

MILAGROS PRODIGIOSOS Y HECHOS MARAVILLOSOS EN LAS *CANTIGAS DE SANTA MARÍA*

MERCEDES BREA

Universidad de Santiago de Compostela

De todos es sabido que Alfonso X llamó *Cantigas* a las composiciones contenidas en este «livro»¹ porque, efectivamente, su intención no era otra que cantar² a Santa María, sus excelencias,

¹ El Rey Sabio designa con este nombre su cancionero marial en el «Prologo A», v. 19: «este livro, com'achei, / fez a onrr'e a loor», y en la ctga. 209, tanto en la «razó» (que explica cómo curó de un gran dolor porque «poseron-lle de suso o livro das Cantigas de Santa Maria») como en el v. 29 («E os fisicos mandavan-me pôer / panos caentes, mas nono quix fazer, / mas mandei o Livro dela aduzer»); y probablemente también en la ctga. 341, 83 («e tan toste o miragre meteron ontr'os mayores / miragres eno gran livro, en que outros muitos jazen»). En otras cantigas, se habla de «libro» refiriéndose a diversas colecciones de milagros en las que «encontró escrito» alguno de los prodigios que relata. Es particularmente interesante la referencia contenida en la ctga. 209, porque parece aludir a la colección originaria, de 100 cantigas, que estaría ya terminada y probablemente copiada en un códice antes de la estancia del rey en Vitoria (entre agosto de 1276 y marzo de 1277); y también la de la ctga. 341, porque incide una vez más en la voluntad real de organizar un cancionero grandioso en el que confluyen milagros de diversas procedencias. Utilizamos la ed. de Alfonso X, el Sabio, *Cantigas de Santa María*, de W. Mettmann, Madrid, Castalia, 1986.

² El Rey Alfonso habla constantemente de *cantares* (prólogo A, 25; pról. B, 41; ctga. 47, 13; 107, 9; etc. etc.), de *cobras e son* (64, 6; 188, 8; 106, 9; 293, 8), especificando claramente su finalidad, desde el primer prólogo:

este livro, com'achei,
fez a onrr'e a loor
Da Virgen Santa Maria,
que éste Madre de Deus,
en que ele muito fia.
Poren dos miragres seus
fezo cantares e sôes,
saborosos de cantar,

sus virtudes y las gracias y favores que concede a sus devotos. Pero, si dejamos a un lado las «cantigas de loor» (todas las correspondientes a las decenas, además de la 409), las de «petiçon» (401 y 402), «sete pesares» (403), «das Mayas» (406), «das cinco festas de Santa Maria» (410-415) y todas las que siguen a éstas (hasta la 427, que es la última), que cantan los hechos más importantes de la vida terrena de María, el resto (nada menos que 356 cantigas) podrían agruparse, como las colecciones similares de Gautier de Coinci³ o Gonzalo de Berceo⁴, bajo la «etiqueta» de *Miragres*⁵, puesto que (por supuesto, con esa finalidad claramente didáctica de fomentar el culto a la Madre de Dios) relatan milagros de todo tipo que la tienen a Ella por protagonista principal.

1. Y la propia denominación de *milagro*⁶ nos pone en contacto inmediatamente con el concepto de 'prodigio' o 'maravilla', puesto que, aunque las «maravillas» de la evolución lingüística presenten hoy resultados aparentemente bien diferenciados⁷, *milagro* y *maravilla*⁸ tienen un origen común⁹: el verbo latino MIRARI 'asombrar-

todos de sennas razões,
com'y podeades achar.

³ Vid. Gautier de Coinci, *Les Miracles de Nostre Dame*, ed. de F. Koenig, Genève, Droz, 2.^e éd., 1966-1970.

⁴ Vid. Gonzalo de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, est. y ed. de B. Dutton (vol. II de las *Obras completas*), Londres, Tamesis Books Ltd., 1971.

⁵ Como los *Miragres de Santiago*, del s. XIV. La denominación genérica de «*miracles*» no impide, de todos modos, a G. de Coinci incluir también en su colección varias «*chansons*» —equivalentes a las «cantigas de loor» de Alfonso X—, que aparecen encabezando el «*premier Livre*» con un prólogo propio (vid. I Pr 2 (D.2), ed. de Koenig, I, pp. 20-23), y otras varias al comienzo de «*la seconde partie*» (III, pp. 265 y ss.), para terminar —igual que haría luego Alfonso X— con «li salu Nostre Dame», «oroison», «les cinc joies», ... (IV, 544-592).

⁶ Para todo lo relacionado con la dinámica milagrosa, vid. P. A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e siècle)*, Paris, CERF, 1985.

⁷ No creemos necesario recordar que *milagro* es un semicultismo (con metátesis de líquidas) procedente de MIRACULUM, y *maravilla* un descendiente también semiculto de MIRABILIA (pl. neutro de MIRABILIS), con cambio en /a/ de la vocal átona inicial (para los problemas relacionados con este cambio fonético, vid. J. Corominas-J. A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, IV, 1981, s. v. *mirar*, nota 11).

⁸ No nos ocuparemos aquí de la distinción que algunos autores han intentado establecer entre 'fantástico' (en ocasiones, también 'extraño') y 'maravilloso'. Un resumen del estado de esta cuestión —lamentablemente, sin referencias bibliográficas— puede verse, entre otros, en A. González Salvador, «Merveilleux et fantastique: essai de délimitation», en J. Frölich (ed.), *Colloque international et interdisciplinaire sur les DIMENSIONS DU MERVEILLEUX* (Oslo, 23-28 juin 1986), Universitetet i Oslo, 1987, III, pp. 262-269.

⁹ Vid. D. Kuntzmann, *Vierge et merveille. Les miracles de Notre-Dame narratifs*

se', 'mirar con asombro o admiración', a su vez derivado del adj. MIRUS 'asombroso, extraño, maravilloso'. Sin pretender reconstruir en este momento la historia completa de esta familia, recordemos que ya en lat. era raro el uso de MIRUS como epíteto, función para la que se prefería MIRABILIS, que al final acabaría por reemplazarlo totalmente en latín imperial¹⁰. No deja de ser curioso que MIROR no haya conservado el significado de 'asombrarse' más que en rumano, puesto que todas las demás lenguas románicas asumieron el de 'mirar'¹¹, habilitando para el sentido originario otros términos (entre ellos los cultismos que remiten a ADMIROR, que ya no se diferenciaba en latín de MIROR más que por su matiz laudativo).

MIRACULUM era toda 'cosa asombrosa', y fue precisamente la lengua de la Iglesia la que lo fijó con la acepción de 'prodigio, milagro' (Du Cange define el adverbio MIRACULOSE como 'Divino et *mirabili modo*'), al tiempo que favorecía también el uso de MIRABILIS (literalmente, 'que puede ser contemplado con admiración', 'que puede asombrar'¹²) y, en particular, el de su pl. neutro MIRABILIA, con frecuencia complementado por un genitivo MUNDI o DEI.

En consecuencia, es posible (aunque puede que también discutible) que no todas las *maravillas* sean *milagros*, pero sí parece seguro que, en mayor o menor medida, todos los *milagros* son *maravillas*, al menos desde el punto de vista etimológico. J. Le Goff¹³

au Moyen Âge, Paris, Seuil, 1981, pp. 12-13: «La merveille est le miracle (deux termes quasi synonymes dans ce genre de narration, et d'étymologie voisine), c'est-à-dire suivant la définition scolastique «ce qui est effectué par Dieu en dehors des causes qui nous sont connues» (*illa quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas miracula dicuntur*)».

¹⁰ Para estos datos, *vid.* A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1932, s. v. *mirus*.

¹¹ Y el de 'mirarse', coherente con el uso deponente del verbo latino, que nos lleva también a *miralh*, *miroir*, etc.: *vid.* Ch. du Fresne, sieur Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, Graz, 1954, IV, s. v., que documenta en lat. med. el término MIRALE con el significado de 'speculum', y MIRARI, MIRARE como 'Sese in speculo intueri' (Recordemos que algunas colecciones medievales de milagros llevaban también el título de *Speculum*). Du Cange registra también MIRABILIS en el sentido de 'Ingens, maximus' y comenta el uso medieval del fr. *merveilleux* («pro Ferox, superbus, arogans») y, como derivado de *merveiller*, «pro Stupefactus, territus»).

¹² El sufijo -BILIS indica 'posibilidad': *vid.*, entre otros, J. Marouzeau, *Quelques aspects de la formation du latin littéraire*, Paris, Klincksieck, 1949, que distingue (p. 37), en los derivados con este sufijo, entre adjetivos de valor (positivos o potenciales) y adjetivos verbales (activos o pasivos).

¹³ *Vid.* J. Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, trad. de A. L. Bixio, 2.^a ed., Barcelona, Gedisa, 1991, pp. 13-15. Es interesante también la referencia que hace a las fronteras de lo maravilloso y a las formas de recuperación de éste en pp. 15-17.

trata de establecer una distinción entre los contenidos que abarcarían en los ss. XII y XIII los conceptos de *MIRABILIS*, *MAGICUS* y *MIRACULOSUS*, en virtud de la cual *MIRABILIS* se correspondería con «nuestro maravilloso con sus orígenes precristianos» (p. 13), *MAGICUS* con lo sobrenatural maléfico, satánico, y *MIRACULOSUS* con lo maravilloso cristiano; en este sentido, pues, «lo *miraculosus* era sólo una parte de lo maravilloso y [...] hasta tenía la tendencia a hacer desvanecer lo maravilloso» (*ibid.*). La diferencia fundamental, para él, entre *MIRABILIS* y *MIRACULOSUS* (*MAGICUS* no nos interesa ahora) estriba en que las «maravillas» suponen una multiplicidad de fuerzas, mientras que los «milagros» tienen un autor único que es Dios (que se manifiesta a través de sus santos o, como en nuestro caso, de su propia Madre). Encuentra también este autor una reglamentación de lo maravilloso en el milagro y una tendencia a racionalizarlo, despojándolo de lo que considera el carácter esencial de lo maravilloso: su imprevisibilidad. De hecho, los milagros son predecibles, pues, conocida una situación de conflicto y la voluntad divina de dejar constancia de su poder, podemos deducir fácilmente lo que va a acontecer, hasta tal punto que Le Goff cree «discernir una especie de creciente cansancio en los hombres de la Edad Media respecto de los santos en la medida en que, desde el momento en que un santo aparece, se sabe lo que va a hacer» (p. 13), lo que supone «una especie de vaciamiento de lo maravilloso» (p. 14).

Completando en cierto modo el estudio de Le Goff, L. Harf-Lancner¹⁴ encuentra que «Dans la littérature apologétique, les manifestations de la toute-puissance divine sont aussi bien désignées comme «mirabilia» que comme «miracula»» (p. 245); S. Agustín, por ej., emplea los dos términos indistintamente para definir «ce qui échappe à la raison humaine» (p. 246), puesto que lo que hay, tanto en *MIRACULUM* como en *MIRABILE*, es la misma mirada vuelta hacia el misterio. La tipología de las maravillas muestra la coexistencia de lo maravilloso humano con lo maravilloso natural y lo diabólico, pero los *MIRACULA VISIBILIA* de Dios aparecen claramente opuestos a las artes mágicas de los paganos, dado que S. Agustín «semble bien alors opposer aux miracles du vrai Dieu les prétendues merveilles attribuées aux dieux païens» (p. 247).

Lo maravilloso, que adquiere un amplio desarrollo en los ss. XII y XIII, después de una etapa que Le Goff considera de represión (debida a la necesidad de la Iglesia cristiana de afirmar su doctrina

¹⁴ Vid. L. Harf-Lancner, «Merveilleux et fantastique dans la littérature du Moyen Age: Une catégorie mentale et un jeu littéraire», *Colloque ... sur les DIMENSIONS DU MERVEILLEUX*, I, pp. 243-256.

frente al paganismo), cumple para este autor una función compensadora de la trivialidad y la regularidad cotidianas. Lo maravilloso era la representación literaria de lo sobrenatural, y en la Edad media «le surnaturel est au coeur de la représentation du monde» (Harf-Lancner, p. 244); D. Poirion¹⁵ (después de indicar que «l'étrange, le merveilleux, le fantastique désignent le même phénomène mais selon différentes perspectives, à savoir celles de la psychologie, de la littérature et de l'art», p. 3) define lo maravilloso como «la manifestation d'un écart culturel entre les valeurs de référence, servant à établir la communication entre l'auteur et son public, et les qualités d'un monde autre» (pp. 3-4). Dicho de otro modo —en este caso, en palabras de M. Meslin¹⁶—, «le merveilleux définit un ordre qui s'oppose au réel quotidien» (p. 27).

Pero ante «un phénomène qui échappe à leur raison, les hommes du Moyen Age ne s'interrogent pas sur sa réalité mais sur son sens» (Harf-Lancner, p. 244). Y el sentido de lo maravilloso en las *Cantigas de Santa María* es evidente: mostrar el poder de la Virgen que, como intermediaria entre Dios y los hombres, es capaz de realizar todo tipo de prodigios.

2. Porque realmente estos prodigios son de lo más variado. Los más abundantes son los relativos a curaciones: a tullidos y contrahechos; a ciegos y sordomudos; a personas heridas o aquejadas de enfermedades varias, etc.¹⁷ Su piedad alcanza a todos: pobres y ricos, nobles (el propio rey) y plebeyos, santos y pecadores, niños y adultos, hombres y mujeres, laicos y frailes, cristianos —sobre todo—, pero también moros y judíos¹⁸, ...; incluso animales (como el azor de la ctga. 352 o la comadreja de la 354). Lo único que se precisa es alguna muestra de devoción a María. No importa si la enfermedad apareció de manera natural o como castigo a algún pecado cometido¹⁹, siempre que sirva de *ejemplo* a todos.

También puede intervenir para salvar a quien corre algún peligro: a los que perdieron el camino (ctga. 49); a cautivos y prisioneros (ctgas. 83, 94, 106, 158, 176, ...); a los atacados por algún animal (ctga. 144); de accidentes laborales a los obreros que trabajan en su iglesia (ctgas. 249, 364); a un montero, de una campana que le cae encima (ctga. 276); a los que escuchaban un sermón,

¹⁵ Vid. D. Poirion, *Le merveilleux dans la littérature française du Moyen Age*, Paris, P.U.F., 1982.

¹⁶ Vid. M. Meslin, «Le merveilleux, l'imaginaire et le divin», *Colloque ... sur les DIMENSIONS DU MERVEILLEUX*, I, pp. 27-33.

¹⁷ Vid. ctgas. 37, 41, 53, 54, 57, 61, 69, 77, 79, 81, 91, 92, 93, 97, 101, 105, 114, 126, 129, 131, 134, 138, 166, 173, 177, 179, 184, 209, etc. etc.

¹⁸ Vid., entre otras, ctgas. 4, 85, 89, 107, 205, ...

¹⁹ Vid., por ej., ctgas. 117 y 163.

de la viga que se vino abajo (ctga. 266); pone atención en evitar peleas innecesarias, sobre todo si van a tener lugar en alguna iglesia consagrada a Ella o en sus proximidades (ctgas. 198, 248, 344); libra de dudas a un fraile (ctga. 365) o descarga a alguna mujer de acusaciones infundadas (ctgas. 341 o 369); impide que un hijo muera a manos de su madre (ctga. 399), o que los fieles cometan pecado de lujuria (ctgas. 58, 63, 137, 151, 152, 336) o adulterio recurriendo a estratagemas diversas, como la del zapato regalado por el pretendiente que una esposa —a quien su marido encomendó a la Virgen durante su ausencia— no consigue descalzar (ctga. 64); etc. etc.

Su poder de amparo alcanza a comunidades enteras, como ciudades asediadas (Cesarea, en la ctga. 15; Constantinopla en la 28 o la 264; Tortosa, en la 165), islas (Sicilia, en la 307, amenazada por una «tempestade de fogo»), castillos (el de Chincoya, en la 185), iglesias (la de Villasirga, en la 229; la de Arrixaca, en la 169), monasterios (el de Montserrat, en ctga. 113, de un desprendimiento; o el de Inglaterra de la ctga. 226, que se hundió en la tierra y resurgió un año después sin que nada en él hubiera sufrido alteración alguna).

Un grupo relativamente numeroso de estos milagros tienen el mar por escenario, recordando ligeramente los realizados por Jesús durante el tiempo que permaneció con sus discípulos: María puede llevar a buen puerto a cualquier nave en peligro (ctgas. 36, 112, 313, 339), o impedir que se ahogue una persona que cae al mar (ctgas. 33, 172, 193, 267, 287), aunque para ello deba caminar sobre las aguas, como la mujer de la ctga. 236. Una de las más curiosas de este grupo es la ctga. 86, que narra cómo una mujer preñada que fue en romería a la ermita de S. Miguel se vio cercada por las olas, y no sólo no sufrió daño alguno, sino que dio a luz «dentro nas ondas», como en los más modernos métodos de parto.

Los milagros marinos no son los únicos que recuerdan los relatados por el Nuevo Testamento, puesto que también aparecen diversos casos de multiplicación del pan (ctgas. 203 y 258), del vino (ctgas. 23 y 351) o de los peces (ctgas. 386).

Y, por supuesto, abundantes resurrecciones (entre ellas, algunas que tienen por protagonista un animal, como la mula de la ctga. 177), sobre todo de niños ²⁰ a ruegos de sus padres, que nos recuer-

²⁰ Vid. ctgas. 6, 21, 43, 76, 118, 122, 133, 167, 168, 197, 224, 323, 331, 347, 381. Para el tema de la resurrección de los niños, vid. P. Saintyves, *En marge de la Légende Dorée. Songes, Miracles et Survivances. Essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques*, Paris, Nourry, 1931, cap. V.

dan la resurrección de la hija de Jairo, o del hijo del centurión. En ocasiones, la vuelta a la vida tiene una finalidad clara: dar al muerto una oportunidad para cumplir una promesa (ctga. 45) o arrepentirse de sus pecados y alcanzar la gloria eterna (ctga. 96). En otras, puede ser simplemente una recompensa o la reparación de una injusticia; pero siempre sirven para probar la clemencia divina a través de la Virgen.

Algunos milagros muestran el hallazgo o recuperación de alguien o algo que se había perdido: un niño (ctga. 171), un rebaño (ctga. 398), un azor (ctgas. 44, 232, 366), un anillo (ctga. 376). Otros no hacen más que dar cuenta de conversiones (ctgas. 16, 196, 306, 335) o señalar los castigos infligidos a los pecadores²¹ y las recompensas²² otorgadas a los devotos de María. Unos y otras pueden responder a los hechos más variados y manifestarse en correspondencia con ellos. Así, por ej., a un caballero que quería venderle el agua al monasterio de Montserrat se la retira y la lleva directamente a los monjes (ctga. 48). Y pueden incluso entrelazarse, como sucede con una de las cantigas más curiosas (la 108), en cuanto que tiene como protagonista o mediador nada menos que al mago Merlín, que pide a Santa María que castigue a un judío que se negaba a aceptar el misterio de la encarnación haciendo que el hijo de éste naciera con el rostro vuelto hacia atrás²³.

Determinados prodigios pueden tener que ver con determinadas prendas, como el de la casulla de S. Ildefonso (ctga. 2) o el de la camisa que protege al caballero (ctga. 148)²⁴. O con animales que parecen dotados de entendimiento, como las cabras montesas que acuden diariamente a Montserrat para ser ordeñadas (ctga. 52), o los «babous» que tejen las tocas en cumplimiento de una promesa hecha por la tejedora (ctga. 18)²⁵; y, de manera especial, las abejas que reconstruyen un cirio pascual (ctga. 211) o convierten una hostia depositada en su colmena en una capilla que contiene a la Virgen y su Hijo (ctga. 208)²⁶.

²¹ Vid. ctgas. 19, 32, 34, 35, 72, 98, 99, 104, 127, 132, 157, 199, 217, 238, 239, 286, 293, 297, 302, 316, 317, 318, 326, 329, 379, 392.

²² Vid. ctgas. 87, 187, 195, 202, 207, 214, 251, 253, 261, 263, 273, 274, 277, 288, 295, 296, 299, 305, 348, 353 (un precedente de la historia de *Marcelino, pan y vino*), 374, 377, 382, 383.

²³ Vid. al respecto W. R. Davies, «Mary and Merlin: An Unusual Alliance», *Romance Notes*, 14 (1972-73), pp. 207-212.

²⁴ Vid. también ctgas. 66, 73, 212.

²⁵ Vid. asimismo, la del buey del aldeano (ctga. 31) o la del mulo que fue a la iglesia (ctga. 228).

²⁶ De manera similar a lo que acontece con la hostia depositada por un villano en la colmena en la ctga. 128.

Hechos sobrenaturales, que escapan a las leyes de la naturaleza, pueden acontecer en cualquier momento: recordemos la aparición del lirio en la boca del clérigo muerto (ctga. 24) o de las rosas en la del monje (ctga. 56), en ambos casos como *signos* de la devoción de estos a María y la correspondencia de Ésta a su devoción (como hace todo buen señor con sus siervos); la silla que transporta a su dueña descreída ante la Virgen (ctga. 153); o las diversas visiones y apariciones premonitorias²⁷, que resuelven con sencillez el problema de la comunicación con el Más Allá²⁸.

La intervención de María puede hacerse visible, palpable, a través de su imagen —esculpida o pintada—, que puede ser animada de diversas maneras²⁹: haciéndose carne (ctga. 9), hablando para dar testimonio de algo (ctga. 25), levantando el brazo para parar una pedrada (ctgas. 38 y 136) o la rodilla para recibir una saeta (ctga. 51), manando leche de su pecho (ctga. 46), cambiando de lugar (ctgas. 162 y 272), utilizando su velo para apagar el fuego (ctga. 332), etc.³⁰. O, si es preciso, adoptando una figura humana, bien sustituyendo a alguien que yerra pero se arrepentirá, como en las tres versiones de la leyenda de la sacristana (ctgas. 55, 94 y 285), bien para salvar del diablo a la mujer de un caballero (ctga. 216).

Porque no debemos olvidar que el diablo es la encarnación del mal, de los poderes sobrenaturales negativos, a los que María hace frente con decisión³¹, para arrebatarle a aquellos devotos suyos

²⁷ Para las visiones y otros prodigios variados, pueden verse las ctgas. 8, 12, 27, 71, 75, 88, 103 (para ésta en particular, *vid.* J. Filgueira Valverde, *La cantiga CIII. Noción del tiempo y gozo eterno en la narrativa medieval*, Univ. de Santiago de Compostela, 1936), 116, 135, 143, 135, 143, 149, 154, 155, 159, 188, 222, 225, 231, 246, 259, 285, 293, 304, 309, 328, 342, 345, 356, 358.

²⁸ *Vid.*, entre otros, M. C. Díaz y Díaz, *Visiones del más allá en Galicia durante la Alta Edad Media*, Bibliófilos Gallegos, Santiago de Compostela, 1985; H. R. Patch, *El otro mundo en la literatura medieval* (seguido de un apéndice: *La visión de trasmundo en las literaturas hispánicas*, por M.^a Rosa Lida de Malkiel), F.C.E., Madrid, 1983 (reimpr. de la ed. de 1956); P. Saintyves, *En marge...* (la primera parte trata precisamente de los sueños).

²⁹ Las imágenes actúan a modo de los antiguos oráculos, «car il faut en déchiffrer l'énigme» (*cf.* Poirion, *Le merveilleux*, p. 8). Para las imágenes animadas y la súbita aparición de las figuras de la Virgen grabada en rocas, *vid.* también J. Baltrusaitis, *La Edad Media fantástica. Antigüedades y exotismos en el arte gótico*, trad. de J. L. Checa, 2.^a ed., Madrid, Cátedra, 1987.

³⁰ *Vid.* actuaciones similares en las ctgas. 29, 39, 42, 59 (es el Crucificado el que da una palmada a la monja para impedir que caiga en pecado), 139, 164, 183, 196, 215, 219, 294, 303, 349, 361, 405.

³¹ *Vid.* ctgas. 14, 67, 74, 82, 109, 115, 119, 123, 125, 182, 192, 206, 216, 254, 281, 284, 298, 343.

a los que él pretende llevarse con engaños, como el romero de Santiago de la ctga. 26; o que incluso se le habían entregado voluntariamente en un momento de ofuscación, como es el caso de Teófilo (ctga. 3). Para defender a los suyos, Ella no vacila en luchar directamente con Satanás, como lo hace en la ctga. 47, en la que éste pretende espantar a un monje adoptando sucesivamente la figura de toro, de hombre y de león.

Sin duda es esta última una de las cantigas que entra más directamente en el mundo de lo maravilloso, en cuanto que incluye diversas metamorfosis³² del demonio, con lo que eso conlleva de extraordinario, de sobrenatural, incluso —recordando las distinciones establecidas por Le Goff— de mágico.

3. Pero si, como indica asimismo Le Goff (*Lo maravilloso...*, p. 9), conviene «cotejar el vocabulario del que nos servimos con el vocabulario de las sociedades históricas que estudiamos», tal vez no estará de más que nos detengamos un momento en pasar revista a las «marcas» utilizadas por Alfonso X para llamar la atención del público sobre la *aparición* de una maravilla³³.

Porque sí tenemos múltiples casos en los que se emplea el término *maravilla* o alguno de sus derivados. Llama la atención —y por ello lo mencionamos en primer lugar, para que no entorpezca luego nuestro razonamiento— el empleo de esta voz gramaticalizada, en una locución adverbial *a maravilla*, de sentido claramente intensificador, como en

- o meny'a *maravilla er'apost'e fremoso* (6, 17)
- foi *mui trist'a maravilla* (75, 68),

con frecuencia reforzando al adjetivo *grande*:

- [...] de *grand'* enfermidade *a maravilla* (367, 27)
- Na çibdade de Sevilla, que é *grand'a maravilla* (375, 21)
- [...] tormenta, que foi *grand'a maravilla* (379, 40)³⁴;

aunque en ocasiones el adjetivo se incorpora también a la locución:

- E el Rey *mui* mal doente foi y *a gran maravilla* (366, 16)³⁵

³² Para las metaformosis, en especial las de Satán y las brujas, *vid.* C. Kappler, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, trad. de J. Rodríguez Puértolas, Madrid, Akal, 1986, pp. 202 y ss.

³³ No se encuentra en las *CSM*, lógicamente, ninguna indicación de 'prodigio' (parece que las distinciones entre 'maravilla' y 'prodigio' no se registran hasta los lexicógrafos del s. xv); ni tampoco adjetivos como 'sorprendente', 'extraordinario' o 'fantástico', por ej.

³⁴ *Cf.* también: 292, 93; 312, 16; 349, 11; etc.

³⁵ Igual que en 328, 11 o 343, 17.

o, todavía con más intensidad:

— que o amava a *gran maravilla fera* (221, 17)³⁶.

3.1. Queda claro que en las CSM se refieren las *maravillas* que Dios hizo en la Virgen y sigue realizando por medio de ella si reparamos en la *razó* de una «cantiga de loor» (la 40), que reza así:

Esta é de loor de Santa Maria
das maravillas que Deus fez por ela.

O en el refrán de la cantiga 309:

Non deven *por maravilla têer* en querer Deus Padre
mostrar mui grandes miragres pola bêeita sa Madre.

Paremos mientes en este refrán, porque contiene dos elementos que quisiéramos recalcar:

1.º) No hay por qué pensar en ‘maravillas’ ante determinados hechos extraños que pueden tener una explicación de lo más natural (la intervención de María).

2.º) La asociación (o disociación, según se mire) entre *miragre* y *maravilla*.

La intervención de María se anuncia en ocasiones con ayuda del término *maravilla* desde el refrán, pero lo normal en estos casos es una referencia negativa en el sentido en que acabamos de encontrarla. Lo que acontece no es tal maravilla, no es un hecho prodigioso o fantástico, sino algo completamente normal dentro del contexto en que se pretende mantener al público: la Virgen puede, y quiere, llevar a cabo cualquier acción vedada a los mortales, porque Ella es la Madre de Dios y su Hijo —que es, no lo olvidemos, *Omnipotente*— quiere manifestarse por su intervención; en consecuencia (lo que siguen son todos *refranes*³⁷):

Non devemos por maravilla têer
d’a Madre do Vencedor sempre vencer (27)

Da que Deus mamou o leite do seu peito,
non é maravilla de sâar contreiro (77)

Non vos é gran maravilla do lum’ao cego dar
a que con Deus, que é lume, sé no ceo par a par (177)

O que viltar quer a Virgen de que Deus carne fillou
se pois del filla vingaç’a *maravilla nono dou* (238)

³⁶ Cf. «[...] e a *maravilla fera* / foi enton ela *mui leda*» (55, 71).

³⁷ Consideraciones similares, ya fuera del refrán pero en los versos que le siguen inmediatamente, pueden verse en 21, 7; 325, 6; 335, 5; 342, 11; 376, 5.

Non é mui gran maravilla seeren obedientes
os angeos aa Madre daquel cujos son sergentes (294)

Non é mui gran maravilla se sabe fazer lavor
a Madre da que o mundo fezo e é del Sennor (356) ³⁸.

A la vista de estos esquemas que se repiten, tiene cierta lógica que lo que sí produzca sorpresa sean las dudas de algunos sobre el poder divino:

Por gran maravilla tenno de null'ome s'atrever
a dizer que Deus non pode quanto xe quiser fazer (306, refrán) ³⁹.

En otros casos, el refrán generaliza sobre la potestad mariana de hacer milagros:

Maravillosos
e piadosos
e mui fremosos
miragres faz
Santa Maria (139) ⁴⁰.

Menos frecuente resulta que el refrán anuncie un hecho maravilloso concreto, como sucede con la ctga. 366:

A que en nossos cantares nos chamamos Fror das Frores,
maravilloso miragre fez por us caçadores.

Lo curioso es que el hecho aquí acaecido no parece en principio tan extraordinario (comparado con algunos otros), pues no se trata más que de la recuperación de un azor perdido, pero el monarca no deja de insistir en la existencia de una maravilla (tal vez lo fuera más para él mismo que para los posibles receptores del relato), pues recalca en el exordio:

E de tal razon com'esta *ha maravilla fera*
avêo ja en Sevilla [...] (366, 5)

y otra vez al final:

[...] e *maravilla estrâya*
foi, ca log'a ele vêo en un campo [...] (366, 67) ⁴¹.

³⁸ Vid. también el refrán de las cantigas 38, 169, 358.

³⁹ Un caso similar lo tenemos en la ctga. 277.

⁴⁰ Cf. ctgas. 37 y 272.

⁴¹ Solamente en otra cantiga se encuentra la misma insistencia marcadora de *maravilla* (cuatro veces): en la ctga. 228, que narra la curación de un mulo tullido que se levantó enfermo para dirigirse —como dotado de entendimiento— solo a la iglesia, «[...] mas a que bêeita seja, / tanto que foi preto dela, fez *maravilla*

3.2. En esta cantiga (que presenta ya las fórmulas habituales empleadas por el Rey Sabio: *maravilloso miragre*, *maravilla fera*, *maravilla estrâya*) la mención que nos interesa aparece, decíamos, en el exordio y en el final. Esos son dos de los lugares donde se encuentra de manera normal la indicación de la maravilla: o *se anuncia*, se anticipa, que va a suceder algo extraordinario, para captar la atención del oyente o lector desde el comienzo; o bien *se recuerda* al final (trátase simplemente del *narrationis finis* o de una *conclusio* en sentido estricto), para que quede indeleblemente fijada en la memoria.

Inmediatamente después del refrán, podemos encontrar, pues, sentencias del tipo:

De tal razon *un miragre* vos direi *maravilloso* (128, 7)

Dest'un *mui maravilloso*
miragre vos contarei (156, 6)

Dest'un *maravilloso*
miragre mui fremoso
vos direi, saboroso
e d'oyr sen ravata (182, 5)⁴².

O bien:

E desto mostrou a Virgen *maravilla quamanna*
non pode mostrar outro santo, no mar de Bretanna (36, 5)

sobeja, / ca o fezo logo são [...]» (vv. 23-25); en este caso, las ocurrencias se dan en el medio de la narración, en los versos 24, 30 (el dueño del mulo queda *maravillado* al contemplar el prodigio) y 32 —donde es el dueño quien habla para dar a conocer a las gentes el milagro, que presenta como *maravilla estranna*—, y se retoma la expresión al final para dejar constancia de cómo «[...] *mui maravillados* / eran quantos y estavan; e muitos loores dados / foron a Santa Maria, [...]» (vv. 48-50).

En orden de frecuencia de apariciones de las referencias a la existencia de *maravilla*, siguen a estas dos otras cantigas en las que el término (o sus derivados) aparecen tres veces: la 292 (que describe cómo el anillo de S. Fernando pasa a la imagen de la Virgen), en la que en un caso (v. 93) se encuentra en la locución *a maravilla* (los otros son los versos 68 —*narrationis medium*— y 99 —*narrationis finis*—); y las ctgas. 325 (6, 9 y 21), 328 (6, 11, 78), 335 (5, 15, 92). En estas tres cantigas, una de las apariciones corresponde al caso ya comentado de 'no es maravilla si ...', 'no me maravillo si ...' (en 328, 11 es también la expresión gramaticalizada la que está presente).

No deja de llamar la atención cómo avanza la insistencia en la indicación expresa de la *maravilla* a medida que avanzamos en la colección (es mucho más frecuente su aparición en las cien últimas cantigas que en las cien primeras, por ej.).

⁴² Vid. asimismo: 17, 5; 19, 8; 37, 7; 75, 11; 76, 7; 115, 23; 132, 22; 139, 13; 198, 8; 225, 8 y 10; 257, 5; 269, 8; 271, 8; 325, 9; 328, 11; 332, 11; 336, 12; 345, 6; 349, 11; 375, 17 y 21; 383, 6; 386, 6; 393, 10; 399, 13.

Dest'a un ome que de Murvedr'era
mostrou a Virgen *maravilla fera* (129, 6)

Desto direi un *miragre de gran maravill'estranna*
que mostrou Santa Maria [...] (175, 5)

E sobr'aquest'un *miragre* vos rogo que me ouçades
que fezo Santa Maria; e se y mentes parades,
oiredes *maravilla mui grande* [...] (205, 14).

3.3. Cerrando la composición, tenemos ejemplos que recuerdan la conveniencia de asentar la veracidad del relato, como:

Esta maravilla viron os de dentr'e os da oste (51, 63)

O convent'o por *mui gran*
maravilla tev', a pran (94, 118)

Quand'est'oyron as gentes, *mui gran maravilla* en
ouveron e ar loaron muito a que tanto ben [...] (127, 62)⁴³

[...] E pois lles ouve mostradas
todas estas maravillas, loores porende deron
aa Virgen groriosa [...] (323, 55)⁴⁴

3.4. Cuando la referencia aparece dentro del cuerpo narrativo, no es raro que cumpla una función de *transitus*, como sucede en:

Mays oyredes *maravilla fera*
de como a quis a Virgen guardar (105, 49),

donde no se refiere a la curación final de la malherida (es el milagro de la mujer acuchillada por su marido), sino al modo de que se vale María para proteger su virginidad⁴⁵.

E veredes *maravilla estranna* con gran proveito
deste muu que ant'era d'ambo-los pees tolleito (228, 32)

[...] e *maravilla*
viu en sonnos [...] (345, 67).

⁴³ Adviértanse las distintas construcciones en que puede intervenir *maravilla*: *ter por maravilla*, *aver maravilla (de)* 'admirarse, quedar asombrado'; o, como en 238, refrán: *dar a maravilla* 'sorprenderse' (vid. W. Mettmann, «Glosario» a la ed. de las *Cantigas de Santa María* publicada por la Univ. de Coimbra, en la reimpresión de Vigo, Ed. Xerais de Galicia, 1981, II, p. 614).

⁴⁴ Vid. también: 31, 71; 38, 102; 39, 30; 54, 76; 103, 50; 136, 33; 159, 33; 167, 35; 171, 69; 176, 33; 194, 43; 205, 68; 219, 54; 222, 46; 224, 63; 228, 49; 231, 71, 255, 146; 292, 93 y 99; 309, 72; 354, 40; 355, 131; 361, 46; 367, 67; 368, 55.

⁴⁵ Enlaza una narración múltiple en 151, 31.

Forma parte de la *peroratio* en:

e *tal miragr'oyredes*
que vos *maravillaredes* (107, 63),

donde quien así habla es la judía salvada de morir despeñada por la intervención de la Virgen, que llama a los fieles para que escuchen su historia y la bauticen ⁴⁶.

4. Han quedado por comentar otros casos particulares para no hacer excesivamente pesado y reiterativo este análisis de las fórmulas que utiliza el Rey Sabio para presentar los hechos que quiere mostrar como maravillosos, en un intento de comprobar si, a través de ellas, se podría llegar a establecer una conexión entre el *milagro* y la *maravilla* y la función que ésta desempeña en este tipo de textos.

Parece claro que la primera *maravilla* es la encarnación de Dios en Jesús por medio de María sin que la virginidad de Ésta experimente menoscabo alguno:

[...] que foi *mui maravillosa*
cousa da que el criara fazer pois dela sa Madre (309, 195)

[...] Mas como x'ant'era
ficou Virgen, que foi *maravilla fera* (413, 11)

e pariu e ficou Virgen, *cousa mui maravillosa* (335, 94).

Y, si Dios es capaz de realizar un prodigio tal, ¿habrá algo que escape a su control? La Naturaleza tiene sus leyes, pero una y otras son obra de Dios, que no ha agotado en ellas su poder de actuación, que se ha reservado, si se puede expresar así, el dominio de lo sobrenatural; de lo sobrenatural cristiano, claro está, que triunfará siempre sobre lo mágico pagano. Y los cristianos no tienen por qué asombrarse de ello, porque, en definitiva, los *milagros* no indican otra cosa que el poder de Dios delegado en la Virgen (en nuestro caso; en otros son los santos) para realizar «feitos maravillosos» que no están al alcance de los hombres. Son la demostración *visible* de la potestad divina, algo así como la prueba —*mirable, admirable*— de que Dios existe, y también el cielo y el infierno, que de otro modo tendrían que ser aceptados simplemente como dogmas de fe. Los *milagros* narrados en estos textos medievales son casi un reclamo —para que permanezcan clavados en la mente humana—, una evocación de los realizados por Jesús en su vida

⁴⁶ Podemos ver casos similares en: 52, 17; 184, 14 (más bien está en la *propositio* que se podría considerar dentro del exordio); 267, 80; 292, 68; 349, 20 (es una *narratio continua*); etc. etc.

terrena y relatados en el Nuevo Testamento, que tenían ya por finalidad dejar constancia de su naturaleza divina.

Pero también es evidente que, como *milagros*, dejaban a las gentes *maravilladas*, agradecidas y convencidas de la utilidad del culto —en este caso a María, pero siempre en dependencia del culto a Dios—; y, por si no fuere fuerte el convencimiento, la ctga. 37 explicita el refrán

Mirages fremosos
faz por nos Santa Maria
e maravillosos

del modo siguiente:

Fremosos mirages fez que en Deus creamos,
e maravillosos, porque o mais temamos (6-7).

Es decir, el poder divino, que racionaliza la maravilla en el milagro, conserva un rescoldo de la imprevisibilidad de lo maravilloso precristiano, que, como tal, es susceptible de producir, si no terror, sí al menos temor.