tamén en tres ocasións-. Aparece aquí a idea da morte como único conforto posíbel para evadirse da desesperación causada polos propios erros. Alivio que, debido á gravidade dos feitos, lle é negado á pecadora, pois é indispensábel que antes renegue do demo e faga penitencia. Finalmente, mediante o toque de Santa María, é liberada das impurezas que a luxuria 'estampou' no seu corpo e perdoada, de maneira que *pres orden, u acimou ssa vida / tan ben, por que dos santos foi en ssa conpania* (vv. 67-68).

Outra muller, agora na CSM 237, que era *denodada / muit' en seu corp' abaldõar* (vv. 21-22), é vítima da aldraxe dun cabaleiro que era seu *drudo*; e aquela, aínda que *sa fazenda mal fazia, confiava / na Madre do mantêedor do mund'* (vv. 15-16) e non se permitía praceres no día dedicado á oración da Virxe (*en aquel dia fazer maldade non quera*, v. 26). O *garçon* (v. 36), acompañado doutros, entrou en tal *coita fera* (v. 36) que como *louc' atrevudo* (v. 37) *esbullou-a... degolou-a log' y sen doo e sen mesura* (vv. 74-75):

Daquesta guisa se queixou, feramente chorando,
e non se mãefestou. Mais fórona desnando
de quanto tragia enton, e ela braadando,
muito lle mostrou falss' amor aquel que foy **seu drudo**.
(237:69-72)

Pero unha vez máis, a *Madre do Fillo verdadeyro* (v. 126) escoita e reconforta aos *mesquinnos*, ao mesmo tempo que neutraliza as accións despóticas e ruinosas do demo (*serás salva porque é ja o demo batudo*, v. 87). Aquí permíte que a muller se confese, comungue e reciba como galardón, a morte.

E deixamos para o final, unha cantiga na que o uso do vocábulo *drudaria* semella, a priori, chamativo. Trátase da composición que canta a virxindade de María, terceira das Festas, onde *drudaria* fai referencia á relación Deus-Espírito Santo-María:

Mas aquesta Virgen amou Deus atanto
que a enprennou do Espírito Santo,
sen prender end' ela dano nen espanto;

e ben semella de Deus **tal drudaria**.
(413:20-23)

Consideramos que o uso de tal vocábulo ten a finalidade de captar a atención do receptor, na medida en que salienta a importancia da específica e íntima conexión de María co Espírito Santo no misterio da encarnación, pois darán vida a unha *criatura do Espírito*, non da carne («¿Cómo será esto, puesto que no conozco varón? El ángel le respondió: El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra», Lc 1, 34-35); *Cristo*, 'o unxido polo Espírito Santo' (Mt 1, 20; Lc 1, 35) e o *Perfectissimus Mediator*. Para ser a Madre do Salvador, María «fue dotada por Dios con dones a la medida de una misión tan importante» (LG, 56), por iso se entende que ela é a chea de graza (Lc 1, 28), toda santa (*Panaghia*) e sempre virxe (*Aeiparthénon*, LG 52). Esa santidad de María ficou directamente relacionada coa do Espírito Santo desde o momento da Anunciación e así como Cristo naceu do Espírito e de María, así nace todo crente do Espírito Santo e do *fiat* da Virxe. Os relatos evanxélicos (Mt 1, 18-25; Lc 1, 26-38) presentan a concepción virxinal como unha obra divina que sobrepasa toda comprensión e toda posibilidade humanas (*supra cit.* Lc 1, 34), por iso se afirma nesta estrofa que tal relación, incompreñsível racionalmente, só pode ser obra de Deus. Deste xeito, aínda se reafirma máis a condena ás relacións carnaís, pois todos os cristiáns son froito dunha primixenia concepción inmaculada.

Soberv(i)a - Sobervio(s) - Soberviosos(s) - Soberviosamente

Do lat. *SŪPĒRBĪA*, é considerado o orixinal e máis serio dos pecados capitais, pois consiste «en una estima de sí mismo, o amor propio indebido, que busca la atención y el honor y se pone uno en antagonismo con Dios», ou sexa, unha sobrevaloración do 'ego'¹⁶³. San Tomás de Aquino denominouno como *vanagloria, orgullo e soberbia*. A Biblia denuncia como pecado frecuentemente e identifícao como unha mentira ou ilusión (Is 10, 13; 14, 12;

¹⁶³ <http://es.catholic.net/op/articulos/7200/cat/385/son-sietelos-pecados-capitales-orgullo-avaricia-gula-lujuria-pereza-ira-y-envidia.html> [consultado 19 xuño 2015].

Ga 6, 3; 1 Co 4, 6; 2 Co 10, 7). Por este comeza a apostasía do home (Mc 7, 27; 1 Jn 2, 15) e aporta innumerábeis sinsabores (Tb 4, 14; Si 10, 14-22). O orgulloso non pode contar coa axuda de Deus nin coa súa divina protección (St 4, 6; 1 P 5, 5), senón todo o contrario, eles serán humillados (Jb 20, 6; Sal 31, 24; 118, 21; Pr 16, 18; 30, 13; Lc 2, 52). O orgullo ou soberbia é como a raíz doutros moitos pecados (Pr 26, 12; 1 Jn 5, 44), por iso o home debe fuxir del e combatelos con todas as súas forzas (Pr 25, 6; Si 23, 5; Lc 14, 10)¹⁶⁴. Este foi, pois, o pecado cometido por Lucifer ao querer ser igual a Deus.

A soberbia é debilidade, por iso mesmo hai que combatala con humildade (< lat. humilitas), que é grandeza; como o mesmo Santo Agostiño dicía: «... a mayor pecado, 'ceteris paribus', se debe aplicar mayor pena» (c. 105, a.2)¹⁶⁵ e «La soberbia, en efecto, no es grandeza, sino hinchazón»¹⁶⁶, ou sexa, «la soberbia (...) es la falsa grandeza de los débiles, que, cuando se adueña de la mente, levantándola la derriba; inflándola la vacía, y de tanto extenderla, la rompe»¹⁶⁷.

Este pecado, mostra da arrogancia e da altivez en grao extremo, era o que por antonomasia se lle imputaba aos xudeus como colectivo, pois está relacionado coa 'pertinacia e contumacia na fe', outra acusación que recaía directamente sobre todo o pobo hebreo e que explicaría a 'cegueira' deste pobo ao non aceptar a Xesús como o Mesías anunciado na Biblia¹⁶⁸. O mesmo Gonzalo de Berceo, en *Loores de Nuestra Señora*, insiste nesa característica da teimosía dos xudeus:

164 *Diccionario de la Biblia, op. cit.*, pp. 1375-1376, s. v. orgullo.

165 *Suma de Teología II* (Parte I-II), Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España (eds.), BAC, 1989, p. 870.

166 *Sermón 380*, en *Obras completas de Agustín XXVI. Sermones (6º) 339-396. Sermones sobre diversos temas. Índices bíblico, litúrgico y temático de todo el Sermonario agustiniano*, Pío de Luis (traducción, notas e índices), BAC, Madrid, 1985, p. 482.

167 *Idem, Sermón 353*, p. 227.

168 O topos da *contra caecitatem iudeorum* foi bastante habitual na literatura cristiá *adversos iudaeos*, especialmente na Baixa Idade Media cando proliferaron os manuais antixudeus, pero segundo Rodríguez Barral, atinxirá a súa máxima expresión na plástica coa representación da *Synagoga*, personificada frecuentemente mediante unha figura de muller. De todas formas, as orixes da metáfora están xa nas Escrituras (Mt 15, 14; 23, 16) e foi retomado pola patrística, logrando a súa formulación con Santo Agostiño (especialmente tratado en *Cidade de Deus*, cap. 46 'Quod sit testimonium Hebraeorum dispersorum'). Vid. Rodríguez Barral, Paulino, "Contra caecitatem iudeorum: el tópico de la ceguera de los judíos en la plástica medieval hispánica", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, nº 12, Universidad Complutense, Madrid, 2007, pp. 181-209, <https://dialnet.unirioja.es> [consultado 10 xuño 2015]; Cantera Montenegro, E., "La imagen del judío como prototipo del mal en la Edad Media", en *Pecar en la Edad Media*, Sílex, Madrid, 2008, pp. 297-326.

Jacob e Daniel ý pusieron mojó:n
 que perdrién los judíos ceptro e unción.
 ¡Oh gent' ciega e sorda, dura de corazón,
 nin quier' creder la letra nin atender razón!¹⁶⁹

Esta familia léxica está presente no noso cancionero en 2 cantigas de *loor* e en 17 narrativas: *soberv(o)* [2 - 152:8, 369:19]; *soberva* [1 - 183:23]; *sobervi(o)* [2 - 065:12, 075:14]; *sobervia* [6 - 035:8, 048:28, 075:3, 270:10, 283:4, 283:5]; *sobervio* [1 - 369:69]; *sobervios* [1 - 045:8]; *soberviosament* [1 - 192:48]; *sobervioso* [2 - 019:7, 194:13]; *soberviosos* [3 - 020:41, 048:9, 057:17].

A primeira das cantigas de *loor* nas que aparece o adxectivo *soberviosos*, a 270, trata do triunfo de María sobre o demo e os primeiros pais (Adán e Eva), incidindo logo sobre o pecado. Flúe na composición unha incisiva mensaxe esperanzadora, marcando o supremo poder da Virxe¹⁷⁰. Pero é unha cantiga que tamén subliña o gran pecado do demo, o orgullo e soberbia de pretender ter o poder de Deus:

Con gran dereito todos a devemos loar,
 pois ela a **sobervia do demo** foi britar;
 e poren lle roguemos que aqeste cantar
 que ora nos cantamos nos receba por don.
 (270:9-12)

Pecado que a Virxe quebrará (*foi britar*)¹⁷¹ porque está repleta de 'humildade', isto é, da virtude que o cristián precisamente necesita para resarcirse dunha actitude de soberbia; ademais, tamén posúe un infindo poder que lle foi transferido por Deus. Por iso a *Virga de Jesse* nunca deixa de loitar polos seus (*sempr' estás lidando / por nos a perfia*, 020:20-21) e entra en batalla

169 Berceo, *Loores de Nuestra Señora*, ed. de Nicasio Salvador Miguel, en *Obra completa*, Isabel Uría (coord.), Madrid, Espasa-Calpe, 1992, <http://www.cervantesvirtual.com/> [consultado 19 xuño 2015]; tamén en <http://www.vallenajerilla.com/berceo/claveriagarcia/loores.pdf>.

170 Subxacen claras referencias teolóxicas, entre elas o *Protoevanxeo*: «Enemistad pondré entre tí y la mujer, entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza mientras acechas tú su calcañar» (Gn 3, 15). Así mesmo, tamén é unha cantiga ligada á 409 (*Todos con alegría cantand' e en bon son...*) e á 240 (pecado).

171 O uso desa forma *britar* ten semanticamente moita forza e denota unha violencia inusual, sobre todo se pensamos que adoita ser unha acción da Virxe. Simboliza, pois, o enfrontamento das forzas divinas e as diabólicas, mostrando incisivamente que o amor dela ten tanta forza e irradia tanta protección que neutraliza completamente esas forzas do *demo chëo de trahçion*, 414:47.

directa co demo (*o dem' arrancando*, v. 22), pero tamén vai mostrar a súa xustiza, de maneira que vai alzar os bos e rebaixar os pecadores, tal como afirma na CSM 020¹⁷² e repite na CSM 057 (*Como Santa Maria fez guareçer os ladrões que foran tolleitos porque roubaran ùa dona e ssa conpanna que yan en romaria a Monsarrat*, Rúbrica):

Aos **soberviosos**
d' alto vas decendo,
 e os omildosos
 en onrra crecendo,
 e enadendo
 e provezendo
 tan santas grãadeces.
 (020:41-47)

E daquesto queremos
 un miragre preçado
 dizer, porque sabemos
 que será ascuitado
 dos que **a Virgen Santa**
 aman, porque **quebranta**
sempr' aos soberviosos
 e os bõos avanta
 e dá-les siso
 e Parayso
 con tod' alegría.
 (057:11-21)

Forza e disposición para o castigo que a Virxe mostra nas cantigas de milagre, onde curiosamente as personaxes que pecan de soberbia son sempre homes. E entre todas as personaxes masculinas temos dous casos de mouros, as cantigas 183 e 192.

A CSM 183 trata do milagre acontecido en *Faaron* e céntrase no *poboo malvaz* que non cre na palabra de Deus e atenta contra o seu poder, concretamente desprezando á Virxe coa humillación feita á súa imaxe (*eno mar a deitaron sannudos con gran desden*, v. 21). É por isto que os castiga coa

172 Fortemente expresivo é o texto pictórico, especialmente a viñeta 3 (María loitando contra as forzas do mal, representadas neste caso pola boca do inferno - forma de monstro que engole todo e bota lume-) e a 6 (un home enxalzado, situado na cima dunha escaleira e ao pé dos anxos, e outro guindado até o fondo delas como castigo).

falta de peixe, pero como a *Sennor de gran prez* (035:11) sempre ouve a todo aquel que se emenda (*os mouros fórona dali erger / e posérona no muro entre as ameas en az*, vv. 27-28), acaba por reconfortalos co perdón e a abundancia de *pescado* (v. 30):

*Pesar á Santa Maria de quen por desonrra faz
dela mal a ssa omagen, e caomia-llo assaz.*
(183:R)

Dos mouros que y avia ouveron gran pesar en,
e eno mar a deitaron **sannudos** con **gran desden**;
mas gran miragre sobr' esto mostrou a Virgen que ten
o mund' en seu mandamento, **a que soberva despraz**.
(183:20-23)

E na 192, *Santa Maria* *livrou ùu mouro a que queria fillar o demo, e feze-o tornar crischão* (Rúbrica), aparece claramente esa idea exposta anteriormente da 'cegueira' e 'contumacia' dos mouros e dos xudeus, que tamén está presente na obra legislativa do rei Sabio, concretamente na Introducción da *Partida VII, XXV*¹⁷³:

Moros son una manera de gentes que creen que Mahomat fue profeta et mandadero de Dios: et porque las obras et los fechos que él fizo non muestran dél tan grant santidad por que á tan santo estado pudiese llegar, por ende la su ley es como denuesto de Dios. Onde pues que en el titulo ante deste fablamos de los judios et de la su ciega porfia que han contra la verdadera creencia, queremos aqui decir de los moros, et de la su nescedat que creen et por que se cuidan salvar¹⁷⁴.

Nesta cantiga, *un bon om' atal / que Santa Maria / amava mais d' al* (192:21-23) entraba sempre en *mui gran perfia* (vv. 24-25) con un *mouro, que dizia / que ren non valia / o seu gran poder* (vv. 30-31). Cristián, pois,

173 Para o trato recibido por estas minorías relixiosas e os herexes na Sétima Partida de Afonso X, focalizado especialmente nas funcións da violencia nos títulos XXIV, XXV e XXVI, pode consultarse Devia, Cecilia, "Herejes y minorías religiosas en la Séptima Partida de Alfonso X el Sabio", *Diversidad*, IDEIA (Instituto de Artes y Ciencias de la Diversidad Cultural, Investigación y Documentación sobre Identidad y Alteridad), UNTREF (Universidad Tres de Febrero), Año 1, n° 1, Diciembre 2010, Argentina, <http://www.diversidadcultural.net/articulos/nro001/01-03-devia-cecilia.pdf> [consultado 20 xuño 2015].

174 *Op. cit.*, p. 675.

que seguindo a mesma lei establecida nas *Partidas* (VII, XXV, 2)¹⁷⁵, tenta convencer ao 'errado' mouro (*e fera- / ment' era encreu*, vv. 35-36) «por buenas palabras» (*e ja o quisera / de grad' e fezera / crischão e dera / lle de seu aver*, 192:37-40),

Mais non podera,
macar lo dissera,
con ele, ca tevera,
sempr' en **descreer**
(...)

Ena Groriosa,
e a **razoar**
mal e soberviosa-
ment' e desdennar
que era ' ng[an]osa
muit' e mentirosa
sa fe e dultosa
e sen prol têer.
(192:41-53)

Perante esta obstinación de descreenza por parte do mouro, o cristián, que era *om' entendudo... e de bon sen* (vv. 59-60), decidiu pór o *falss' e descrudo* (v. 64) *en logar sabudo / d' aljub' ascondudo* (vv. 67-68), onde foi visitado e atacado polo demo, mais a *Sennor de prez, / a mui verdadeira / e Virgen enteira, / come lumêeyra* (vv. 88-91) sacouno do seu ofuscamento e *deu-lle carreira / per que na fogueira / d' inferno que cheira / non podess' arder* (vv. 93-96). Só as palabras da *louçãa Virgen* son o suficientemente contundentes e convincentes para provocar a súa conversión ao cristianismo, de tal forma que o mouro até chega a comprender e afirmar que só Ela é quen nos salvou a través do pecado orixinal e nos proporcionou a salvación eterna (*que nos sãa / e nos da maçãa, fez perdon aver*, vv. 142-144):

175 «Cómo los cristianos con buenas palabras et non por premia deben convertir los moros á la fe, et qué pena merescer quien los embargare que non se tornen cristianos» (*op. cit.*, p. 676). Lei semellante se esgrime para os xudeus, pois dise que «Fuerza nin premia non deben facer en ninguna manera á ningunt judío porque se torne cristiano, mas con buenos exemplos, et con los dichos de las santas escripturas et con falagos los deben los cristianos convertir a la fé de nuestro Señor Jesucristo; ca nuestro señor Dios non quier nin ama servido quel sea fecho por fuerza» (*Partida VII, XXIV, 6*), *op. cit.*, p. 672.

E disse: “Pagão,
sse queres guarir,
do demo de chão
t’ás a departir
e do falsso, vão,
mui louco, vilão
Mafomete cão,
que te non valer
pode, e crischão
te faz e irmão
nosso, e loução
sei e sen temer”.
(192:98-109)

Pero tamén atopamos cristiáns que agravian a Deus coa súa descrenza. E neste sentido, o primeiro dos casos que imos presentar é o dun clérigo que ofende á *Sennor das Sennores* porque quería demostrar ás xentes de Terena que pregar naquela igrexa era *gran folia* (283:26). O castigo foi exemplar, pois Santa María torceulle a boca e non logrou dicir palabra, até que finalmente o home *ben sse partiu / daquel err’ e sse repentiu / assi que logo ben guarriu* (vv. 63-65):

*Quen vai contra Santa Maria
con **sobervia**, faz mal a ssi.*

Ca **sobervia** non dev’ aver
ome contra a que vencer
foi ao demo per saber
ser omildosa e fazer
per que Deus quis dela nacer;
(283:3-9)

Na mesma liña está un fregués que, por soberbia, non quere cumprir con ningún dos *mandados* que o seu clérigo lle impuña, polo que foi *escomulgado* e entrou nunha espiral de padecemento físico e espiritual. Andou á procura da salvación e finalmente, por medio dun ermitán, lógrao:

Poren direi com’ un clerig’ aldeão,
de mui santa vida e mui bon crischão,
ouv’ un seu **feegres sobervi’ e loução**,
que nunca queria fazer seu mandado.
(065:10-13)

3. O PECADO: ESTIGMA DA COITA

Pero se hai algo que constatamos é que quen quebra a lealdade, faltando á promesa feita, tamén paga o prezo da súa deslealdade (*O que a Santa Maria der algo ou prometer, / dereit' é que ss' en mal ache se llo pois quiser toller*, 035:R). Isto acontece aos mercadores desta cantiga 035, e colateralmente aos *cossarios* que os atacaron en alta mar, que son castigados por atentarse contra as *relicas* da Virxe (*Ca avia y do leyte da Virgen esperital, / outrossi dos seus cabelos envoltos en un cendal*, vv. 20-21) que previamente se salvaran do incendio na igrexa de *Leon do Rodão* e que o *mestre Bernald* con tanto afán coidaba:

Ca muit' é ome sen siso quen lle de dar algu' é greu,
ca o ben que nos avemos, Deus por ela no-lo deu.
E por esto non lle damos ren do noso, mas do seu,
onde quen llo toller cuida **gran sobervia** vay fazer.
(035:5-8)

E aínda que na cantiga se mostra que o que move a todos os que pretenden facerse coas reliquias é a cobiza de acumular bens terreaís, sublíñase que a gravidade da infracción cometida é a soberbia de desafiar o poder divino e ofender á Nai universal, razón pola que o mesmo Fillo de Deus opta pola vinganza:

mais o que morreu na cruz,
querendo vingar sa Madre, fez com' aquel que aduz
gran poder de meter medo que ll' ajan de correger
(...)

O gran torto que fezeran a ssa Madre Emperatriz,
a que é Sennor do mundo.
(035:116-121)

A mesma cobiza e soberbia que amosa o cabaleiro que quere sacar beneficio da auga que está na súa facenda e que necesitan os monxes de *Montserrat*, pero que de persistir no seu erro acabará *decendo* (cfr. 020:41-42):

E daquest' un gran miragre fez pouc' á en Catalonna
a Virgen Santa María, que con Jeso-Cristo ponna
que no día do joyzo possamos ir sen vergonna
ant' el e que non vaamos **u yrán os soberviosos**.
(048:6-9)

Simultaneamente, os que vivindo na escasez e na *coita* practican a *omildade*, son dignos de crecer na honra e que lles sexan outorgadas as mercés que a Virxe considere oportunas (cfr. 020:43-46). E así o fixo con estes monxes que sufrían *tan gran coita... / que non cantavan as oras e andavan mui chorosos* (048:23-24):

Os monges, porque sentian a ssa casa mui menguada,
entre ssi acord' ouveron de lle non daren en nada,
ca **tñian por sobervia** de beber agua conprada;
(048:26-28)

Mas non quis a Virgen Santa, / que aos maos abaixa e aos bõos avanta, (175:60-61) que o cabaleiro pecador ficase pendurado na gravidade da súa falta e *canbiou a fonte ben dentro na sa erdade / dos monges, que ant' avian da agua gran soidade* (048:37-38), o que provocou que este doase a *erdade* ao convento e ficando os monxes moi *viçosos* (048:44).

E máis cobizosos aínda se mostran o *usureiro* e o *capelan* da cantiga 075 e o *alcaide* da 369. Na primeira composición, un capelán acepta darlle a unción dos enfermos e o viático a un vil e rico usureiro, co fin de obter algún beneficio do seu testamento, pero négalle asistencia a *hũa velloçinna / mui cativa e mui pobre e de tod' aver mesquinna* (075:18-19):

Ena vila u foi esto avia un **usureiro**
mui riqu' e **muit' orgullos' e sobervi' e tortiçeiro**;
(075:13-14)

Así pois, será un *crerigo d' avangeo* (075:73) o que acuda á *mui coitada e cona morte gemendo* (075:64), pero estando na *choça* viu *hũa tan gran claridade, / que ben entendeu que era a Sennor de piadade* (075:88-89):

*Como Santa Maria fez veer ao clerigo que era mellor
pobreza con omildade ca riqueza mal gãada
con **orgullo e con sobervia**.*
(075:Rúbrica)

Na segunda, a CSM 369, atopamos un *alcaide malfeitor* que *quisera meter en perdeda a ùa bõa moller de Santaren* (Rúbrica), á cal *tinna[n] por louca, e muit' ende posfaçavam* (v. 24):

Un alcaid' era na vila, de **mal talan e sannudo, soberv' e cobiiçoso**
que per el nyun dereyto nunca ben era juygado; demais era **orguloso**

3. O PECADO: ESTIGMA DA COITTA

e **cobiiçava muito** por achar en que travasse
a quem quer, ou pobr' ou rico, per que algo del levasse.
(369:18-21)

O mal home tramou un engano cos seus *mançebos* para acusala de mentirosa e ladra: deixáronlle en *pennos* unha *sortella* en troca de *çevada*, mais furtáronlla nese mesmo momento; cando foron para recuperala, a coitada *tendeyra* non a atopou e foi ameazada polo *alcayde sannudo* (*e se lle logo non dêsse, que quant' avia ll' entrasse / atêen que a valia da sortella lle dobrasse*, 369:60-61):

[E] ela dizend' aquesto, o alcayde **mui sobervio** cavalgou en seu cavalo e degeu-sse pera Tejo, por dar-lle a beber no rio e o topete lava-lo.
(369:68-69)

Pero a ira deste home arrogante e facinoroso foi *in crescendo*, dado que tras perder o anel no río ficou con tal *despeyto* (v. 74) que lle *mandou a ùu seu ome que tam muito a coitasse, / ata que de quant' avia de todo a derrancasse* (vv. 75-76). Mais a xenerosidade da que é *lum' [e] espello / u se catan os coitados* (vv. 79-80) equilibrou as forzas do ben e do mal, permitindo que a muller recuperase o anel e facendo que o pecador se recoñecese como *culpado* perante os demais homes.

Actitude aínda máis abxecta mostra o *cavaleiro* avarento e cobizoso que tentou matar e roubar a un *jograr*:

Dest' avêo un miragre en terra de Catalonna
dun jograr que ben cantava e apost' e sen vergonna;
e andando pelas cortes, facendo ben ssa besonna,
a casa dun **cavaleiro** foi pousar **cobiiçoso**,
(...)

Que lle deu aquela noite ben quanto mester avia.
Mais da besta e dos panos que aquel jograr tragia
aquelel cuteif' **avarento tal cobiiça ll' en crecia**,
que mandou a un seu **ome mao e mui sobervioso**
(...)

Que lle tevesse' a carreira con outro de ssa conpanna
en un logar encuberto dentr' en algúa montanna.
(194:5-16)

Os homes que este infame enviou lograron roubalo, mais non degolalo, tal e como era a súa intención, dado que *nono sofreu a Virgen nen seu Fillo*

grorioso (v. 28). Ela, ouvindo a súplica do coitado non permitiu que tal *feito s'encimasse* (v. 32) e deixou os outros petrificados (*os sentidos perderon dos corpos en essa ora, / que sol falar non poderon*, vv. 37-38) e con *mui gran pavor de morte* (v. 43).

Morte tamén dá un *ric-ome*, coa axuda doutros dous, a un seu *ẽemigo* perante o altar de Santa María:

Desto vos direi un miragre fremoso,
que mostrou a Madre do Rei grorioso
contra **un ric-ome fol e sobervioso**,
e contar-vos-ei end' a gran maravilla.
(019:5-8)

Sacrilexio que executa *por prazer do demo, que os seus aguilla* (v. 13), de tal forma que *con ssa gran felonía / peças del fezeron per ssa pecadilla* (vv. 17-18). Cando quixeron saír da igrexa, *Deus os trillou* (v. 23) como acostuma facer cos viles e *malapresos* (v. 30) e cada un deles *foi perdido / de fogo do ceo* (vv. 26-27) que lles roía o corpo *da cabeza tro ena verilla* (v. 28)¹⁷⁶. Non soportando tal situación, pediron clemencia á Virxe para que *os non metesse o dem' en sa pilla* (v. 33) e *pois sse repentiron* (v. 35), fixeron a penitencia que un *santo bispo* lles impuxo: facer cintas das espadas e levalas cinxidas ao corpo, así *como quen s' eixilla* (v. 38), percorrendo *toda Cezilla* (v. 43)¹⁷⁷.

E o último exemplo do pecado de soberbia e *de mui gran crueldade* (045:19) é o caso dun *cavaleiro malfeitor* que sempre estaba a quebrantar a lei divina (*de fazer dano sempre-ss' ende traballava / e aos seu vezỹos feria e dẽostava*, 045:11-12):

176 Na versión en prosa, titulada «El sacrilegio», dise que os tres cabaleiros «tan grande trayan la ira para lo matar que, non catando ninguna reuerencia al lugar onde estaua, veniron lo a golpar de muchas heridas en guisa quelo mataron». Neste caso, ao contrario da cantiga, a ira é a causa directa desta ruín acción, mentres o demo, que nin se menciona, non aparece como auténtico mentor das maldades que os homes fan. *Las prosificaciones...*, op. cit., p. 264.

177 No texto castelán o final é amplificado: «E ellos partieron de su tierra e derramaron por tierras ajenas con esta penitencia, pediendo las alimosnas; e el vno dellos llevo a vna villa que es sobrel rrio de [camino?] que llaman de Aue Frida, e ay conto al pueblo la rrazon por que traye aquella espada, e fallaron la que era ya cobierte de carne; e ay oyo vna boz del çielo quel dixo que fuese a vna iglesia de Sant Lloreynthe que era y çerca e que ay fallaria los otros que conél fueran en aquel error, e que aurian y consejo de su pecado e serian y perdonados. E ay, en esta iglesia de Sant Lloreynt, con gran rrepentimiento e penitencia que ouieron, pediron perdon a Santa Maria e acabaron enél su seruiciõ». *Ibidem*.

E desta guisa avêo pouc' á a un cavaleiro
 fidalg' e rico sobejo, mas era **brav' e terreiro,**
sobervios' e malcreente, que sol por Deus un ñeiro
 non dava, nen polos Santos, esto sabed' en verdade.
 (045:6-9)

No entanto, un día comprendeu que non podía continuar facendo unha vida *tan brava e tan esquiva* (045:21) porque cometía tantos pecados que a súa alma estaba completamente podrida e *mais morta ca viva* (v. 23); mais entendeu tamén que non podía saír dese labirinto torrencial do pecador se *mercee non ll' ouvesse a comprida de bondade* (v. 24). Desde ese momento decidiu que construíría un mosteiro e alí serviría como frade, pero morreu e *os demões* leváronlle a alma; tras unha forte disputa entre anxos e demos, será a Virxe, tras solicitar axuda a Deus, quen libere a súa alma e a devolva ao corpo, mediante o 'toque' cun pano branco.

Avarento - Cobiça - Enveja

Avarento, única forma rexistrada en *CSM*, procede de *avaro* (< lat. *AVĀRUS* < de *AVĒO*, 'codiciar')¹⁷⁸; o substantivo *avariçia*¹⁷⁹, procede do lat. *AVĀRĪTĪA* 'deseo apasionado de posesión, codicia, avidez'¹⁸⁰. O adxectivo *avarento* tamén aparece rexistrado nun partimen de Johan Baveca (*LPGP* 64, 22; B 1221; V 826)¹⁸¹.

178 Blánquez, *op. cit.*, vol I, p. 252, s. v. *avarus*.

179 O vocábulo *avariçia* só se rexistra, segundo o *TMILG*, en dúas obras en prosa do séc. XIV: *Xeral Estoria* («Et Caym era omē moy máo em moytas cousas, et moy codiçioso de gáañar qual quer cousa que podia et de herdade; com **avariçia** et cō codiçia de aver foy oprimeyro omē que achou arte de labrar aterra cō estromētos», en <http://ilg.usc.es/tmilg/zonaprivada/consultas/detalle.php> [consultado 20 xuño 2015]); e nos *Miragres de Santiago* (Et quando aquel que filla boa creêça cōtra a maa, et sofrença cōtra a sana, et largueza cōtra **avariçia**, et omildade cōtra a soberbea, et castidade cōtra a luxuria, et oraçō cōtra a entêçon do [demo], et pobreza cōtra a rriqueza, et perseuerãça do bem et se cala cōtra os deostos, et vay cōtra a voõtade de seu coraçō, a sua lâça, que he a alma, seera froлива ao dia do juyzo, ante e façe de Nostro Señor», en <http://ilg.usc.es/tmilg/zonaprivada/consultas/detalle.php> [consultado 20 xuño 2015]).

180 Blánquez, *op. cit.*, vol I, p. 252, s. v. *avaritia*, -ae (de *avarus*).

181 *LPGP*, I, p. 421.

No caso de *cobiüça*, procede do baixo latín CŪPIDĪTĪA (> lat. CŪPIDĪTAS, -ĀTIS, 'codicia, deseo, envidia, afán'¹⁸². A forma *cobiüça* presenta no TMILG un total de 12 rexistros, dos que 5 son do séc. XIII e 7 do XIV¹⁸³.

Enveja (lat. invidia, de invidus < invidēo 'mirar con malos ojos, con envidia, con celos'¹⁸⁴. Segundo o *TMILG*, este termo presenta unha frecuencia de 20 ocorrencias: 11 no séc. XIII (CSM e LP) e 9 no séc. XIV (CGC e MS)¹⁸⁵.

As formas *avarento*, *enveja(s)* e a familia léxica de *cobiüça* distribúense así no noso cancionero: *avarento* [2 - 194:12, 312:7]; *cobiüça* [3 - 157:11, 194:12, 327:22]; *cobiüçar* [2 - 016:28, 211:8]; *cobiüças* [1 - 302:28]; *cobiüçasse* [1 - 195:31]; *cobiüçava* [3 - 067:16, 369:21, 399:19]; *cobiüçosa* [1 - 158:8]; *cobiüçoso* [4 - 128:9, 147:26, 194:8, 369:19]; *cobiüçosos* [1 - 159:18];]; *enveja* [7 - 067:23, 078:21, 184:22, 241:39, 265:66, 280:7, 409:28]; *envejas* [1 - 078:86].

«No codiciarás (...) nada que sea de tu prójimo», dise no Ex 20, 17. E dado que no corazón está a sede da personalidade moral (Mt 15, 19), debemos mantelo sempre limpo de impurezas e así poder loitar contra os desexos e a depravación da carne. Pero todos eses perversos apetitos poden ser regulados se se respectan os mandamentos; así mesmo, podemos perfeccionar o noso interior a través das virtudes que contrarrestan eses vicios que nos conducen a pecar e á autrodestrución.

A *avaricia* é definida como «Afecto desordenado de los bienes y riquezas temporales»¹⁸⁶. Dicía o padre Nieremberg que «Monstruo ordinario es la

182 *CGC*, II, p. 327, s. v. *cobiüça*; tamén consultábel en <http://sli.uvigo.es/DDGM>. Para a voz latina, Blánquez, *op. cit.*, p. 506, s. v. *cūpīditas*, -ātis.

183 Dous dos casos en lírica profana: unha cantiga moral de Martin Moxa (94,13; B 887; V 471) e unha de amigo, de Pero da Ponte (120,37; B 835; V 421), en *LPGP*, II, pp. 627 e 783 respectivamente.

184 <http://sli.uvigo.es/DDGM> [consultado 20 xuño 2015]; Blánquez, I, *op. cit.*, p. 919, s. v. invidia; *invidus*; *invidēo*.

185 No séc. XIII aparece, ademais de no noso cancionero, no cancionero profano: cantiga de amor, de Vasco Fernandez Praga de Sandin (*LPGP* 151,25; A 2; B 92), en *LPGP*, II, p. 950; cantiga de amigo, de Don Denis (*LPGP* 25,22; B 593; V 196), *LPGP*, I, p. 186; cantiga de amor, de Rodrigu' Eanes Redondo (141,3; B 334), *LPGP*, II, p. 888. No séc. XIV: 1 ocorrencia nun escarnio de amor, de Pero Larouco (130,1; B 612; V 214), *LPGP*, II, p. 858; 2 ocorrencias nunha composición de Alfonso Álvarez Villasandino (*Cancioneiro galego-castelán*, *CGC*); 6 ocorrencias en prosa, concretamente en *Os miragres de Santiago* (MS). Cfr. <http://ilg.usc.es/tmilg/zonaprivada/consultas/concordancia.php> [consultado 20 xuño 2015].

186 *Diccionario de Autoridades*, s. v. *avaricia*, <http://web.frl.es/DA.html> [consultado 21 xuño 2015].

avaricia de los viejos: y la codicia de los ricos es una pobreza alhajada»¹⁸⁷.

Para controlar a *avaricia*, ou desexo de apropiación inmoderada dos bens terreaís, temos o décimo mandamento. Cando pecamos de avaricia, non só nace en nós un desexo de posesión e poder, senón que tamén atentamos contra o próximo nos seus temporais.

A *cobiza* é *appetitus immodicus* cando adquire o sentido de «Apetito y deséu vehemente y desordenado de riquezas, ù de outras cosas»¹⁸⁸; pero tamén «Se toma algúnas veces por deséu bueno, y ánsia para querer ò hacer algúna cosa, con inclinacion y propension à ella»¹⁸⁹, adquirindo así o sentido dos termos latinos *aviditas* ou *desiderium*.

Desta din as Escrituras que afunde o home na ruína e na perdición «Porque la raíz de todos los males es el afán de dinero, y algunos, por dejarse llevar de él, se extraviaron en la fe y se atormentaron con muchos sufrimientos» (1 Tm 6, 10). Tamén os estoicos afirmaban que «Esfera inmensa es la de la codicia, mas se sossiega el corazón con non apetecer nada, que con conseguir mucho»¹⁹⁰.

Da *enveja* di *El Catecismo de la Iglesia* que é un pecado capital que manifesta a tristeza experimentada perante o ben do próximo e o desexo desordenado de posuílo, á vez que supón a falta de caridade; cando se desexa ao próximo un mal grave, é un pecado mortal. Santo Agostiño vía na enveja o 'pecado diabólico por excelencia' (*De disciplina christiana*, 7, 7)¹⁹¹. E en palabras de San Gregorio Magno:

“De la envidia nacen el odio, la maledicencia, la calumnia, la alegría causada por el mal del prójimo y la tristeza causada por su prosperidad”
(*Moralia in Job*, 31, 45)¹⁹².

187 *Aforismos o dictámenes del padre Juan Eusebio Nieremberg, de la Compañía de Jesús. Recogidos de sus Obras, añadidos, y divididos en Siete Centurias por el mismo autor*, ed. Casa de Juan Mommate, Bruselas, 1664, p. 11, <https://books.google.pt/books> [consultado 21 xuño 2015].

188 *Diccionario de Autoridades*, s. v. *codicia*, <http://web.frl.es/DA.html> [consultado 21 xuño 2015].

189 *Ibidem*.

190 Nieremberg, Juan Eusebio, *Dictamen Estoicos. Decada I*, en *Corona virtuosa y virtud coronada: en que se proponen los frutos de la virtud de vn Principe, juntamente con los heroicos exemplos de virtudes de los Emperadores de la Casa de Austria, y Reyes de España por el padre Juan Eusebio Nieremberg*, ed. Francisco Maroto, Madrid, 1643, p. 347, <http://digibug.ugr.es/handle/10481/12034#.V43de1chSb8> [consultado 21 xuño 2015].

191 http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s2c2a0_sp.html [consultado 21 xuño 2015].

192 *Ibidem*.

A avaricia é outro dos pecados atribuídos aos xudeus, pois 'a usura xudaica' foi tópicos recorrente ao longo da Idade Media e da Moderna. Estes eran considerados polos seus contemporáneos os principais beneficiarios da economía monetaria, o que incrementou a animadversión cara a este colectivo, especialmente na Castela dos séculos XIV e XV.

Se analizamos a presenza contextual destes vocábulos nas cantigas de *loor*, observamos, por un lado, que unicamente aparece *enveja* en dous casos e, por outro, que en ambos o referente é o gran antagonista da Virxe e de Deus, o *demo*.

Na primeira cantiga, a 280, todo xira en torno ao tema de María como modelo de fe para os homes e tamén para os santos, enxalzando a función dela como ponte entre o ceo e a terra, así como a súa forza para avivar a luz da crenza e da razón en todos os homes. Capacidades excelsas (*lume dos confesores, avogada dos peccadores, a mellor das santas mellores, dos martires é lum' e coroa, das virgêes ar é padrôa*) e amor inconmensurábel e misericordioso (*por ela sse corregen os tortos, e ar faz ressocita-los mortos, aos coitados dá conortos, con o demo por nos peleja*) que logran *desatar* todas as cadeas da maldade, o que provoca no *demo* unha incontrolábel e desmedida *enveja*:

Ca en ela os santos se catan,
e pelo seu rogo se desatan
os peccados dos que ben baratan,
de que **o dem' á mui grand' enveja**
Santa Maria béeita seja...

Per ela sse corregen os tortos,
e ar faz ressocita-los mortos
e aos coitados dá conortos
e con o demo por nos peleja.
(280:4-12)

Na CSM 409, a *Petiçon*, ratificanse todas as cualidades mediadoras de María para lembrarnos que todos os que compoñen a Igrexa de Cristo deben mostrar, ao unísono (*cantando e con dança*), o seu amor e entrega a aquela que nos dá carreiras (v. 18). Só Ela ten a potestade de ser a voz dos peccadores que Deus sempre ouve e ostentar o poder para desfacer as perversas accións do *demo* (*ca o que o demo mete en ferros, ela desferra*, 252:28), o que xera neste unha profunda rabia e gran desexo de vinganza:

Porende sse loada
 é de Santa Eigreja,
 esto conven que seja,
 pois gran graça sobeja
 per ela an gãada
 de Deus, per que onrrada
 é de quanto deseja,
 de que **o dem' enveja**
 á, e por que peleja
 nosco muit' aficada-
 ment', e non gãa nada;
 ca ela todavia
 destrue sa perfia
 e dá-nos del vingança.
 (409:21-34)

Xa vimos en luxuria que se hai algo que se condene en *CSM* son os amores profanos, precisamente por esa idea do corpo como irremediábel pozo de desexos concupiscentes que provocan o maior dos sufrimentos no home. E tales desexos responden a un incontrolábel desexo de posesión que María vai condenar e quebrar, tal e como se mostra nas cantigas 016 e 312.

Na primeira delas, da que conservamos a versión prosificada (XVI, *El caballero enamorado*)¹⁹³, temos un cabaleiro que se apaixona loucamente por unha dama (*tal amor ouv' a hũa dona, que de pran / cuidou a morrer por ela ou sandeu tornar*, vv. 12-13) e que se desespera porque non é correspondido. Tal *desamor* provoca tamén unha maior cobiza do obxecto desexado e, simultaneamente, maior coita:

Macar o cavaleir' assi despreçar se viu
 da que el amava, e seu desamor sentiu,
 pero, con tod' esto, o coraçon non partiu
 de querer seu ben e de **o mais d' al cobiçar**.
 (016:25-28)

A curación de tal sufrimento, provocado exclusivamente polo demo, é a imposición dunha penitencia que consiste en dicir todos os días, durante un ano, *duzentas "Ave Maria"*. Pero pasado ese tempo, preséntaselle a Virxe e o home fica completamente deslumbrado perante tal beleza (*tu es a mais*

193 *Las prosificaciones, op. cit.*, pp. 260-262.

fremosa cousa que este meus / ollos nunca viron, vv. 70-71), decidindo converterse no seu servo. Finalmente, a Virxe glorificouno coa morte, tal e como se observa na viñeta 6 da iluminura:



Figura 11.- CSM 016, *Códice Rico*, Escorial T.I.1., viñeta 6, f. 28v.

Imaxe esta que contrasta coa viñeta primeira desta mesma iluminura, pois mentres naquela vemos o cabaleiro declarando o seu amor a unha dama, nesta contemplamos o triunfo do seu espírito sobre o corpo, ou sexa, pasamos da carnalización á espiritualidade, da impureza á pureza, da fealdade e negrura deste mundo á beleza e resplandor do ceo.

E que María condena estes amores concupiscíbeis, que desenvolven no home impulsos incontrolábeis e perniciosos, fica claro cando se afirma na cantiga 312 que a *Reinna espirital* (016:62) ama sobre todas as cousas a albura da alma e a inocencia do corazón:

3. O PECADO: ESTIGMA DA COITA

Ca muit' é cousa sen guisa de fazeren avolezas
os que creen ena Virgen, que é Sennor de nobrezas,
que **mais ama limpidõe que avarento requezas,**
e **piadad' e mercee ca judeu dar [a] usura.**
(312:5-8)

Por iso tampouco permite que o cabaleiro desta cantiga, que *amava Santa Maria* (312:17), vise cumprida *a ssa vontade con sa amiga na casa en que lavravan a omagen de Santa Maria* (Rúbrica). E decide libralo do *inferno tẽ evroso* porque tamén a loucura se apoderou del (*viu hũa mui fremosa donzela, e namorado / ficou dela en tal guisa que sol comer nen bocado / podia, e por ela foi coitad' a desmesura*, vv. 36-38), de tal forma que até acode a alcaiotas para alcanzar o seu perverso desexo carnal. Neste caso, a solución difire radicalmente da anterior, xa que remata co sacramento do matrimonio e *quitou-se de barata / maa e de mao siso e de toda travessura* (vv. 87-88).

Na versión pictórica da cantiga transmítense nos dous detalles moi interesantes que nos amplían a comprensión do texto verbal. Por un lado, vemos claramente na viñeta 5 da cantiga (Fig. 12) como xace doente no leito o cabaleiro e rodeado de persoas que o atenden, mais el vira a cabeza como se non prestase atención á realidade, como un corpo que xa non ten *siso* nin vontade de continuar. Isto lévanos á idea do topos aristotélico do *aegritudo amoris* como unha patoloxía que provoca un desequilibrio humoral e que comporta alteracións psicossomáticas que derivan na loucura.



Figura 12.- CSM 312, *Códice de Florencia*, B.R.20, viñeta 5, f. 57v.

E polo outro, tamén observamos, neste caso na viñeta 3, que para marcar que non poden gozar dos apetitos da carne no cuarto onde foi esculpida a imaxe da Virxe, porque é considerado lugar sagrado, deséñase unha especie de xardín por baixo do leito. Isto fainos lembrar a viñeta 4 da cantiga 210 (*Códice Florentino* B.R.20, f. 120v.), na que aparecía ese mesmo icónico xardín como símbolo da pureza máis absoluta tras dar á luz a Xesús.



Figura 13.- CSM 312, *Códice de Florencia*, B.R.20, viñeta 3, f. 58r.

Loucura tamén a dunha nai que desexa, sobre todas as cousas, matar o seu fillo (CSM 399), mais *a que abriga / os pobres e os coitados* (399:35; 37) pon orde e xuízo na súa vida porque sabe que o auténtico xerme desta actitude desnaturalizada da *mesquinna* é o demo:

Ela se preçava muito de sa fremosura,
e avia hun seu fillo, bela creatura;
mais tanto cobiiçava a fazer loucura,
que non dava por mata-lo sol hũa formiga.
(399:17-20)

Noutros casos, o home cobiza bens materiais de todo tipo para satisfacer o seu egoísmo, levándoo a caer noutras faltas como a extorsión ou o furto, de maior ou menor relevancia social, pero que comportan sempre a mesma falta moral.

Temos, por exemplo, un *ovelleiro* que quixo subtraer unha ovella á velliña que lla dera para *guardar* (CSM 147) e un home que é retido en *prijon* para conseguir en troca un bo rescate e que é liberado pola Virxe (CSM 158). En ambos os dous casos, as personaxes prexudicadas por esas ansias desmesuradas de posesión dos que cometen o pecado son premiadas porque amaban á *Preciosa* (158:33). A velliña, porque recuperou a súa ovella, que como nas fábulas, e milagrosamente, ten voz e fai saber onde está: “Ey-m’ acá” (147:37); o refén tamén é liberado conforme ouve a María dicir “Erge-t’ e vay-te daquesta prijon astrosa” (158:18):

Mais o pegureir’ astroso
a ovella ascondeu
e **come cobiiçoso**
diss’: “O lobo a comeu”.
(147:24-27)

E de tal razon vos quero contar un mui gran miragre, que fez por un cavaleiro
bõo d’ armas e de mannas e en servir un ric-ome cug’ era, mui verdadeiro;
e foi pres’ en seu serviço, e en carcer te’evrosa
o meteron e en ferros, **como gente cobiiçosa**,
(...)

En tal que o espeytassen. Mas aquel sennor cug’ era sobr’ el mentes non parava.
(158:5-10)

Tamén temos furtos cometidos mesmo en lugares sagrados, como en CSM 302 e CSM 327. Pero tal sacrilexio tampouco é permitido pola *Senhor de nobrezas* (302:R), xa que aquela *que é con Deus nas altezas* (302:18) condena de maneira xusta, isto é, concede primeiro o privilexio da emenda e despois a definitiva salvación¹⁹⁴:

194 Ao primeiro, un *avol ome* (302:8) que roubou a outro e despois voltou furtar na igrexa, María castigao enclaustrándoo dentro do lugar sagrado; só cando se arrepenheu e fixo emenda pública, foi perdoado. No segundo caso, un clérigo que furta un pano do altar da Virxe, castigao coa doenza; tamén foi *guarido* tras arrepenhirse e facer emenda pública.

Madre de Deus piadosa, santa e mui justiceira,
que non quis que **en ssa casa** fossen per nulla maneira
feitas **cousas desguisadas nen cobiiças per pobrezas**.
(302:26-28)

Un crerigo da eigreja que o viu aly seer,
creceu-ll' en tal cobiiça que o foi log' en toller,
e levou-o a ssa casa e mandou ende fazer
panos con que cobriss' ende o con que ya peccar.
(327:21-23)

Sacrilexio tamén é o uso furtivo da hostia sagrada para que xere máis abundancia (*cf.* CSM 104). Este é o caso dun *vilão* que mete o *Corpo de Nostro Sennor* nunha colmea *por aver muito mel e muita cera* (128:Rúbrica), tras pedir a unha *vella sorteira / que ll' escantaçon mostrasse e o metess' en carreira / per que abellas ouvesse* (128:13-15).

De tal razon un miragre vos direi maravilloso,
que mostrou Santa Maria con seu Fillo grorioso
a un **vilão que era d' abellas cobiiçoso**,
por aver en mel e cera que lle non custasse nada.
(128:7-10)

Seguindo, pois, os consellos da feiticeira, estaba convencido de que chegaría a *seer rico* (128:29), mais o que atopou no covó foi a *Santa Maria, mui fremosa e mui crara / con seu Fillo Jhesu-Cristo en seus braços* (128:33-34), que *mui mellor odor dava / que liros nen violetas non dan, nen agua rosada* (128:54-55). Olor a santidade que subliña a clara diferenza entre a maxia (da meiga) e o poder omnipotente de Deus, ou sexa, a fronteira entre o miraculoso cristián e o sobrenatural do paganismo anterior.

E finalmente, *cobiza* tamén pode responder a unha acepción moito máis positiva, no sentido en que fai referencia a unha certa inclinación para unha cousa boa. Un exemplo disto é a CSM 211, onde se afirma que Santa María fai os milagres para que desexemos, máis ca ningunha outra cousa, estar ao seu carón:

Faz-los muit' apostos, por que ajamos
sabor de sabe-los e os creamos;
e faz-los fremosos, por que queramos
cobiiçar d' aver a ssa companya.
(211:5-8)

Na historia relatada na 211, as abellas enchen de cera un *cirio pasqual que sse queimara da ùa parte* (Rúbrica) no día de *Pentecoste*, o que pode simbolizar, en primeiro lugar, que o 'enxame unido' (a Igrexa de Cristo) sempre vai lograr manter viva a chama do cirio (a fe do cristián), e en segundo lugar, que é necesario traballar sempre por e con os outros. Subxace, pois, unha lección de caridade e de amor ao próximo.

No ocaso deste respecto e amor ao próximo está a *envexa*, sentimento de tristeza provocado polo ben e a felicidade alleos. De maneira semellante ao que vimos nas cantigas de *loor*, na maioría das narrativas este vocábulo tamén fai referencia ao demo como causante da situación de sufrimento. Pero como vén sendo habitual, temos a María e o Fillo que *punnan* conxuntamente para neutralizar a vil acción do 'mezcrador universal' (*o poder dela e u del recude / a creçeren en ben sempre e toller nemiga*, 399:9-10). E tanto traballa o maligno para incrementar a fileira dos seus adeptos que até se transfigura con belos e inocentes embrullos para realizar os seus enganos. Artimaña que usou co home de bo corazón e xeneroso (*tant' era bon crischão... mays amava caridade*, 067:12;14), e cuxa única ambición era facer o ben para todos:

E por mellor fazer esto que **muit' ele cobiiçava**,
 un espital fezo fora da vila u el morava,
 en que pan e vinn' e carne e pescad' a todos dava,
 e leitos en que jouvessen en yvern' e en estade.
 (067:16-19)

Pero o *diablo* (067:41), que sempre ansía *todos meter so sa grade* (253:9), meteuse no corpo dun belo rapaz morto e ofreceuse a este *ome bõo* como seu *sergente* para *serviço dos pobres* (067:28) e serviuno mellor ca ningún até que o descobre un bispo que era *ome sant' e de mui bõa vida* (067:66):

E como quen á gran coita de compri-lo que deseja,
 ele mançebos collia ben mandados, sen peleja,
 que aos pobres servissen; mais **o demo con enveja**
 meteu-s' en un corpo morto d' ome de mui gran beldade,
 (...)

E vëo pera el logo manss' e en bon conteneute,
 e disse: "Sennor, querede que seja vosso sergente,
 e o serviço dos pobres vos farei de bõa mente,
 pois vejo que vos queredes e fazedes y bondade".
 (067:21-29)

Outro caso no que se manifesta a *envexa* é o da CSM 078, onde os *privados* dun conde tentan romper a boa relación deste co *ome seu privado / que fazia vida come religiosa* (078:12-13) e *mais que outra ren amave Santa Maria* (078:16):

E outros privados que con el cond' andavan
avian-ll' enveja, e porende punnavan
de con el volte-lo, porque dessi cuidavan
 aver con el conde sa vida mais viçosa.
 (078:20-23)

Para lograr metelos en discordia, estes serventes *mui mal con el mezcra-ron* (078:26) e o conde decidiu darlle *morte doorosa* (078:28), queimándoo nun forno. Ora ben, como a dama de Afonso X, a *Santa Virgen... aos seus servos é sempre piadosa* (078:7-8), non admite tal *mezcra maa e revoltosa* (078:53) e pon a cada un no lugar que lle corresponde, ou sexa, ao *mezcra-do* inxustamente -'calumniado'- reponlle o honor perdido e ao conde faille recoñecer o seu erro:

E disse chorando: "Virgen, bēeita sejas,
 que **nunca te pagas de mezcras nen d' envejas**;
 poren farei ora per todas tas ygrejas
 contar este feito e com' es poderosa".
 (078:85-88)

As restantes tres cantigas nas que fai acto de presenza a *envexa* son a 184, 241 e 265. En todas elas o demo funciona como axente que a fomenta e eixo ao redor do cal funciona todo o mal. Na primeira, unha muller que se recoñece como pecadora logra ficar *prennada* (184:17) e encomenda a protección deste desexado fillo *aa Virgen, a Madre de Deus onrrada* (184:18):

Ela aqueste facendo, **o demo chēo de enveja**
 aguisou que seu marido ouve con outros peleja,
 e deron-ll' hũa ferida pelos peitos tan sobeja
 que morreu, ca assi faze quen non á queno [e]scude.
 (184:22-25)

A acción malvada do demo provocou que morrera tamén ela, pero a Virxe *livrou de morte ũu menynno que jazia no ventre da madre* (184:Rúbrica), facendo del un home 'sinalado' polo amor da/á Virxe (a *cuitelada* deixoulle un sinal no rosto como proba do milagre e el fíxose home devoto dela).

Na CSM 241, a felicidade de dúas nais no día do casamento de senllos fillos vese terríbelmente perturbada pola crueldade do demo, que provoca a morte do noivo:

Ao demo non pro[ulgue dest', e **con grand' enveja**
revolveu a pousada o que maldito seja;
el que toda maldade ama sempr' e deseja
fez o prazér en doo tornar, ca lle prazia.
(241:39.42)

Perante tal dor, e sabendo que a nai do finado *menynno* é firme devota da Virxe, esta concédelle a resurrección. Para agradecerlo, os consortes prometen castidade eterna e acaban por *fillaren ordin... e a Santa Maria fezeron y serviço / sempre enquanto viveron, e dest' outro boliço / do mundo sse quitaron e de toda folia* (241:89-92).

E a última das cantigas, baseada na biografía lexendaria do doutor da Igrexa San Xoán Damasceno¹⁹⁵, conta como o fillo do burgués ao que o santo ensinara a escribir quixo destruílo pola envexa que del sentía:

Mais en Perssia o fillo do burges,
cujo preso fora, **tal enveja pres**,
que fezo de cartas dous pares ou tres
e enviou sobre atal entençon,
(...)

Porque ssa letera estremar adur
poderia ome da sua nenllur
poi-las achassen, ca nunca mur con mur
se mais semellaron en sua faíçon.
(265:65-73)

E malia que coa vil manobra logrou que o emperador *lle mandara tallar* (Rúbrica ms. *F*) a man coa que supostamente escribira *leteras* tan traidoras, *mais la que senpre aduz / ben, trouxe a mão e eno tocon / (...) / lla pos, e foi são eno mes d' abril* (265:132-35).

195 Escrita polo patriarca de Xerusalén, Xoán VI, e transmitida por Migne, PG, 94, col. 429-504. Foi un dos primeiros en distinguir, no culto público e privado dos cristiáns, entre a adoración (*latreia*) e a veneración (*proskynese*): a primeira só pode dirixirse a Deus e a segunda pode usar unha imaxe para dirixirse a aquel que é representado nesa imaxe. Cfr. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090506.html [consultado 20 xuño 2015].

Ira - Irada - Irado

A Escritura, no relato da morte de Abel a mans do seu irmán Caín (Gn 4, 8-12), revela, desde os inicios da vida humana, a presenza no home da *ira* e da *cobiza*, consecuencias do pecado orixinal. O home converteuse no inimigo dos seus semellantes sen ter en conta que a propia vida era un don concedido pola alianza de Deus coa humanidade. De feito, no sermón da montaña, Cristo esixe aos seus discípulos que presenten a outra meixela (Mt 5, 22-39), que amen os seus inimigos (Mt 5, 44).

Di San Tomás de Aquino que a *ira* responde a un desexo de vinganza e «nace de aquela tristeza que afecta al sujeto, y, lograda su venganza, se convierte en alegría» (c. 81, a.3)¹⁹⁶.

E posto que a *ira* procede do humor colérico, por analoxía tamén pode ser chamada *cólera*. Significa de maneira xeral «Afecto ímpetuoso, y pasión ardiente del alma, que incita al deseo de venganza, o apetito de ella»¹⁹⁷. Tanto Ferreiro no seu glosario da lírica profana, como Carolina Michaëlis, recollen as acepcións ‘ira, saña’.

Sacando a ira de Deus¹⁹⁸, a distribución desta familia léxica nas cantigas de milagre fica así: *ira* [1 - 377:38]; *irad’* [1 - 369:109]; *irada* [1 - 281:62]; *irado* [6 - 011:40, 051:36, 079:53, 088:64, 111:42, 267:38]¹⁹⁹.

Comezamos pola única cantiga en que aparece o substantivo *ira* (< lat. *IRA*)²⁰⁰ e que ten bastante de persoal, pois fai referencia á ira coa que ameaza Afonso X a aquel que non obedece as súas ordes (*o que tiinna os seelos 377:23*), neste caso ao paralizar unha carta (*lla ouve mui mal parada, 377:23*) na que outorga unha *escriuania* en *Vila-Real* (Cidade Real) a un dos

196 *Suma de Teología I* (Parte I), Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España (eds.), BAC, Madrid, 2001, p. 744.

197 *Diccionario de Autoridades*, IV, 1734, <http://web.frl.es/DA.html> [consultado 20 xuño 2015].

198 Analizada noutro apartado da nosa investigación, concretamente no campo semántico do *Poder da dama. Do poder salvífico ao poder taumatúrxico* (“Protección e amparo: mediadora”; “Castigo: ira e vinganza”).

199 Computamos 6 ocorrencias porque son as rexistradas para as cantigas de milagre, mais na realidade o cómputo total é de 9 (as outras tres corresponden a cantigas de *loor* e xa foron analizadas no campo semántico arriba citado).

200 *CGC*, II, p. 1338, s. v. *yra*; <http://sli.uvigo.es/DDGM> [consultado 20 xuño 2015].

seus pintores favoritos, participante na elaboración das miniaturas do noso cancionero, *Pedro Lourenço*²⁰¹:

Sobr' esto muitas vegadas mandou el Rey que lla dessen
e que per nulla maneyra de dar non lla detevessen,
e se non, que a sa ira averian, se fezesen
contra esto; mais aqueles alongavan cada día.
(377:36-39)

Mais a *cara sannuda* que o Rey mostrou ao notario, a promesa feita polo pintor á *Reynna Santa Maria do Porto* (377:6) e o poder desta deron solución ao asunto.

Ora ben, é lícita a *ira* que manifesta o rei Sabio? Desde o punto de vista xurídico, poderíamos interpretar que o rei tiña potestade para administrar os seus bens e, por tanto, dispoñelos ao seu gusto. Dun punto de vista teolóxico-cristián é máis complexo, dado que o apetito de vinganza só estaba reservado a Deus (Dt 32,35). Neste sentido, o *Catecismo de la Iglesia Católica* afirma que:

Desear la venganza para el mal de aquel a quien es preciso castigar, es ilícito; pero es loable imponer una reparación “para la corrección de los vicios y el mantenimiento de la justicia (*Summa theologiae*, 2-2, q. 158, a. 1, ad 3). Si la ira llega hasta el deseo deliberado de matar al prójimo o de herirlo gravemente, constituye una falta grave contra la caridad; es pecado mortal. El Señor dice: “Todo aquel que se encolerice contra su hermano, será reo ante el tribunal” (Mt 5, 22)”.

Por tanto, en primeiro lugar, é lícito pensar que Afonso só tentou reparar unha falta que atentaba contra a caridade; segundo, parece ter pasado un tempo prudencial na resolución do asunto, polo que mostrou algunha paciencia (virtude que axuda a neutralizar a ira); e terceiro, no desenvolvemento final participaron a bondade e poder da Virxe.

Os outros vocábulos que rexistramos en *CSM* é *irado(a)* 'airado, enfurecido, encolerizado, desterrado, el que ha incurrido en la ira de su señor', (< lat.

201 Cf. Díez de Revenga, Francisco Javier, “Alfonso X y la enseñanza medieval en Murcia”, en *Revista Murgetana*, nº 85 (1992), ed. Real Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, p. 114, https://www.regmurcia.com/docs/murgetana/N085/N085_008.pdf [consultado 18 xaneiro 2015]; tamén en J. Hernández Serna, “Las cantigas CCCLXXV y CCCLVII de Alfonso X el Sabio (Anotaciones históricas, filológicas y artísticas)”,],”, en *Estudios Románicos*, nº 2 (1979-1980), ed. Universidad de Murcia, p. 162, revistas.um.es/estudiosromanicos/article/.../7606 [consultado 18 xaneiro 2015].

ĪRĀTUS)²⁰², presente en oito cantigas e referíndose á *ira Dei*, ao *fogo irado* do inferno, á 'forza' que sente o demo cando recada unha alma para si, ou simplemente á ira como apetito de vinganza que senten algunhas personaxes.

Son varios os sentidos metafóricos que adquire o vocábulo *fogo*, pero no caso do sintagma *fog' irado* está relacionado co lume destrutor do inferno e na súa forza para queimar as almas dos cristiáns que caeron na tecida rede da maldade²⁰³. Dúas son as cantigas nas que o *fogo* ten esa connotación pexorativa relacionada co maligno e ambas presentan uns personaxes e un relato semellante: os seus protagonistas son homes de igrexa (CSM 011, clérigo da orde do *Cístel*²⁰⁴; CSM 111, *crerigo d' avangeo, evangelisteiro - dyacre*, en Gautier de Coincy), o seu gran pecado é a luxuria, ambos afogan no río e ambos son resucitados porque senten unha profunda devoción por María:

E u ll' a alma saya,
log' o demo a prendia
e con muy grand' alegría
foi pola pōer
no **fog' irado**;
mas d' angeos compania
pola socorrer
véo privado.
(011:36-43)

E pois foi apoderado
de ssa alma, **muit' irado**
foi ao fogo privado
pola y pëar des en.
(111:41-44)

Na primeira delas, móstrase a satisfacción do demo ao *prender* a alma do coitado no mesmo momento en que esta se desprendía do corpo, pois sabe que a furia do fogo infernal vai escurecer, sufocar, queimar, devorar e destruír o coitado; con todo, esa *muy grand' alegría* do patético demo vai ser neutralizada por *a mui comprida de sen* (111:14), que *non á temp' assinaado / por acorre-lo coitado / nen perdōa-lo culpado* (111:6-8).

202 Lorenzo, *CGC*, II, p. 1338, s. v. *yrado, irado*; tamén en <http://sli.uvigo.es/DDGM> [consultado 21 xuño 2015].

203 Para os significados metafóricos, consúltese Chevalier, J. e Alan Gheerbrant, *Diccionario...*, op. cit., pp. 511-514, s. v. *fuego*.

204 Cf: § *drudaria - druda - drudo*, "El fraile pecador" (CSM 011).

No segundo caso, CSM 111, tamén se incide nesa ‘forza’ e ‘alegría’ que o demo adquire cando logra captar almas para depositalas no inferno, polo que ‘hiperconvencido do seu poderío’ se mostra terriblemente ousado (*denodado*) nas súas accións. Tal autosatisfacción faille medrar esa paixón ardente que desexa a vinganza e o mal dos outros (*ira*), pero o feito de ver diante a María provócalle tal *pavor* (*o demo... con pavor fugia*, 011:72-73) que en ambos os casos acaba por fuxir (*o denodado / demo logo fugiu*, 111:48-49).

Así mesmo, a reunión do corpo e da alma tras a morte é posíbel porque os luxuriosos clérigos tiñan dado mostras da súa devoción antes do afogamento: o *malfadado* frade do Císter, porque ‘*Ave Maria*’ / *sempr’ ya dizer / de mui bon grado* (011:23-25) antes de facer *drudaria* cada noite; e o diácono, porque *de mui bon grado / rezava muit’ aficado / as oras das que Deus nado / foi por nos en Belleen* (111:21-24).

Home de Igrexa tamén é o *fisico* da CSM 088 que se meteu a *monje*, pero que lle custa aceptar as renunciacións ás que a súa orde o submete e acaba por sentir unha enorme ira. A súa actitude é egoísta e soberbia (*con seu mao sermôar, / que era ja arrufado*, 088:51-52), especialmente cando ameaza que deixa o convento e non quere gardar xexún nun día especial nin cantar o *Miserere mei* (‘Tende misericordia de min’):

Aquel **mong’ ya irado**
e nonos quis ajudar,
ca **non fora avondado**
nen se podera fartar;
(088:64-67)

Outro caso é o do conde pecador²⁰⁵ da CSM 051 que levado pola cobiza de obter a *gran riqueza* que había nun castelo, atácao cunha rabia desmedida (*e come judeus / a gent, en fillar cuidara*, 051:11-12). Os que alí habitaban, desesperados e temerosos perante a ira do atacante, reclaman a axuda da Virxe e esta concédelles tal mercé²⁰⁶:

205 Identificado con Ricardo I Corazón de León, Conde de Poitiers (cfr. CSM 038:18).

206 Convértese literalmente no escudo deles, especialmente do *porteiro* (v. 43), quen para protexerse se mete detrás da imaxe da Virxe; e xusto no momento en que este pobre home ía recibir o impacto da *baesta*, a imaxe *alçou o gēollo e recebeu o colbe da saeta por guardar o que estava pos ela* (051:Rúbrica). A *saeta* ficou para sempre na imaxe como testemuño do milagre.

“Madre do Sennor
do mund’, estrela mui crara,
sei defendedor
de nos, tu, altar e ara
A Madre de Deus...

En que o corpo de Cristo foi feito e consagrado;
e porende te rogamos que **daqueste cond’ irado**
nos queras guardar,
e sei nossa acitara,
ca nos quer britar
con seus engêos que para”.
(051:30-40)

A reparación é total, pois non só os libera de todo mal, senón que consegue que o conde recoñeza os seu pecados e faga as súas pregarías á Virxe como un verdadeiro *romeu*:

E os gēollos ficados aorou a magestade,
muito dos ollos chorando, connocendo sa maldade.
(051:70-71)

Tamén pode darse o caso de que sexa a *astragueza* ‘mala sorte’ (281:7) a que conduza a pecar a aquel que *non era de mal siso nen deserrado en al* (281:10). Así lle acontece a un cabaleiro *frances* (281:5) ao que *quanto por ben fazia en mal xe ll’ ya tornar* (281:8); tal é o seu mal fado que acaba por perder todo e fai un pacto co demo (*beijou a mão*, 281:30) para poder recuperalo. Este exíxelle que negue a Deus e aos santos, e el acepta, mais non logra negar a Santa María. Sendo consciente disto, non é capaz de entrar na igrexa, mais a Virxe faille un sinal á fronte de todos e o mesmo rei de Francia supón que é porque se trata dun home santo. E desde a incredulidade, o *mesq̃o desanparado* (v. 16) pronuncia unhas palabras cargadas de arrepentimento e *bon sen*:

Disso el: “Mais é **m’ irada** con dereito, a la fe,
e fez sinal que ant’ ela sol non m’ ousasse parar.
(...)

Ca eu fiz tan mao feyto, que nunca viu ome quen
tan mao feito fizesse por algo, nen tan mal sen;
ca porque pobre tornara, vassalo torney poren
do dem’, e Deus e os santos neguey por m’ enrrequeutar.
(...)

3. O PECADO: ESTIGMA DA COTTA

Mais des oje mais do demo m' espeço e negou eu
el e todas suas obras e leixo quant' el deu,
e torno-m' a Jhesu-Cristo e outorgo-me por seu
e peço-lle que sse queira de mi peccador nembrar.
(281:62-73)

A última das cantigas vóltanos lembrar o argumento tan usado na época da mención ao xuízo final e o consecuente pavor que este comporta. Reflexión que estruturalmente forma parte da conclusión do poema e que funciona pedagoxicamente como a lección moral do asunto tratado²⁰⁷:

... E poren seja de nos rogado
que **eno juyzo, u verrá irado**,
que nos ache quitos d' err' e de pecado;
e dized': "amen".
(079:52-55)

Nos casos en que Santa María é quen decide levar consigo ao Paraíso a alma do cristián, a morte é vista como un acto de amor por parte dela e como galardón que proporciona a rexeneración purificadora do peccador. Ese é o caso da nosa *menía Musa*, que escolleu seguir o camiño da fe indicado por María:

*Ay, Santa Maria,
quen se por vos guya
quit' é de folia
e senpre faz ben.*
(079:R)

Preguiçoso(s)

E o último dos pecados capitais que están presentes en *CSM* é o da *preguiza* (lat. *PIGRITIA*), neste caso a través do uso do adxectivo *preguiçoso* (de *pereza*). Segundo o *Catecismo de la Iglesia Católica*:

207 A incrível mudanza de actitude dunha *menynna...* / *mui fremosinna* / (...) *aposta, mas garridelinna* / *e de pouco sen* (079:12-15), que tras ver e ouvir á Virxe *en sonnos, sobejo fremosa* (079:18), decidiu deixar *sas mannas* e abandonar ás súas amigas *sandias* para poder pasar a forma parte do cortexo de meniñas *de maravillosa* / *beldad'* (079:19-20) que acompañaban á dama celestial.

La *acedía* o pereza espiritual llega a rechazar el gozo que viene de Dios y a sentir horror por el bien divino (...) ²⁰⁸.

Otra tentación a la que abre la puerta la presunción es la *acedia*. Los Padres espirituales entienden por ella una forma de aspereza o de desabrimiento debidos a la pereza, al relajamiento de la ascesis, al descuido de la vigilancia, a la negligencia del corazón. “El espíritu [...] está pronto pero la carne es débil” (*Mt* 26, 41). Cuanto más alto es el punto desde el que alguien toma decisiones, tanto mayor es la dificultad. El desaliento, doloroso, es el reverso de la presunción. Quien es humilde no se extraña de su miseria; ésta le lleva a una mayor confianza, a mantenerse firme en la constancia ²⁰⁹.

De *acidia* (lat. *ĀCIDĪA*, *ACĒDIA* ‘disgusto, indiferencia’ < gr. *akedia*) ²¹⁰ di o *Diccionario de Autoridades* que é «Lo mismo que floxedád y peréza» e que «Puedese considerar de dos modos: como pasión natural del ánimo, y como pecado mortal: como pasión del ánimo, es una de las quatro especies de tristéza, consideráda exteriormente: como pecado, es un enfado, tristeza y sentimiento de los bienes espirituales, opuesto à la charidad, que se alegra en la cosas de Dios, por lo qual está reputada la acidia por uno de los siete vicios capitales» ²¹¹.

E precisamente esmero, coidado e celeridade na execución dun acto caritativo (*dilixencia*), produto do amor máis sincero, é o que presenta o misterioso home que axuda a Pedro Solarãa cando o leva ao altar maior da *ygreja* para poder recuperar o ouvido e a voz. Cabe tamén subliñar que tal curación foi posíbel porque o *sordo e mudo* (069:Rúbrica) en *Santa Maria muito fiava, / e chorand’ e mugindo lle rogava / que o sãasse* (069:26-28), polo que *hũa mannã* (v. 28),

Ll’ aveo que foi perant’ a ygreja
e viu dentro claridade sobeja,
e entre ssi disse: “Se Deus me veja,
esta claridade non é humãa”.
(...)

208 *Catecismo de la Iglesia Católica*, Parte III, Segunda Sección, Cap. I, Artículo 1 [El primer mandamiento], en <http://www.vatican.va> [consultado 21 xuño 2015].

209 *Idem.*, Parte IV, Primera Sección, Cap. III, Artículo 2 [El combate de la oración].

210 Blánquez, I, p. 71, s. v. *acēdia*, -ae; p. 74, s. v. *ācidīa*, -ae.

211 Tomo I, 1726, <http://web.frl.es/DA.html> [consultado 22 xuño 2015]. Desas catro formas de tristeza fala San Tomás de Aquino na *Suma...*, II, c. 35, a.8, *op. cit.*, pp. 308-309.

Pois isto viu un ome mui fremoso,
vestido ben come religioso,
que no levar **non foi mui preguiçoso**
cab' o altar u tangen-na campã
(...)

Do Corpus Domini. E viu estando
un om' ant' o altar, ben como quando
está o que diz missa consagrando
a hostia a costume romãa.
(069:35-43)

Estilisticamente, bótase man do recurso da lítote para expresar todo o contrario á idea de relaxación e abandono, destacando así a virtude da *diligencia* (< lat. DILIGENTIA 'atenção, exactidão, cuidado escrupuloso, consciência; afeição, amor' < lat. DILIGERE 'amar con afecto fundado en la elección y la reflexión')²¹².

A mesma prontitude presenta o protagonista da CSM 037, home *coitoso... desses mais astrosos* que padecía o *mal do fogo*, cando recupera a saúde tras o 'toque' que María lle deu:

E quando s' espertou, sentiu-sse mui ben são,
e catou o pe; e pois foi del ben certão,
non semellou log', andando per esse chão,
dos mais preguiçosos.
(037:36-39)

Estamos, de novo, perante unha construción negativa que parece incidir, por un lado, no acto de curación en si mesmo e, polo outro, na pronta disposición -interior e exterior- que o suxeito doente manifesta ao poder camiñar (virtude da *diligencia*).

Construcións idénticas son as que rexistramos nas outras dúas cantigas en que aparece *preguiçoso(s)*, a 171 e 363. Na primeira, fai referencia á perseveranza que mostra un matrimonio, especialmente a nai, perante a desesperada procura do fillo que perderan afogado no río cando se dirixían a Salas:

Muito o per foron buscar
pelas ribas, com' entendi,
mas nono poderon achar,

212 DELP, II, p. 339, s. v. *diligência*; Blánquez, I, *op. cit.*, p. 575, s. v. *diligo, is, ěre*.

e tornar-se quisera d' i
 o padre; mas ela dizer
 lle foi: "**Pois non preguiçosos
 fomos**, vaamos seer
 a Salas desto queixosos".
 (171:44-51)

Na segunda, refírese á rapidez con que o servo do *Con Symon* actúa cando o seu señor lle ordena encarcerar a un *trobador astroso* que escribía escarnios contra varias persoas, incluído el mesmo:

El Con Symon era conde rrico e poderoso
 e disse a **un seu ome, que non foi preguiçoso**:
 "Vay-me logo prender aquel trobador astroso,
 e busca fortes prijões en que o metamos".
 (...)

El indo per un caminno mui des[s]egurado,
 chegou aquel mandadeir' **e fillou-o privado**
 e adusse-o al cond'; e foi logo deitado
 en prijões, u jouvessen quantos desamamos.
 (363:10-18)

Non obstante, a que foi *altar e ara / en que o corpo de Cristo foi feito e consagrado* (051:34; 36) non permitiu que un acto, cuxa raíz é o odio ao semellante (*desamar*), lograra realizarse. E no mesmo momento en que o trobador *jurou* que *mentre vivesse / polo seu amor trobasse* (363:27-28), foi liberado dos ferros da *prijon* e levado *ençima dun monte, cabo d'ũa 'rmida da Virgen Santa Maria* (363:31-32). Lugar que ten moito de simbólico: apartado do mundanal ruído para posibilitar que se faga *ermitán* (< lat. *ĒRĒMĪTA* 'solitario, ermitaño', do gr. *ERĒMITĀS*)²¹³; situado no alto porque os *omildosos* son sempre enxalzados e porque está máis perto do reino celestial.

En conclusión, aínda que nestes casos non hai pecadores que mostren tendencia cara a *preguiza*, si se está aleccionando ao cristián para que non caía na tentación e sexa sempre dilixente no seu amor e confianza a Deus, así como nas súas accións terreaís. E dicimos que se extrae tal lección moral porque todas as personaxes se salvan ao non caer en tal *folia* e cometer tal atentado contra a lei divina. María está presente e socorre porque todos eles mostran predisposición para amala e servila.

213 Blánquez, I, *op. cit.*, p. 641, s. v. *ērēmīta*, -ae.

4. Os antagonistas ou *mescradores*. A figura maléfica do demo: o ‘*magicus*’ versus o ‘*miraculosus*’

*Gran dereit’ é que fill’ o demo por escarmento
quen contra Santa Maria filla atrevemento.*
(034:R)

*Virgen Santa Maria,
guarda-nos, se te praz,
da gran sabedoria
que eno demo jaz.*
(047:R)

*Quen Santa Maria quiser deffender,
non lle pod’ o demo niun mal fazer.*
(074:R)

En tanto que nas cantigas de amor a dama exerce un «despotismo repressivo, negando-lhe qualquer direito de a amar e de exteriorizar o seu sentimento, ou mesmo de lhe dirigir a palabra, de a olhar nem que seja de longe, e até de coexistir com ela na mesma dimensão espacial»²¹⁴, nas cantigas marianas, o devoto debe pregoar non só os seus sentimentos, senón *retraer* os milagres que a Virxe ten a ben ofrecer a todos os que se lle entregan incondicionalmente. En moitos casos é o mesmo Afonso, como poeta, quen en primeira persoa se dirixe ao resto dos homes para achegalos á *mesnada* da *Sennor* facéndoos partícipes dos seus feitos maravilhosos:

Non pod’ errar nen falecer
quen loar te sab’ e temer.
Dest’ un miragre retraer
quero, que foi en França.
(024:4-7)

E dest’ un miragre quero que sabiades
per mi, porque sempre voontad’ ajades
de fazer por ela ben e que tennades
firmement’ en ela vossos corações.
(145:5-8)

214 Tavani, *Trovadores...*, op. cit., p. 175. Na edición de Galaxia, p. 121.

Noutros, son os mesmos devotos beneficiarios do milagre realizado os que agradecen e espallan a súa voz para dar coñecemento do caso:

A madre nunca de chorar quedou;
e poi-lo prest' a sagra começou,
a menyyna tan toste [se] levou
viva, dizendo: "Estes son dos teus
Resurgir pode e faze-los seus...

Miragres, Virgen, Madre do Sennor
do mundo, Jhesu-Cristo, Salvador,
aquele que foi morrer por noss' amor,
segun que contan Marcos e Mateus.
(133:30-35)²¹⁵

Loores deu, se Deus m' anpar,
aa Virgen. "Ca recebi",
diss' ela, "o que demandar
te fui sempr', e nunca falli;
e poren quereí retraer
ontr' os teus mui groriosos
miragres e fazer saber
este dos maravillosos.
(171:62-69)²¹⁶

Por tanto, no noso cancionero o poeta pode amala e servila sen prexuízos porque sabe que nunca vai ser rexeitado e que aqueles temores e reticencias que xurdían na cantiga de amor non se manifestarán, polo menos causados pola *sennor*:

Nesta situación, o poeta só poderá *amar* (ou *querer ben*, ou *querer amor*) e *servir*, se se ocultar não só, nem principalmente, dos *cousidores* (o correspondente dos *lausengiers* provençais) como esencialmente daquela que ele quer amar e servir; e viverá no continuo temor (*recear*, *temer*, *pavor*, *medo*) de que uma imprudência verbal sua ou um exceso de curiosidade alheia possa desvendar à *senhor* que é ela a destinatária do canto, ateando com iso a sua ira e a sua vingança.
(...)

O segredo, por consecuencia, destina-se, na *cantiga de amor*, não a salvar a intimidade dos amantes de intromissões estranhas e a

215 Esta é de cómo Santa Maria ressucitou hũa minya que levaron morta ant' o seu altar (133:Rúbrica).

216 Como hũa moller de Pedra-Salze ya con seu marido a Salas, e perderon un fillo pequeno en un rio, e foron a Salas e achárono vivo ant' o altar (171:Rúbrica).

4. OS ANTAGONISTAS OU MESCRAORES. A FIGURA MALÉFICA DO DEMO: O 'MAGICUS' VERSUS O 'MIRACULOSUS'

asegurar a sobrevivência do sentimento mas sim a proteger um deles do ressentimento do outro. O poeta deberá *guardar-se* de manifestar o seu amor, usando se necessário a arma da mentira...²¹⁷

Circunstancia esta que non se reproduce en *CSM*, a excepción do único elemento discordante, xerador da coita e axente do mal: o demo. Esta é a figura que funciona, por antonomasia, como antagonista de María e de Deus, pois sempre tenta entremeterse para *tirar* os devotos do bo camiño, isto é, aquel no que María é a nosa guía e nos conduce ao lugar onde reina a alegría, o Paraíso. Personaxe semellante aos chamados *mescrados* ou *cousidores* da lírica profana e dos que Mercedes Brea di:

... el verbo *mezcrar* / *miscrar* se utiliza con una cierta frecuencia - igual, por otra parte, que en los trovadores occitanos- con el significado de 'meter cizaña entre dos (o más) personas (es decir, 'mezclar' o 'revolver' no para obtener un producto uniforme y armónico sino justamente para todo lo contrario, para introducir elementos de discordia en algo que ya poseía esa armonía). Con *cousidores*, en cambio, se planteaban una serie de problemas derivados tanto del hecho de hallarnos ante una familia léxica que no ha dejado descendientes en gallego ni portugués actuales como de otro aspecto más importante: la amplitud semántica que presentan *cousir* y sus derivados en los textos objeto de estudio²¹⁸.

A figura do demo adquire no noso cancionero unha importancia considerábel non só por representar o antagonismo coa Virxe, senón tamén por evocar o *magicus* fronte ao *miraculosus*²¹⁹.

217 Tavani, *op. cit.*, p. 175. Edición Galaxia, p. 121. Pola súa banda, Vicenç Beltrán afirma que «Os maldicentes, aqueles celosos inimigos dos sentimentos cortesés que aparecían por todas partes nos trobadores provenzais, a penas se atopan na cantiga de amor. Si atopamos a miúdo actitudes de desconfianza contra un mundo exterior que se revela hostil e crea a necesidade do segredo e a discreción, do que os compoñentes se designan cos substantivos *miscrados* e *cousidores*, e do que os fins se nos ocultan; se o *lauzengier* espiaba ós namorados para revela-las súas relacións ó marido celoso e señor da corte a fin de obte-la súa privanza, o *miscrador* carece de todo impulso positivo e actúa exclusivamente para prexudica-los leais amadores», en *A cantiga de amor*, ed. Xerais, Vigo, 1995, pp. 56-57.

218 "Cousir en la lírica gallego-portuguesa", *Estudios sobre léxico...*, *op. cit.*, p. 149.

219 Estabelecemos a diferenza clara entre MIRABILIA ('que pode ser contemplado con admiración'), MIRACULOSUS ('cousa asombrosa') e MAGICUS ('relacionado co sobrenatural maléfico, satánico'), sendo que identificamos *magicus* coas máis artes do demo e *mirabilia-miraculosus* como feitos procedentes dunha forza híbrida resultante de Deus e María. Para máis información sobre este aspecto pode consultarse Mercedes Brea, "Milagros prodigiosos y hechos maravillosos en las *Cantigas de Santa María*", en *Revista de Literatura Medieval*, V, 1993, pp. 47-61; Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, ed. Gedisa, Barcelona, 1991.

O 'marabilloso' non sempre tivo a mesma recepción, de tal maneira que durante a Alta Idade Media, máis ou menos entre os séculos V a XI, se resistrou unha situación «si no de repudio, por lo menos de represión»²²⁰; non obstante, deuse unha irrupción total do marabilloso na cultura erudita ao longo dos séculos XII e XIII. Fenómeno este que Le Goff explica seguindo as hipóteses apuntadas por Erich Köhler sobre a literatura cortesá ligada aos intereses sociolóxicos e culturais dunha capa social que se atopaba en ascenso e, ao mesmo tempo, ameazada (a pequena e mediana nobreza, a cabalería)²²¹.

Ora ben, cabe discernir cal é o papel que o elemento 'marabilloso' adopta nunha relixión monoteísta. E para iso, partimos da diferenza entre o *estraño* e o *marabilloso*: o *estraño* pode ser disolvido pola reflexión e o *marabilloso* deixa sempre un residuo sobrenatural que non pode ser explicado máis que polo mesmo sobrenatural²²². Pero o sobrenatural occidental nos séculos XII e XIII disemínase por tres dominios xa mencionados: *mirabilis*, *magicus*, *miraculosus*.

Milagre e *marabilla* proceden do mesmo verbo latino, *MIRARI* 'asombrarse', 'mirar con asombro o admiración', derivado do adxectivo *mirus* 'asombroso, extraño, maravilloso'. Parece que xa no latín se prefería como epíteto *MIRABILIS* e non *MIRUS*, o cal acabaría por se impor no latín imperial. O significado de *MIROR* como 'asombrarse' só se conserva no romeno, xa que as demais linguas románicas adoptaron 'mirar' e habilitaron para o sentido orixinario outros termos como *ADMIROR*²²³.

A lingua da Igrexa fixou *miraculum* ('cousa asombrosa') como 'prodixio, milagre' e tamén posibilitou o uso de *mirabilis* ('que se pode contemplar con admiración'), e en particular o do plural *MIRABILIA*, en xeral seguido por un xenitivo *mundi* ou *Dei*²²⁴.

Por tanto, conclúe Brea que é posíbel, se ben discutíbel, que non todas as marabillas sexan milagres, mais todos os milagres son marabillas, polo menos desde o punto de vista etimolóxico. Mais entendemos, como Le Goff,

220 Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano...*, *op. cit.*, p. 11. Moi interesante a forma como trata os tipos de recuperación do marabilloso, centrados nos ámbitos cristián (o milagre), científico (os *mirabilia* como fenómenos marxinais e ligados ao mundo natural) e histórico (ligazón dos *mirabilia* a datas e eventos).

221 Para o desenvolvemento deste aspecto, *Ibidem*, p. 12.

222 Diferenza establecida por T. Todorov, en *Introduction a la littérature fantastique*, 1970. APUD, Le Goff, *op. cit.*, p. 18.

223 Brea, M., "Milagros prodigiosos...", *op. cit.*, pp. 48-49; Blánquez, II, *op. cit.*, p. 1052, s. v. *mirabilis*, p. 1053, s. v. *miror*, *mirus*.

224 Matiza Brea que Du Cange define o adverbio *miraculose* como 'Divino' e *mirabili* como 'modo'. *Cfr. op. cit.*, p. 49.

4. OS ANTAGONISTAS OU MESCRAORES. A FIGURA MALÉFICA DO DEMO:
O 'MAGICUS' VERSUS O 'MIRACULOSUS'

que a diferenza fundamental entre *mirabilis* e *miraculosus* está en que as 'marabillas' supoñen unha multiplicidade de forzas e os milagres teñen un autor único que é Deus. Neste sentido, afirma tamén D. Kuntsmann:

La merveille est le miracle (...), c' est-à-dire suivant la définition scolastique «ce que est effectué par Dieu en dehors des causes qui nous sont connues» (illa quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas miracula dicuntur)²²⁵.

Magicus procede da voz latina MĀGĪCUS 'propio de o pertenciente a la magia', 'mágico', e esta do grego *magikós*²²⁶. Neste espazo do *magicus*, ou sexa, do sobrenatural maléfico ou satánico é onde ten o seu radio de acción o demo. Figura que funciona como eixo vertebrador da dor, xa que unha vez que sementa a tentación no home, xermola nel o pecado e condúceo á autodestrución. Por tanto, o *proviço* (CSM 059:49) ou diabo ten como obxectivo prexudicar, danar, matar, isto é, *fazer mal*, e por iso aseveramos que desempeña unha función parella á dos *cousidores* ou *mescrados* da lírica profana.

O concepto cristián do diabo foi influenciado por elementos folklóricos, uns procedentes das vellas culturas mediterráneas e outros das relixións célticas, teutónicas e eslavas do norte. A visión que na Idade Media se tiña desta personaxe procedía de todos os elementos que compuñan as diversas consideracións anteriores, isto é, a pegada da cultura hebrea e greco-latina no AT e NT, as hipóteses dos Padres da Igrexa, así como todos os testemuños de Gregorio Magno no século VI, Isidoro de Sevilla no VII, Beda e Alcuino no VIII e Gottsschalk e Erixena no IX²²⁷.

No NT e nos textos medievais foron dous os termos, de orixe grega, utilizados para designar o ser maligno por excelencia: *demo* e *diabo*.

A palabra *demo* (< lat. DAEMON 'un espírito, un genio'; demonio, ángel malo, el genio del mal' < gr. δαίμων) «expresa originariamente potencia sobrehumana, y, consiguientemente, también incluye lo divino; pero, en la

225 Kuntsmann, D., *Vierge et merveille. Les miracles de Notre-Dame narratifs au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1981, pp. 12-13.

226 Blánquez, II, *op. cit.*, p. 1007, s. v. *māgicus*.

227 Cfr. Burton Russell, Jeffrey, *Lucifer...*, *op. cit.*, cap. V "La diabolología en la Edad Media temprana", pp. 100-142.

fe popular grega, demonio indica los espíritus malos...»²²⁸. No AT falta un nome xenérico para designar os maos espíritos, non obstante nos Apócrifos do AT xa se fai máis explícito o carácter de sedutores dos demos, que se identifican con anxos caídos por mor do pecado e submetidos a Satán. Na literatura rabínica, os demos pasan a desempeñar un papel máis destacado, pois o seu labor céntrase en causar dano corporal aos homes e atentar contra a vida deles. Isto, como é obvio, desenvolve fortes temores que necesitan ser paliados a través de todo tipo de precaucións, especialmente a maxia, pese a estar prohibida. A denominación máis común foi a de 'espírito impuro'.

No NT, onde son designados como 'espíritos', e sobre todo coa fórmula xudía 'espíritos impuros', os autores transmiten a inmediatez do mal porque os demos ameazan a vida relixiosa dos fieis (Ef 6, 12; 1 Jn 4, 1). O NT baséase na demonoloxía do xudaísmo e do helenismo, xa que inclúe aos demos na esfera do moral, na loita contra Deus e o seu reino, e libera os homes do temor aos diabos, precisamente por medio da fe en Cristo. Por conseguinte, o diabo sitúase agora no centro da ensinanza: o Reino de Deus está en guerra co Reino do Diabo²²⁹.

No caso do vocábulo *diabo* (< lat. *DĪABŌLUS* 'el diablo, el espíritu de la mentira' < gr. *διάβολος* 'calumniador', 'acusador')²³⁰, aparece no AT como Satán, palabra hebrea (*śāṭān*) que significa «adversario, sobre todo acusador ante un tribunal» (Sal 109, 6). Pero *śāṭān* refírese sobre todo ao ser sobrehumano que acusa implacabelmente os homes perante o tribunal de Deus.

No NT, o diabo leva os nomes de *σατανᾶς* e *διάβολος*; fóra de Belial non aparecen nomes propios, pero si outro tipo de denominacións como 'príncipe deste mundo' (Jn), 'deus deste mundo' (2 Co 4, 4), o maligno, o inimigo... É o gran inimigo de Deus e señor deste mundo, a súa contrapartida e o seu contraprinípio, pero ha de ceder a Cristo e ao seu reino²³¹.

228 *Diccionario de la Biblia, op. cit.*, p. 450, s. v. *demonio*. Para a súa etimoloxía, Lorenzo, *CGC*, II, p. 433, s. v. *demo* 'diablo'; Machado rexistra as formas *demo* e *demónio*: *DELP*, II, p. 299 (s. v. *demo*, datado no séc. XIII) e p. 300 (s. v. *demónio*, cuxo primeiro rexistro o data no séc. XV); *DCECH*, II, p. 441, s. v. *demonio*; Blánquez, I, *op. cit.*, p. 515, s. v. *daemon, ónis*.

229 *Ibidem*, pp. 450-453, s. v. *demonio*; Burton Russell, J., *El Diablo. Percepciones del mal, de la Antigüedad al Cristianismo primitivo*, Laertes, Barcelona, 1995 [especialmente interesante o capítulo 6, "El diablo en el Nuevo Testamento", pp. 222-249].

230 Lorenzo, *CGC*, II, p. 481, s. v. *diaboo, diabre* 'diablo'; *DELP*, II, p. 332, s. v. *diabo* (o primeiro rexistro dátao no séc. XIV; *DCECH*, II, p. 486, s. v. *diabolo*, onde propón o mesmo étimo e di que o grego *διάβολος* 'el que desune o calunnia' procede de *διαβάλλειν* 'separar, sembrar discordia, calumniar'; Blánquez, I, *op. cit.*, p. 565, s. v. *diābōlus, i*.

231 *Diccionario de la Biblia, op. cit.*, p. 467, s. v. *diabolo*.

4. OS ANTAGONISTAS OU MESCRADES. A FIGURA MALÉFICA DO DEMO: O 'MAGICUS' VERSUS O 'MIRACULOSUS'

A designación máis usada, tanto na lírica profana como na mariana, é *demo*, aínda que existen outras formas ao longo da Idade Media como *diabo*, *diaboo*, *diabre*, *diabro*, *diablo*²³².

Como é obvio, a presenza desta familia léxica é moi produtiva no noso cancionero: *Demo* [292 -0,038%] 010:22, 020:39, 090:9, 090:16, 090:30, 090:37, 160:21, 160:23, 170:22, 190:3, 210:28, 270:10, 270:37, 280:12, 350:22, 360:12, 409:93, 414:47, 418:24, 427:61; *diabo* [23 -0,003%] 270:20, 350:7; *diab'* [4 - 0,001%; 401:23]; *diabres* [4 - 0, 001%; 426:26]²³³.

E queremos comezar a nosa exposición facendo alusión á CSM 090, unha das máis peculiares do noso repertorio, non só polo rico paralelismo formal

232 Para a produtividade de todos estes termos ao longo da Idade Media, véxase TMILG [<http://ilg.usc.es/tmilg/>].

233 Nas cantigas de milagre: **Demo** 003:2, 003:21, 003:28, 003:47, 005:10, 007:8, 007:15, 011:2, 011:37, 011:46, 011:57, 011:72, 011:95, 015:19, 017:2, 017:13, 017:25, 017:67, 017:72, 019:13, 026:29, 034:3, 034:9, 034:14, 034:18, 034:19, 034:21, 034:24, 034:29, 034:34, 034:39, 038:85, 041:10, 042:53, 045:79, 047:1, 047:6, 047:15, 047:19, 047:38, 047:44, 049:9, 055:16, 058:15, 058:32, 067:2, 067:23, 067:36, 067:56, 067:63, 067:68, 067:87, 067:89, 067:91, 067:96, 068:43, 072:1, 074:1, 074:4, 074:10, 074:11, 074:20, 074:43, 074:47, 075:31, 075:121, 082:5, 082:39, 094:29, 096:19, 096:56, 104:63, 109:37, 111:39, 111:49, 115:1, 115:64, 115:106, 115:120, 115:258, 115:286, 115:337, 119:4, 119:10, 119:15, 119:20, 119:25, 119:30, 119:35, 119:40, 119:45, 119:50, 119:55, 119:60, 119:65, 119:70, 119:75, 122:68, 123:7, 125:3, 125:6, 125:19, 125:46, 125:53, 125:60, 125:80, 125:101, 125:105, 125:119, 130:7, 137:13, 137:17, 137:27, 137:38, 137:47, 139:47, 143:26, 149:50, 151:12, 154:9, 157:17, 178:39, 182:57, 184:22, 192:2, 192:73, 192:100, 196:32, 197:2, 197:19, 197:22, 197:54, 198:4, 198:10, 198:13, 198:15, 198:20, 198:25, 198:30, 198:35, 198:40, 199:7, 199:25, 201:31, 201:53, 206:16, 213:68, 213:72, 213:88, 216:2, 216:2, 216:13, 216:41, 216:42, 216:45, 216:51, 219:2, 219:23, 219:33, 219:37, 222:27, 223:28, 229:28, 235:76, 237:87, 238:7, 238:57, 238:63, 239:83, 241:39, 252:18, 252:25, 252:28, 253:9, 254:4, 254:18, 259:9, 259:12, 264:33, 267:52, 267:58, 272:4, 272:5, 272:20, 274:11, 281:1, 281:21, 281:27, 281:30, 281:40, 281:45, 281:70, 283:7, 284:2, 284:4, 284:30, 284:33, 284:37, 298:59, 298:65, 308:21, 324:22, 325:25, 336:4, 336:10, 336:15, 336:20, 336:25, 336:30, 336:31, 336:35, 336:40, 336:45, 336:50, 336:55, 336:60, 336:63, 336:65, 338:7, 343:3, 343:6, 343:9, 343:14, 343:19, 343:22, 343:24, 343:26, 343:29, 343:34, 343:39, 343:43, 343:44, 343:49, 343:51, 343:54, 365:11, 365:17, 367:29, 368:7, 378:9, 379:3, 379:9, 379:14, 379:19, 379:24, 379:29, 379:34, 379:39, 379:44, 379:49, 379:54, 379:59, 393:7, 399:43, 399:55, 399:60, 404:22, 404:87, 407:2, 407:3, 407:10, 407:15, 407:16, 407:20, 407:25, 407:30, 407:35, 407:40, 407:45, 407:50, 407:55, 407:60; **demões** [7 - 026:59, 026:76, 038:75, 045:43, 109:31, 182:41, 182:53]; **demoniada** [1 - 343:2]; **demoniados** [2 - 038:80, 083:38]; **demonio** [3 - 298:1, 298:15, 343:2]; **diabo** 026:3, 067:82, 082:26, 117:12, 145:73, 178:49, 206:4, 206:7, 206:10, 216:20, 222:8, 222:53, 238:43, 274:15, 281:78, 284:43, 298:31, 343:4, 343:16, 384:28, 392:6; **diaboo** [1 - 0,000%; 058:50]; **diab'** 085:60, 328:8, 356:9]; **diabos** [29 - 0,004%] 045:47, 045:56, 045:82, 045:86, 045:89, 075:131, 075:151, 085:45, 109:3, 109:9, 109:14, 109:16, 109:19, 109:24, 109:29, 109:34, 109:39, 109:44, 109:46, 109:49, 109:53, 109:54, 119:8, 125:29, 125:91, 254:2, 254:25, 254:30, 392:8; **diabooos** [7 -0,001%] 082:1, 109:1, 119:1, 119:33, 123:1, 123:41, 182:1; **diabr** [3 - 0,000%] 064:47, 117:19, 201:15; **diabre** [1 - 0,000%; 017:7]; **diabres** [4 - 0, 001%; 082:9, 096:52, 115:296].

senón tamén conceptual. Formalmente, rompe coa moldura zexelesca predominante e pasa a utilizar, segundo Cunningham, un rondel, o que nos fai lembrar a estrutura da balada provenzal²³⁴.

Ademais, coa inserción de *e per esta maneira* en cada quinto verso da estrofa e o paralelismo conceptual continuado no sexto verso de cada estrofa, lógrase incidir semanticamente en dous aspectos fundamentais: en primeiro lugar, no triunfo da Virxe sobre o demo; en segundo lugar, na descalificación total da figura deste mediante o uso de metáforas construídas con vocábulos e expresións de carácter popular, o que nos leva a pensar na filiación deste tipo de estrofas con modelos popularizantes, especialmente coas cantigas de amigo e escarnio²³⁵:

*Sola fusti, senlleira,
Virgen, sen companneira.*

Sola fuste, senlleira,
u Gabriel creviste,
e ar sen companneira
u a Deus concebiste
e per esta maneira
o demo destroye.
Sola fusti, senlleira...

Sola fusti, senlleira,
ena virgüidade,

234 Anteriormente, para Anglés, era concebido como un *virelais*. Afonso X xa usara este esquema noutras cantigas profanas (B 476; 18, 27). Vid. Beltrán, V., "La balada provenzal en la poesía gallego-portuguesa", *La lengua y la literatura en tiempos de Alfonso X. Actas del Congreso Internacional*, F. Carmona - F. J. Flores (eds.), Universidad de Murcia (5 a 10 de marzo), 1984, pp. 79-90; Cunningham, M. G., *Alfonso X el Sabio. Cantigas de Looor*, University College Dublin Press, 2000; Ferreira, M. P., "Parodia e contrafactum: em torno das cantigas de Afonso X, o Sábio", *Cantigas trovadorescas. Da Idade Média aos nossos dias*, Videira Lopes, G. - Manuele Masini, IEM (Instituto de Estudos Medievais), Lisboa, 2014, pp. 19-45.

235 Neste sentido, afirma Beltrán que «La balada provenzal confluiría allí [na escola galego-portuguesa] con la vieja técnica romance que iniciaba la estrofa con el primer verso del estribillo y daría lugar a una modalidad de glosa destinada a pervivir, primero, en la lírica juglaresca, después, en la tradición popular y oral. La cantiga de amor, por el hieratismo que le es inherente, se mantuvo al margen de esta y otras novedades; la de amigo, más propensa al contagio de la tradición juglaresca, la acogió una vez de la mano de Estevam Reymondo. Las *Cantigas de Santa María*, que tomaron sus modelos estróficos de la lírica tradicional, y la de escarnio, formalmente muy libre, se hicieron rápido eco de su impacto. Pasada la moda momentánea que las hizo nacer, estas modalidades de balada pervivirían lánguidamente en la lírica juglaresca y popular, al margen del cultivo trovadoresco y de los cancioneros cortesés», en "*La balada...*", *op. cit.*, p. 89.

4. OS ANTAGONISTAS OU MESCRAORES. A FIGURA MALÉFICA DO DEMO:
O 'MAGICUS' VERSUS O 'MIRACULOSUS'

e ar sen companneira
en tээр castidade;
e per esta maneira
jaz o demo na grade.
Sola fusti, senlleira...

Sola fusti, senlleira,
en seer de Deus Madre,
e ar sen companneyra
seend' el Fill' e Padre;
per esta maneira
ten o dem' en vessadre.
Sola fusti, senlleira...

Sola fusti, senlleira,
dada que a nos vallas,
e ar sen companneyra
por toller nossas fallas;
e per esta maneyra
jaz o demo nas pallas.
Sola fusti, senlleira...

Sola fusti, senlleira,
en seer de Deus ama,
e ar sen companneyra
en valer quen te chama;
e per esta maneyra
jaz o demo na lama.
(CSM 090)

Por tanto, reíncídese na antítese Virxe / demo como antagonistas, pois Ela é o xermolo e fonte do ben e do amor, e el a representación do mal e da coita; Ela é a vida, el a morte; Ela é o celestial, o cristián é o terreal e o demo, o infraterreal (*jaz o demo na lama*). E para sobrevalorar o infinito amor e entrega da Virxe, bótase man de léxico rico en matices, mentres que para deostar a figura do maligno se adoptan vocábulos que aportan matices negativos, mesmo detestáveis ou que indican 'escasa valía'. O poder do Reino de Deus sobreponse ao do demo: *o demo destroiste*.

Se interesante é o texto verbal, máis interesante é a complicada tradución desta balada intercalar ao texto pictórico:

Por eso, aunque los miniaturistas mostraron su destreza en el arte de hacer visible la paradójica naturaleza de la Virgen que celebra el poema

-madre e hija a la vez-, resulta difícil reconocer en la composición, en cambio, una forma estrófica visual clara, más bien parecen entrar en conflicto el intento de evocar la arquitectura métrica de la balada intercalar con la solución final, que, como se verá, cabría calificar de *cobla retronchada*²³⁶.

Tres desas viñetas (1, 5 e 6) preséntanse como variantes do refrán, ou sexa, mostran a gabanza á Virxe, mentres as tres restantes remiten cada unha á súa estrofa. Nós queremos destacar dúas desas viñetas, a 2 e a 6, pois a primeira delas refírese a esa calidade de única que a nosa dama ten e a segunda, ao referido triunfo da dama celestial sobre o rei do submundo:



Figura 14.- CSM 090, *Códice Rico*, Escorial, T.I.1., viñeta 2, f. 132r.

Viñeta que fai clara referencia á idea de que a Anunciación simboliza a chegada dun novo Adán e dunha nova Eva que rescindiron o pecado orixinal e que, ademais, van contrarrestar os efectos maléficos do demo. Pecado xerado polos nosos primeiros pais e que nos encadeou ao mal, o que se nos lembra tamén noutra composición de *loor*:

236 Sánchez Ameijeiras, *Los rostros...*, *op. cit.*, pp. 236-237.

4. OS ANTAGONISTAS OU MESCRAADORES. A FIGURA MALÉFICA DO DEMO:
O 'MAGICUS' VERSUS O 'MIRACULOSUS'

Per Adan e per Eva fomos todos caer
en **poder do diabo**; mais quise-sse doer
de nos quen nos fezera, e vëo-sse fazer
nov' Adan que britass' a cabeza do dragon.
(270:19-22)

Nesta imaxe da figura 14 observamos dúas escenas paralelas: por un lado, sob as dúas arcadas máis estreitas, o arcanxo Gabriel anunciando a boa nova a María, e por outro, debaixo da arcada máis ancha móstrásenos a derrota do demo e a resurrección do Reino de Deus. Estrutura tripla das arcadas que, á súa vez, e segundo Sánchez Ameijeiras, reverbera visualmente a idéntica estrutura tripla da estrofa.

E por último, subliñar que esta imaxe enlaza conceptualmente coas viñetas 4 e 6, pois en ambas o demo fica pendurado e aniquilado polo poder, pero sobre todo polo amor de Deus como creador de todo o existente. Derrota do diaño que se repite constantemente no quinto verso de cada unha das cinco estrofas que compoñen a cantiga, pero que visualmente se transmite a través de tres viñetas (2, 4 e 6).

Por outro lado, a imaxe do demo é a arquetípica da época, pois aparece deseñado en forma humanoide pero con cornos e coa típica cor escura para realzar a súa bestialidade e fealdade.



Figura 15.- CSM 090, *Códice Rico*, Escorial, T.I.1., viñeta 6, f. 132r.

Nesta miniatura vemos como o pobo cristián se une en torno ao trono de María, situado no alto como símbolo do poder celestial, e como o demo é submetido por dous anxos (*ten o dem' en vessadre*) a rentes da *grade*, da *lama* e o seu poder ten o mesmo peso ca unha *palla*.

Anunciación e Encarnación que aparecen perfectamente subliminadas no noso cancionero e que inciden en destacar dous aspectos: a íntima relación existente entre Deus-Fillo-Virxe e como esta se reflicte directamente na voraz forza da tríade cando se trata de exterminar o eixo do mal e da perdición:

E Gabriel por esto, o angeo, devemos
amar e onrrar muito, ca per que nos salvemos
este troux' o mandado, e por que **sol non demos
pelo demo un figo.**
(210:25-28)

Aquesta foi chamada Ficella Moysy,
e foi por nossa vida Madre d' Adonay;
e desta jaz escrito en libro Genesy
que **seu fruto britas[s]' o dem[o] brav' e felon.**
(270:34-37)

E pois Deus quis seer ome fillando a carne dela,
dali nos fez seus parentes pora amar-nos por ela;
e per esta razon mesma dev' el a perder querela
de nos e **guardar do demo, que nos engana per manna.**
(360:9-12)

O quarto é **fortaleza**; e aquesta ouv' en ssi
tan grande, **per que o demo perdeu** seu poder dali
u Deus en ela pres carne e foi ome, ca des i
foi britad' e mal apreso, e ja mais non cobrará.
(418:23-26)

E muitas coitas ar foron soffrer
por el e ençima morte padecer;
e en tal guysa **quis Nostro Sennor vencer
o demo pelos seus**, e aqeste mundo conquereu.
(427:58-61)

Por tanto, será esta *Regina mundi* a que, mediante a forza redentora do amor, libere os homes do fatídico camiño a que conduce o pecado e lles lembre que «Yo soy un narciso de Sarón, una azucena de los valles» (Cant 2,

4. OS ANTAGONISTAS OU MESCRAORES. A FIGURA MALÉFICA DO DEMO:
O 'MAGICUS' VERSUS O 'MIRACULOSUS'

1). Idea de acubillo e salvación fronte ao demo que latexa constantemente en CSM e que Afonso, devoto namorado, persiste en nos lembrar:

Miragres fremosos
vas por nos fazendo
e maravillosos,
per quant' eu entendo,
e corregendo
muit' e soffrendo,
ca non nos escaeces,
e, contendendo,
nos defendendo
do demo, que sterreces.
(020:30-39)

Pouco devemos preçar
o **demo**, se Deus m' anpar,
pois nos a Virgen guardar,
que nos caudela;
(190:2-5)

Como quer que gran poder
á [o] dem' en **fazer mal**,
mayor l'á en ben fazer
a Reynna spirital.
(197:R)

Con gran dereito todos a devemos loar,
pois **ela a sobervia do demo foi britar;**
(270:9-10)

E por iso mesmo os pecadores acoden ao seu amparo para protexerse do *dem' en que todo mal jaz* (074:31), daquel que é o máximo xerador da *coita* humana, que manipula e tenta bifurcar os camiños da peregrinaxe cristiá, tal e como recoñece, por exemplo, a *moller que queria fazer amadoiras a seu amigo*, cando suplica a María,

"Sennor de prez,
non cates a meu pecado que mi o **demo** fazer fez"
(CSM 62:63)

ou tamén nalgunhas das cantigas de *loor* en que ben Afonso é o que solicita para si mesmo, ou para todos os homes, que nos defenda *do diab' e de sas tentações* (085:60) porque sabe que é *enganador* (356:9), que *está chëo de mal e arteiro* (067:36) e que nos agasalla coa *coita mayor*:

E val-nos, Santa Maria,
ca mester é que nos vallas,
ca tu por nos noit' e dia
cono diabo barallas
e ar punnas todavia
por encobrir nossas fallas,
e por nos dar alegria
con Deus sempre te traballas,
ca tu es razoador
a el polo peccador.
Santa Maria, Sennor,
val-nos u nos mester for.

Val-nos, Virgen groriosa,
cona ta mui gran vertude,
pois ta carne preciosa
pres Deus por nossa saude;
e porend', ai, piadosa,
ta mercee nos escude
contra a **compann' astrosa**
do demo, e nos ajude;
ca tu na coita mayor
vales ao peccador.
(350:4-24)

E al te rog' ainda que lle queyras rogar
que **do diab' arteiro me queira el guardar**,
que **punna todavia pera om' enartar**
per muitas de maneiras, **por faze-lo peccar**,
e que el me dé siso que me poss' amparar
dele e das sas obras, con que el **faz obrar**
mui mal a queno cree e pois s' en mal achar,
e que contra os mouros, que terra d' Ultramar
têen e en Espanna gran part' a meu pesar,
me dé poder e força pera os en deitar.
(401:22-31)

Poren lle roguemos por piadade
que rog' a Deus, de que ficou prennada
quando foi do angeo saudada,
que nos guarde de toda tempestade
que nos non nuza, e ar d' ocajon
e **do demo chéo de trahçion**,
que nos non enarte con arlotia
que nos enarta, e con falsidade.
(414:42-49)

4. OS ANTAGONISTAS OU MESCRAORES. A FIGURA MALÉFICA DO DEMO:
O 'MAGICUS' VERSUS O 'MIRACULOSUS'

Súplicas que, como se observa especialmente na *Petiçon*, atinxen tamén á axuda na expulsión dos mouros, o que connota a posición hexemónica de Afonso X sobre os considerados os grandes secuaces do demo, os xudeus e os mouros.

Esta excelencia de María, como Nai, Filla e avogada, tamén toma eco noutras cantigas en que o demo fai acto de presenza, destacando especialmente a súa *unicidade* fronte ás demais mulleres terreaís. Estas non funcionan exactamente como antagonistas da Virxe de forma directa, mais son utilizadas indirectamente polo demo para tal fin. Elas parecen ser boa semente para o pecado que o diabo espalla, pois a percepción da súa fragilidade e inferioridade fan dela un frutífero alcouve. Por esta mesma razón Afonso se decanta desde a primeira cantiga de *loor* pola única e verdadeira artífice do ben e transmisora da alegría, entregando o amor banal ofrecido polas Evas do mundo ao 'Señor das Tebras' (Fig. 16):

Esta dona que tenno por Sennor
e de que quero seer trobador,
se eu per ren poss'aver seu amor,
dou ao **demo** os outros amores.
(010:19-22)



Figura 16.- CSM 010, *Códice Rico*, Escorial T.I.1., viñeta 6, fol. 18r.

Texto pictórico no que estruturalmente destaca o feito de que a Virxe e Afonso ocupen os dous terzos da escena fronte ao demo e ás Evas do mundo. Desta forma focalízase na mensaxe fundamental que se quere transmitir e que se resume así: «o rei da terra, como mestre e rei, móstranos a aquela en quen todos os homes deben pousar o seu ollar e repousar o seu corazón, á vez que sinala como debemos virar as costas a aquel que só trae coita». E por outra banda, móstranos a humanización de Afonso trovador da Virxe, pero tamén o rei, pois as xerarquías son visíbeis: María cunha coroa na cabeza como símbolo de Raíña dos ceos está nunha peaña, en cuxa base aparecen deseñados escudos de Castela e León; Afonso, tamén con coroa como rei terreal, póstrase perante Ela; á mesma altura, pero detrás del, o pérfido e negro demo con forma de home; e por último, as mulleres *mesquinnas* e *sandias* que caen na tentación da carne.

Son moitas as cantigas que fan referencia a esta dicotomía Ave / Eva, nas que se remarca que só a *Rosa das Rosas* pode ser *auxilium christianorum* e ofrecer un amor único e duradeiro, actuando como o *refugium peccatorum* da humanidade. O contraste entre a maioría das mulleres, fillas caídas de Eva, e a gloria da Virxe María, contribuíu á profunda dicotomía que, na mentalidade medieval, se establece sobre as mulleres. Ora ben, de onde procede tal dicotomía? Hai que sinalar que xa foi bastante común entre os Padres desde a metade do séc. II, até tal punto que se chegou a pensar que se trataba dunha tradición de orixe propiamente apostólica. Atópase xerminalmente en San Xustino (†165), cuxas hipóteses se poden resumir así:

- Eva: *é virxe; creu e obedeceu á serpente*; pola súa credulidade chegou a ser a nai de todos os homes no pecado e na morte.
- Ave (María): *é a Virxe; creu e obedeceu ao anxo*; pola súa obediencia chegou a ser a nai daquel que destrúe a obra do demo e liberta os homes da morte.

Pero o expoñente máximo desa prefiguración é Santo Ireneo (130-202). A súa teoloxía soteriolóxica (salvación do ser humano) xira arredor de dous eixos básicos xa mencionados, a recapitulación e a recirculación²³⁷.

²³⁷ *Recapitulación*: xa que Adán caeu como cabeza da humanidade, e polo seu pecado caeu toda a súa descendencia, é necesario que a humanidade volte ao designio do seu Creador e encontre un segundo Adán que traia a harmonía primixenia; *Recirculación*: o novo Adán debe percorrer o camiño inverso da caída, isto é, se o primeiro pecou desobedecendo, o segundo reparará mediante a obediencia.

4. OS ANTAGONISTAS OU MESCRAORES. A FIGURA MALÉFICA DO DEMO: O 'MAGICUS' VERSUS O 'MIRACULOSUS'

Porén, non deixa de ser significativo que as primeiras especulacións teolóxicas cristiás sobre a maternidade de María, baixo a forma de paralelismo bíblico Eva – María, procedan de Xustino Mártir e Ireneo, dous teólogos cuxas raíces están no Mediterráneo oriental, a zona da Igrexa máis exposta ao montanismo²³⁸. Foron eles os artífices desa conxunción literaria Eva-María.

Nesta confrontación entre o mito mariano e o outro modelo feminino do cristianismo, representado por *Eva*, ábrese un novo radio de acción para a elaboración psicolóxica dos aspectos femininos *positivos* ou *bos* separados dos *negativos* ou *nocivos*. Precisamente nos séculos centrais da Idade Media aparece o que Georges Duby considera unha das compoñentes máis significativas da psicoloxía masculina desa época, o sentimento de medo que as mulleres desencadean nos homes e que a converten nunha *inquietante etrangeté*. Na fixación deste sentimento de temor cara ás mulleres, o papel dos eclesiáticos foi definitivo a partir do século XI, pois conforme se establecía o celibato clerical, a misoxinia ía *in crescendo*. Este descoñecemento e este temor contribuíron a deseñar a imaxe da muller medieval e a condicionar a súa vida. O desexo feminino foi obxecto de escarnio e describiuse con trazos xestuais ferozes, comparándoo co «lume de San Marçal» e definíndoo como unha forza castradora. A muller é debuxada con trazos de perfidia. O medo que subxace é o da muller adúltera, xa que a condición feminina é a máis proclive a este tipo de pecado.

Máis alá do mero xogo poético, que de certeza conduciu a Afonso X a usar esta paronomasia Ave / Eva, e comezar o cancionero coa arquicoñecida *chanson de change* coa que renega de todas as mulleres, podemos presupor o palpábel influxo desa percepción negativa da muller ao longo do medioevo, presente como vimos nas súas obras (*cf.*: § *luxuria*). Paronomasia que usará ao longo doutras cantigas de *loor* como a 040:30-32 (da mui gran locura / que fez Eva, e vencisti / o que nos vencia); 340:18-20 (que perdeu por sa loucura / Eva, que tu, Virgen pura, / cobraste porque es alva); CSM 060; CSM 320 (*cf.*: Figs. 9, 10).

238 Este movemento partía da idea de que en Cristo non había masculino nin feminino, e que no ceo todos serán como anxos de Deus. Baixo a influencia do culto a Cibeles e do Apocalipse, tal movemento mostrou un profundo aprecio polo divino feminino. Foi, probablemente, este grupo do montanismo un dos grandes impulsores da devoción popular a María nos primeiros séculos do cristianismo.

Substrato que visualizamos en moitas das iluminuras, como por exemplo na CSM 090 citada liñas arriba, da que pasamos a reproducir as viñetas 1, 3 e 5.

Nas viñetas 1 e 5 (Figs. 17 e 19) vemos a Afonso X situado na arcada central entre un grupo de mulleres que representan a muller terreal (Eva) e do outro, en maior tamaño, a *Dona das donas* (Ave). Na 5 destaca ese oxímoron sacro da dupla condición de María como Nai e Filla de Cristo, presente tamén na viñeta 4 e noutras cantigas como a de *Vella e Minya...* (CSM 180). Afonso, neste caso, parece dirixir as súas palabras á Virxe, acompañado dun grupo de súbditos devotos.

Se na viñeta 1 se exalzaba a virxindade de María por medio do grupo feminino que a contempla con admiración, no caso da Fig. 18 (viñeta 3) dáse unha certa teatralización da escena representando as personaxes no ámbito doméstico; espazo no que tamén están o neno Xesús e San Xosé que contemplan como María borda a ponto de cruz²³⁹.

Non obstante, son varias as interpretacións que se teñen aportado sobre a situación e as personaxes da viñeta 3. Por un lado, Luis Beltrán supón que a personaxe que está situada detrás de María é un anxo e non simula esa duplicidade das diferentes idades de María.

Por outro lado, Ana Domínguez e Pilar Treviño consideran que se trata dunha representación da *Infancia de María*, «Virgen Niña», e sobreentenden que na parte esquerda se sitúa á Virxe no Templo, onde se educa co resto das compañeiras, e no lado dereito, no mesmo lugar, bordando en presenza dun dos sacerdotes. Ademais, estas investigadoras establecen unha conexión co evanxeo do Pseudo Mateo VI, 1-2, onde se fai referencia a estes labores cotiáns de María. Pensan que se trata da primeira representación na arte española do tema da 'Virgen Niña cosiendo en el Templo'²⁴⁰.

239 Cfr. Beltrán, L., *Cuarenta y cinco cantigas del Códice Rico de Alfonso X el Sabio. Textos pictóricos y verbales*, José J. de Olañeta (ed.), Oro Viejo, Colección de Crítica Literaria, Palma de Mallorca, 1997, pp. 316-321.

240 Cfr. Domínguez Rodríguez, A. - Pilar Treviño, *Las cantigas...*, op. cit., pp. 127-128. Para a cita á que se fai referencia do Apócrifo do *Evanxeo do Pseudo Mateo*, Santos Otero, *Los Evangelios...*, op. cit., p. 83.

4. OS ANTAGONISTAS OU MESCRADORES. A FIGURA MALÉFICA DO DEMO:
O 'MAGICUS' VERSUS O 'MIRACULOSUS'



Figura 17.- CSM 090, *Códice Rico*, Escorial, T.I.1., viñeta 1, f. 132r.



Figura 18.- CSM 090, *Códice Rico*, Escorial, T.I.1., viñeta 3, f. 132r.



Figura 19.- CSM 090, *Códice Rico*, Escorial, T.I.1., viñeta 5, f. 132r.

No entanto, lémbraenos tamén que todos os cristiáns son iguais perante Deus e a Virxe, pois todos son fillos nacidos do seo da nova Igrexa por eles creada. Por iso todos os que conformen libremente esa *mesnada* cristiá van ser defendidos do demo en pé de igualdade:

Donzelas, escudeiros,
burgeses, cidadãos,
outrossi aldeãos,
mestiraes, ruãos,
des i os mercadeiros,
non deven postremeiros
seer; mais com' irmãaos,
todos alçand' as mãos,
con coraçõs sãos,
en esto companheiros
deven seer obreiros,
loand' a **Virgen santa**,
que **o demo quebranta**
por nossa amparança.
(409:81-94)

4. OS ANTAGONISTAS OU MESCRADES. A FIGURA MALÉFICA DO DEMO:
O 'MAGICUS' VERSUS O 'MIRACULOSUS'

E pechando xa o cancionero, fican as palabras do Señor no *Mont' Olivete* (426:33)²⁴¹ de subir *aos ceos ante seus dicipolos* (426:Rúbrica), baseadas en Mc 16, 15-28, coas que lles lembra que todos aqueles que *creveren* serán acollidos no reino dos ceos e o seu camiño estará libre do mal, ou sexa, dos *diabos*²⁴²:

Mas ante les disse: "Ide preegar
o meu Evangeo per cada logar,
e quantos creveren e se batiçar
quiseren de grado, logo serán meus.
Subiu ao ceo o Fillo de Deus...

Os que non creveren, perdudos serán;
mai-los outros **os diabres deitarán**
dos omêes e linguages falarán
mais que aqueles que albergán romeus,
Subiu ao ceo o Fillo de Deus...

Nen lles nuzirá se beveren poçon,
e guarrán de todo mal e de lijon
aos enfermos".
(426:20-32)

A figura do demo vén acompañada ao longo do cancionero por trazos pexorativos ou calificado polas súas accións deshonestas: *demo sen vergonna* (007:8); *denodado demo* (011:94-95); *demo tal come pez* (219:33); *demo mao, negro chus ca pez* (298:65)²⁴³; *demo... chus negro ca pez* (068:44); *demo mais negro ca pez* (044:77); *gran sabedoria que eno demo jaz* (047:5-6); *tomador de almas e de corpos* (298:67); *peor que can* (298:70); *peor que golpello* (237:53); *demo mayor* (017:25); *demo mui festyo* (026:29); *demo arteiro* (047:19); *demo chëo de mal e arteiro* (067:36); *demo falss' e de sas falsidades* (067:87); *demo mais feo d' outra ren* (074:10); *demo malvaz* (082:39); *demo enganador* (096:19); *o demo de mal chëo* (115:120); *mai-lo demo mui sutil* (115:286); *o demo chëo de enveja* (184:22); *Assi que do demo felon* (239:83); *diaboo... que é nossa contralla* (178:49); *diaboo, uus negros*

241 Hch 1, 9-12.

242 Precisamente neste capítulo 16, versículo 9, dísenos literalmente que «Jesús resucitó en la madrugada, el primer día de la semana, y se apareció primero a María Magdalena, de la que había echado siete demonios».

243 «La resina o sudor crasso que arroja copiosamente el pino, después que han desnudado el tronco de la primer corteza, y la recogen en una hoya que hacen a este efecto al redor del pie, cocida y requemada hasta que se pone mui negra. Es del Latino *Pix, icis*, que significa lo mismo. *Diccionario de Autoridades*, tomo V, 1737 [<http://web.frl.es/DA.html>].

e outros cornudos (119:34); *diabo... e de ssa perffia* (222:53); *diabo chëo de traizon* (284:43); *diabo felon* (298:31); *o diabo, que trilla* (343:16); *diabo que sempre punna de nos meter en errores* (384:28)²⁴⁴.

Outra das características do demo son os seus olores fétidos, especialmente o relacionado co *suffre*, aspecto que tamén o liga cos xudeus, pois estes olen mal porque están desprovistos da unción do crisma no bautismo. Por tanto, o olor converterase nun elemento adicional de oposición entre xudeus e cristiáns²⁴⁵.

As accións relacionadas co demo connotan esa firme tendencia a 'interferir para causar coita' no cristián: *enartar, nozir, tentar, aguillar, fillar, fillar atrevemento, matar, non dar lezer, querer espantar, tentar, mal obrar, pagar-se pouco de virgüidade, assannar-se, fazer enfermar, torvar, levar a sas barreiras, revolver, meter en tentaçon, traballar per como o enganar, tormentar, domar, mal bailir*.

O demo é tan pícaro e *festyõ* que nalgunhas cantigas se metamorfosea para enganar ao coitado cristián. Temos como exemplos os casos de CSM 047, 213 e 017. Na primeira delas, Santa María vai librar a un *monge da tentaçon do demo* (047:15) que a Ela tanto lle *despraz* (047:15); e para enganalo, o demo transfórmase primeiro en touro, despois toma forma humana e finalmente acaba por tomar forma de león, pero nos tres casos a Virxe acode na súa axuda.

O caso da CSM 213 é máis interesante, pois a Virxe usa o demo para suplantar a un bo home ao que outros querían matar, de maneira que o salva. En ambos os casos, o demo é caricaturizado porque se deseña como 'cobarde': na primeira, *a Virge mui santa deu-lle con un baston* (047:39) e na segunda, o demo ocúltase e acaba *fogind' en sa equa veira*, (213:89).

E por último, na CSM 017, o demo tamén mostra as *sas artes* (149:50) e aplica *a gran sabedoria* que nel *jaz* (047:R) para funcionar como un auténtico *cousidor*, pois neste caso a transformación (*o demo mayor / tornou-ss' en forma d' ome sabedor, / e mostrando-sse por devyador, / o Emperador lle fez dar soldada*, 017:25-28) ten como obxectivo acusar a unha *onrrada dona de Roma* perante o emperador *pola fazer queimar*²⁴⁶. Vemos como se

244 Reproducimos apenas un exemplo de cada un dos casos.

245 Cf. Guiance, Ariel, "En olor de santidad...", *op. cit.*, p. 137; véxase tamén notas 91 e 92.

246 Na versión prosificada castelá, titulada 'La viuda incestuosa', dise: «E el diablo, por cuyo mandado ella esto fizo, *tornose en forma de ome sabidor*, e en manera que *ome adeuinador paresçio* anteel Enperador de aquella tierra, e contole el error que aquella dueña feziera por quel Enperador la mandase quemar...» (*op. cit.*, p. 262).

4. OS ANTAGONISTAS OU MESCRADES. A FIGURA MALÉFICA DO DEMO:
O 'MAGICUS' VERSUS O 'MIRACULOSUS'

relaciona a acción do demo coa maxia a través do uso de *devyador* 'adiviño' (derivado de *deviar* < lat. *DĒVIĀRE* 'afastar, desviar'), o que fica moi claro na versión prosificada²⁴⁷.

O demo é tratado en poucas ocasións con outros nomes tales como Satanas [2 -185:82; 251:87], Sathanas [2 -108:73, 115:88] ou Locifer [1 - 027:6]. De todos eles queremos destacar un dos usos porque se compara a tres mouros co maligno, precisamente pola asociación deste grupo como os grandes aliados do demo, idea moi latente na mentalidade medieval: *e tres mouros que entran, chus negros que Satanas...* (185:2)²⁴⁸. E outro dos casos é o do uso de Locifer, onde se insiste na grande victoria do Reino do ceo sobre o das Tebras:

Non devemos por maravilla tēer
d' a Madre do **Vencedor** sempre vencer.

Vencer dev' a Madre daquel que deitou
Locifer do Ceo, e depois britou
o ifern' e os santos dele sacou,
e venceu a mort' u por nos foi morrer.
(027:3-8)

Atopamos tamén as designacións de *dragon* (< lat. *DRACO* < gr. *δράκων*)²⁴⁹, *proviço*²⁵⁰, *maestre* (lat. *māgister*, -tri) 'maestro, médico, maestre', 'diestro, entendido'²⁵¹ e *sennoria* (der. de *sennor* < lat. *SĒNIOR*, -ORIS, comparativo de

247 Vocábulo só rexistrado no noso cancionero e unha única vez. *DELP*, II, p. 330, s. v. *deviar*. Rexistra tamén o substantivo *dévio* (< lat. *DĒVIŪ* 'que está fora do camiño, desviado, afastado'; 'que se encontra en camiños desviados, que habita à parte'; 'que sai do camiño, que se perde'; Fig. 'que se afasta do bom camiño, que está em erro, que se perde'. Dátao no séc. XVIII.

248 *Como Santa Maria amparou o castelo que chaman Chincoya dos mouros que o querian fillar* (185:Rúbrica).

249 *DME*, *op. cit.*, p. 973, s. v. *draco, dracho, drago, dragon*; *Diccionario de Autoridades*, III, 1732, onde se define como 'Serpiente de muchos años, que con el tiempo crece, y tiene un cuerpo grande y grueso', <http://web.frl.es> [consultado 21 xuño 2015].

250 Voz certamente curiosa que segundo Joseph M. Piel provén do lat. *pro-vidēre* na acepción literal 'ver diante de si', que entraría na lingua a través dun derivado en -icius (**provīs-icius* ou **provid-icius*). *Vid.* Piel, «Um problema de demonologia linguística: gal. *proviso*, port. *proviço*, cast. *provizo* 'diabó' mais *proviceiro* / *provicero* 'feiticeiro'», *Verba* 5, Universidade de Santiago de Compostela, 1978, pp. 5-11.

251 Di Lorenzo que se deu unha probábel intervención do provenzal antigo, que presentaba varias formas e acepcións (*maestre, majestre, mayestre, mestre, maistre*), ou do francés antigo *maistre* (*maitre*), onde tamén ten varios significados, entre eles 'médico', 'oficial de xustiza', etc. Corominas, pola contra, fala dunha influencia catalana. *Cfr.* *CGC*, II, p. 787, s. v. *maestre, meestre, maestra*; García-Sabell, *Léxico...*, *op. cit.*, p. 238, s. v. *mestre, maestre, meestre*.

SENEX 'anciano')²⁵². A primeira relación coa animalidade e brutalidade; a segunda coa idea da sabedoría, conectada coas súas mañas e capacidades estratéxicas para o engano; e a terceira, relacionada coa idea de ser o señor que tenta exercer o poder na terra e conducir os cristiáns ao inferno (antítese do Paraíso), ou reino dos mortos no que só hai escuridade (hebr. *séol*, no AT en 65 ocasións)²⁵³.

O *dragon* é unha figura que se nos presenta «esencialmente como un guardián severo o como un símbolo del mal y de las tendencias demoníacas (...) se identifica con la serpiente»²⁵⁴. No AT, Leviatán, Ráhab e Océano aparecen relacionados con esa idea da loita entre a divindade e o monstro do caos (Sal 74, 13; Jb 7, 12; Jb 26, 13). No NT, aínda que ás veces poidan aparecer algunhas reminiscencias do AT, en xeral a imaxe do dragón vai ligada á Apocalipse, onde xa non se trata dun monstro mariño mitolóxico, senón que se transformou, ao interpretar a serpente como ser demoníaco, na imaxe de Satán ou do diaño (12, 9; 20, 2)²⁵⁵:

E el est' e mais dizendo, ei-vos un capelan ven
 que levava Corpus Cristi a un que y enfermou
O que viltar quer a Virgen de que Deus carne fillou...
 Na vila. [E] os géollos ficaron deson ton
ant' aquel que da cadéa nos foi tirar do dragon;
 (238:27-31)

... mais quise-sse doer
 de nos quen nos fezera, e vëo-sse fazer
nov' Adan que britass' a cabeza do dragon.
 (270:20-22)

Fazend' assi seu offiço,
 mui gran tenp' aquest' usou,
 atëes que **o proviço**

252 *CGC*, II, p. 1184, s. v. *senor, senhor, señor*. Rexistra tamén as formas *senorio, senhorio, señorío* 'señorío, territorio pertenciente a un señor, dominio, poder'. Aparece claramente definido o que significa *señorio* na Partida III, Título XXVIII, Ley I, *op. cit.*, p. 710; delimita Afonso tamén as 'cosas sagradas' e 'santas', das que ningún home pode *ganar señorío* (III, XXVIII, XII e ss., *op. cit.*, p. 714 e ss.). Deixamos a mención deste exemplo para comentar máis adiante coa familia léxica de *mezcrar*, dado que aparecen en íntima relación semántica.

253 *Diccionario de la Biblia, op. cit.*, p. 1828, s. v. *séol*. Ofrecese unha completa descrición do *séol* na p. 1829. Para a conformación do *inferno* como un lugar relacionado coa idea de remuneración e consecvente compartimentación dos bos e os maos, *vid.* pp. 899-901.

254 Chevalier, J. - Gheerbrant, A., *Diccionario...*, *op. cit.*, p. 428, s. v. *dragón*.

255 *Diccionario de la Biblia, op. cit.*, pp. 499-500, s. v. *dragón*.

4. OS ANTAGONISTAS OU MESCRAADORES. A FIGURA MALÉFICA DO DEMO:
O 'MAGICUS' VERSUS O 'MIRACULOSUS'

a fez que se namorou
do cavaleir', e punnou
de seu talante comprir.
(059:47-52)

Santa Maria lle diss': "Est' affan
e esta coita que tu ás de pran
faz **o maestre**; mas mēos que can
o ten en vil, e sei ben esforçada".
(017:60-63)

Diss' o Emperador: "Par San Martin,
maestre, mui pret' é a vossa fin".
Mas foi-ss' **o demo** e fez-ll' o bocin,
e derribou o teit' hũa braçada.
(017:70-73)

Todas elas voltan a centrarse na victoria do ben sobre o mal, pero sobresaen na resolución do conflito, por parte de Santa María, dous aspectos relacionados coas Escrituras ou co imaxinario medieval: na CSM 270, o símbolo do triunfo está na quebra da cabeza do dragón, pois «las cabezas de dragones rotas, las serpientes destruidas, prueban la victoria de Cristo sobre el mal»²⁵⁶; na CSM 059, un crucifixo dá unha pancada na orella á *monja de Fontebrar* para impedir *de ss' ir con seu entendedor* (Rúbrica), simbolizando así, mediante un obxecto que personifica a morte e a vida, o triunfo daquel que *do diabo per seu sangue nos livrou* (238:43).

Mencionabamos no inicio o papel de *mescrador* que o demo asume en CSM, así como aqueles personaxes que por antonomasia son identificados como secuaces do maligno na xeración do mal e da controversia e, por tanto, actuando como os *cousidores* da lírica profana.

En CSM aparecen ambas familias léxicas, a de *cousir* (total 15 ocorrencias - 3 en *loor*) e a de *mezcrar* (total 13 ocorrencias - 1 en *loor*):

- ⇒ *couseces* [1 - 020:28]; *couseçeu* [1 - 063:86]; *cousimento* [4 - 055:77, 140:19, 141:48, 384:57]; *cousimentos* [1 - 033:69]; *cousir* [2 - 135:44, 401:60]; *cousiron* [2 - 254:22, 315:55]; *cousiu* [3 - 097:81, 208:41, 353:37]; *cousyu* [1 - 046:30].
⇒ *mezcrá* [3 - 078:53, 078:60, 097:33]; *mezcrad* [1 - 078:40]; *mezcrado* [1 - 097:2]; *mezcrador* [1 - 177:12]; *mezcradores* [1 - 097:86]; *mezcran* [1

256 *Ibidem*.

- 341:28]; *mezcrar* [3 - 097:14, 177:13, 380:26]; *mezcrara* [1 - 078:82]; *mezcraran* [1 - 097:10]; *mezcraron* [1 - 078:26]; *mezcras* [1 - 078:86]; *mezrou* [1 - 177:15].

Cousir procede do gót. **kausjan* a través do prov. *causir*, mentres *mezcrar* procede do lat. *MISCERE*²⁵⁷. O substantivo *cousidor* aparece só nunha única cantiga de amor de Martin Moxa, conservada unicamente no *Cancioneiro da Ajuda*, ‘*Algũa vez dix’ eu en meu cantar*’ (LPGP 94,1; A 306) e nunca no noso cancionero. Nesa cantiga en particular a súa acepción é a de ‘censurador’ (glosario Ferreiro):

Ja m’eu quisera con meu mal calar,
 mais que farei con **tanto cousidor**?
 (II, 1-2; LPGP, II, p. 619)

Cousir presenta normalmente catro acepcións: ‘ver, observar, contemplar’ (046:29; 063:86; 208:41; 254:22; 353:37); ‘mirar con atención, examinar, considerar’ (097:81; 315:55); ‘reprender, amoestar, reprochar, censurar’ (401:60; 135:44); ‘aconsellar’. O sentido máis usado nos Cancioneiros é o de ‘ver’, ‘observar’.

En *CSM*, os vocábulos desta familia léxica que se usan nas cantigas de *loor* adquiren un sentido positivo cando se refiren á Virxe, pois indican a vixía constante con que vela a Virxe polos seus fillos (020) ou ben ao seu ‘proceder criterioso’, isto é, a súa forma de vulgar desde todas as virtudes que a conforman (140), sobre todo fronte ás accións do demo:

E ar todavia
 sempr’ estás lidando
 por nos a perfia
 o dem’ arrancando,
 que, sossacando,
 nos vai tentando
 con sabores rafeces;
 mas tu guardando
 e anparando
 nos vas, **poi-lo coseces**.
 (020:19-28)

257 Cfr. García-Sabell Tormo, *Léxico francés...*, op. cit., p. 103, s. v. *cousir*.

4. OS ANTAGONISTAS OU MESCRAADORES. A FIGURA MALÉFICA DO DEMO:
O 'MAGICUS' VERSUS O 'MIRACULOSUS'

Loemos seu **cousimento**,
conssell' e castigamento,
seu ben, seu ensinamento
e ssas graças mui grãadas.
(140:19-22)

Cousimento que Santa María mostra, por exemplo, na CSM 033 (salva a un *romeu que caera no mar*), CSM 055 (onde lle cría o fillo dunha monxa) e na CSM 384 (a Virxe leva a alma dun *frade que pintou o seu nome de tres coores*):

“Santa Maria guardar
me quis por merecimentos
non meus, mas por vos mostrar
que quen per ela fiar,
valer-ll-an seus cousimentos”.
(033:65-69)

Mantenent' aqeste feito soube todo o convento,
que eran y ajuntadas de monjas mui mais ca cento,
e loaron muit' a Virgen **por aqeste cousimento**
que fezera, cujos feitos todo o mundo' apregõa.
(055:75-78)

Mantenente o abade chegou y cono convento,
que eram y de companna ben oyteenta ou çento;
e aquel monge lles disse: “Sennores, **por cousimento**
o que vi vos direy todo, se m' en fordes oydores”.
(384:55-58)

Ou na CSM 141, onde un *santo monge mui ben ordiado* (v. 12), que cada vez que o nome da Virxe lle era *ementado* ficaba en xeonllos, e para non perder esta capacidade é transformado pola Virxe nun rapaz de vinte anos²⁵⁸:

Mais depois o abade nen aquel convento
sol non connocian polo mudamento
do tempo; mas a Virgen **por seu cousimento**
fez que o connocessen porque lonj' oyda
Quen muit' onnrrar o nome da Sennor conprida...

A sa mercee fosse de tan gran vertude
com' ela fez e faz sempre muit' ameude.
(141:46-52)

258 Aparece recollido na colectánea de Aires A. Nascimento, *Milagres medievais numa colectánea alcobacense*, Edições Colibri, Lisboa, 2004, p. 95, milagre nº 7.

Na outra cantiga de *loor* en que aparece adquire a mesma acepción que no caso da cantiga profana antes citada, pois Afonso refírese a aqueles que se permiten ‘censurar’ ou ‘xulgar’ aos seus semellantes cando as súas carencias morais deberían moderar tal conduta:

E pois ei começado, Sennor, de te pedir
 merçees que me gâes se o Deus por ben vir,
 roga-lle que me guarde de quen non quer graçir
 algo que ll’ ome faça neno ar quer servir,
 outrossi de quen busca razon pera falir,
 non avendo vergonna d’ errar nen de mentir,
 e [de] quen dá juyzio seno ben departir
 nen outro gran consello sen ant’ i comedir,
 e d’ **ome mui falido que outro quer cousir**,
 e d’ ome que mal joga e quer muito riir.
 (401:52-61)

Respecto da familia léxica de *mezcrar*, vemos que só se rexistra en *loor* na cantiga 380, onde se identifica ese labor de ‘enredar, poner división y enemistad entre dos o más personas, con chismes o cuentos’ ou de ‘meter cizaña’²⁵⁹:

E amar outrossi
 devemos mais d’ al ren;
 e, com’ eu veg’ e vi,
 sempre quer nosso ben,
 ca britar
 e deitar
 foi da **sen[n]oria**
quem mezcrar
 e buscar
 mal con Deus queria
Sen calar...

A nos que somos seus
 quitamente sen al
 dela, porque de Deus
 é Madre que nos val
 quand’ errar
 e peccar
 per nos[s]a folia

259 *Diccionario de Autoridades*, IV, 1734, s. v. *mezclar*; cfr. cita de Mercedes Brea na páxina 156.

4. OS ANTAGONISTAS OU MESCRAADORES. A FIGURA MALÉFICA DO DEMO:
O 'MAGICUS' VERSUS O 'MIRACULOSUS'

y mos, ar
perdōar
nos faz cada día.
(380:19-39)

Non é por mero azar que estamos perante unha composición caracterizada pola brevidade versificadora, pois isto non só aporta un ritmo moi áxil, senón que imprime intensidade conceptual a certos vocábulos dentro da estrofa (*deitar, britar, buscar, errar, pecar, perdōar*). Termos relacionados directamente coa acción da Virxe respecto do demo e do cristián, dado que *contra o diabo ten ela por fronteira* (222:8). *Diabos* dos que se di no mesmo cancionero *son monteyros de Deus, segund' Escritura* (392:8), metáfora que para nós pode ser susceptible de dúas interpretacións: a primeira, e tendo en conta a primeira acepción que aporta o *Diccionario de Autoridades* («El que busca, y persigue la caza en el monte, o la oxea hácia el sitio en que la esperan para tirarla») ²⁶⁰, cremos que fai referencia a que o demo está sempre espreitando as súas presas para atacalas e levalas ao inferno; a segunda, relacionada coa acepción de 'oficio honorífico', pode suxerir a idea cristiá do concepto do demo como o 'señor das tebras' ou o 'rei dos infernos', o que desde o seu punto de vista se identifica co ter a honra de ser o gran inimigo de Deus.

Nas cantigas narrativas ou de milagres rexistramos o substantivo *mezcraador(es)* e diversas formas flexionadas do verbo *mezcraar*. No caso do substantivo pode aparecer en rima ou non e sempre acompañado doutros modificadores que matizan ese carácter pexorativo da figura que representa o mal e a coita en *CSM*:

Non pode prender nunca morte vergonrosa...
E sobr' esto tanto con el conde falaron,
que aquel bon ome mui mal **con el mezcraaron**;
(78:24-26)

Outro di' el conde ao que **mezcraad'** era
mandó-o que fosse a veer se fezera
aquele seu caleiro o que ll' ele dissera,
dizend': "Esta via non te seja nojosa".
(078:40-43)

260 Tomo IV, 1734, s. v. *montero* (acepción 1).

E aquel om' era o que a **mezra** feita
ouvera e toda de fond' a çima treita.
(078:60-61)

Quando viu el conde aquel que chegara
ant' ele viv', e soube de como queimara
o caleir' o outro que aquele **mezcrara**,
teve-o por cousa d' oyr muit' espantosa.
(...)

E disse chorando: "Virgen, bēeita sejas,
que nunca te pagas de **mezcras** nen d' envejas;
poren farei ora per todas tas ygrejas
contar este feito e com' es poderosa".
(078:80-88)

Como Santa Maria quis guardar de morte un privado
dun rey que o **avian mezcrado**.
(097:Rúbrica)

Dest' un miragre vos contarey
que en Canete, per com' achey,
a Virgen por un ome dun Rey
fez, que **mezcraran**, com' apres' ey;
e ben sey
que o cuidaran a fazer morrer.
(...)

De tal guisa o **foron mezcrar**,
que o mandou log' el Rei chamar
ante si. Mas el con gran pesar
e con coita fillou-ss' a chorar
e rogar
a Virgen quanto mais podó fazer.
(097:7-19)

E pois na eigreja pos seu don
e fez chorando ssa oraçon,
meteu-sse ao camỹ' enton
con mui gran med' en seu coraçon,
de lijón
ou de morte por tal **mezra** prender.
(097:28-33)

4. OS ANTAGONISTAS OU MESCRADORES. A FIGURA MALÉFICA DO DEMO:
O 'MAGICUS' VERSUS O 'MIRACULOSUS'

... E logo poren
lle perdõou e fez-lle gran ben,
e **os mezcraores** en desden
tev' e nunca por eles deu ren,
e des en
nonos ar quis de tal feito creer.
(097:84-89)

En Aragon foi un home bõo e que grand' amor
aa Virgen sempr' avia, outrossi a seu sennor
servia mui lealmente; **mas un falsso mezcraor**
atant' andou revolvendo, que o foi **con el mezcrao**.
(...)

Tanto lle disse mal dele e tan forte o **mezcrou**,
que o sennor, con gran sanna, verdade non preguntou,
mai-los ollos da cabeza ambos tirar-llos mandou,
cuidando que del por esto non se podia vengar.
(177:10-18)

Diz el: "Porqué mio dizedes?" Diss' ela: Porque vos vejo
andar contra mi sannudo, de que ei medo sobejo;
e de saber por que éste, ren tan muito non desejo,
e **os que me mezcrao vosco**, par Deus, **mui gran torto fazen**".
(341:25-28)

E dous dos casos máis relevantes neste sentido son os relatados na CSM 097 e na 078, e non só polos diversos usos dos derivados de *mezcrao*, senón porque deixa claro cal é a orixe desta actitude (*enveja*, 078:20), cal a repercusión moral dos *mezcraores* (*mui gran torto fazen*, 341:28) e cal a recta actitude da Virxe perante estes suxeitos malfeitores, pois dise que dela que *nunca te pagas de mezcrao nen d' envejas*, (078:86) e por iso mesmo anula a acción dos *mezcraores*, provocando que os seus máis fieis devotos os teñan *en desden*.

En conclusión, o proceder recto da Virxe, que é «Nai do Redentor e dos homes», á que precede a saída do «sol e da xustiza» (Sal 19) na historia do xénero humano, non admite aos *mezcraores*, porque eles son sementadores do conflito e xeradores do mal e da coita.

E finalmente ocuparémonos, aínda que de forma breve, dese colectivo que é considerado o 'gran aliado' do demo, ou sexa, os xudeus, pero incidindo especialmente na súa crueldade histórica²⁶¹. De sobra é coñecido que xudeus e musulmáns constitúen 'o outro' relixioso por excelencia do cristián no Occidente europeo medieval. Ademais, o xudeu era considerado como un enxendro de maldade, como un servente e axente do demo que realizaba actos crueis e que constantemente urdía estratexias contra os cristiáns²⁶². Elocuentes neste sentido son a CSM 109, onde un sabio xudeu pregunta aos diaños a razón pola que nunca os *fillavan* a eles, ou a CSM 025, na que se expón o seu carácter falso e felón (*aleivosia*, 025:163)²⁶³:

Un judeu os conjurou por Deus
que dissessen porque os judeus
non fillavan. Diss' un demo: "Ca **meus**
sodes e punnades de me servir.
Razon an os diabos de fogir...

Por esto non vos fazemos mal,
ca sodes todos nossos sen al;
mai-los que do batismo o sinal
tragen, aqueles ymos percodir".
(109:35-44)

"A **falsidade** dos judeus
é grand'; e tu, **judeu maldito**,

261 Non pretendemos dar unha bibliografía sobre os xudeus e a súa problemática nos reinos peninsulares porque é extensísima, mais apenas mostrar algúns traballos que nos parecen significativos: José Luís Rodríguez, "Minorías religiosas e étnicas no *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*, en *Professor Basilio Losada / Ensinar a pensar con liberdade e risco*, Isabel de Riquer, Elena Losada e Helena González (eds.), Publicacions de la Universitat de Barcelona, Barcelona 2000, pp. 603-623; Gisela Roitman, "Alfonso X, el rey Sabio *ítolerante* con la minoría judía? Una lectura emblemática de las Cantigas de Santa María", *Emblemata*, 13, 2007, pp. 31-177; Paulino Rodríguez Barral, "La dialéctica texto-imagen a propósito de la representación del judío en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X", *Anuario de Estudios Medievales* (AEM), 37/1, enero-junio de 2007, pp. 213-243; Fidalgo Francisco, E., "Consideración social de los judíos a través de las *Cantigas de Santa María*", *Revista de Literatura Medieval*, VIII, 1996 pp. 91-103; Enrique Cantera Montenegro, "La imagen del judío...", *op. cit.*, pp. 297-326.

262 Para Julio Caro Baroja, catro eran os principais argumentos que xestaron esa imaxe pexorativa do xudeu a ollos dos cristiáns: contidos relixiosos (deicidio), factores económicos (prestamismo e usura), psicolóxicos (soberbia e intelixencia para desenvolver o mal) e argumentos de índole étnica (trazos físicos que conformaban un aspecto desagradábel).

263 O xudeu aparece como protagonista en CSM en 11 ocasións e danse peripecias de todo tipo, desde o xudeu que é reconvertido polo leite de María (CSM 046) até aquel que sufriu a vanganza dela (CSM 034).

4. OS ANTAGONISTAS OU MESCRAORES. A FIGURA MALÉFICA DO DEMO:
O 'MAGICUS' VERSUS O 'MIRACULOSUS'

sabes que fuste receber
teu aver, que ren non falia,
e fuste a arc' asconder
so teu leito con **felonia**".
(025:169-174)

En primeiro lugar, retomamos unha idea exposta con anterioridade que fai referencia á visión peyorativa deste grupo social como os acusados do crime de deicidio. Inculpación e desprestixio que tamén están presentes nas *Partidas*²⁶⁴:

(...) Et la razon por que la iglesia, et los emperadores, et los reyes et los otros príncipes sufrieron á los judios vivir entre los cristianos es esta: porque ellos viviesen como en cativerio para siempre et fuese remembranza á los homes que ellos vienen del linage de aquellos que crucificáron á nuestro señor Jesucristo.
(VII, Título XXIV, Ley I)

Antiguamente los judios fueron muy honrados et habien grant privilejo sobre todas las otras gentes; ca ellos tan solamente eran llamados pueblo de Dios: mas porque ellos fueron desconocientes á aquel que los habie honrados et previllegiados, et en lugar de facerle honra deshonoráronle dandol muy aviltada muerte en la cruz, guisada cosa fue et derecha que por tan grant yerro et maldat que ficieron que perdiesen la honra et el privilegio que habien: et por ende daquel dia en adelante que crucificaron á nuestro señor Jesucristo nunca hobieron rey nin sacerdote de sí mismos, asi como lo habian ante. Et los emperadores que fueron antiguamente señores de algunas partes del mundo, tovieron por bien et por derecho que por la traycion que ficieron en matar á su señor que perdiesen por ende todas las honras et los privilejos que habien, de manera que ningunt judio nunca toviere jamas lugar honrado nin oficio público con que pudiese apremiar á ningunt cristiano en ninguna manera.
(VII, Título XXIV, Ley III)

Delicto intimamente ligado co pecado da *ira* no sentido en que se relaciona con 'el ensañamiento, el encono y la venganza'²⁶⁵. Non imos entrar nas repercusións socioecómicas que isto comportaba para os xudeus, mais

264 *Partidas*, tomo III, *op. cit.*, pp. 670-671.

265 Cantera Montenegro, E., "La imagen...", *op. cit.*, p. 312.

si destacar que de forma colectiva se lles imputaba a intervención deles na crucifixión de Xesucristo, tal e como se ve na viñeta 5 da CSM 140, onde se mostra a satisfacción de sete xudeus perante a dor de María como Nai prostrada aos pés do Fillo e o sufrimento do mesmo Cristo.



Figura 20.- CSM 140, *Códice Rico*, Escorial, T.I.1., viñeta 5, f. 196r.

En segundo lugar, a crueldade do xudeu tamén relaciona a este colectivo cos crimes rituais, a maxia e as crenzas supersticiosas. De feito, as *Partidas* evocan esa rumoroloxía, xeral no século XIII, dos ritos máxicos e sacrílegos que algúns xudeus facían como escarnio da Paixón do Fillo de Deus:

Et porque oyemos decir que en algunos lugares los judios ficieron et facen el dia del viérnes santo remembranza de la pasion de nuestro señor Jesucristo en manera de escarnio, furtando los niños et poniéndolos en la cruz, ó facendo imágenes de cera et crucificándolas quando los niños non pueden haber, mandamos que si fama fuere daqui adelante que en algunt lugar de nuestro señorío tal cosa sea fecha, si se pudiere averiguar que todos aquellos que se acertaren en aquel fecho que sean presos, et recabdados et aduchos antel rey: et despues que él sopiere la verdad, débemos mandar matar muy aviltadamente quantos quier que sean. Otrosi defendemos que el dia del viérnes

4. OS ANTAGONISTAS OU MESCRAORES. A FIGURA MALÉFICA DO DEMO:
O 'MAGICUS' VERSUS O 'MIRACULOSUS'

santo ningunt judio non sea osado de salir de su barrio, mas que esten hi encerrados fasta el sábado en la mañana, et si contra esto ficieren, decimos que del daño ó de la deshonra que de los cristianos recibieren estonce non deben haber emienda ninguna.

(*Partidas* VII, XXIV, II)²⁶⁶

No noso cancionero atopámonos con casos de xudeus que matan meniños e que acaban pagando eles coa morte: CSM 004 (infanticido)²⁶⁷ e CSM 006 (xudeu que mata un meniño por cantar 'Gaude Virgo María'); casos de profanacións como os de CSM 012 e CSM 034, onde os xudeus acaban todos sendo castigados:

E por est' ouveron todos de morrer,
e torno-xe-lles en doo seu solaz.

(012:33-34)

En terceiro lugar, queremos apuntar tamén algúns casos de reconversións ao cristianismo, como o da CSM 025, onde destaca inicialmente a usura e falsidade do prestamista xudeu; a CSM 085, cantiga que nos presenta datos moi interesantes: o soño como un proceso de depuración e de ósmose que guía ao xudeu no camiño da salvación e relacionado coa 'Dormición' mariana; a actitude de María respecto deste colectivo ("*Para-mi ben mentes, / ca eu são a que tu e todos teus parentes / avedes mui gran desamor en todas sazões, / e matastes-me meu Fillo come mui felões*, vv. 32-35); Santa María descríbelle o val dos infernos e o Paraíso para que o xudeu perciba claramente onde está o reino da alegría:

Enton o pres pela mão e tiró-o fora
dali, e sobr' un gran monte o pos essa ora
e mostrou-lle un gran vale chëo de dragões
e d' outros diabos, negros mui mais que carvões,
Pera toller gran perfia...

Que mais de çen mil maneiras as almas peavan
dos judeus, que as cozian e pois as assavan

266 *Op. cit.*, tomo III, p. 670.

267 Para a figura dos meniños en Afonso X, véxase Martínez Blanco, Carmen, "La figura del niño. Personaje o tipo en los textos alfonsies", en Lucía Megías, José M. - Paloma García Alonso - Carmen Martínez Daza (coords.), *Actas del II Congreso de la AHLM*, Universidad de Alcalá de Henares, 1992, pp. 449-456.

e as fazian arder assi como tições,
e queimando-lle-las barvas e pois os grinões.
Pera toller gran perfia...

Quand' o judeu viu aquesto, foi end' espantado;
mais tan toste foi a outro gran monte levado
u viu seer Jesu-Cristo con relições
d'angeos, que sempre cantan ant' el doços sões.
Pera toller gran perfia...

E viu de muitas maneiras y santas e santos
muit' alegres, que cantavan saborosos cantos,
que rogan polos crischãos que Deus d' ocajões
os guarde e do diab' e de sas tentações.
(085:42-60)

Novos casos de reconversión témolos na CSM 089 e na CSM 107. A primeira delas trata dunha xudía en parto á que axuda, novamente, mediante unha catarse xerada a partir da luz que emana a Nai da humanidade: *Tamanna craridade / ben como se o sol entrasse / aly...* (089:38-40). A 107 é o arquicoñecido milagre da historia da xudía Esther, ou *Mari-saltos*, quen por querer deixar o xudaísmo foi acusada de adulterio e foi condenada a ser despeñada. Por intervención de María, unha forza sobrehumana equilibrou a caída e deixouna suavemente no chan. Días despois, Esther é bautizada co nome de María, á que o pobo lle engadiu o sobrenome de 'salto' (*Mari-Saltos*)²⁶⁸.

Noutros casos é a Virxe quen manifesta claramente a súa postura cara a este colectivo. Isto acontece, por exemplo, na CSM 027, onde Ela toma unha sinagoga xudía e transfórmaa nunha Igrexa coa súa imaxe. Nesta cantiga subliñase a potencia do *ollar da Virxe* que fai retroceder aos xudeus (*e assi os catou de pran / que a non ousaron per ren sol tanger*, 027:72-73)²⁶⁹.

268 Sobre esta historia, *vid.* Fidel Fita Colomé, "La judería de Segovia. Documentos inéditos", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 9, 1886, pp. 270-93, 344-89, 460-69, consultado en <http://www.cervantesvirtual.com>; Fradejas Lebrero, J., "La cantiga CVII o de Mari Saltos", *Fragmentos* 2, 1984, pp. 20-32.

269 Lembremos que os ollos simbolizaban o espello da alma e o espertar do amor. Como sinestesia amorosa está presente na lírica provenzal e máis tarde adquirirá grande importancia no Dolce Stil Novo, no que servirá para dar maior peso e consistencia aos tópicos que compoñen o xogo de amor entre os ollos do amante e o ollar da dama, pois o amante non só se apaixonará dela ao vela, senón que a mesma dama leva o Amor reflectido nos ollos e isto dótaa dunha beleza incomparábel. *Vid.* Blanco Valdés, C., *El amor en el Dolce Stil Novo (Fenomenología: teoría y práctica)*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1996, p. 92.

4. OS ANTAGONISTAS OU MESCRAADORES. A FIGURA MALÉFICA DO DEMO:
O 'MAGICUS' VERSUS O 'MIRACULOSUS'

En conclusión, todos os personaxes que funcionan como antagonistas son instrumentalizados polo demo para sementar e espallar o mal e a discordia entre os homes, á vez que favorecen o xermolo da coita. Pero tamén é certo que serven para exaltar aínda máis os milagres marabillosos de María e os beneficios da crenza cristiá.

O demo, pola súa parte, sempre tenta selar o *pacto* coa vítima e así marcar claramente o seu territorio. Mostra disto é a hipercoñecida lenda de Teófilo que logo se adaptou aos milagres marianos e que se fixo moi popular²⁷⁰. Neste caso, tamén un xudeu funciona como correligionario do demo, axudando a xerminar a *trayçon* (v. 26):

Pois ar fez perdon aver
a Theophilo, un seu
servo, que fora fazer
per consello dun judeu
carta por gãar poder
cono demo, e lla deu;
e fez-ll' en Deus descreer,
des i a ela negar.
(003:16-23)

O seu pecado é a *soberbia* e a falsa modestia, pero ese mal obrar acaba por lle provocar dolor (*chorando dos seus ollos / muito, foy perdon pedir, / u vyu da Madre de Deus / a omagen*, vv. 34-37) e culpa, polo que pouco a pouco vai entrando no arrepentimento e nos vieiros da emenda ("*Os pecados meus / son tan muitos, sen mentir, / que, se non per rogos teus, / non poss' eu perdon gãar*", vv. 38-41).

Non nos interesa comparar coas outras versións, senón analizarmos a versión do texto pictórico que traduce a nosa historia e que a seguir reproducimos integramente.

270 As outras versións máis coñecidas son as de Gautier de Coinci e a de Berceo, pero a máis sintética é a de Afonso X. O perdón é o *leit motiv* tanto no texto berceano como no afonsino. Vid. Joaquim Ventura, "Tradición satánica e pacto co demo: o Miragre de Teófilo nas *Cantigas de Santa Maria* de Afonso X o Sábio e nos *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo", Lucía Megias, J. M., *Actas del VI Congreso Internacional de la AHLM*, Tomo II, Alcalá Henares (12 - 16 septiembre de 1995), Universidad de Alcalá, 1997, pp. 1573-1580; Brea, M., "El milagro de Teófilo. Texto dramático y texto narrativo", Juan Paredes (ed.), *Medioevo y Literatura (Actas del V Congreso de la AHLM)*, Granada, 1995, pp. 415-428.

4. OS ANTAGONISTAS OU MESCRAORES. A FIGURA MALÉFICA DO DEMO:
O 'MAGICUS' VERSUS O 'MIRACULOSUS'

E queremos falar da semántica da imaxe porque se o texto verbal viamos que se caracterizaba precisamente por ser moi sucinto, neste caso acontece o contrario. Tanto é así que algúns críticos, como Klein, sospeitan que o iluminador se puido inspirar no milagre berceano, máis rico en acontecementos e descrições. Ora ben, tamén debemos ter en conta que dada a produtividade desta historia, era posíbel que todo o mundo coñecese o resto dos detalles que Afonso omitiu. E non só iso, a versión afonsina, tal e como afirma Brea, parece proceder dunha rama que proporcionaría unha redacción abreviada do milagre, máis adaptada para os sermóns e para funcionar como *exemplum* con finalidades didáctico-relixiosas²⁷¹.

Sobre esa brevidade do texto afonsino tamén se pronunciou Jesús Montoya, quen afirmaba o seguinte:

La concisión y brevedad de Alfonso tiene su razón de ser en la métrica escogida y en la finalidad de la composición. Siendo una composición destinada al canto y concebida en verso corto, también es breve en su extensión. Además al Rey Sabio sólo le interesan los elementos precisos para encomiar a la Virgen y no la narración completa de los hechos²⁷².

A *amplificatio* semántica da iluminura dános datos sobre a historia, pero tamén transmite algúns estereotipos de personaxes como os xudeus (nariz pontiagudo típico dos semitas, cabelo e barba longos e sen 'topete'). Teófilo cobre a cabeza cun 'capiello' en forma de boina que segundo Menéndez Pidal era a típica dos clérigos e médicos.

A segunda viñeta representa a escena máis importante da cantiga, o momento en que Teófilo entrega a súa alma ao diabo, renunciando así a María e a Cristo. A imaxe focaliza claramente nas dimensións da tenda de campaña (mencionada na cobra 735 de Berceo)²⁷³ e nun diabo enorme e entronizada nunha cadeira. Atrás deste sitúanse os seus acólitos, mentres do lado esquerdo vemos ao xudeu presentándolle a un Teófilo axoenllado perante o príncipe dos demos. Ora ben, a postura das mans de Teófilo non se corresponde co xesto vasalático feudal ou *immixtio manuum*, isto é, 'poñer as

271 *Idem*, p. 427.

272 Montoya Martínez, J., "El milagro de Teófilo en Coinci, Berceo y Alfonso X el Sabio: estudio comparativo", *Berceo*, nº 87, Instituto de Estudios Riojanos, 1974, p. 157.

273 «Prísolo por la mano el trufán traidor, / levólo a la tienda do sedíe el señor; / recibíolo el rey asaz a grand onor, / si fizieron los príncipes quel sedíen derredor», *Milagros de Nuestra Señora*, *op. cit.*, p. 164.

mans no medio das do señor e este péchaas conxuntamente'. Neste sentido hai que sinalar que o reino castelán substituíu a *immixtio manuum* polo chamado 'besamanos', como se aprecia na viñeta 2 da cantiga 235, onde Afonso recibe a homenaxe dun dos seus cortesáns.

Nas viñetas 3 e 4, escena que transcorre no altar da Virxe, vemos como Santa María obriga o diaño a traer a carta e a devolverlla. Teófilo está no chan en ambas viñetas, aspecto que o texto non presenta, pero si o rótulo da viñeta 4 (*Como Santa Maria deu a carta a Teofilo u iazia dormindo*); postura que pode simbolizar a profunda dor e proceso de toma de conciencia por parte do pecador. En Berceo, na cobra 750, tamén só se di «allí cadíó Teófilo en tierra amortido»²⁷⁴. Na viñeta 3, dividida mediante tres arcadas que simulan tres accións distintas: á dereita, o altar de María co Neno no regazo; no centro, María en pé e acompañada por unha santa e dous anxos; baixo a arcada esquerda, un anxo recolle o documento das mans do demo e expúlsao. Na viñeta 4, Teófilo continúa prostrado ao pé do altar mariano, mentres a Virxe se abaixa para deixarlle a carta sobre o seu corpo.

Na viñeta 5, Teófilo relata o milagre ao bispo e faille entrega da carta; na viñeta 6, o bispo mostra a carta ao pobo alí congregado e Teófilo parece descansar tranquilo unha vez que xa lle foi outorgado o perdón. Esta mostra pública do milagre non só é un elemento incluído habitualmente na construción estrutural e argumentativa das cantigas afonsinas, senón que pode simbolizar a forma en que se espallaban este tipo de historias²⁷⁵.

274 *Op. cit.*, p. 166.

275 Comentarios deste texto pictórico pódense encontrar en Luis Beltrán, *Cuarenta y cinco...*, *op. cit.*, pp. 34-39; Ana Domínguez - Pilar Treviño, *Las Cantigas...*, *op. cit.*, pp. 146-148.

Índice de ilustracións¹

Cuberta. CSM 080 [70 ms.], *Códice Rico*, Escorial, T.I.1., viñetas 5 e 6, 104r.

Contracuberta. CSM 070 [80 ms.], *Códice Rico*, Escorial, T.I.1., 118r.

Figura 1. CSM 030, *Códice Rico*, Escorial T.I.1., viñeta 2, f. 45r. [Páx. 24].

Figura 2. CSM 246, *Códice de Florencia*, B.R., 20, f. 1r. [Páx. 28].

Figura 3. CSM 030, *Códice Rico*, Escorial T.I.1., viñeta 3, f. 45r. [Páx. 29].

Figura 4. CSM 170, *Códice Rico*, Escorial T.I.1., viñeta 4, f. 227v. [Páx. 45].

Figura 5. CSM 190, *Códice Rico*, Escorial T.I.1., viñeta 4, f. 250r. [Páx. 46].

Figura 6. CSM 074, *Códice Rico*, Escorial T.I.1., f. 109r. [Páx. 60].

Figura 7. CSM 020, *Códice Rico*, Escorial T.I.1., viñeta 4, f. 32v. [Páx. 74].

Figura 8. CSM 113, *Códice Rico*, Escorial, T.I.1., viñeta 2, f. 160v. [Páx. 92].

Figura 9. CSM 320, *Códice de Florencia*, B.R.20, viñeta 1, f. 51r. [Páx. 103].

Figura 10. CSM 320, *Códice de Florencia*, B.R.20, viñeta 3, f. 51r. [Páx. 104].

Figura 11. CSM 016, *Códice Rico*, Escorial T.I.1., viñeta 6, f. 28v. [Páx. 137].

Figura 12. CSM 312, *Códice de Florencia*, B.R.20, viñeta 5, f. 57v. [Páx. 138].

Figura 13. CSM 312, *Códice de Florencia*, B.R.20, viñeta 3, f. 58r. [Páx. 139].

Figura 14. CSM 090, *Códice Rico*, Escorial, T.I.1., viñeta 2, f. 132r. [Páx. 163].

Figura 15. CSM 090, *Códice Rico*, Escorial, T.I.1., viñeta 6, f. 132r. [Páx. 164].

Figura 16. CSM 010, *Códice Rico*, Escorial T.I.1., viñeta 6, fol. 18r. [Páx. 168].

Figura 17. CSM 090, *Códice Rico*, Escorial, T.I.1., viñeta 1, f. 132r. [Páx. 172].

Figura 18. CSM 090, *Códice Rico*, Escorial, T.I.1., viñeta 3, f. 132r. [Páx. 172].

Figura 19. CSM 090, *Códice Rico*, Escorial, T.I.1., viñeta 5, f. 132r. [Páx. 173].

Figura 20. CSM 140, *Códice Rico Escorial*, T.I.1, viñeta 5, f. 196r. [Páx. 187].

Figura 21. CSM 003, *Códice Rico*, Escorial, T.I.1., f. 8r. [Páx. 191].

¹ Todas as imaxes deste traballo proceden das edicións facsimilares da Biblioteca Xeral da Universidade de Santiago.

Abreviaturas bíblicas

[*Nueva Biblia de Jerusalén (revisada y aumentada)*, Desclée De Brouwer, Bilbao, 2002]

AT: Antiguo Testamento
NT: Nuevo Testamento
Ap: Apocalipsis
1 Co: 1ª Epístola a los Corintios
2 Co: 2ª Epístola a los Corintios
Col: Epístola a los Colosenses
Dt: Deuteronomio
Ef: Epístola a los Efesios
Ex: Éxodo
Flp: Filipenses
Ga: Gálatas
Gn: Génesis
Hb: Epístola a los Hebreos
Hch: Hechos de los Apóstoles
Is: Isaías
Jb: Job
Jn: Evangelio según San Juan
1 Jn: 1ª Epístola de San Juan
Jr: Jeremías
Lc: Lucas
2 M: Libro segundo de los Macabeos
Mc: Evangelio según San Marcos
Mt: Evangelio según San Mateo
1 P: 1ª Epístola de San Pedro
Pr: Proverbios
Rm: Romanos
Sal: Salmos
Sb: Sabiduría
1 S: Libro Primero de Samuel
2 S: Libro Segundo de Samuel
Si: Eclesiástico (Sirácida)
St: Epístola de Santiago
Tb: Tobías
1 Tm: 1ª Epístola a Timoteo
2 Ts: 2ª Epístola a los Tesalonicenses

Bibliografía

Edicións totais ou parciais das *CSM*

Carvalho Calero, R. - García Rodríguez, M^a C., *Alfonso X, Rei de Castela. Cantigas de amor, de escarño e de louvor*, Ediciós do Castro, A Coruña, 1983.

Cueto, L. A., Marqués de Valmar (ed.), *Cantigas de Santa María de don Alfonso el Sabio* [1889], Real Academia Española-Caja Madrid, Madrid, 1990.

Cunningham, M. G., *Alfonso X el Sabio. Cantigas de loor*, University College Dublin Press, Dublin, 2000.

Cunqueiro, A., *Cantigas de Santa María do Rei don Alfonso*, Galaxia, Vigo, 1980.

Fernández Pousa, R., "Alfonso X, rei de Castela. Cantigas de loor de Santa María", en *Compostellanum*, 3, 1, 1958, pp. 71-162.

Ferreiro Fernández, M. - Martínez Pereiro, C. P., *Cantigas de Santa María de Alfonso X*, Asociación Socio-Pedagóxica Galega, Vigo, 1996.

Figueira Valverde, J., *Alfonso X e Galicia. Unha escolma de cantigas*, Publicacións da Real Academia Galega, A Coruña, 1980.

Figueira Valverde, J., *Cantigas de Santa María*, Castalia «Odres Nuevos», Madrid, 1992.

Graña, B., *Cantigas de Santa María de Alfonso X*, Xerais, Vigo, 1996.

Mettmann, W. (ed.), *Alfonso X, el Sabio. Cantigas de Santa María*, 3 vols., Editorial Castalia, Madrid, 1986 (vol. I), 1988 (vol. II), 1989 (vol. III).

Mettmann, W. (ed.), *Cantigas de Santa María de Alfonso X o Sabio*, 3 vols., Universidade de Coimbra, 1959 (vol. I), 1961 (vol. II), 1964 (vol. III), 1972 (vol. IV: Glosario).

Mettmann, W. (ed.), *Cantigas de Santa María de Alfonso X o Sabio*, Xerais (2 vols.), Vigo, 1986.

Montoya Martínez, J., *Alfonso X el Sabio. Cantigas*, Cátedra, Madrid, 1988.

Edicións Facsimilares das *CSM*

Afonso X, o Sabio, *Cantigas de Santa María: Edición facsímile do Códice de Toledo (To)*, Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. 10. 069), Consello da Cultura Galega, ed. Galaxia, Vigo, 2008.

El "Códice Rico" de las Cantigas de Don Alfonso X, el Sabio (Ms. T.I.I.), Edilán, Madrid, 1979.

El Códice de Florencia de las Cantigas de Alfonso X el Sabio (Ms. B.R. 20.), Biblioteca Nazionale Centrale, Edilán, Madrid, 1991.

Obras de Afonso X

Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia, 3 vols., Imprenta Real, 1807.

Las Siete Partidas: el Libro del fuero de las leyes, en José Sánchez-Arcilla Bernal, Reus, Madrid, 2004.

Opúsculos legales del Rey don Alfonso el Sabio cotejados con varios códices Antiguos por la Real Academia de la Historia, Tomo I: *El Espéculo o espejo de todos los derechos*, Imprenta Real, Madrid, 1836.

Setenario, edición e introducción de Kenneth H. Vanderford (Estudio preliminar de Rafael Lapesa), Barcelona, Crítica, 1984.

Diccionarios e Glosarios

Almeida Costa, J. - Sampaio Melo, A., *Dicionário da língua portuguesa*, Porto Editora, Lisboa, 1985.

Alonso, Martín, *Diccionario medieval español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (s. X) hasta el siglo XV* (2 vols.), Universidad Pontificia de Salamanca, 1986.

Blánquez Fraile, A., *Diccionario latino-español*, 3 vols., Ed. Ramón Sopena, Barcelona, 1982.

Bloch, O. - Wartburg, W., *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950.

Dicionário da língua portuguesa contemporânea, 2 vols., Academia das Ciências de Lisboa, Verbo, 2001.

Dicionário Houaiss da língua portuguesa, 2 vols., Temas e Debates, Lisboa, 2003.

Chevalier, J. - Gheerbrant, A., *Diccionario de los símbolos* [traducción de M. Silva e A. Rodríguez], ed. Herder, 8ª ed., Barcelona, 2007.

Corominas, J. e Pascual, J. A., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 4 vols., Gredos, Madrid, 1991 (vol. III, V), 1992 (vol. II).

Diccionario de Autoridades, Ed. facsímil da RAE, 3 vols., Gredos, Madrid, 1990.

Diccionario de la lengua española, Real Academia Española, 2 vols., Espasa, Madrid, 1999.

Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, 4 vols., ed. Alianza, Madrid, 1979.

Ferro Ruibal, X. (dir.), *Diccionario dos nomes galegos*, Ir Indo, Vigo, 1992.

Fiores, S. de - Meo, S., *Nuevo diccionario de mariología*, San Pablo, Madrid, 1988.

Haag, H. -Born, A. van den - Ausejo, S. de, *Diccionario de la Biblia*, ed. Herder, Barcelona, 2005.

Lorenzo, R., *La traducción gallega de la Crónica General y de la Crónica de Castilla* (2 vols.), II: Glosario, Instituto de Estudios Orensanos «Padre Feijoo», Orense, 1977.

Machado, J. P., *Dicionário etimológico da língua portuguesa*, ed. Confluência, Lisboa, 1952.

Meillet, Ernout - Meillet, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, 4ª ed., Klincksieck, Paris, 1994.

Michaëlis de Vasconcelos, C., *Cancioneiro da Ajuda*, vol. II (Glossário), Halle, 1904 (reimp. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, s. l., 1990).

Moliner, M., *Diccionario de uso del español*, 2ª ed., Gredos, Madrid, 1999.

Nueva Biblia de Jerusalén (revisada y aumentada), Desclée De Brouwer, Bilbao, 2002.

Nunes, J. J., *Cantigas d' amigo dos trovadores galego-portugueses*, Vol. III (Glossário), Coimbra: Imprensa da Universidade, 1928.

Estudos e antoloxías

Afonso X o Sabio, *Cantigas de Santa Maria*, ed. Facsímile do Códice de Toledo (To), Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. 10.069), Consello da Cultura Galega, ed. Galaxia, Santiago de Compostela, 2008.

Agustín, San, *Obras completas de Agustín XXVI. Sermones (6º) 339-396. Sermones sobre diversos temas. Índices bíblico, litúrgico y temático de todo el Sermonario agustiniano*, Pío de Luis (traducción, notas e índices), BAC, Madrid, 1985.

Álvarez Díaz, C., "La doctrina inmaculista en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X el Sabio", en Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, *La Inmaculada Concepción en España: religiosidad, historia y arte: actas del simposium*, vol. 2 (1 a 4 de septiembre), eds. Real Centro Universitario Escorial-María Cristina: Ediciones Escorialenses, 2005, pp. 1219-1246.

Aquino, San T., *Suma de Teología I*, Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España (eds.), BAC, Madrid, 2001.

Aquino, San T., *Suma de Teología II*, Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España (eds.), BAC, Madrid, 1989.

Arranz Guzmán, A., "Amores desordenados y otros pecadillos del clero", en Carrasco Manchado, Ana Isabel e María del Pilar Rábade Obradó (coords.), *Pecar en la Edad Media*, Sílex, Madrid, 2008, pp. 227-262.

Baños Vallejo, F., "Los pecados capitales en el Mester de Clerecía: «La mi entención por que lo fiz»", en Esther López Ojeda (coord.), *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión*, XII Semana de Estudios Medievales, Nájera (1 al 15 de agosto de 2011), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2012, pp. 477-509.

Beltrán, L., *Cuarenta y cinco cantigas del Códice Rico de Alfonso X el Sabio. Textos pictóricos y verbales*, José J. de Olañeta (ed.), Oro Viejo, Colección de Crítica Literaria, Palma de Mallorca, 1997.

Beltrán, V., "La balada provenzal en la poesía gallego-portuguesa", *La lengua y la literatura en tiempos de Alfonso X. Actas del Congreso Internacional*, F. Carmona - F. J. Flores (eds.), Universidad de Murcia (5 a 10 de marzo), 1984, pp. 79-90.

Beltrán, V., *A cantiga de amor*, ed. Xerais, Vigo, 1995.

Berceo, Gonzalo de, *Obras completas III*, ed. de Brian Dutton, Tamesis, London, en <http://www.cervantesvirtual.com> [Consultado 12 xuño 2015].

BIBLIOGRAFÍA

- Berceo, *Loores de Nuestra Señora*, ed. de Nicasio Salvador Miguel, en *Obra completa*, Isabel Uría (coord.), Madrid, Espasa-Calpe, 1992.
- Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, ed. de Fernando Baños, Crítica, Barcelona, 1997.
- Blanco Valdés, C., *El amor en el Dolce Stil Novo (Fenomenología: teoría y práctica)*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1996.
- Brea López, “El desamparo en la lírica gallego-portuguesa”, *Verba, anuario galego de filoloxía*, Anexo 63, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, Universidade de Santiago de Compostela, 2008, pp. 136-147.
- Brea López, M. (coord.), *Lírica profana galego-portuguesa*, 2 vols., Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1996.
- Brea, M., “El milagro de Teófilo. Texto dramático y texto narrativo”, Juan Paredes (ed.), *Medioevo y Literatura (Actas del V Congreso de la AHLM)*, Granada, 1995, pp. 415-428.
- Brea, M., “Milagros prodigiosos y hechos maravillosos en las *Cantigas de Santa María*”, en *Revista de Literatura Medieval*, V, 1993, pp. 47-61.
- Burton Russell, J., *El Diablo. Percepciones del mal, de la Antigüedad al Cristianismo primitivo*, Laertes, Barcelona, 1995.
- Burton Russell, Jeffrey, *El diablo en la Edad Media*, traducción de Rufo G. Salcedo, Laertes, Barcelona, 1995.
- Cabanes Jiménez, P., “Enfermedades de índole sexual en las cántigas de escarnio y maldezir”, *Lemir (Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento)*, nº 10, Universitat de València, 2006, [<http://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista10/Cabanes/Cabanes.pdf>].
- Cabanes Jiménez, P., “Algunas notas sobre la enfermedad y la muerte en la edad Media”, en *Espéculo. Revista de estudios literarios*, nº 31, Universidad Complutense de Madrid, 2005, [<http://www.ucm.es/info/especulo/numero31/enfmedie.html>].
- Cantera Montenegro, E., “La imagen del judío como prototipo del mal en la Edad Media”, Ana Isabel Carrasco Manchado e M^a del Pilar Rábade Obradó (Coords.), *Pecar en la Edad Media*, Sílex, Madrid, 2008, pp. 297-326.
- Capellanus, Andreas, *De amore. Tratado sobre el amor*, ed. de I. Creixel Vidal-Quadrás, Barcelona, 1985.
- Carrasco Manchado, Ana I., “Entre el delito y el pecado: el pecado *contra naturam*”, Carrasco Manchado, Ana Isabel e María del Pilar Rábade Obradó (coords.), *Pecar en la Edad Media*, Sílex, Madrid, 2008, pp. 113-143.
- Chevalier, J. - Gheerbrant, A., *Diccionario de los símbolos* [traducción de M. Silva e A. Rodríguez], ed. Herder, 8^a ed., Barcelona, 2007.
- Cirlot, J. E., *Diccionario de símbolos*, eds. Siruela, Madrid, 2007.
- Coinci, Gautier de, *Les Miracles de Nostre Dame (1218-1233)*, Ed. de V. F. Koenig, Librairie Droz, Genève, 1970.
- Colunga, A. - Turrado, L., *Biblia Vulgata*, Undecima Editio, BAC, Madrid, 2002.
- Corral Díaz, *As mulleres nas cantigas medievals*, Publicacións do Seminario de

Estudos Galegos, Edicións do Castro, A Coruña, 1996, p. 17. Trátase dun estudo sobre as denominacións da dama na lírica galego-portuguesa.

Cropp, Glynnis M., *Le vocabulaire courtois des troubadours de l'époque classique*, Libr. Droz, Genève, 1975.

Devia, Cecilia, "Herejes y minorías religiosas en la Séptima Partida de Alfonso X el Sabio", *Diversidad*, IDEIA (Instituto de Artes y Ciencias de la Diversidad Cultural, Investigación y Documentación sobre Identidad y Alteridad), UNTREF (Universidad Tres de Febrero), Año 1, n° 1, Diciembre 2010, Argentina.

Díez de Revenga, F. J., "Alfonso X y la enseñanza medieval en Murcia", en *Revista Murgetana*, n° 85 (1992), ed. Real Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, pp. 111-118.

Disalvo, Santiago, "El planctus de la Virgen en la Península Ibérica, desde el *Qui dabit* hasta las *Cantigas de Santa María*", en *IX Congreso Argentino de Hispanistas: 'El hispanismo ante el Bicentenario'*, La Plata, 27-30 abril 2010 [<https://unlp.academia.edu/SantiagoDisalvo>].

Domínguez Rodríguez, A. - Treviño Gajardo, P., *Las Cantigas de Santa María. Formas e imáxenes*, Ayn Ediciones, [s.l.], 2007.

Duby, G., *Damas del siglo XII. Eva y los sacerdotes*, versión española de Cristián Vila Riquelme, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

Ferreira, M. P., "Parodia e contrafactum: em torno das cantigas de Afonso X, o Sábio", *Cantigas trovadorescas. Da Idade Média aos nossos dias*, Videira Lopes, G. - Manuele Masini, IEM (Instituto de Estudos Medievais), Lisboa, 2014, pp. 19-45.

Fidalgo Francisco, E., "Consideración social de los judíos a través de las *Cantigas de Santa María*", *Revista de Literatura Medieval*, VIII, 1996 pp. 91-103.

Fita Colomé, F., "La judería de Segovia. Documentos inéditos", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 9, 1886, pp. 270-93, 344-89, 460-69.

Fradejas Lebrero, J., "La cantiga CVII o de Mari Saltos", *Fragments* 2, 1984, pp. 20-32.

García Avilés, Alejandro, "Imágenes 'vivientes': idolatría y herejía en las *Cantigas de Alfonso X el Sabio*", en <http://www.cervantesvirtual.com>; *Goya: Revista de arte*, ed. Fundación Lázaro Galdiano, n° 321, Madrid, 2007, pp. 324-342.

García-Sabell Tormo, Teresa, *Léxico francés nos Cancioneiros Galego-Portugueses. Revisión crítica*, ed. Galaxia, Vigo, 1991.

Gómez, Maricarmen, "Del *Iudicii signum* al Canto de la Sibila: primeros testimonios", en *Hispania vetus: manuscritos litúrgico-musicales. De los orígenes visigóticos a la transición francorromana (siglos IX-XII)*, ed. de Susana Zapke, Fundación BBVA, Bilbao, 2007, p. 159.

Guiance, Ariel, "En olor de santidad: la caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval", *Edad Media: Revista de Historia*, n° 10, Universidad de Valladolid, 2009, pp. 131-161.

Hernández Serna, J., "Las cantigas CCCLXXV y CCCLVII de Alfonso X el Sabio (Anotaciones históricas, filológicas y artísticas)", en *Estudios Románicos*, n° 2 (1979-1980), ed. Universidad de Murcia, pp. 135-162.

Iribertegui Eraso, M., *La belleza de María. Ensayo de teología estética*, ed. San Esteban-Edibesa, Salamanca, 1997, en www.books.google.pt; ou en «Discurso di Paolo VI

BIBLIOGRAFÍA

- ai Congressi Mariologico e Mariano», Venerdì, 16 maggio 1975 [w2.vatican.va].
- Juan Pablo II, *Carta Encíclica Redemptoris Mater* (25 de marzo de 1987): <http://w2.vatican.va>
- Kuntsmann, D., *Vierge et merveille. Les miracles de Notre-Dame narratifs au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1981.
- Le Goff, J. - Truong, N., *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Paidós, Barcelona, 2005.
- Le Goff, J., *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, ed. Gedisa, Barcelona, 1991.
- Lorenzo Gradín, P., *La canción de mujer en la lírica medieval*, Universidade de Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións e Intercambio Científico, 1990.
- M^a Carmen Pallares Méndez en *A vida das mulleres na Galicia medieval (1100-1500)*, Biblioteca de Divulgación, Serie Galicia n^o 12, Universidade de Santiago de Compostela, 1993.
- Martín Alonso, *Diccionario medieval español. Desde las Glosas Emilianenses y Silenses (s. X) hasta el siglo XV* (2 vols.), Universidad Pontificia de Salamanca, 1986.
- Martínez Blanco, Carmen, "La figura del niño. Personaje o tipo en los textos alfonsíes", en Lucía Mejías, José M. - Paloma García Alonso - Carmen Martínez Daza (coords.), *Actas del II Congreso de la AHLM*, Universidad de Alcalá de Henares, 1992, pp. 449-456.
- Montoya Martínez, J., "El milagro de Teófilo en Coinci, Berceo y Alfonso X el Sabio: estudio comparativo", *Berceo*, n^o 87, Instituto de Estudios Riojanos, 1974, p. 157.
- Mundi Pedret. F. - Sáiz Ripoll, A., *Las prosificaciones de las Cantigas de Alfonso X el Sabio*, PPU (Promociones y Publicaciones Universitarias), Barcelona, 1987.
- Nascimento, Aires A., *Milagres medievais numa colectânea alcobacense*, Edições Colibri, Lisboa, 2004.
- Nieremberg, J. E., *Aforismos o dictámenes del padre Juan Eusebio Nieremberg, de la Compañía de Jesús. Recogidos de sus Obras, añadidos, y divididos en Siete Centurias por el mismo autor*, ed. Casa de Juan Mommarte, Bruselas, 1664.
- Nieremberg, Juan Eusebio, *Dictamen Estoicos. Decada I*, en *Corona virtuosa y virtud coronada: en que se proponen los frutos de la virtud de vn Principe, juntamente con los heroicos exemplos de virtudes de los Emperadores de la Casa de Austria, y Reyes de España por el padre Iuan Eusebio Nieremberg*, ed. Francisco Maroto, Madrid, 1643.
- Nogales Rincón, David, "Confesar al rey en la Castilla bajomedieval (1230-1504)", *Pecar en la Edad Media*, Sílex, Madrid, 2008, pp. 55-79.
- Pérez Barcala, G., "Ay lume d' estes olhos meus: O lume, a descriptio amantium e o sufrimento amoroso na lírica galego-portuguesa", en *Estudos sobre léxico dos trovadores*, Mercedes Brea (coord.), *Verba, anuario galego de filoloxía. Anexo 63*, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, Universidad de Santiago de Compostela, 2008, pp. 67-100.
- Piel, «Um problema de demonologia lingüística: gal. *proviso*, port. *proviço*, cast. *provizo* 'diabo' mais *proviceiro* / *provicero* 'feiticeiro'», *Verba* 5, Universidade de Santiago de Compostela, 1978, pp. 5-11.

Pilosu, Mário, *A mulher, a luxúria e a Igreja na Idade Média*, ed. Estampa, Lisboa, 1995.

Rábade Romero, S., "Reflexiones en torno al pecado en la Edad Media", en Carrasco Manchado, Ana Isabel e María del Pilar Rábade Obradó (coords.), *Pecar en la Edad Media*, Sílex, Madrid, 2008, pp. 15-25.

Rodríguez Barral, P., "La dialéctica texto-imagen a propósito de la representación del judío en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X", *Anuario de Estudios Medievales* (AEM), 37/1, enero-junio de 2007, pp. 213-243.

Rodríguez Barral, Paulino, "*Contra caecitatem iudeorum*: el tópico de la ceguera de los judíos en la plástica medieval hispánica", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, n° 12, Universidad Complutense, Madrid, 2007, pp. 181-209.

Rodríguez, J. L., "Minorías religiosas e étnicas no *Cancioneiro Geral de Garcia de Resende*", en *Professor Basilio Losada / Ensinar a pensar con liberdade e risco*, Isabel de Riquer, Elena Losada e Helena González (eds.), Publicacions de la Universitat de Barcelona, Barcelona 2000, pp. 603-623.

Roitman, G., "Alfonso X, el rey Sabio ¿tolerante con la minoría judía? Una lectura emblemática de las Cantigas de Santa María", *Emblemata*, 13, 2007, pp. 31-177.

San Isidoro, *Etimologías*, libro XVII, Oroz Reta, J. y Marcos Casquero, M. (eds.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, Madrid.

Sánchez Ameijeiras, R., *Los rostros de las palabras. Imágenes y teoría literaria en el Occidente medieval*, Akal, Madrid, 2014.

Sánchez Herrero, José, "Amantes, barraganas, compañeras, concubinas clericales", *Clío & Crímen*, Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango, n° 5, 2008, pp. 106-137.

Santos Otero (ed.), A., *Los Evangelios Apócrifos*, BAC, Madrid, 2001.

Segura Graiño, C., "El pecado y los pecados de las mujeres", en Isabel Carrasco Manchado e M^a del Pilar Rábade Obradó (Coords.), *Pecar en la Edad Media*, Sílex, Madrid, 2008, pp. 209-225.

Tavani, G., *A poesía lírica galego-portuguesa*, ed. Galaxia, Vigo, 1986.

Tavani, G., *Trovadores e jograis. Introdução à poesia medieval galego-portuguesa*, ed. Caminho, Portugal, 2002.

Teja, Ramón y Silvia Acerbi, "Apuntes biográficos e iconográficos sobre un modelo de santidad militar: Mercurio-Abu Seifein, el mártir de las dos espadas", en *Gladius (Estudios sobre armas antiguas, arte militar y vida cultural en Oriente y Occidente)*, ed. CSIC, XXXI, 2011, Madrid, pp. 189-202.

Uta Ranke-Heinemann, *Eunucos por el reino de los cielos: mujeres, sexualidad e Iglesia católica*, traduc. de Víctor Abelardo Martínez de Lapera, Círculo de Lectores, Barcelona, 1994.

Ventura, J., "Tradición satánica e pacto co demo: o Milagre de Teófilo nas *Cantigas de Santa Maria* de Afonso X o Sábio e nos *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo", Lucía Megías, J. M., *Actas del VI Congreso Internacional de la AHLM*, Tomo II, Alcalá Henares (12 - 16 septiembre de 1995), Universidad de Alcalá, 1997, pp. 1573-1580.

BIBLIOGRAFÍA

Vorágine de la, Santiago, *La leyenda dorada*, trad. de Fray José Manuel Macías, 2 vols., Alianza Editorial, 2005.

Warner, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen*, Taurus, Madrid, 1991.

Bases de datos

BIRMED: *Bibliografía de Referencia do Arquivo Galicia Medieval*; *Cantigas Medievais Galego-Portuguesas*

Cantigas de Santa Maria. Database (Centro para o Estudo das *Cantigas de Santa Maria* da Oxford University): <<http://csm.mml.ox.ac.uk/?p=home>>

Cantigas medievais galego portuguesas: <www.cantigas.fcsh.unl.pt>

Catecismo de la Iglesia: <http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html>

Corpus diacrónico del español (CORDE): <<http://www.rae.es>>

Diccionario de Autoridades: <<http://web.frl.es/DA.html>>

Dicionario de dicionarios do galego medieval: <<http://sli.uvigo.es/DDGM/>>

DiTerLi, *Diccionario de Termos Literarios*: <<http://www.cirp.es>>

GLOSSA: Ferreiro, Manuel (dir.) (2014-): *Glosario da poesía medieval profana galego-portuguesa*. Universidade da Coruña <<http://glossa.gal>>, ISSN 2386-8309.

ILG (*Instituto da Lingua Galega*)-USC (Universidade de Santiago de Compostela):

LG: *Lumen Gentium* <<http://www.vatican.va>>

MedDB: *Base de datos da Lírica Profana Galego-Portuguesa*)

PG = Patrología Grega: <<http://patristica.net/graeca/>>

PL = Patrología Latina: <<http://patristica.net/latina/>>

RAE = Real Academia española:

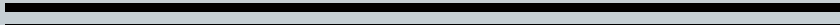
TMILC-G: *Tesouro Medieval Informatizado da Lingua Castelá-Galicia*;

TMILL-G: *Tesouro Medieval Informatizado da Lingua Latina-Galicia*;

TMILL-P: *Tesouro Medieval Informatizado da Lingua Latina-Portugal*;

TMILP: *Tesouro Medieval Informatizado da Lingua Portuguesa*;

TMLG: *Tesouro Medieval Informatizado da Lingua Galega* [<http://ilg.usc.es/tmilg>].



XUNTA DE GALICIA
CONSELLERÍA DE CULTURA, EDUCACIÓN
E ORDENACIÓN UNIVERSITARIA
Secretaría Xeral de Política Lingüística



UAlg
UNIVERSIDADE DO ALGARVE