

Literatura medieval hispánica

«Libros, lecturas y reescrituras»

Colección INSTITUTO LITERATURA Y TRADUCCIÓN ~ 26
miscelánea 13

Director de la colección: Carlos Alvar



CONSEJO CIENTÍFICO DEL CILENGUA

El director de la Real Academia Española, Prof. Santiago Muñoz Machado, presidente

El director del Instituto Orígenes del Español, Prof. Claudio García Turza

El director del Instituto Historia de la Lengua, Prof. José Antonio Pascual

El director del Instituto Literatura y Traducción, Prof. Carlos Alvar

Prof. Michael Metzeltin, Universidad de Viena (Austria)

Prof. Elena Romero, Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Prof. Mar Campos, Universidad de Santiago de Compostela

Prof. Juan Gil, Universidad de Sevilla y académico de la RAE

Prof. Aldo Ruffinatto, Universidad de Turín

Prof. Jean-Pierre Étienvre, Universidad de París-Sorbona (París IV)

Prof. Javier Fernández Sebastián, Universidad del País Vasco

Prof. Miguel Ángel Garrido Gallardo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas

*El director del Dpto. de Filologías Hispánica y Clásicas de la Universidad
de La Rioja, Prof. Francisco Domínguez Matito*

Prof. Gonzalo Capellán de Miguel, Universidad de La Rioja, secretario.

Literatura medieval hispánica
«Libros, lecturas y reescrituras»



Coordinado por MARÍA JESÚS LACARRA

Editado por NURIA ARANDA GARCÍA, ANA M. JIMÉNEZ RUIZ
Y ÁNGELA TORRALBA RUBERTE

cilengua

SAN MILLÁN DE LA COGOLLA
2019

*Este volumen se incluye dentro del Proyecto de Investigación FFI2016-75396-P,
concedido por el Ministerio de Economía y Competitividad.
Financiado por el Gobierno de Aragón (Grupo H21_17R)
y cofinanciado con Feder 2014-2020 «Construyendo Europa desde Aragón».
La impresión ha contado con una ayuda de la AHLM.*



© Cilengua. Fundación San Millán de la Cogolla

© de la edición: María Jesús Lacarra

© de los textos: sus autores

I.S.B.N.: 978-84-17107-95-6

D. L.: LR 967-2019

IBIC: DSB B 2AD 3H

Maquetación: Héctor H. Gassó

Impresión: Solana e hijos Artes Gráficas, S.A.U.

Impreso en España. Printed in Spain

ÍNDICE

Una crónica apócrifa: el <i>Tratado del origen de los reyes de Granada</i> atribuido a Fernando del Pulgar	13
FRÉDÉRIC ALCHABALI	
Algunos errores de copia en un manuscrito castellano medieval de contenido científico (Biblioteca Universitaria de Salamanca, ms. 1743)	25
ALBERTO ALONSO GUARDO	
<i>Urbanitas y cortesía</i> . Apuntes acerca de un concepto cultural	43
CARLOS ALVAR	
Los capítulos «apócrifos» de la Parte II de la <i>Crónica do imperador Beliandro</i>	51
PEDRO ÁLVAREZ-CIFUENTES	
Re-presentar un cuento medieval: de los <i>Siete sabios de Roma</i> a la escena teatral	61
NURIA ARANDA GARCÍA	
Los ritmos de la escritura entre los copistas medievales	77
CARMEN ELENA ARMIJO	
Alimentos de vida	91
ISABEL BARROS DIAS	
Romances y músicos	105
VICENÇ BELTRAN	
El entramado ideológico en las colecciones de refranes	133
HUGO O. BIZZARRI	
El tema de las amazonas en las continuaciones italianas de los <i>Palmerines</i>	151
ANNA BOGNOLO	

La #LiteraturaMedieval y las redes sociales: Instagram de semblanzas y bodegones	169
MARÍA BOSCH MORENO	
El filtro de amor en tres versiones en prosa de <i>Tristán</i>	193
MARIO MARTÍN BOTERO GARCÍA	
Escritura y reescritura en la historiografía alfonsí: reelaboración del texto de la <i>Estoria de España</i> . Prosa historiográfica y prosa literaria	207
MARIANO DE LA CAMPA	
Libros y documentos en los libros de caballerías hispánicos: categorías y funciones	223
AXAYÁCATL CAMPOS GARCÍA ROJAS y DANIEL GUTIÉRREZ TRÁPAGA	
El fragment z de la traducció catalana medieval del <i>Breviari d'amor</i> (Barcelona: Biblioteca de Catalunya, Ms. 1486)	235
IRENE CAPDEVILA ARRIZABALAGA	
La relectura de una obra medieval y el receptor actual como «suma de textos». El ejemplo de la cantiga mariana nº 64 de Alfonso X desde la simbología persistente y cambiante de los zapatos rojos	253
SOFÍA M. CARRIZO RUEDA	
De Adán a San Pedro en la <i>Historia de Inglaterra</i> de Rodrigo de Cuero	265
ANTONIO CONTRERAS MARTÍN y LOURDES SORIANO ROBLES	
Figuras femeninas y muerte en un poema de Alfonso Álvarez de Villasandino	281
MARÍA DEL PILAR COUCEIRO	
Los árboles como puentes hacia el Más Allá: dos yggdrasiles castellanos	297
NATACHA CROCOLL	
El raposo y el gallo: reescritura de una fábula medieval en el ejemplo 12 del <i>Conde Lucanor</i>	315
MARÍA LUZDIVINA CUESTA TORRE	
El <i>Cancionero de romances</i> de 1550: «paratextos» de un lector del siglo XVI	333
PALOMA DÍAZ-MAS	
Lecturas y relecturas aristotélicas	349
MARÍA DÍEZ YÁÑEZ	

Diego Hernández de Mendoza, autor del <i>Remedio de perdidos</i>	371
ENRIC DOLZ FERRER	
Ecos romanceriles tempranos del <i>Cancionero de Baena</i> : la figura de don Álvaro de Luna	385
VIRGINIE DUMANOIR	
Fernán González como personaje literario. Una propuesta de estudio de sus vías de configuración	407
ALBERTO ESCALANTE VARONA	
Un lector avisado de <i>La Celestina</i> : Leandro Fernández de Moratín	421
ANITA FABIANI	
Una Melusina al revés en el cuento del caballero Florente (<i>Confesión del amante</i> , I, XXVII)	437
MANUELA FACCON	
Nuevas consideraciones sobre la transmisión textual del «Comento a la Crónica de Eusebio» de Alfonso Fernández de Madrigal (El Tostado)	449
RAFAEL FERNÁNDEZ MUÑOZ	
Otra enigmática <i>Tragicomedia de Calisto y Melibea</i> con la data contrahecha de «1502»: análisis tipográfico y ensayo de ecdótica iconográfica (con una nueva edición de la <i>Cárcel de amor</i> [1520])	463
MERCEDES FERNÁNDEZ VALLADARES	
Em torno do <i>Libro de linhagens</i> de Pedro de Barcelos (I). Ideología e autoria	503
MARIA DO ROSÁRIO FERREIRA	
El <i>Neotrobadorismo</i> gallego: la recuperación de la poesía trovadoresca gallego-portuguesa (Bouza Brey y Cunqueiro)	523
ELVIRA FIDALGO FRANCISCO	
Leituras e releituras do léxico da <i>amizade</i> na lírica medieval	537
YARA FRATESCHI VIEIRA	
La construcción de la memoria letrada (4): los tratados teóricos cuatrocentistas	547
FERNANDO GÓMEZ REDONDO	
Vida y sentencias de Diógenes de Sinope en <i>Bocados de oro</i> : un estudio de sus fuentes	581
SERGIO GUADALAJARA SALMERÓN	

<i>Mouvance</i> : un concepto para los procesos de reescritura cíclica	597
DANIEL GUTIÉRREZ TRÁPAGA	
Versiones en el <i>Cancionero de romances</i>	611
ALEJANDRO HIGASHI	
De heroísmo y santidad: glosas de una victoria en el <i>Poema de Fernán González</i> y en la <i>Vida de San Millán de la Cogolla</i> , de Gonzalo de Berceo	627
JEZABEL KOCH	
<i>El libro de los doce sabios</i> : del manuscrito a la imprenta	639
GAETANO LALOMIA	
El <i>Cancionero de romances</i> de Lorenzo de Sepúlveda entre constantes y reescrituras	653
PAOLA LASKARIS	
«Un laberinto de errores»: el <i>stemma</i> de <i>La Celestina</i>	669
FRANCISCO J. LOBERA SERRANO	
Los motivos en la <i>Demanda del Santo Grial</i> (Toledo, 1515)	689
KARLA XIOMARA LUNA MARISCAL	
De la «vetula» de la <i>Disciplina clericalis</i> a Madonna Isabella del <i>Decameron</i> : reescrituras del cuento <i>Gladius</i>	709
SALVATORE LUONGO	
La mujer en el <i>Libro de buen amor</i> y el <i>Arcipreste de Talavera</i> : a propósito de la voz y la caracterización novelesca	723
PEDRO MÁRMOL ÁVILA	
Gonzalo Fernández de Oviedo y Laterio: función y sentido en <i>Claribalte</i>	737
JOSÉ JULIO MARTÍN ROMERO	
Los ejemplares del incunable poético 87FD	753
JOSEP LLUÍS MARTOS	
«Las del buen amor son raçones encobiertas». El libro en el <i>Libro de buen amor</i>	769
MARÍA TERESA MIAJA DE LA PEÑA	
Em torno do <i>Libro de linhagens</i> de Pedro de Barcelos (II). Do livro às reformulações: hipóteses e argumentos	781
JOSÉ CARLOS RIBEIRO MIRANDA	

Heroísmo e profecía na <i>Crónica do Imperador Maximiliano</i>	799
PEDRO MONTEIRO	
Léxico del retrato de Garcia de Resende en diálogo con las cantigas gallego-portuguesas: formas y sonidos	813
M. ^a ISABEL MORÁN CABANAS	
«Como troban en Porcuna»: usos de la toponimia en la poesía de cancionero	829
CARLOS MOTA PLACENCIA	
Hilando el destino de la alcahueta	843
ANDREA NATE	
Reescrituras de los motivos de los milagros de Nuestra Señora de Salas en el escritorio de Alfonso X: el caso del niño resucitado	853
MANUEL NEGRI	
Sujetos caballerescos hispánicos en la <i>Opera dei pupi</i>	869
STEFANO NERI	
Don Juan Manuel: ¿lector de literatura clásica?	891
YOSHINORI OGAWA	
Escrituras y reescrituras en la cuentística medieval	899
JUAN PAREDES	
Entre Oriente y Occidente: una comparación de los manuscritos hebreos de Yoel y Yaacov Ben Elazar de <i>Kalila y Dimna</i>	913
RACHEL PELED CUARTAS	
Nuevas perspectivas para el estudio de la recepción: una lectura cognitiva de <i>Grimalte y Gradisa</i>	921
MARTINA PÉREZ MARTÍNEZ-BARONA	
Struttura narrativa del <i>Exemplario contra los engaños y peligros del mundo</i> e del <i>Plaisant et facetieux discours des animaux</i>	937
MARCO PETRALIA	
Estudio fraseológico-contrastivo de textos castellanos y gallego-portugueses de materia troyana	953
FRANCISCO P. PLA COLOMER y SANTIAGO VICENTE LLAVATA	
Textos copiados, criados e recriados. Da <i>mó</i> bíblica á <i>Lenda de Gaia</i>	971
MARIA ANA RAMOS	

Medicina, sintomatología y comportamiento moral en <i>Ben Hamelej Vebanazir</i>	995
IRENE RINCÓN NARROS	
Los monstruos en la literatura caballeresca castellana e italiana	1007
MARÍA RODRÍGUEZ GARCÍA	
Una lectura en torno a la riqueza y el comercio en el <i>Espéculo</i> , las <i>Partidas</i> , <i>Flores de filosofía</i> y el <i>Libro de los cien capítulos</i>	1017
RAFAEL RODRÍGUEZ VICTORIA	
«Hipócrita, alcahueta, perspicaz y astuta»: la <i>falsa beguina</i> de Don Juan Manuel, un posible anticipo de Celestina	1029
JOSEPH T. SNOW	
Esopo y los censores: Castilla y Cataluña, siglos xv-xviii	1039
BARRY TAYLOR	
Libros y lecturas de un letrado del siglo xv: la biblioteca de Diego de Valera	1055
ISABELLA TOMASSETTI	
De Partonopeo de Blois a <i>El libro del conde Partinuplés</i> : la reescritura del mito de Eros y Psique	1071
ÁNGELA TORRALBA RUBERTE	
Reescrituras en Pablo de Santa María: la <i>Crónica de Sancho IV</i>	1087
MARÍA CRISTINA TRINCADO SABÍN	
A recreación moderna dos cancioneros na Galiza: ¿trovadores ou xogragres?	1097
JOAQUIM VENTURA RUIZ	
«Yo leía las letras como eran ditadas»: reescritura de la comunidad en tres textos de Gonzalo de Berceo	1111
ANA ELVIRA VILCHIS BARRERA	
La correspondencia libro-vida en la transmisión unitaria de los poemas del ms. Esc. K-III-4 (<i>Libro de Apolonio</i> , <i>Vida de Santa María Egipcíaca</i> , <i>Libro de los tres reyes de Oriente</i>)	1125
CARINA ZUBILLAGA	

ALIMENTOS DE VIDA¹

ISABEL BARROS DIAS

Universidade Aberta e IELT | IEM (NOVA-FCSH)

Resumo: As *Cantigas de Santa Maria* nº 139 e 353 apresentam histórias de crianças inocentes que oferecem comida a imagens do menino Jesus, sendo seguidamente levadas para o banquete da vida eterna. Em especial o assunto da cantiga 353 é recuperado, no séc. XVII (primeiro por Fr. Luís de Cácegas e Fr. Luís de Sousa e, pouco depois, por Jorge Cardoso) como um milagre ocorrido no seio da ordem dominicana, em Portugal, protagonizado por Fr. Bernardo de Morlans, companheiro de S. Fr. Gil de Santarém. Na atualidade, a história ressurge ainda num lenda local. Com base nestes testemunhos, para além de recordar o sucesso desta história, proceder-se-á ao seu enquadramento em termos ideológicos e de imaginário, duas dimensões que permitem entender melhor a sua perenidade e recorrência periódica.

Palavras-chave: Milagres eucarísticos, heresias, reescrita, morte e imortalidade.

Abstract: The *Cantigas de Santa Maria* nº 139 e 353 are stories of innocent children that offer food to images of baby Jesus, being then taken to the banquet of eternal life. In particular, the subject of the song 353 is recovered in the 17th Century (first by Fr. Luís de Cácegas and Fr. Luís de Sousa, and, shortly after, by Jorge Cardoso), as a miracle that occurred within the Dominican order in Portugal, featuring Fr. Bernardo de Morlans, companion of S. Fr. Gil de Santarém. At present, the story still reappears in a local legend. On the basis of these testimonies, in addition to recalling the success of this story, it will be framed in ideologic and imaginary terms, two dimensions that allow for a better understanding of its long-term survival and periodic recurrence.

Keywords: Eucharistic miracles, heresies, rewriting, death and immortality.

1. Este trabalho integra-se no projeto «Transferencias humanas, culturales e ideológicas entre los reinos ibéricos (siglos XIII-XV)» – referência PN HAR2017-89398-P.

Uma pesquisa de Internet sobre lendas de Santarém oferece, entre outras, a «Lenda dos meninos do Alfange»². Trata-se da história de dois irmãos, estudantes e/ou aprendizes junto dos dominicanos radicados na cidade que habitualmente iam estudar e lanchar para uma capela onde se encontrava uma imagem da Virgem com o Menino Jesus ao colo. Um dia, um deles convida o Menino para a refeição e Este, aceitando, desce e junta-se ao par. Quando o seu mestre, Fr. Bernardo de Morlans, toma conhecimento do sucedido, depois de um primeiro momento de incredulidade, sugere-lhes que peçam uma retribuição, sendo ele também incluído. Os meninos assim fazem, e Jesus promete-lhes um banquete em casa de Seu Pai. No dia marcado, uma quinta-feira de Ascensão, Frei Bernardo prepara-se a si e aos meninos e, em seguida, vão para a Igreja onde são chamados para a eternidade. A comunidade fica atónita ao dar-se conta do falecimento dos três.

A versão que encontramos no site *Santarém digital* tem por base as versões seicentistas da lenda reportadas, primeiro, na *História de S. Domingos*, de Frei Luís Cácegas (1540-1610), reelaborada e amplificada por Frei Luís de Sousa (1555-1632), cuja primeira edição data de 1623³, e depois, no *Agiologio Lusitano*, por Jorge Cardoso (1606-1669)⁴, impresso entre 1652 e 1744 (a lenda dos meninos encontra-se no tomo II, de 1657).

Bastante antes, no século XIII, as *Cantigas de Santa Maria*⁵, compostas sob a supervisão e com a colaboração de Afonso X de Castela e Leão, integram duas versões desta mesma lenda⁶. A cantiga nº 139 («Como Santa Maria fez que falasse o Fillo que fïia nos braços ao da bõa moller, que lle disse: “papa!”») põe em cena uma mãe que leva o seu filho a uma igreja onde o encomenda à Virgem, que o guarde de mal. O menino, que ia a comer um pedaço de pão, pergunta a

2. Nomeadamente, o portal *Santarém digital*: <http://www.santaremdigital.com/lenda-dos-meninos-de-alfange.html>.
3. A lenda dos meninos de Santarém encontra-se no livro II, caps. XXXVI —«Da santa vida, e glorioso transito do Padre Frey Bernardo de Morlans: e de dous mininos Santos seus discipulos» e XXXVII— «Como foraõ achados os corpos dos Santos Frey Bernardo, e seus discipulos, e collocados em altar particular» (CÁCEGAS E SOUSA, 1767: 229-238).
4. A lenda dos meninos encontra-se no Tomo II, «Que comprehende os dous meses de Março, e Abril, com seus comentários», de 1657, e onde a lenda do «B. Fr. Bernardo de Morlãs Dominico, com os Sanctos Mininos» está nas pp. 118-120.
5. Foi usada a edição de Walter Mettmann, feita com base no ms. E da Biblioteca do Escorial. A cantiga nº 139 está no vol. II (1961: 110-111) e a cantiga nº 353 está no vol. III (1964: 253-256).
6. Sobre os pares de cantigas com milagres idênticos, e sua pertinência para a identificação de processos de recolha, compilação e composição das *Cantigas de Santa Maria*, ver PARKINSON (2011). Agradeço ao autor a disponibilização deste artigo.

Jesus se também quer ‘papar’. A Virgem diz ao Filho que responda ao menino que, no dia seguinte, com Ele jantará no Paraíso, o que sucede, pois o moço vai para Deus. A cantiga nº 353 («[C]omo un meninno que criava un abade en sa castra tragia de comer ao Menin[n]o que tiin[n]a a omagen enos seus braços, e disso-ll’a omagen que comeria con ele mui çedo, e o abade.») é mais elaborada e mostra-nos um menino, entregue pelo pai a um abade para que o crie. A criança ia frequentemente para a igreja admirar uma estátua da Virgem com o Menino Jesus, e decide oferecer-lhe uma porção da sua refeição, o que se repete durante 15 dias, após os quais a estátua insta o menino a jantar à mesa do Seu Pai no dia seguinte. Entretanto, o abade interroga o rapaz porque o vê cada vez mais magro e este explica que tem partilhado as suas refeições, referindo-se ainda ao convite para jantar. O abade pede para ir com ele comer tão bom manjar. Seguidamente, reúne os monges para indicar o seu sucessor. Nessa noite, tanto o abade como o menino morrem.

Entre as cantigas afonsinas do século XIII e os relatos dominicanos do século XVII, vários detalhes variam. O mais evidente é o número de meninos, um em cada uma das cantigas, dois nos textos seiscentistas. Outro elemento que varia é o local da ação: a cantiga nº 139 é situada na Flandres (Frandes); a cantiga nº 353 situa-se em Veneza (Venexi) e os relatos dominicanos situam a ação em Santarém, Portugal. Finalmente, na cantiga nº 139 o protagonismo dos meninos é partilhado com as respetivas mães, enquanto que na cantiga nº 353, é o abade ou, nas narrativas mais recentes, Frei Bernardo de Morlans, quem percebe o que se passa e manipula a situação para também ser levado para o paraíso. Isto é menos evidente na Cantiga, onde lemos:

Enton lle diss’o abade: | «Pois que tu est’oyd’ás,
e creo certãamente | que con eles jantarás,
rogo-t’eu que vaa tigo | comer de tan bon manjar» (CSM, III: 255, vv. 87-89).

Porém, os relatos seiscentistas são bastante explícitos:

Ouviaos Frey Bernardo primeyro com duvida: depois de certificado, com admiração. E como a Santo derretiaselhe o coração em amores da Divina bondade. Offerencialhe eternos louvores por tanta misericórdia, e convidava a elles toda a Corte celestial. Foy cuydando logo como grangearia algum grande bem aos innocentinhos, em que pudesse ter também sua parte. Disselhes que estivessem advirtidos pera a primeira vez que o Minino tornasse a ser seu hospede, dizeremlhe, que pois folgava de comer dos seus almoços, tambem seria rezaõ darlhes algum dia em casa de seu Pay huma merenda; e que pera ella levariaõ consigo a seu

Mestre. [...] Deixouse vencer a Divina bondade desta segunda instancia, e do artificio do Mestre, aceitou por convidado (Cácegas e Sousa, 1767: 232a-b).

Continuando a conversação por alguns dias, derão ao Mestre meuda conta de tudo; & certificado elle do negocio, derretido o coração em amores diuinos, disse, que a primeira vez que o S. Minino viesse a ser seu hospede, lhe propuzessem, que pois gostaua de seus almoços, razão seria, que tambem lhes dêsse, se quer hum dia, de merendar em casa de seu pae, & com seu beneplacito leuarião a Fr. Bernardo, que o desejava muito (Cardoso, 1657: 119).

‘Variante’ é um termo especialmente adequado a esta lenda, uma vez que se trata de um relato que teve um número considerável de versões ao longo da Idade Média e depois. Mário Martins, quando abordou o tema afirmou:

Estamos na presença de uma destas lendas aladas e proteicas, que poisam aqui e além, levadas pela imaginação popular. Enraízam em vários lugares, florescem de vários modos e adaptam-se às circunstâncias de lugar e de tempo, sempre velhas e eternamente novas (Martins, 1969: 242).

Com efeito, se consultarmos as páginas que, na Base de Dados sobre as *Cantigas de Santa Maria*, da Universidade de Oxford⁷, se referem às duas cantigas da coletânea afonsina, podemos ver o extenso número de outras versões, de autores diversos (como Gil de Zamora, Vicente de Beauvais, João de Garlandia, Nigel de Cantuária, Jean Mielot, Joanes Herolt, Gualtere de Cluny) e existentes em distintos ‘Marias’ (de Londres, de Lisboa, Magno, de Paris...).

Anteriormente, um primeiro estudo, da autoria de Mário Martins (1969), já mostrara a enorme difusão da lenda, os diversos locais em que é situada e os múltiplos autores que a referem. Neste artigo, são identificadas várias ocorrências, começando pelas duas versões seiscentistas portuguesas, de Frei Luís de Sousa e de Frei Jorge Cardoso, que situam o caso em Santarém e põem em cena Frei Bernardo de Morlans. É referida mais uma ocorrência que teria tido lugar na ilha de Maiorca, tendo sido registada por Francisco Diago (1562-1615), milagre a que Frei Luís de Sousa faz referência, se bem que sublinhando as diferenças relativamente aos acontecimentos ocorridos em Santarém⁸; e ainda as versões

7. Para a cantiga n.º 139 ver http://csm.mml.ox.ac.uk/index.php?p=poemdata_view&rec=139; para a cantiga n.º 353 ver: http://csm.mml.ox.ac.uk/index.php?p=poemdata_view&rec=353.

8. «outro semelhante milagre com que Deos quiz honrar outro Convento nosso em tal conjunção, que foy o de S. Miguel de Vitoria da ilha de Malhorca: o qual milagre teve algumas diferenças do nosso, como se pode ver nos escritores da provincia de Aragoã: primeira ser hum sò minino convidado, segunda, e terceira succeder em Domingo, e mais de setenta anos antes» (CÁCEGAS

mais antigas, anteriores à vida de Bernardo de Morlans: de Gilberto de Nogent (*De Sanctis et eorum pignoribus*); do monge cluniacense Gualter de Compiègne (*De Miraculis Beatae Virginis Mariae*), que reporta o que teria ouvido a Godofredo, bispo de Chartres; sem esquecer as versões de Afonso X, Gil de Zamora, Vicente de Beauvais, e vários manuscritos que, por vezes, incluem até três versões deste milagre. Contemporâneo de Bernardo de Morlans será a versão de João de Garlandia (meados do séc. XIII) e posteriores as de Nicole Bozon (franciscano da primeira metade do séc. XIV), de Jean Miélot (séc. XV) e de Johann Herolt (também do séc. XV).

Um estudo mais recente, de Santiago Disalvo (2013)⁹, considera um conjunto de versões, de manuscritos diversos e múltiplos autores (Gilberto de Nogent, Gualter de Cluni | Compiègne, Guilherme de Malmesbury, Nigel Wireker | de Cantuária, Vicente de Beauvais, João de Garlandia, Gil de Zamora e Afonso X), mostrando a distribuição cronológica e geográfica da lenda, entre os séculos XII e XIV, bem como a presença e ausência de um conjunto de temas, o que o leva a concluir que este será um caso de um milagre originalmente não mariano que foi posteriormente *marianizado*. De acordo com este estudo, primitivamente, o milagre seria *puramente eucarístico*, tal como surge na obra de Gilberto de Nogent.

Finalmente, o catálogo de motivos folclóricos de Arne-Thompson-Uther atribui o número 767 ao tópico «Food for the Crucifix»¹⁰, dando como exemplo deste motivo um conto dos irmãos Grimm onde um jovem, que procura o reino dos céus, entra numa igreja e, perante aquela beleza acredita ter encontrado o que procurava. Considera que uma imagem de Jesus está magra e começa a dar-lhe comida e esta cresce. A certa altura, o rapaz adocece e não pode ir à igreja alimentar a imagem. Quando melhora, vai pedir desculpa à imagem e Jesus promete levá-lo a um banquete de casamento no domingo seguinte. O padre da igreja, que ouvira a conversa, pede para ir também, mas, neste caso, verifica-se a particularidade de que o pedido é recusado. Então prepara o rapaz, dando-lhe os sacramentos. No domingo, o rapaz morre realizando o prometido *casamento eterno*.

Dado este contexto da enorme disseminação da lenda da oferta de pão a uma imagem de Jesus, seja Este menino, ou cruxificado, eventuais hipóteses de filiação entre versões são, necessariamente, tarefa ingrata. Como certo, sabemos que a história foi conhecida muito cedo na Península Ibérica. Se o primeiro

⁹ SOUSA, 1767: 236). A referência marginal dada para este sucesso é «M. Frey Francisco Diago l. 2. c. 43. hist. da provincia de Aragoão».

9. Agradeço ao autor a disponibilização deste artigo.

10. *Multilingual Folk Tale Database*. O tema «Food for the Crucifix» faz parte do grupo «750-779 – God Rewards and Punishes» que, por sua vez, integra o conjunto «750-849 – Religious Tales». O conto dos irmãos Grimm, «Die himmlische Hochzeit» está disponível, nesta base de dados, em: <http://www.mftd.org/index.php?action=story&act=select&id=1959>

testemunho é do primeiro quarto do séc. XII (Gilberto de Nogent – 1050|60?-1125), o códice Alcobacense 149, que integra um conjunto de milagres marianos onde se inclui uma versão da lenda que aqui nos ocupa, é do séc. XII/XIII e veicula textos de autores sobretudo do séc. XI¹¹, sendo do séc. XIII as versões de Vicente de Beauvais, de Gil de Zamora e das *Cantigas de Santa Maria*. De acordo com o estudo temático de Santiago Disalvo, as versões do Ms. Alcobacense 149, do Ms. 110 da Biblioteca Nacional de Madrid (da segunda metade do séc. XII), de Vicente de Beauvais e de Gil de Zamora¹² formam um bloco com as mesmas características, assemelhando-se ainda à *Cantiga de Santa Maria* n.º 139 pois põem em cena uma mãe que reza e cujo filho, balbuciando de modo teutónico, oferece pão a Jesus, sendo por Este convidado para o festim celestial. A mãe conta o sucedido a um padre, que percebe o que se seguirá, e a prepara para a eminente perda do filho. Estas versões sublinham, por um lado, a inocência recompensada e, pelo outro lado, a importância da presença de alguém que tenha conhecimentos suficientes para perceber e interpretar os acontecimentos.

Apesar da dispersão e proliferação da lenda, podemos assumir que Afonso X terá conhecido as versões de Vicente de Beauvais, uma vez que o *Speculum historiale* foi uma das fontes historiográficas usadas no *scriptorium* do rei Sábio; bem como a de Gil de Zamora, que foi seu colaborador, versões estas que estão em sintonia com a Cantiga n.º 139 e com o relato que o Ms. Alcobacense 149 veicula. Porém, é a segunda versão da lenda, transmitida na Cantiga n.º 353, que mais se aproxima das versões seiscentistas portuguesas, como já notou Mário Martins (1969: 250), uma vez que partilham vários detalhes, como o facto da criança ser filha de um rico-homem a quem falecia a descendência, e ser dada a criar ao abade; o enfraquecimento da criança, o pedido do religioso para participar no jantar celestial, a sua aceitação, e o falecimento conjunto. Apesar de não termos elementos que nos permitam garantir uma dependência direta, ou seja, a leitura e reelaboração do poema afonsino por Cácegas e Sousa (o primeiro dos testemunhos seiscentistas) é, no entanto, inegável que todos pertencem a uma mesma tradição, dadas as coincidências que apresentam. Com efeito, não seria impossível que o milagre afonsino tenha dado origem a uma tradição que, posteriormente, encontrou terrenos férteis para se radicar, concretizando-se em vários locais da

11. NASCIMENTO (1979). Neste artigo, o códice alcobacense é apresentado e datado, sendo ainda divulgado um sumário do seu conteúdo. O códice Alc. 149 está digitalizado e encontra-se disponível no site da Biblioteca Nacional de Portugal. O Milagre que nos interessa ocupa os ff. 137v-138v (*De quodam paruuolo*).
12. Para a versão de Vicente de Beauvais, ver: Atelier Vincent de Beauvais (*Speculum historiale*, livro 8 | ed. Douai, livro 7, cap. 99). Para a versão de Gil de Zamora, ver FITA (1885), onde o Milagre pode ser encontrado nas pp. 130-131 —cf. *Liber Mariae*, tract. XVI, cap. 62 m. 7; f. 164v.— e, na tradução de RODRÍGUEZ PASCUAL, ver: Juan Gil de Zamora (2007: 143-144).

Península, mesmo se distantes entre si, como Santarém e Maiorca (ver nota 8), o que nos remete para a realidade das comunicações que, no período medieval e no moderno, apesar de difíceis, funcionavam, permitindo a disseminação efetiva de ideias e de tradições.

A tradição contística não terá sido, no entanto, a única responsável pela difusão e periódico ressurgimento desta narrativa. Na verdade, o relato que aqui nos ocupa parece apresentar um conjunto de implicações que, até ao momento, tanto quanto é do nosso conhecimento, ainda não foram aprofundadas.

Um primeiro elemento a considerar é de ordem contextual. Decorre de um detalhe já notado por Mário Martins (1969: 252): a forte presença da lenda em meios dominicanos, nomeadamente, os autores seiscentistas portugueses, e as versões veiculadas por Vicente de Beauvais (sec. XIII) e Johann Herolt (séc. XV). Com efeito, apesar de termos algumas versões reportadas por franciscanos (Gil de Zamora e Nicole Bozon), é possível falar numa predominância em obras de dominicanos. Este facto torna-se significativo se tivermos em conta mais dois dados. Por um lado, a ordem dos pregadores ter como missão fundamental, aquando da sua criação, o combate às heresias, com destaque para a heresia cátara. Por outro lado, alguns dos autores que transmitiram versões do Milagre que aqui nos ocupa também viveram e implicaram-se em movimentos crusadísticos e de oposição ao Catarismo. Gilberto de Nogent (1050|60?-1125), autor do primeiro testemunho aqui considerado, foi monge beneditino, e é conhecido como um dos historiadores da primeira cruzada (foi o autor da *Dei gesta per Francos*, de 1121). Gualter de Compiègne | Cluni terá sido monge cluniacense e afirma transmitir milagres que teria ouvido a Godofredo, bispo de Chartres: tratar-se-á de Godofredo de Vendôme, monge beneditino (final séc. XI-início do XII), que escreveu tratados sobre os sacramentos (nomeadamente a Eucaristia) e hinos à Virgem. Finalmente, João de Garlandia (séc. XIII), terá estado em Toulouse no período conturbado da cruzada albigense, sendo autor do *De triumphis ecclesiae*, um texto apologético a favor do triunfo contra a heresia cátara.

Como é sabido, a heresia cátara ou albigense, para além da visão maniqueísta do mundo, recusava acreditar na Trindade, uma vez que considerava que Jesus não era filho de Deus, mas alguém que viera ao mundo para mostrar o caminho da perfeição. Também recusava os sacramentos, especialmente a Eucaristia uma vez que não acreditava que o pão pudesse ser o corpo de Cristo. Esta heresia foi combatida, numa primeira fase pelos Cistercienses de Bernardo de Claraval e, depois, pelos Dominicanos, de Domingos de Gusmão, que advogavam a opção pela pobreza e a pregação como forma de combater a heresia de igual para igual¹³.

13. Ver Sousa (dir.), 2016: 371. Veja-se ainda o que é dito numa obra historiográfica seiscentista sobre este assunto e que mostra como finalidades, meios e prioridades estavam bem definidas:

A Cruzada contra os Albigenses decorre entre 1209 e 1244, congregando o papa Inocêncio III, aliado aos reis de França e implicando também os vizinhos ibéricos do Languedoque, caso do rei Pedro II de Aragão. Neste período de tempo dá-se o Quarto Concílio de Latrão (1215) onde, para além da condenação de heresias, foi defendida a veracidade da doutrina da transubstanciação (Leclercq, 1910), a doutrina que, na Igreja católica, justifica o sacrifício da Eucaristia ou da comunhão (Atos 20:7-12) pois assume-se que o pão | hóstia e o vinho, ao serem consagrados, mudam a sua substância tornando-se o próprio corpo e sangue de Jesus. Esta convicção baseia-se, sobretudo, nas afirmações proferidas por Cristo na última ceia (Mateus 26: 17-30; Marcos 14: 12-26; Lucas 22: 7-39; João 13:1-26), bem como no discurso sobre o Pão da Vida (João 6: 48-59). Também de importância serão as passagens onde se verificam milagres relacionados com a abundância de comida e bebida, como as bodas de Canaã, onde água é transformada em vinho (João 2: 1-11) e os dois milagres da multiplicação dos pães e dos peixes (o primeiro é contado em Mateus 14: 13-21; Marcos 6: 34-44; Lucas 9: 10-17; João 6: 5-15; o segundo em Marcos 8:1-9 e Mateus 15: 32-39).

Para a sedimentação destas ideias terão sido divulgados múltiplos milagres eucarísticos que comprovariam a doutrina da transubstanciação, e nos quais a lenda aqui em análise primeiramente se terá inscrito, acrescida ainda da ideia da comunhão com a divindade como uma boda, à semelhança da Eucaristia, entendida como um banquete nupcial onde Cristo desposa a Igreja, sinal da união de Deus com os Homens (Nova Aliança), tendo as suas núpcias eternas no Paraíso.

O ressurgimento de relatos no séc. xvii poderá, por sua vez, ser articulado com a eclosão de novas heresias no século precedente, agora conducentes às cisões do Protestantismo e à resposta da Igreja Católica que, no concílio de Trento (1545-1563), reafirmou e sublinhou múltiplos dogmas, nomeadamente o da Eucaristia e do inerente processo de transubstanciação do pão e do vinho no corpo e sangue de Cristo (Sess. XIII, *Decretum de ss. Eucharistia*) (Kirsch, 1912)¹⁴. Acresce ainda o facto de, a partir de 1560, a província dominicana portuguesa ter iniciado um novo ciclo programático, sob Frei Jerónimo de Azambuja (Sousa (dir.), 2016: 371). A subsequente vontade de reforçar a legitimidade deste novo ciclo poderá também ter sido significativa, não só como incentivo à escrita de

Brandão (2008 [1632]), nomeadamente os cap. XXIII («Do principio que teue o Tribunal da santa Inquisição. Mostrase como o Abbade de Cister Dom Arnaldo Arcebispo de Narbona, & outros Monges forão primeiro Inquisidores que o Patriarcha S. Domingos») e IX («Da instituição das quatro Ordens Mendicantes [...]»).

14. Note-se ainda que o séc. xvi foi especialmente fecundo em visionários e (pseudo)profetas, caso dos *Alumbrados* em Castela, em meados do séc. xvi ou, pelas mesmas épocas, o *Bandarra* (1500-1556) em Portugal.

livros com a história das glórias da ordem, mas também como estímulo à *inventio* de relíquias (em Cácegas e Sousa descreve-se detalhadamente a descoberta dos túmulos de Bernardo de Morlans e dos meninos, e respetivo registo pictórico) e à difusão de relatos de milagres que serviam, tanto para auxiliar a pregação, como para sublinhar a santidade da ordem.

Estes contextos religiosos e ideológicos podem, assim, explicar-nos e justificar-nos a importância e a proliferação, em determinados momentos, dos milagres eucarísticos em geral e, em particular, deste milagre da oferta de pão a Cristo, com posterior retribuição. Mas, para além deste nível contextual, há que ressaltar um segundo nível, mais arcaico e mais básico, associável a configurações profundas do imaginário humano. Com efeito, apesar da forte carga católica que este milagre apresenta, a verdade é que também carrega traços de elementos anteriores e de outro tipo. É particularmente interessante ver que são os testemunhos do séc. XVII que manifestam, de forma mais evidente, estes resquícios de tradições e superstições arcaicas¹⁵. Tal pode ser atribuível a uma possível permanência da lenda na tradição oral, onde estes elementos estariam presentes, tendo-se verificado contaminações com a tradição escrita, ao que se somará a abertura da literatura barroca para acolher tópicos que se articulem com o caráter emocional e trágico que a caracteriza.

Um primeiro elemento evidente em todos os testemunhos é a «lógica do duplo», articulando Jesus e o menino ou meninos, seja pela paridade na hospitalidade e na oferta de comida (o que remete para a importância das obrigações de hospitalidade e de generosidade alimentar), seja pela acentuação da inocência e conseqüente pureza das crianças (que não têm noção do que está a acontecer, tornando-se assim criaturas preferenciais da divindade), seja porque o(s) menino(s) vão para o Céu no dia de Ascensão, ou seja, quando se comemora a subida aos Céus de Jesus, devidamente antecedida pelos três dias do chamado período das Rogações¹⁶, seja ainda pelo paralelismo inverso, semelhante ao que se verifica com o retrato de Dorian Grey, e que vemos nas versões onde ao emagrecimento ou enfraquecimento do menino corresponde o engordar ou o aumento da imagem de Jesus.

15. Caso do testemunho de Cácegas e Sousa, apesar da racionalidade que se pretende inculcar no relato, nomeadamente quando se procura justificar o silêncio da obra de São Frei Gil sobre o milagre, alterando a data do falecimento de Bernardo de Morlans (CÁCEGAS E SOUSA, 1767: 235b-236a). Esta questão é comentada por MARTINS, 1969: 239-240. Como curiosidade, note-se que Vicente de Beauvais situa o relato no setor da sua história relativo aos anos 16-43 d.C.
16. «Rogações» é uma festa de três dias antes da Ascensão (de segunda a quarta-feira). Sobre a festa agrária destinada a evitar calamidades e restabelecer a ordem natural e a fecundidade, a que o cristianismo sobrepôs o período das Rogações e da Ascensão, ver WALTER (1992: 180).

Mas o maior crescimento se viu, e notou a olhos de toda a villa de Santarem, quando saindo do Convento huma devota procissão [...], pareceo ao Prelado que seria importante pera fazer devação, e pedir misericordia, yr nella a imagem antiga da senhora, e em seus braços a do minino milagroso. Fezse assi, e enxergouse huma excessiva desproporção do corpo do filho ao da mãy, porque claramente a encobria, e assombrava de maneira que a não deixava ver. Assi achamos Religiosos nas diligencias que de proximo fizemos no caso, que não duvidaõ jurar que, vay crescendo (Cácegas e Sousa, 1767: 237b).

Esta capacidade da imagem vem sublinhar o seu caráter sagrado, uma vez que, para além de representar, mostra ter características incompatíveis com o estatuto de um objeto inanimado. Este facto, mais do que remeter para o princípio da iconofilia (ou seja, não só a aceitação de imagens religiosas, mas também da sua adoração), remete ainda para a prática mais arcaica da importância da imagem e da máscara como elemento de ligação entre o mundo dos mortos e o dos vivos, e a sua importância em rituais de fecundidade¹⁷. Assim, outro elemento que parece ser fundamental realçar é o das práticas rituais associadas às interações entre os Homens e os Outros Mundos das divindades ou dos mortos, em articulação com o caráter sacrificial e iniciático do relato. Como é sabido, desde tempos imemoriais que o calendário tem vários momentos de abertura de comunicação com o Outro Mundo, nomeadamente em momentos próximos de solstícios e de equinócios, que foram subsequentemente associados a festas do calendário cristão, caso do 1º de novembro e do São João, mas também a Páscoa que implica precisamente a passagem de Jesus pela morte e ressurreição. O almoço ritual da Páscoa, de que a Eucaristia é representação simbólica, ecoa, até certo ponto, os banquetes em memória dos defuntos que, como diz Mattoso, «era uma prática muito corrente no mundo mediterrânico antigo e persistiu com uma impressionante resistência na mesma área cultural, apesar das reticências e censuras de alguns Padres da Igreja», podendo ter lugar junto ao túmulo de um

17. Veja-se MATTOSO (2001: 23-34) onde são articuladas várias questões e significados relacionados com máscaras, desde o uso romano das máscaras de cera que representavam os antepassados e guardavam o seu espírito; a importância da máscara em rituais de fecundidade humana e da natureza, por vezes associada a sacrifícios e rituais de purificação e libertação, como as mascaradas carnavalescas; ou ainda a guerra das autoridades eclesiásticas contra estes rituais e usos, especialmente na Idade Moderna. A título de curiosidade, mas sublinhando a importância da representatividade das imagens, o texto de CÁCEGAS E SOUSA (pp. 234-235) integra ainda o relato da descoberta de uma pintura alusiva ao milagre, junto dos caixões onde se encontravam o esqueleto de um adulto e dois jovens, de santidade comprovada graças ao bom odor que emanavam. Por outro lado, em vários testemunhos da lenda, o menino é filho de um rico-homem, a quem os filhos morriam, ou seja, trata-se de uma situação inicial de esterilidade.

defunto familiar, ou de um mártir, ou ainda junto ao altar de um santo, práticas que, na sua essência, procuravam estabelecer solidariedades e chamar a proteção do Além (Mattoso, 2001: 19), integrando-se na lógica dos cultos de renovação (Lecouteux, 1998: 175).

Com efeito, nos relatos seiscentistas, a partida dos meninos e do seu mentor para o Céu tem lugar numa quinta-feira de Ascensão, o que nos remete também para os rituais arcaicos ligados à fertilidade e à imortalidade. Apesar de móvel (40º dia depois da Páscoa – cf. Atos 1:3), a quinta-feira de Ascensão situa-se geralmente em maio (que, aliás, é o mês no qual Cardoso refere a lenda). Maio é tradicionalmente o mês da renovação da natureza, sendo múltiplos os ritos pagãos relacionados com este período do ano, caso da «Rainha de Maio» que, em versão cristianizada, se projeta na Virgem Maria, sendo maio considerado o seu mês (Walter, 1992: 169-175 e 180)¹⁸. A «Festa da Espiga», quando se vai para o campo fazer um ramo que inclua cereais, oliveira e flores é uma nítida festa da renovação e da promoção da fertilidade (o que facilmente extrapola para a ideia de imortalidade). Se os rituais mais arcaicos de renovação previam, não só libações, mas também, frequentemente, sacrifícios de animais, ou mesmo humanos, as suas práticas mais recentes, profundamente atenuadas, podem não passar de um festim. Com efeito, se lermos os testemunhos aduzidos por Dumézil (1924) no seu estudo sobre o ciclo da Ambrosia e a tradição da imortalidade, torna-se claro como ritos e mitos muito arcaicos se foram transformando e dispersando até aos nossos dias, com destaque, neste caso, para o que terá sido uma «fête printanière de communion où les hommes, tout en chantant la victoire ambrosienne des dieux, essayaient de participer pour leur compte à l'éternité, à la vigueur de leurs protecteurs.» (Dumézil, 1924: 235), festa alimentar esta de que o ciclo do Graal, enquanto refeição espiritual, pode ser entendido como uma variante cristianizada (pp. 159 e 177-187, 230) e que poderá não divergir muito da noção judaico-cristã do «Maná» (Êxodo, 16; Deuteronomio 8:3; Neemias 9:15; Salmos 78:23-25; João 6:31).

Por fim, veja-se a questão da erotização da morte, que tem a sua expressão mais acabada no mito de Don Juan. Esta tensão-atração sensual entre Eros e Thanatos é, como seria de esperar, particularmente nítida nos textos barrocos, onde podemos ler expressões como «derretiaselhe o coração em amores da Divina bondade» (Cácegas e Sousa, 1767: 232a) ou «leuarião a Fr. Bernardo, que o desejava muito» (Cardoso, 1657: 119), ou ainda «Recebeo a noua o ditoso Mestre com estranho alvoroço» (Cardoso, 1657: 119), ao que se soma o sublinhar da

18. Mais especificamente sobre a presença e persistência na Península Ibérica de ritos que remontam a cultos agrícolas e festas da fertilidade | de expulsão da fome, dos quais vários transitam para o cristianismo associados à Virgem Maria ou a S. João, veja-se CARO BAROJA (1989).

ideia do casamento: «pera não ser achado em tal dia sem roupa de bodas» (Cácegas e Sousa, 1767: 232b) ou «trattou logo de preuenirse de veste nupcial para aquella sagrada Meza» (Cardoso, 1657: 119).

Assim, a lenda dos meninos de Santarém, pode ser vista como exemplo privilegiado de transmissão e reescrita a múltiplos níveis, tanto sincrónicos, como diacrónicos. Com efeito, por um lado, exemplifica a amplitude da difusão e implantação desta lenda na Península Ibérica medieval e pós-medieval, ressurgindo por surtos, estimulada por contextos históricos e ideológicos específicos. Por outro lado, recupera e renova estruturas mentais arcaicas e pagãs, que perduram na tradição cristã, fruto do sincretismo que se verificou, dando ainda testemunho da importância destes elementos ao nível do imaginário humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- «AARNE-THOMPSON-UTHER Classification of Folk Tales» in *Multilingual Folk Tale Database*, <<http://www.mftd.org/index.php?action=atu>>, [08/10/2018].
- ALFONSO X (1961- vol. II e 1964 – vol. III), *Cantigas de Santa María*, Walter Mettmann (ed.), Universidade, Coimbra.
- BEAUVAIS, Vicente de, *Speculum historiale* (versão de Douai) in Atelier Vincent de Beauvais, <<http://atilf.atilf.fr/bichard/>>, [8-10-2018].
- BÍBLIA – ANTIGO E NOVO TESTAMENTOS (VERSÃO DOS CAPUCHINHOS), <http://www.capuchinhos.org/biblia/index.php/Página_principal>, [08/10/2018].
- BRANDÃO, Fr. António (2008 [1632]), *Monarchia Lusitana (IV Parte)*, IN-CM, Lisboa.
- CÁCEGAS, Fr. Luis e SOUSA, Fr. Luís de (1767), *Primeira Parte da Historia de S. Domingos particular do reino, e conquistas de Portugal*, na oficina de Antonio Rodrigues Galhardo, Lisboa (2ª edição).
- CANTIGAS DE SANTA MARIA DATABASE, Centre for the Study of the Cantigas de Santa Maria of Oxford University, <<http://csm.mml.ox.ac.uk>>, [08/10/2018].
- CARDOSO, George (1657), *Agiologio Lusitano dos Sanctos, e varoens illustres em virtude do reino de Portugal, e suas conquistas: [...]*, na Oficina de Henrique Valente d'Oliveira, Lisboa, tomo II.
- CARO BAROJA, Julio (1989), *Ritos y Mitos Equívocos*, Istmo, Madrid.
- CÓDICE ALC. 149 – BIBLIOTECA NACIONAL DE PORTUGAL, <<http://purl.pt/26878>>, [08/10/2018].
- DISALVO, Santiago (2013), «Gualterus de Cluny, las Cantigas y el niño que ofrece pan a Cristo: reconsideración de una antigua colección de milagros marianos», *Hagiographica*, XX, pp. 123-142.

- DUMÉZIL, Georges (1924), *Le festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris.
- FITA, Fidel (1885), «VIII. Cincuenta leyendas por Gil de Zamora combinadas con las cantigas de Alfonso el Sabio», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 7, pp. 54-144.
- JUAN GIL DE ZAMORA (2007), *Milagros de Santa María del «Liber Mariae»*, Francisco Rodríguez Pascual (trad.), editorial Semuret, Zamora.
- KIRSCH, Johann Peter (1912), «Council of Trent», *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 15, Robert Appleton Company, New York <<http://www.newadvent.org/cathen/15030c.htm>>, [08/10/2018].
- LECLERCQ, Henri (1910), «Fourth Lateran Council (1215)», *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 9, Robert Appleton Company, New York, <http://www.newadvent.org/cathen/09018a.htm>>, [08/10/2018].
- LECOUTEUX, Claude (1998), *Au-delà du merveilleux. Essai sur les mentalités du Moyen Âge*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris.
- «LENDAS DOS MENINOS DO ALFANGE» IN *SANTARÉM DIGITAL*, <<http://www.santarémdigital.com/lenda-dos-meninos-de-alfange.html>>, [08/10/2018].
- MARTINS, Mário (1969), «Os “Santos Meninos de Santarém” e os Livros de Milagres de Nossa Senhora», in *Estudos de Cultura Medieval*, Verbo, Braga, vol. I, pp. 237-253.
- MATTOSSO, José (2001), *Poderes Invisíveis. O Imaginário Medieval*, in *Obras Completas*, Círculo de Leitores, Rio de Mouro, vol. 4, (I. «Pressupostos mentais do culto dos mortos», pp. 13-21 e II. «As máscaras. O rosto da vida e da morte», pp. 23-34).
- NASCIMENTO, Aires A. (1979), «Um “Mariale” Alcobacense», *Didaskalia*, vol. 9, n.º 2, pp. 339-411.
- PARKINSON, Stephen (2011), «The Miracles Came in Two by Two: Paired Narratives in the *Cantigas de Santa Maria*», in Juan-Carlos Conde e Emma Gatland (eds.), *Gaude Virgo Gloriosa. Marian Miracle Literature in the Iberian Peninsula and France in the Middle Ages*, University of London – Department of Hispanic Studies, London, pp. 65-85.
- SOUSA, Bernardo Vasconcelos e (dir.), PINA, Isabel Castro, ANDRADE, Maria Filomena e SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva (2016), *Ordens Religiosas em Portugal. Das Origens a Trento – Guia Histórico*, Livros Horizonte, Lisboa.
- WALTER, Philippe (1992), *Mythologie Chrétienne. Rites et Mythes du Moyen Âge*, Entente, Paris.