

En Doiro,
antr'o Porto e Gaia

Estudos de Literatura Medieval Ibérica



Organização

JOSÉ CARLOS RIBEIRO MIRANDA

revisão editorial

RAFAELA DA CÂMARA SILVA



estratégias criativas

PORTO

En Doiro, antr'o Porto e Gaia

Estudos de Literatura Medieval Ibérica





EPISODIOS DE LA VIDA DE LA VIRGEN EN LAS *CANTIGAS DE SANTA MARÍA**

ELVIRA FIDALGO

Universidad de Santiago de Compostela

El género de la biografía de la Virgen no se prodigó en la Edad Media en igual medida que el de la hagiografía, como recientemente demostraron Arronis y Baños en un trabajo muy completo e ilustrativo¹. La redacción de las *Vitae*, que habían nacido para perpetuar el recuerdo de los santos, parece innecesaria en el caso de María, una figura, a priori, bien conocida, por ser la madre de Dios y estar por ello constantemente presente en la liturgia y fuertemente asentada en la devoción cristiana. Sin embargo, su cualidad de madre la que le confiere protagonismo en el culto, al mismo tiempo se lo escamotea, pues, aunque la madre está presente en los momentos cruciales de la biografía del Hijo, son estos los que concentran la atención de los creyentes, relegando la figura de esta mujer excepcional a un segundo plano². Así, pues, algunos momentos de su vida se hicieron

* Esta contribución está encuadrada en el Proyecto de Investigación «Las *Cantigas de Santa María*: de la edición a la interpretación» (Referencia FFI2014-52710-P), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

1. Carme Arronis, Fernando Baños, «Las Vidas de María en ámbito peninsular pretridentino», en *Estudios Humanísticos, Filología* 36 (2014), pp. 65-105.
2. Antes de nada, conviene recordar que el culto a la Virgen se desarrolló relativamente tarde, cuando la nueva religión se había expandido ya por buena parte del mundo conocido. Fue a lo largo del proceso de fijación de la faceta humana del nuevo dios cuando los teólogos se vieron obligados a concretar también la figura de su madre terrenal, pues para el nacimiento de dios como un ser mortal se precisaba de una mujer, en cuyo vientre habría de gestarse como ser humano para poder nacer y, sobre todo, morir como hombre y dar curso así al dogma principal que singulariza al cristianismo con respecto a otras creencias: la redención del género humano gracias a la muerte en la cruz del dios hecho hombre (perfectamente explicado en la CSM 50, en la que se justifica la necesidad de un Dios humano). Para llevar a cabo tan decisiva labor, la madre tendría que ser una mujer real pero extraordinaria. Por eso, hacia el siglo IV, la atención de los teólogos se redirigió hacia esa figura femenina que en el Nuevo Testamento solo había merecido algún comenario de pasada, los conocidos capítulos I y II de los evangelios de Lucas y de Mateo, a los que podríamos añadir todavía las profecías de Isaías (Is 7, 14 del A.T.). Aunque los dos evangelistas hacen un relato bastante diferente, ambos coinciden en señalar

famosos porque tenían que ver con los de Cristo, sin embargo, muchos otros acabaron siendo igualmente notorios, como se deduce de las alusiones que se reconocen en la lectura de numerosísimas obras medievales y que no podían faltar en las *Cantigas de Santa María* (CSM): aunque no haya ni sombra de ellos en las Sagradas Escrituras que transmiten la Verdad revelada, pero forman parte de una biografía tan cierta como la canónica, por mucho que haya sido escrita en textos que nunca fueron aceptados por la Iglesia. Me refiero, lógicamente, a los *Evangelios Apócrifos*, nacidos de la libre interpretación del mensaje de Juan (Jn 21, 25: «Hay además muchas otras cosas que hizo Jesús, las cuales (...) creo que ni en todo el mundo cabrían los libros que se habrían de escribir»), que confirmaba que la vida de Cristo era mucho más prolija en detalles que la conocida, así que la comunidad cristiana más antigua estuvo dispuesta a admitir y creer cuanto les contaron otros autores que se decían también testigos de la vida del Maestro. Y eso valía también para la madre.

De los numerosos textos apócrifos³, los más extendidos son los pertenecientes al ciclo de la Natividad y, de ellos, el más famoso es sin duda el conocido como *Protoevangelio de Santiago* (P. S.), en griego, (y sus dos reelaboraciones latinas, el *Pseudo Mateo* (Ps. Mt.) y el *De Nativitate Mariae*), compuesto antes de finales del siglo II y llamado así porque su autor se presenta como Santiago, el hermanastro de Cristo⁴ y, en consecuencia, directo testigo de los hechos, lo cual le conferiría una autoridad superior a la de los evangelios canónicos. El *Protoevangelio de Santiago* es, en realidad, un intento de sincretizar los evangelios de Lucas y Mateo con la inclusión de ciertos elementos convenientes para la credibilidad del relato pero que, sobre todo, cuenta todos los detalles de la infancia y juventud de la Virgen⁵, ausente en los canónicos, pero necesarios para justificar las caracte-

la virginidad de la madre, lo cual parece indicar que era una cuestión decidida previamente a la redacción de los evangelios. Este detalle, que tanto Lucas como Mateo dan por sentado y sin ninguna explicación, adquirió una enorme importancia en la teología y en la espiritualidad cristiana y estará en el origen de los conocidos como Evangelios Apócrifos que describen con todo detalle a esta mujer perfecta y los momentos biográficos que la singularizan. Vid. Marina Warner, *Tú sola entre las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*, Madrid, Taurus, 1991.

3. Vid. Aurélio dos Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid, B.A.C., 2003. Para conocer las diferentes categorías de los textos apócrifos y su fiabilidad, vid. particularmente las pp. 1-5. Será a esta edición a la que haga referencia, con indicación a la página, cuando necesite identificar el texto.
4. A la muerte de Zacarías, ordenada por un vengativo Herodes que no ha podido encontrar al Niño recién nacido, Santiago, hijo del primer matrimonio de José, se refugia en el desierto donde escribe el relato.
5. Aunque, seguramente, la parte más llamativa de este texto sea la introducción que relata la ascendencia familiar de María, que cuenta cómo el matrimonio compuesto por Joaquín y Ana no podía tener descendencia, por lo cual estaban muy afligidos. Un día, un ángel anuncia a Ana – y después a su marido – que iban a tener una hija y la futura madre, en un acto de gratitud, promete consagrarla a Dios. Nace María, que crecerá alejada de toda fuente de contaminación mundana y a los tres años es entregada al templo donde es custodiada por los sacerdotes y alimentada por un ángel. Cuando va a cumplir los catorce años (doce en el Ps.

rísticas que hacen de María la mujer excepcional, elegida para ser madre de dios, cuestión que venía siendo muy discutida por ciertas corrientes contrarias a la «versión oficial», de modo que se vio como imprescindible la redacción de este relato, concebido con vocación apologetica en defensa del honor de la madre de Dios⁶.

Siendo relatos de intensa circulación tanto por Oriente como por Occidente y su inclusión en obras de relevancia capital en nuestra cultura escrita (la *Legenda Aurea* o en el *Speculum Historiale* de Vicente de Beauvais, por ejemplo), no es de extrañar que detalles relativos a la biografía «no autorizada» de la Virgen afloren entre los numerosos relatos del marial alfonsí. Lo que pretendo hacer hoy aquí es subrayar en las cantigas alfonsíes aquellos elementos biográficos con los que poder reconstruir una *Vida* de la Virgen, pero centrándome solo en algunos textos «de loor», aunque referencias a momentos precisos de la vida de la Virgen pueden reconocerse en muchas cantigas «de milagre». Debo advertir, antes de continuar, que no es mi intención señalar específicamente los textos que inspiraron las cantigas que iré mencionando, pues sería ímprobable tarea que excedería el límite de esta intervención. De todos es sabido que en el *scriptorium* regio se hacía acopio de la mayor cantidad de material posible, y, teniendo en cuenta la fácil difusión y reproducción de los apócrifos, identificar los textos precisos exigiría un análisis pormenorizado de los escritos de los teólogos más influyentes en la Edad Media. Como lo que me guía únicamente es la observación de las referencias a la biografía de la Virgen, me remitiré exclusivamente a los apócrifos mencionados antes, porque sobre ellos se llevaron a cabo las reelaboraciones posteriores y, en todo caso, a la *Legenda Aurea*⁷, que en sus páginas ya menciona numerosas fuentes que sirvieron de material constructivo para su redacción.

I. INFANCIA DE MARÍA.

La infancia de la Virgen se relata exclusivamente en los apócrifos. Lo ocurrido durante su vida antes de su maternidad se presentaba como terreno de fértil cultivo para quien se animase a rellenar ese lapso temporal con la fabulación de una niñez prodigiosa que anunciase la elección de la mujer para su función salvífica. Este período está recogido también en las *CSM* y una de ellas, la primera cantiga «das festas», la *CSM* 411, «da

Mt.), como ya no puede permanecer más en el templo, el gran sacerdote Zacarías, siguiendo los consejos de una revelación, convoca a todos los viudos de Israel para entregarle a María por esposa. Un prodigio divino escogerá a José que deberá velar por la pureza de la joven, pero debe ausentarse por razones de trabajo y a su regreso la encuentra encinta, noticia que lo conmocionó mucho. Un ángel lo tranquiliza y lo demás ya todos lo conocemos, en líneas generales.

6. Vid. Enrico Norelli, «Maria negli Apocrifi», en *Gli Studi di Mariologia Medievale. Bilancio storiografico*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2001.
7. *Iacopo da Varazze. Legenda Aurea*, ed. Giovanni Paolo Maggioni, Firenze, SISMEL, 1998, 2 vols.

nacença de Santa Maria»⁸ reproduce la información transmitida por los dos apócrifos principales. Empieza el cantar (vv. 5-13) con la profecía de Isaías (11, 1) que predijo el nacimiento del Mesías de fruto de un brote del «tronco de Jesé»⁹ y con el recuerdo a los evangelistas que también ensalzaron «o linag' onde viynna esta sennor onrada» (v. 13), en clara alusión a Mateo (1, 1-17), que abre su evangelio con la «Genealogía de Cristo», y a Lucas (3, 23-28), que presenta a Jesús según la costumbre judía de mencionar uno a uno los antepasados, remontándose en este caso hasta Adán y después al mismo Dios, el creador del primer hombre¹⁰. Seguidamente, la cantiga se alimenta de los apócrifos para describir quiénes fueron los padres de la Virgen, su vergüenza por no poder tener hijos, la huida de Joaquín, el desconsuelo de su esposa Ana y el anuncio de su próxima paternidad, siguiendo un texto próximo al *Pseudo Mateo*, más rico en detalles y de narración más viva que su precedente griego. La cantiga recoge la costumbre de Joaquín de repartir en tres partes sus bienes (solo especificada en el *P. S.*), y hace extensiva esta práctica a su mujer (vv. 15-23), apartándose en ello de ambos textos. Tenemos en este pasaje una muestra evidente de la existencia de una fuente intermedia, pues reconocemos aquí el relato de la *Legenda Aurea* que incluye a la mujer en la piadosa práctica, probablemente en el deseo de presentar a ambos progenitores paritarios en virtud. Siguiendo el *Ps. Mt.*, la cantiga insiste en la tristeza de los cónyuges por la falta de descendencia, que no podía ser compensada ni siquiera con la satisfacción de ver incrementada su riqueza año tras año (como señala explícitamente esta versión y los vv. 25-26). Continúa el relato con la prohibición prescrita por el escriba Rubén que impidió que Joaquín entrase en el templo un día de festividad señalada¹¹, por lo que, avergonzado huye, al desierto según el *P. S.* y a las montañas¹² para cuidar su ganado, según el *Ps. Mt.* y la cantiga, sin despedirse siquiera

8. Los textos transcritos, así como las referencias a los mismos, proceden de la edición de Walter Metmann, *Alfonso X, el Sabio. Cantigas de Santa Maria*, Madrid, Castalia, 1989-1992, 3 vols.

9. «Saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño de sus raíces brotará». A esta profecía remite el refrán de la CSM 20.

10. Como se puede apreciar, tanto ambos evangelistas como el profeta se encargan de subrayar la estirpe davídica de Cristo. No obstante, para poder incluir a la madre en esta misma familia, los Padres interpretaron estos pasajes aludiendo a la costumbre judía que excluía a las mujeres del recuento, aunque fuesen tan legítimas descendientes como los varones. Lo recoge muy bien Juan Damasceno: «Es necesario saber que no era costumbre entre los hebreos, ni en la Sagrada Escritura, el dar la genealogía de las mujeres. Sin embargo, existía una ley para que una tribu no buscara matrimonio en otra tribu. Pues bien, José, descendía de la tribu de David y era justo (pues esto lo testimonia el divino Evangelio), por lo que no tomó para sí en matrimonio a la santa Virgen de modo contrario a la Ley, sino que ella descendía de su misma estirpe. Por tanto, fue suficiente mostrar la ascendencia de José» (*Vid. Juan Damasceno. Exposición de la fe*, ed. Juan Pablo Torrebiarte, Madrid, Ciudad Nueva, 2003, pp. 264-265).

12. La cantiga habla de Rubén y Simeón, mezclando aquí el escriba del templo con Simeón (Lc 2, 25-35), el que constató la profecía cuando el Niño fue llevado al templo para su presentación (*Vid. infra*).

12. Por un espacio de cinco meses en el *Ps. Mt.*, seis en la cantiga (v. 78).

de su mujer (vv. 40-43). Cuando esta se enteró de lo sucedido, su tristeza se hizo mayor y se acostó «en seu leito» (v. 46 y *Ps. Mt.* 181), lamentándose por la falta de hijos y por la ausencia de su esposo. Llegó entonces un ángel para reconfortarla con el anuncio de su próxima maternidad (vv. 45-53), y posteriormente visitó a Joaquín con el mandato de que regresase a su casa, pese a los recelos de este, todavía avergonzado por no haber tenido hijos (vv. 60-83)¹³. El emisario lo tranquiliza comunicándole que su mujer *ha concebido* ya una hija que será una mujer extraordinaria, que «vivirá en el Templo del Señor y el Espíritu Santo reposará sobre ella» (*Ps. Mt.* 182), y el trovador gallego aprovecha para añadir algunos datos relativos a la misión que la Iglesia confiere a María, como su papel de abogada entre Dios y los hombres, su función de anti Eva, su coronación en el cielo (vv. 90-95) y, sobre todo, las últimas estrofas en las que acomoda el apócrifo a la vivencia de una vida conyugal cotidiana. Aunque el apócrifo describe el encuentro de los esposos de manera emotiva, pero sintética, diciendo: «Y enseguida salió corriendo a su encuentro, se abalanzó sobre su cuello y dio gracias a Dios diciendo: «Poco ha era viuda y ya no lo soy; no hace mucho era estéril y he aquí que *he concebido* en mis entrañas» (*Ps. Mt.* 185), el texto gallego es mucho más descriptivo y, desde luego, más acorde con lo que se supone que debiera ser el reencuentro de dos esposos que se aman y que se vieron obligados a vivir separados durante varios meses. Así, cuando Ana recibe la noticia de la llegada de su esposo, la cantiga dice que corrió a su encuentro, rodeada de sus parientes, y que se lo llevó a casa donde hizo una gran fiesta y preparó ricos manjares, y por la noche, «foi na beeita Ana, a Virgen concebuda» (v. 141), lo cual, en efecto, es más realista que una concepción *in absentia*. Los rasgos de realismo de la cantiga, sin embargo, se conjugan mejor con el texto del *Protoevangelio de Santiago*, pues, aunque la intención de su autor es subrayar la concepción de María como un hecho extraordinario, toda vez que sus padres eran estériles, al mismo tiempo deja la puerta abierta para una interpretación acorde a los versos de la cantiga ya que Ana finaliza su saludo pronosticando «y siendo estéril, *voy a concebir* en mi seno» (*P. S.* 137) y se acaba el capítulo señalando que «Joaquín reposó aquel primer día en su casa».

Como podemos observar, nos hallamos en frente a una de las cuestiones más delicadas en la construcción de la figura de la Virgen: su propia concepción¹⁴. La cantiga,

13. En la *Legenda Aurea*, sin embargo, estos pasajes suceden en orden inverso: el ángel se le aparece antes a Joaquín (a quien le da una larga retahíla de ejemplos de padres ancianos) y posteriormente a Ana, a quien no describe tan acongojada como en el *Ps. Mt.* ni en la cantiga alfonsí. La *Legenda* se está haciendo eco de otro famosísimo apócrifo, no mencionado hasta ahora, el *Liber Nativitate Mariae*, de muchísima difusión en la Edad Media por haberse atribuido su redacción a san Jerónimo (aunque parece ser que data del siglo ix), y del que ya se ha eliminado todo lo que podría chocar con la mentalidad medieval y su contenido concuerda más con la versión oficial admitida por la Iglesia (*Vid. Libri Nativitate Mariae*, ed. R. Beyers, Turnhout, Brepols, 1997).

14. Los comentaristas reconocen que la interpretación literal del *Pseudo Mateo* dio un paso decisivo para la afirmación de la concepción virginal de María, cuestión que, aunque no va implicada en el dogma de la Inmaculada Concepción, en la Edad Media era una condición *sine*

soslaya este debate y se limita a reproducir los preceptos cristianos ya arraigados en la Edad Media y, en este caso, defendidos por Gil de Zamora (discípulo de san Buenaventura), según los cuales la concepción de la Virgen fue el resultado de la unión carnal de sus padres, pero, nada más ser engendrada, quedó limpia del pecado original¹⁵, lo cual la distingue de los demás seres humanos (vv. 145-146) y la convierte en la nueva Eva que propiciará la liberación de la mancha que nuestra primera madre imprimió a la humanidad con su desobediencia.

2. ANUNCIACIÓN Y MATERNIDAD

Podríamos pensar que las siguientes cantigas «das festas» darían continuidad al relato de los primeros años de la vida de María, sin embargo, se trata de textos de carácter dogmático, que insisten en cantar las particularidades que, según la Iglesia, distinguen a esta mujer de las demás, señalándola como la elegida para ser madre de Dios y explicando cómo, gracias a su divina maternidad, se convierte en la madre de la humanidad: este es el contenido de la CSM 412, que coincide con la conocida como «alba», pues en ella se destaca la función soteriológica de María¹⁶.

La tercera (CSM 413), «da virgüidade de santa maría», se cierra con un par de estrofas (vv. 25-33) que recuperan la conocida metáfora de la luz que traspasa el cristal sin romperlo para explicar la concepción virginal por mediación del Espíritu Santo¹⁷. Para preparar el símil, las cobras anteriores incluyen unos versos relativos a la ausencia de dolor en el parto y a la sorpresa de que su cuerpo manifestase otros signos normales de la maternidad, como la presencia de leche en sus pechos, compaginándose todo ello con la característica de su prodigiosa virginidad, mantenida incluso después del parto (vv. 10-18). La insistencia en el dogma se apoya en ciertos elementos que podrían estar remitiendo a las mismas pruebas que difundieron los apócrifos: el estupor que siente una de las comadronas que buscó José para que asistiesen a su mujer en ese trance, y que,

qua non de esta, pues se pensaba que el pecado original se transmitía por la unión carnal de los progenitores. Uno de los mayores escollos con que tropezó la teología durante mucho tiempo para aceptar este rasgo trascendental de María fue pensar que ella era hija de la «concupiscencia» como todos los seres humanos.

15. Vid. Santiago DiSalvo, *Los Monjes de la Virgen: representación y reelaboración de la cultura monacal en las CSM de Alfonso X*, Newark – Delaware, Juan de la Cuesta, 2013, pp. 288-294 y Hilda Graeff, *María. La mariología y el culto mariano a través de la historia*, Barcelona, Herder, 1968, pp. 275-283.
16. Puede verse un análisis detallado de este texto en un anterior trabajo mío, «*Tu es alva*»: las albas religiosas y una cantiga de Alfonso el sabio», en *Medioevo Romanzo*, 26, I (2002), pp. 101-126.
17. Aunque Mettmann atribuye a Pedro Damiano su invención, identificar el origen del símil parece mucho más complicado. Vid. DiSalvo, *Los Monjes...*, pp. 220-222. En cualquier caso, el feliz hallazgo fue muy explotado entre los ss. XI y XV.

según el *Ps. Mt.* 203, se maravilló (solo Zelomí¹⁸) ante la constatación de la virginidad de la joven madre, episodio que, como es natural, no mencionan los canónicos y que el *Protoevangelio* recoge sin entrar en detalles.

Las CSM 414 es una preciosa exaltación de la encarnación y la 415 es una poética paráfrasis del *Avemaría*, extendida a lo largo de seis estrofas que hacen referencia al episodio de la anunciación, pero sin hacer mención alguna a las actividades cotidianas que llevaba a cabo la joven tal como viene detallado en los apócrifos, escenas que, por el contrario, nos resultan muy familiares al poder reconocerlas en numerosísimas pinturas que reproducen el momento de la visita angélica (*Ps. Mt.* 105 y *P. S.* 148-149). Para poder completar este período hasta el milagroso alumbramiento, tenemos que retroceder hasta la primera cantiga de loor, que constituye una especie de biografía de la Virgen, contada como suele ser habitual, en función de los momentos decisivos de la biografía del hijo. Así, en las cuatro primeras estrofas se nos dan datos relativos a la concepción y nacimiento de aquel, a su resurrección en las dos siguientes, para concluir el texto con el relato de la ascensión de la Virgen por obra del Jesucristo y su coronación en el cielo. El lapso vital comprendido entre la infancia de Jesús y su pasión y muerte no es ni siquiera aludido, al ser un espacio temporal en el que la madre es mera espectadora desde un plano muy alejado al que ocupa Jesús y en los evangelios no se la menciona más que cuando es promotora de alguno de sus milagros (como el de las bodas de Canaán, por ejemplo).

La parte inicial de esta primera cantiga de loor (vv. 13-22) se construye básicamente con materiales provenientes del relato de Lucas combinado con el *Pseudo Mateo* y adornado con la inclusión de algunos detalles recogidos del *Protoevangelio de Santiago* y algo del Evangelio de Mateo. El *saludo* del ángel que le anuncia su divina concepción, así como la visita a su prima Isabel fueron contados por Lucas (Lc 1, 28 y 39). Sin embargo, se observa una curiosa discrepancia entre ambos relatos, pues según el texto del evangelista, Isabel se llena de gozo por la visita y no de vergüenza como en el verso 22 de la cantiga. Si alguien duda y, tal vez se avergüence de su paternidad (CSM 1, 21-22), ese es su marido Zacarías, que por ello fue privado del habla cuando el ángel le comunicó que, pese a la edad avanzada de ambos, iban a ser padres (Lc 1, 14-20)¹⁹, a menos que se interprete como una muestra de vergüenza el hecho de que Isabel se oculte durante los primeros cinco meses de embarazo (Lc 1, 24), pero comprendido así se tergiversaría el mensaje del evangelio, como lo tergiversa esta extraña confusión en la cantiga.

18. No Salomé, que duda y fue castigada con la necrosis de la mano con que pretendía investigar esta situación. El autor incluye el episodio de las dos parteras que comprueban palpablemente la virginidad postparto de María para demostrar, a través de testigos, esta cualidad.

19. Según Lc 1, 39-41: «Por aquellos días, María se puso en camino y se fue con presteza a una ciudad de la región montañosa de Judá. Entró en casa de Zacarías y saludó a Isabel. Y apenas oyó esta el saludo de María, el niño saltó de gozo en el seno de Isabel, la cual quedó llena de espíritu santo». El *Protoevangelio Santiago*, refiere también la visita a Isabel (*P. S.* 150) y menciona únicamente de pasada la mudez de Zacarías (*P. S.* 148), sin dar explicación alguna acerca de los motivos que la originaron.

La estrofa siguiente relata ya la natividad de Jesucristo. Lógicamente, Lucas indica que el nacimiento tuvo lugar en Belén, dando noticia del acontecimiento de una manera bastante sobria, pues solo dice: «Y dio a luz a su hijo primogénito, lo envolvió en pañales y lo acostó en un pesebre» (Lc 2, 7); Mateo, situando el nacimiento en Belén (Mt 2, 1), señala que el niño nació en una *casa* (Mt 2, 11) y no ofrece muchos más detalles. La cantiga es bastante más pormenorizada (vv. 23-32):

E demais quero-ll' enmentar
 como chegou canssada
 a Belleem e foy pousar
 no portal da entrada,
 u paryu sen tardada
 Jesu-Crist', e foy-o deytar,
 como moller menguada,
 u deytan a cevada,
 no presev', e apousentar
 ontre bestias d'arada.

Este fragmento, que contiene los tópicos más conocidos, parece mirar al *Protoevangelio de Santiago* que habla explícitamente de un «pesebre» (*P. S.* 166), aunque el autor recurre a ese modesto lugar para justificar que María tiene que esconder a su hijo ante la amenaza de Herodes, después de la visita de los magos y, por tanto, días después de su nacimiento. Según este relato, el alumbramiento se habría producido en una *cueva*, lugar que se menciona varias veces, añadiendo que está oscura, pero que se ilumina con una luz resplandeciente cuando entra María para dar a luz (*P. S.* 159-161), imagen que, lamentablemente, desaprovecha la cantiga, probablemente porque su fuente también la había desechado, aunque sea el símbolo de las teofanías en el A.T.

Las particularidades del cansancio de la Virgen, la mención a las «bestias d'arada» (v. 22) el «portal da entrada» (v. 26) son mencionados, sin embargo, en el *Ps. Mt.*, aunque en la cantiga se altere el orden de los acontecimientos. En efecto, el *Ps. Mt.* indica que antes de llegar a Belén – que podría estar indicado en la cantiga por la expresión «o portal da entrada», o sea, antes de llegar a la localidad –, María sintió los dolores del parto y que, como se encontraban «en un descampado», José pensó que era mejor resguardarse en una cueva, y él iría en busca de una partera, a la que efectivamente encontró, pero el niño ya había nacido. Tres días después de dar a luz, la Virgen decidió esconder a su hijo entre el buey y el asno (*Ps. Mt.* 205)²⁰ para ocultarlo de Herodes, pero, no sintiéndose a salvo,

20. También en el *P. S.* (166), María «se llenó de temor» y escondió al Niño «en una pesebrera de bueyes» para protegerlo de la amenaza de Herodes. El traslado de la «cueva» al «establo» podría obedecer al deseo del autor de coordinar la narración de Lucas con la profecía de Isaías 1, 3: «Conoce el buey a su dueño y el asno el pesebre de su amo», para hacerla más verosímil (*Vid.* Santos Oro, *Los Evangelios...*, p. 205). La *Legenda Aurea* no se detiene en

decidieron emprender la huida a Egipto y fue durante ese viaje cuando María acusó el cansancio (*Ps. Mt.* 210-212), no antes del parto como señala el texto alfonsí. También esta versión apócrifa incluye el canto de los ángeles glorificando al Señor y a los pastores como testigos de este alboroto (*Ps. Mt.* 204), como cuenta la cantiga (vv. 33-36).

La escena de los magos y la estrella está también elaborada sobre datos entremezclados: en primer lugar, como es sabido, nadie habla de «reyes», sino de «magos» (*P. S.* 164; *Ps. Mt.* 208) y, como mucho, de «magos de Oriente» (*Mt* 2, 1-2), que, en tiempos de Herodes llegaron a Belén preguntando por el recién nacido. El *Ps. Mt.* sitúa esta visita en Jerusalén y dos años después del nacimiento, pero siguiendo también una estrella (*Mt* 2, 1-2; *Ps. Mt.* 205; *P. S.* 164). Todos mencionan las ofrendas, en el caso del *Ps. Mt.* 209 con mayor detalle, como es habitual, pues se dice que ofrecen «cuantiosos regalos» a los padres y una moneda de oro cada uno al niño, además de las conocidas ofrendas de oro, incienso y mirra, por lo que la estrofa parece aprovechar ya una reelaboración tardía, pues los magos no se convierten en reyes hasta el *Libro Armenio de la Infancia*, otro apócrifo del siglo vi, seguramente con la intención de concederles mayor dignidad a los personajes.

Como la cantiga omite cualquier otro detalle relativo a la infancia de Cristo y los versos siguientes recogen la muerte de la Virgen, tendremos que pasar a otra de las cantigas «das festas», en concreto la 417, para encontrar referencias biográficas situadas en un momento cronológicamente próximo al alumbramiento. Se trata del episodio que se celebra en la «festa [que] é no mes de febreiro» y que la Iglesia celebra el día dos de ese mes como la «Purificación» o la «Candelaria». En esa fecha se conmemora que, pasados los cuarenta días preceptivos que, según las leyes judías, la madre debía de mantenerse alejada del Templo para purificarse, María pudo volver a entrar en él para que el niño varón fuese circuncidado. El episodio es recogido por *Lc* 2, 22, quien soslaya esta obligación y dice únicamente que la madre acudió al templo «para presentarlo al Señor» y ofrecer sacrificios en su honor en presencia del anciano Simeón al que «le había sido revelado por el Espíritu Santo que no moriría sin ver antes al ungido del Señor» (*Lc* 2, 23). El apócrifo latino recoge sin mayor variación el relato del canónico, aunque sustituye los mensajes proféticos por detalles más realistas, como el besar los pies al niño en señal de adoración, gestos que se incluyen también en la cantiga (vv. 20-21).

3. LA MUERTE DE MARÍA

Los evangelios apócrifos (y desde luego los canónicos) omiten cualquier noticia de la vida de la Virgen desde el episodio del niño Jesús perdido en el templo, a los doce años (*Lc* 2 41-52), hasta que ya, en edad adulta sufrió persecución y muerte: la madre aparece como invisible espectadora de la vida de su hijo, hasta que, llegada la hora en que había

estas cuestiones; ofrece un relato sintético, más preocupada por explicar el significado de un nacimiento tan extraordinario.

de morir, suceso del que dan cuenta únicamente los evangelios apócrifos y con evidentes variaciones entre ellos²¹.

Según Santos Oro son tres los relatos asuncionistas esenciales²², pero de ellos derivan infinidad de testimonios con las consabidas interpolaciones. Puesto que el *Tesalonicense* parece ser el relato que recoge la versión más antigua y más completa, será el que tomaré como base para establecer la comparación con las cantigas alfonsíes. De ellas, me interesa la 419, novena cantiga «das festas» que, sorprendentemente, incluye algunas estrofas relativas a la incredulidad de santo Tomás y al regalo de la zona o cinta que la Virgen deja caer desde las nubes como prueba incontestable de su ascensión, detalle ausente en el *Tesalonicense*, por lo que se hace imprescindible recurrir a otro apócrifo asuncionista diferente: la *Narración del Pseudo José de Arimatea* (Ps. JA), de gran difusión por Occidente y que es el único que contiene el curioso episodio de santo Tomás.

La CSM 419, de la «vigilia de Santa Maria d'Agosto, como ela passou deste mundo e foi levada ao ceo», concuerda con estos dos relatos sin coincidir del todo con ninguno de los dos. En ella se refiere cómo la Virgen vivía en Jerusalén²³, enferma de dolor por la muerte de su hijo y haciendo muchos milagros de curación de enfermedades de todo tipo. Un día se le apareció un ángel, que rehusó decir su nombre, pero que le aseguró que venía de parte de Jesucristo para anunciarle que en tres días iba a morir y que sería el propio Hijo quien se llevaría su alma al cielo. Le comunicó, asimismo, que los apóstoles vendrían muy pronto a acompañarla en ese trance porque Dios así lo había dispuesto y le dejó una hoja de palmera como prueba de su anuncio, símbolo de la victoria sobre la muerte. Para prepararse para el reencuentro con su hijo, María subió

-
21. Los apócrifos relativos a la ascensión de María, en su mayoría del siglo IV, son muy numerosos aunque tributarios de un arquetipo primitivo (de principios del siglo II), continuamente modificado por la tradición oral, que podría ser un *Transitus Sanctae Mariae*, original de Leucio, a quien se presenta como discípulo de los apóstoles. La tradición oral debió de arrancar de Egipto y se propagaría en el tiempo y en el espacio dando lugar a las narraciones que hoy poseemos. Un examen comparativo de las mismas permite distinguir tres elementos comunes a todas ellas: la reunión de los apóstoles ante la proximidad de la muerte de la Virgen, la vigilia conjunta y la ascensión de María (Santos Oro, *Los Evangelios...*, pp. 568-573).
 22. Latinos, pues el estudioso ha identificado diferentes grupos de textos griegos, árabes, etiípicos, armenios, siríacos, coptos, etc. Los tres textos más importantes son: 1) El relato del *Pseudo Melitón* (Ps. Mel.), atribuido a Melitón, obispo de Sardes, redactado a finales del siglo IV; 2) El conocido como *Transitus W*, nombre tomado de su editor, A. Wilmart, y 3) El *Libro de Juan*, arzobispo de Tesalónica, conocido como el *Tesalonicense* (Tsl), seguramente de principios del siglo VII. Vid. Santos Oro, *Los Evangelios...*, pp. 568-573 y 601-605, donde se describen con detalle los principales evangelios asuncionistas y sus múltiples derivaciones. Si los apócrifos de la Natividad son muy numerosos, los del *Transitus* no lo son menos y sus ramas se entremezclan constantemente, dando lugar a narraciones muy diversificadas. Vid. un resumen de esta situación en Norelli, *Maria...*, pp. 36-61.
 23. Detalle que hace entroncar la inspiración de este relato con el grupo de apócrifos que defiende el entierro del cuerpo de la Virgen en Jerusalén, frente a los que aseguran que fue en Éfeso.

al Monte de los Olivos a hacer oración; seguidamente se bañó, se arregló y mandó que viniese Juan a quien le contó lo sucedido, recordándole el compromiso de cuidarla adquirido al pie de la cruz, pues pronto tendría que proteger su cadáver, ya que había oído que los judíos querían quemarlo. Mientras hablaban, todos los apóstoles, excepto Tomás, llegaron en sendas nubes, lloraron y rieron como en cualquier reunión familiar²⁴ y se dispusieron a hacer una vigilia de oración a petición de la Virgen. Al día siguiente, llegó Jesucristo, con gran multitud de ángeles y envuelto en una nube de perfume, para llevarse el alma de su madre, y mandó a Pedro que enterrase el cadáver en el Valle de Josafat (actual Valle del Cedrón)²⁵. Poco después del sepelio, el ángel san Miguel se llevó el cuerpo al cielo y, mientras era ascendido, llegó (también en una nube) el apóstol Tomás pero, como dudaba de nuevo, la Virgen le soltó la «çinta que cingia» (v. 120) o *zona*, que es el nombre de la cinta que ciñe las ropas femeninas al cuerpo. Cuando Tomás se reunió con los demás apóstoles no fue muy bien recibido, pues, según ellos, Dios no le había permitido acompañar a su madre en el momento de su muerte porque seguía enfadado con él. El incrédulo apóstol les mostró la cinta que llevaba en la mano, demostrándoles así que había sido testigo de la ascensión de María a los cielos. Los demás apóstoles, que aún con esas ponían en duda lo que estaba diciendo Tomás, fueron al sepulcro pero lo hallaron vacío, dando así crédito a las palabras del otro.

Esta larguísima cantiga 419 (154 versos) sigue en lo esencial los apócrifos mencionados, pero, literalmente, a ninguno de los dos, pues numerosas discrepancias hacen suponer que sea otro texto el que medie entre estos y la cantiga. Mettmann sugiere que podría ser la *Homilia II in dormitionem B. V. Mariae* de San Juan Damasceno²⁶, pero esta carece de los detalles de una auténtica descripción de la escena que representa la muerte de María. Con respecto a las fuentes más comunes, la cantiga ofrece detalles divergentes como la enfermedad de la Virgen a causa de su sufrimiento²⁷ (vv. 15-18), los milagros que se operan durante este período (vv. 20-23) ya que según el *Tsl.* es la palma entregada por el ángel la que confiere la capacidad para realizar esas curaciones prodigiosas (y no antes), a la vez que le anuncia que será él mismo, acompañado de

24. Adviértase que es la *familia de Cristo* la que acaba de reunirse en esta escena y se festeja su reencuentro.

25. La cantiga dice literalmente: «pois mia Madr' é finada (...) enterra seu corpo» (vv. 91-92), con lo cual parece que las directrices de la corte se decantan por la muerte frente a la dormición de la Virgen, cuestión que ocupó a los teólogos durante siglos. *Vid.* Graeff, *María. La mariología...*, pp. 134 y ss.

26. Migne, P. G. 96, 721-753. Consultado en <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k414639f/f49.zoom.r=homilia%20dormitionem.langFR>, [16/07/2015] (reparese, además, en lo señalado en la nota anterior).

27. Lo cual fue objeto de amplia discusión entre los Padres, pues mientras algunos defendían el lógico dolor de una madre ante la muerte cruenta de su hijo, otros se oponían porque la Virgen tendría que alegrarse por esa muerte que significaría la consiguiente resurrección y redención de la humanidad. En la recepción del dolor de María por la muerte de su hijo, la cantiga se aproxima a la epístola comunmente conocida como *Cogitis me* de Pascasio Radberto (*Vid.* DiSalvo, *Los Monjes...*, p. 266).

multitud de ángeles, quien venga a recoger su alma (*Tsl.* 611). Tampoco menciona este relato que la Virgen tome un baño²⁸ y se engalane antes de llamar a Juan, quien, según el apócrifo desciende de la nube y llega a la puerta de María sin que esta lo hubiese mandado llamar (CSM vv. 45-48; *Tsl.* 616). Los versos siguientes en el texto alfonsí resumen, como es lógico, la amplia descripción de los rezos y las prédicas de Pedro que tienen lugar a lo largo de toda la noche, pero hace indudable referencia a ellas (vv. 70-77), hasta que en el v. 85 anuncia que «a hora da sesta» llegó el Hijo para llevarse el alma de su madre, lo mismo que dice el *Tsl.*, contradiciendo con ello el precedente mensaje del ángel²⁹, y ajustando la hora, pues el episodio se desarrolla después de haber salido el sol y a la «hora de tercia (...) se presenta el Señor sobre las nubes con una multitud sin número de ángeles» (*Tsl.* 631), o sea, sobre las nueve de la mañana, no al mediodía como parece insinuar la cantiga. A partir de aquí, el texto alfonsí prefiere continuar el relato siguiendo la estela del *Ps. JA.*, pues el *Tsl.* solo consigna el mandato de enterrar el cuerpo de la Virgen en un sepulcro nuevo, mientras que el otro indica claramente que esto debe hacerse en el Valle de Josafat, como menciona la cantiga (y la *Legenda Aurea*, por ejemplo).

A continuación, los versos 95-103 de la cantiga condensan la información contenida en los textos apócrifos, excluyentes entre sí en este aspecto:

Esto foi en agosto, | en meyante do mes,
que Jhesu-Christo a alma | de sua Madre pres;
e o corpo San Pedro | fillou con sete e tres
Apostolos e en Josaphas lo enterrou.
Des quando Deus sa Madre | aos ceos levou ...

E pos la enterraron | en sepulcro mui bel,
foron-ss' aa cidade; | mais logo San Miguel
levou o corpo dela | con outro gran tropel
d'angeos que vêeron, | e cada un cantou.

Al margen de la «moderna» alusión a la fecha de la muerte de la Virgen³⁰, se menciona el sepelio de la Virgen y el regreso de los apóstoles a la ciudad, lo que permite que el ángel llegue para llevarse también el cuerpo al cielo en medio de cantos angélicos. El *Tsl.* cuenta que los apóstoles velaron el sepulcro durante tres días y que – sin especificar

28. Aunque este símbolo de la purificación sí consta en alguna otra narración apócrifa, por lo que no debemos considerarla original de la cantiga.

29. En realidad, solo en parte, pues la escena se describe así: «El [el Hijo] tomó su alma y la puso en manos de Miguel, no sin antes haberla envuelto en unos velos, cuyo resplandor es imposible de describir» (*Tsl.* 631).

30. Fijada para el 15 de agosto, cuando la Iglesia celebra la fiesta de la Asunción, haciéndola coincidir con la fecha en que, según un decreto del Emperador Mauricio (s. vi), se celebraba la *dormición*.

cuándo ni porqué – fueron a «venerar el precioso tabernáculo (...) encontramos solamente los lienzos, pues había sido trasladado a la eterna heredad por Cristo Dios» (*Tsl.* 638), sin dar más explicaciones. El *Ps. JA.* (p. 649), sin embargo, dice que después de depositar el cadáver en el sepulcro, rompieron a llorar y a cantar y que «de pronto, se vieron circundados por una luz celestial y cayeron prostrados en tierra mientras el santo cadáver era llevado al cielo en manos de los ángeles», momento en el que llega Tomás, transportado en una nube, único testigo de la ascensión de María, pues los demás yacían desmayados. Como se puede observar, en ninguno de los relatos interviene san Miguel; su mención en la cantiga (v. 101) se debe, seguramente, a la confusión del momento del rescate del alma por el ángel en presencia de los apóstoles, y que en *Tsl.* se describe el alma como «integrada por todos los miembros corporales, fuera de la diferencia sexual, no habiendo en ella sino la semejanza de todo cuerpo humano» (p. 631), que es lo que propicia el enredo, bien en la mente del compositor de la corte alfonsí, bien en el texto que subyace bajo este, que seguramente ya habría mezclado las cosas.

El resto del relato que concierne a la historia de Tomás depende, *grosso modo*, del *Ps. JA.*, aunque el compositor de la cantiga incluya algunos pasajes que dinamizan el texto, como es su costumbre, tales como la discusión entre los once apóstoles y Tomás, y la mención por boca de este de la misteriosa muerte del Rey Arturo, trayendo a colación un símil conocido de otra extraordinaria desaparición de un cadáver regio³¹ y que nos demuestra indiscutiblemente la cantidad de fuentes variadas de las que se sirven los artistas que trabajan bajo el patrocinio del Rey Sabio.

4. LA BIOGRAFÍA DE MARÍA

La última de las cantigas «das festas», CSM 420, es un texto muy llamativo tanto en su forma (seis *coblas unissonans* de doce versos de trece sílabas, metro excepcional en el cancionero) como en el contenido, pues, bajo el pretexto de describir el júbilo de los habitantes del cielo ante la llegada de su reina (que ocupa las dos cobras finales, antes de la *finda petitoria*), el autor procede a repasar nuevamente a la vida de la Virgen desde el día de su nacimiento hasta el de su ascensión, constituyendo este texto una auténtica biografía de la Virgen, que condensa todas las cantigas precedentes. Pueden reconocerse,

31. Tal vez en el *Scriptorium* se conociese la *Historia Regum Britanniae*, compuesta entre 1130 y 1136 por Geoffroy de Monmouth, en la que se cuenta que Arturo, tras resultar herido mortalmente, fue llevado a la isla de Avalón para curar sus heridas, dejando al lector ante un final abierto. En cualquier caso, Alfonso X estaría familiarizado con la tradición artúrica, que hunde sus raíces en los textos bretones arcaicos, y se hace eco del «final dudoso» (expresión de Wace en el *Roman de Brut*) de Arturo. Pero otros textos que sí es casi seguro que pudo manejar, como el *De Miraculis Sancta Mariae Lauduniensis* (h. 1146) de Hermann de Laon, ya hablan de la «la esperanza bretona» en el regreso de Arturo (porque la leyenda bretona niega su muerte), que es lo que se puede reconocer en este verso de la cantiga.

básicamente los dos apócrifos de la natividad³², que insisten en que José tomó a María bajo su custodia, pero no para casarse con ella, lo mismo que subraya la cantiga en sus versos 19 y 20: «e bēeyta u fuste con Joseph esposada / non que tigo casasse, mas que fosses guardada», tal vez para alejar toda sospecha de relación carnal que pudiese ensombrecer el dogma de la perpetua virginidad.

Como he tenido ocasión de demostrar en su momento³³, las *Cantigas de loor* se han construido sobre un sólido entramado doctrinal. Entre las cobras «de loor» y las «das festas» es posible reconstruir la vida de la Virgen, por lo menos lo que se refiere nacimiento, infancia y juventud hasta el momento de su muerte y posterior ascensión a los cielos, aunque no se detengan en momentos precisos y particulares que conocemos gracias a la fantasía de los apócrifos³⁴. Ni antes ni ahora se han podido señalar directamente las fuentes subyacentes, puesto que en ellos se adivina el poderoso torrente de los tópicos utilizados en la liturgia que se remontan a los Padres, a cuyos escritos han podido tener acceso directo los colaboradores del rey, a los que habrá que añadir antecedentes doctrinales más directos como san Ildefonso de Toledo, a quien el rey admiraba particularmente «porque metera seu siso / en a loar [a la Virgen] noite e dia» (CSM 2, 14-15). Pero al lado de estos firmes peldaños sobre los que se asienta la mariología, habrán circulado aquellos otros documentos «extraoficiales», pero que eran los que la gente común y corriente sabía reconocer en capiteles y portadas de todo el reino. Un acercamiento a los textos que están en el origen de esta otra corriente sobre la que se construye la piedad popular permite entender, uno a uno, los versos de la CSM 420, que podríamos considerar una auténtica biografía de la virgen, escrita en la misma lengua que daba a conocer sus milagros o los entresijos del amor mundano.

32. Esta vez sí se hace mención a la educación de María en el templo, el encargo de hilar la púrpura y tejer el velo para el templo, la elección de José e incluso la prueba del agua amarga que tuvieron que beber para demostrar su castidad.

33. Me refiero a *As Cantigas de loor de Santa Maria. Edición e comentario*, Elvira Fidalgo (coord.), Santiago de Compostela, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, Xunta de Galicia, 2004, donde cada cantiga va acompañada de un profundo comentario que puede ayudar a revelar cuánta teoría mariológica hay detrás de cada texto.

34. Aunque ha habido serios intentos, como el caso de Milagros Muíña (coautora del volumen indicado en la nota anterior), «O contido teolóxico das cantigas de loor: algunhas hipóteses para a súa autoría», en *Actas del X Congrès Internacional de la A.H.L.M.*, Alicante, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 2005, vol. 3, pp. 199-215.