

**ACTES DEL X CONGRÉS INTERNACIONAL
DE L'ASSOCIACIÓ HISPÀNICA
DE LITERATURA MEDIEVAL**

**Edició a cura de
Rafael Alemany,
Josep Lluís Martos
i Josep Miquel Manzanaro**

Volum III

**INSTITUT INTERUNIVERSITARI DE FILOLOGIA VALENCIANA
«SYMPOSIA PHILOLOGICA», 12**

Alacant, 2005

Asociació Hispànica de Literatura Medieval. Congr s (10 . 2003. Alacant)
 Actes del X Congr s Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval /
 edició a cura de Rafael Alemany, Josep Lluís Martos i Josep Miquel Manzanaro. -
 Alacant : Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, 2005. - 3 v. (1636 pp.) ;
 23,5 x 17 cm. - (Symposia philologica ; 10, 11 i 12)
 Ponències en català, castell  i gallec
 ISBN: 84-608-0302-3 (84-608-0303-1, V. I; 84-608-0304-X, V. II; 84-608-0305-8, V. III)
 I. Literatura medieval - Història i crítica - Congresos. 2. Literatura espanyola - Anterior
 a 1500 - Historia y crítica - Congresos. I. Alemany, Rafael. II. Martos, Josep Lluís.
 III. Manzanaro, Josep Miquel. IV. Título. V. Serie.
 821.134.2.09"09/14"(063)

Director de la col·lecció: Josep Martines

  Els autors

  D'aquesta edició: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana

Primera edició: maig de 2005

Portada: Llorenç Piz 

II-lustració de la coberta: Taulell amb escena de torneig (1340-1360),

Museu Municipal de l'Almod , X tiva

Imprimeix: T BULA Diseño y Artes Gráficas

ISBN (Volum III): 84-608-0305-8

ISBN (Obra Completa): 84-608-0302-3

Dipòsit legal: A-519-2005

La publicació d'aquestes *Actes del X Congr s Internacional de l'Associació Hisp nica de Literatura Medieval* ha comptat amb el finan ament de l'Acci  Especial BFF2002-11132-E del Ministerio de Ciencia y Tecnología.

Cap part d'aquesta publicaci  no pot ser reprodu ida, emmagatzemada o transmesa de cap manera ni per cap mit a, ja siga electr nic, qu mic, mec nic,  ptic, de gravaci  o de fotoc pia, sense el perm s previ de l'editor.

O CONTIDO TEOLÓXICO DAS CANTIGAS DE LOOR: ALGUNHAS HIPÓTESES PARA A SÚA AUTORÍA

Como é ben sabido, as *Cantigas de Santa Maria* constitúen un cancionero formado por catrocentas vinte composicións, das que corenta e dúas son de loor, e que estas están intercaladas entre as narrativas, alternándose o relato de nove milagres e unha cantiga lírica, onde o trobador, en primeira persoa, gaba á Virxe enalzando as súas virtudes e, sobre todo, a súa capacidade de intercesión perante Deus.

É tamén nestas cantigas decenais onde mellor se percibe o sincretismo que caracteriza todo o cancionero: unha mistura de literatura e teoloxía que se asenta sobre unha fonda devoción á Virxe, de xeito que, se ben non se pode esquecer que as cantigas non deixan de ser *literatura* con intencións líricas, constitúen unha fonte valiosísima para unha análise do estado medieval dos estudos teolóxicos.

Este traballo que agora presentamos, nace da intuición de que é posible facer unha serie de subgrupos dentro do *corpus* de loor, claramente diferenciados en función dunha serie de características temáticas, estilísticas e léxicas, que nos permiten percibir o conxunto —na súa globalidade— dun xeito máis coherente. Esta hipótese vese confirmada simplemente por lecturas da totalidade dos textos feitas de maneira sucesiva e ordeada, de xeito que, para empezar, o máis chamativo é o feito de que nas cantigas máis elaboradas formalmente —o que as fai semellantes ás de amor e de amigo—, o cuidado estilístico está privilexiado por riba da substancia,¹ mentres que as de lectura máis difícil, e mesmo tediosa, conteñen unha fonda carga doutrinal. Por outra banda, estas cantigas de maior contido teolóxico e escriturario permiten tamén unha subclasificación, posto que claramente se poden diferenciar aqueles textos eminentemente narrativos que enumeran, practicamente espidas, pasaxes bíblicas, daqueles que teñen un carácter máis especulativo, e cuxa autoría apunta a unha persoa formada en teoloxía. Non é, sen

1. Entre estas destacan algunhas con formas métricas moi variadas, tal é o caso da cantiga 70, que xungue as cinco estrofas das que consta nun acróstico no que se forma o nome «Maria»; a 90, inzada de paralelismos léxicos, rítmicos, sintácticos e mesmo conceptuais; a 120, singular dentro de todo o *corpus* por ter a forma dunha *balada* provenzal, ou a 190 e a 250, que retorcen este esquema aínda un chisco máis.

embargo, tan evidente esta subclasificación, posto que atopamos no *corpus* outros textos que sabiamente combinan as dúas dimensións e que, na descripción ou narración de episodios puntuais da biografía da Virxe (ou en loas a determinados atributos seus), permiten translucir unha clara asimilación e hábil poetización de determinados puntos do dogma.

Por outra banda, danse certas similitudes entre cantigas que están dispostas sucesivamente no cancionero, por exemplo, o ciclo formado polas composicións 220-240, onde a exhortación feita polo trobador a loar á Virxe se engarza nun enunciado moi concreto: «é dereito» facelo; agora ben, ¿pode ser significativo que estean esas tres cantigas, tan semellantes, rigorosamente seguidas?

Nunha segunda lectura máis atenta, pódense tirar outras conclusións, entre as cales, que quizais se poida facer unha subclasificación coas composicións que na última estrofa focalizan na primeira persoa do trobador; incluso entre estas, poderíanse facer grupos consonte a natureza do seu contido, posto que nunhas, o trobador faise o propósito de loala sempre; noutras, pídelle poder contemplala unha vez morra; na última estrofa da cantiga 400, ofrécelle o cancionero como don, e, finalmente, o grupo máis interesante por canto a súa autoría quizais se deba ao propio rei: aquelas onde expón vicisitudes persoais e políticas.

A análise que pretendemos levar a cabo nesta exposición centrarase no grupo de cantigas onde o contido se privilexia sobre a forma, e tentaremos pór de relevo —exemplificando cun número reducido de textos, dada a natureza deste traballo— cál é a profundidade dos coñecementos teolóxicos do trobador, e se isto nos permite tirar algunha hipótese sobre o autor. Así, analizaremos en primeiro lugar unha composición na que simplemente se enumeren, como se se tratase dun sumario carente de calquera tipo de reflexión, virtudes da Virxe ou fitos da súa vida; en segundo lugar, tomaremos como modelo un texto no que se faga unha enumeración de puntos similares aos do caso anterior, aínda que razoados; e, finalmente, centraremos a nosa atención en textos onde se poida facilmente percibir unha asimilación máis profundizada da doutrina canónica.

A cantiga 310, por exemplo, constitúe un claro expoñente de texto descritivo sen maior profundidade que a simple enumeración de episodios marianos (neste sentido, podemos citar outras composicións como a 180, a 270, a 350 ou a 380):

- | | | |
|--|----|--|
| Esta [é] de loor de Santa Maria.

Muito per dev' a reinna
dos ceos seer loada
de nós, ca no mundo nada
foi, ben come fror d' espinna. | 10 | Muito per dev' a reinna
dos ceos seer loada
[de nós, ca no mundo nada
foi, ben come fror d' espinna]. |
| 5 Ca sempre santivigada
foi, des que a fez seu Padre
eno corpo de sa madre,
u jouve des pequenia. | 15 | E ar foi de Deus amada,
ca sempre fez bõa vida,
e de todo ben comprida
ar foi sendo meninna.
Muito per dev' a reña
[dos ceos seer loada |

- | | |
|---|--|
| <p>20 <i>de nós, ca no mundo nada
foi, ben come fror d' espinna</i>].</p> <p>E por ende saudada
foi do angeo atanto,
que lle disso: «Deus, o santo,
de ti nacerá aginna».</p> <p>25 <i>Muito per dev' a reña
dos ceos seer loada
[de nós, ca no mundo nada
foi, ben come fror d' espinna]</i>.</p> <p>E depois ficou prennada
de Deus poderos' e forte,
que por nós prendeu morte
e resorgiu mannaña.
<i>Muito per dev' a reña
dos ceos seer loada</i></p> <p>35 <i>[de nós, ca no mundo nada
foi, ben come fror d' espinna]</i>.</p> | <p>E con Deus é eixaçada,
e El lle deu tal vertude
que por dar a nós saude
nola deu por meeña.</p> <p>40 <i>Muito per dev' a reña
dos ceos seer loada
[de nós, ca no mundo nada
foi, ben come fror d' espinna]</i>.</p> <p>E por én, sennor onrada,
ta mercee en mi seja,
que me leves u te veja
daquesta vida mesquña.</p> <p>50 <i>Muito per dev' a reña
dos ceos seer loada
[de nós, ca no mundo nada
foi, ben come fror d' espinna]</i>.</p> |
|---|--|

Como se pode ver,² insiste no tema da conveniencia de loar a María polas súas virtudes, tan extremadas que a singularizan entre todos os humanos. Iso é o que se expresa no refrán, onde María vén denominada como «fror d'espinna», afirmándose que nada hai no mundo que se poida comparar con Ela, sendo por iso merecedora de toda louvanza. A continuación, o corpo da cantiga está formado por seis estrofas, de catro versos cada unha, onde se fai un esquemático repaso á biografía da Virxe, dende a visión que a contempla como un ser humano extraordinario, ata o momento da ascensión, en que se convertería en raíña do ceo.

Así, a primeira estrofa alude ao feito de ter sido santificada antes mesmo de nacer. A santidad de María aparece presentada como consecuencia da súa misión maternal e da súa función soteriolóxica, e tense considerado que foi causada pola presenza e o contacto da pureza divina nela (Ireneo, no seu *Adv. Haer.*, deixou dito: «O que é puro, sae puramente do seo puro, que el mesmo fixo puro»). Santo Tomé de Aquino, a mediados do século XIII,³ afronta este sutil problema da santificación de María como un don recibido, cun siloxismo que conclúe co seguinte razoamento: «Por onde razoablemente cremos que a benaventurada Virxe foi san-

2. A lectura que ofrecemos para os tres textos transcritos é a presente en *As cantigas de Loor de Santa María (edición e comentario)*, E. Fidalgo, coord., no prelo, Santiago de Compostela, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, proxecto no que tamén participo.

3. No ámbito do monaquismo renovado, e despois entre os frades mendicantes dos ss. XII e XIII, a presenza de *Santa María* —é dicir, da Virxe baixo advocación referida á súa santidad— vigorízase, afectando sobre todo á oración e á devoción (especialmente no que atinxe á *dedicatio* das persoas e os lugares). Este camiño, denominado *via pulchritudinis*, foi iniciado polo abade cisterciense Bernardo de Claraval.

tificada antes de nacer» (*STh.*, III, q. 27). Así, esta tese que constata o trobador ten unha orixe escrituraria e doutrinal asentada, aínda que debatida.

Na segunda estrofa trata dos moitos bens que a adornaron dende meniña. Afonso opón aquí as virtudes que María recibiu de Deus, ás que Ela posuía persoalmente, e de xeito especial nestes anos infantís («ca sempre fez bõa vida», v. 14). As primeiras virtudes aludidas polo trobador constitúen no seu repertorio un tema moi recurrido (*vid.*, especialmente, a ctga. 140), ben sexa aludindo a elas directamente, ben supoñéndoas;⁴ en canto ás segundas, a súa mención é máis escasa, pois Afonso en poucas ocasións se refire á infancia de María. Aquí, como no que atinxe á infancia do Fillo, o apoio literario é indubidablemente apócrifo: se imos ao Evanxeo do Pseudo-Mateo (vi, 1-2) lemos que María

era obxecto de admiración para todo o pobo. Cando tiña tres anos camiñaba con paso moi seguro [...] e tan ben se aplicaba á adoración de Deus, que non parecía unha meniña [...] Dende a mañán á hora terza atendía con constancia ás preces, despois, da hora terza á hora nona ocupábase dos labores de tecido [...] E sempre, polo medio, proseguía no culto a Deus.

Algúns destes evanxeos foron amplamente espallados, e coñecidos ata o punto de ter suplantado aos canónicos como fonte literaria dada a súa prolixidade e gusto polo relato marabilloso, de xeito que sen dúbida o trobador sabía destas historias lendarias, que presentan a María como modelo dende a súa infancia máis temperá.

Na terceira pásase xa a tratar o tema da anunciación. O ciclo da anunciación narra o primeiro paso de María no seu papel para o establecemento do reino de Deus entre os homes. Afonso introduce o personaxe do arcanxo Gabriel, quen se dirixe á Virxe en primeira persoa informándoa de ser Ela a elixida por Deus para encarnarse: «[...] Deus, o santo, / de ti nacerá aginna» (cf. Lc 1, 28b-37).

Na cuarta estrofa alude á xestación de Xesús e á morte e resurrección deste. É chamativo o feito de referirse ao froito do ventre de María cun circunloquio relativo á súa futura morte e resurrección («que por nós prendeu morte⁵ / e resorgiu mannaña», vv. 31-32); este recurso —que xa empregara na ctga. 1, como veremos, onde non marca temporalmente a transición entre os dous momentos—, incide moi eficazmente na expresión da importancia da Virxe na obra salvífica, pois une

4. Xa Orígenes (*In Lc hom.*, 8) presentara á Virxe como modelo das virtudes cardinais, sabedoría ou prudencia, xustiza, fortaleza e temperanza, que os Padres repetirán sistematicamente para referirse a Ela. Por outra banda, a relación de cualidades consideradas xenericamente virtudes no mundo bíblico, varía dependendo do autor que a presente, aínda que as variacións de uns a outros non son moi notorias. Paulo pon o acento sobre as virtudes da fe, esperanza e caridade, que acabarán impoñéndose como as «virtudes teolóxicas», aínda que as asociadas a temperanza e á fortaleza eran amplamente coñecidas no mundo cristián.

5. Sintagma que contrasta poderosamente co máis frecuente «prende carne» (50: 34, 210: 5-6 ou 350: 17-18), o que resulta dunha moi forte expresividade poética.

directamente a maternidade coa paixón e a resurrección; deste xeito, a asociación entre María e Cristo no relativo á súa función soteriolóxica faise máis evidente.

Na estrofa quinta refírese á asunción, á paridade con Deus, e ao feito de ter sido escollida por El para valernos. A expresión da paridade entre eles, aínda que teoloxicamente inaceptable, foi en toda a Idade Media moi frecuente, xa que, respecto do período patrístico, dase un importante cambio de perspectiva, que no que atinxe ao misterio de María, percíbese no feito de que Ela aparece agora intervindo máis na vida da Igrexa que na de Xesús, de xeito que é presentada, non xa como nai de Deus, senón como nai dos homes;⁶ isto faise colocándoa xunto do Cristo que morre na cruz por liberar ao home do pecado, ou, como neste caso, á beira do Cristo celestial, onde actúa ao noso favor.

Finalmente, na última estrofa, Afonso, diríxelle á Virxe unha prece en primeira persoa, na que alude á esperanza na contemplación de María no ceo despois da morte, segundo a convicción tipicamente medieval da visión beatífica no reino de Deus. A oposición entre os dous mundos aquí aludidos, o terreal e o celestial, aparece moi marcada, e o contraste suxire o mesmo paralelismo opositivo aplicado a esta especial sennor á que lle dedica o cancionero: Afonso rexeita esta vida, como rexeitou no seu momento cantar ás damas mundanas (*vid.* 10: 21-24). O apaixonamento que demostra o trovador, e que o leva a desexar a morte para poder contemplar a tan especial dama, ten unha longa tradición na literatura primitiva cristiá, pois algúns Padres —especialmente a partires do martirio de Policarpo de Esmirna— téñense expresado neste sentido tan pouco ortodoxo.

Así, neste sintético repaso que Afonso fai á vida de María non hai ningún verso que conteña algunha idea que denote unha reflexión propia sobre calquera dos misterios ou pasaxes aos que se alude, máis ben ao contrario, a enumeración dos fitos é vertixinosa, e tan espida de poesía e filosofía, que mesmo se podería opinar que adoce dun certo prosaísmo.

Polo contrario, a primeira das cantigas de loor, aínda sendo aparentemente a máis narrativa, e a que ofrece máis datos sobre a biografía de María, contén sen embargo pasaxes especialmente valiosas para facermos unha idea da envergadura intelectual do autor, posto que a enumeración dos lances vai salpicada de ideas e pensamentos máis elaborados (outras cantigas destas características poderían ser a 40, a 170 ou a 240).

6. *Vid.* Xn 19, 25-27, onde Xesús, uns intres antes de entregar a súa alma, dille á súa nai «Muller, velaí o teu fillo», dicíndolle despois a Xoán «Velaí a túa nai». Estes versículos foron tradicionalmente interpretados como unha prefiguración da realidade da Igrexa, amais dunha simbólica *institución* de María como nai universal. Entre os escritores máis temporáns, Orígenes é o único que entende a maternidade de María sobre todos os crentes neste sentido (Cristo vive en todos os que lle siguen con perfección, polo tanto, así como María é nai de Cristo, éo tamén de todos os que viven en Cristo). Sen embargo, no século IX, Xurxo de Nicomedia (*Orat. VIII in Mar. assist. cruci*, P.G., C, 1476) interpreta as verbas de Xesús a Xoán extendidas a todos os discípulos. Finalmente, no século XII, Ruperto de Deutz xa establece a maternidade espiritual de María sobre todos os homes en función destas palabras de Xesús, explicación que se faría común co paso do tempo.

Esta é a primeira cantiga de loor de Santa Maria, ementando os VII goios que ouve de seu fillo.

Des oge máis quer' eu trobar
 pola sennor onrada
 en que Deus quis carne fillar,
 bẽeita e sagrada,
 5 por nos dar gran soldada
 no seu reino e nos erdar
 por seus de sa masnada
 de vida perlongada,
 sen avermos pois a passar
 10 per mort' outra vegada.

E por én quero começar
 como foi saudada
 de Gabriel, u le chamar
 foi: «Benaventurada,
 15 virgen de Deus amada,
 do que o mund' á de salvar
 ficas ora prennada,
 e demais ta cunnada
 Elisabet, que foi dultar,
 20 é end' envergonnada».

E demais queroll' enmentar
 como chegou cansada
 a Beleen e foi pousar
 no portal da entrada,
 25 u pariu sen tardada
 Jesucrist', e foio deitar
 como moller menguada
 u deitan a cevada,
 no presev', e apousentar
 30 entre bestias d'arada.

E non ar quero obridar
 com' angeos cantada
 loor a Deus foron cantar
 e paz en terra dada,
 35 nen como a contrada
 aos tres reis en ultramar
 ouv' a' strela mostrada,
 por que sen demorada
 vëeron sa oferta dar,
 40 estranna e preçada.

Outra razon quero contar
 que ll' ouve pois contada
 a Madalena, com' estar
 viu a pedr' entornada
 45 do sepulcr' e guardada
 do angeo, que le falar
 foi e disse: «Coitada
 moller, sei confortada,
 ca Jesu, que vëes buscar,
 50 resurgiu madurgada».

E ar querovos demostrar
 gran lediç' aficada
 que ouv' Ela u viu alçar
 á nuv' enlumẽada
 55 seu Fill', e, pois alçada
 foi, viron angeos andar
 entr'a gent' assũada,
 mui desaconsellada,
 dizend': «Assi verria julgar,
 60 est' é cousa provada».

Nen quero de dizer leixar
 de como foi chegada
 a graça que Deus enviar
 le quis, atan grãada
 65 que por El' esforçada
 foi a companna que juntar
 fez Deus, e ensinada,
 d' espirit' avondada,
 por que souberon preegar
 70 logo sen alongada.

E, par Deus, non é de calar
 como foi corõada,
 quando seu Fillo a levar
 quis, des que foi pasada,
 75 deste mund', e juntada
 con El no ceo, par a par,
 é Reinna chamada,
 Filla, Madr'e Criada;
 e por én nos dev' ajudar,
 80 ca x' é noss' avogada.

Aquí, o lirismo áchase claramente supeditado ao relato dos feitos, se ben a súa primeira estrofa en absoluto desmerece das composicións que mostran unha vertente máis especulativa. A rúbrica anuncia que o contido da mesma será a mención de «os VII goios que [María] ouve de seu fillo», co que o trovador, no que sigue, repasará todos os momentos importantes da vida da Virxe, obviamente relacionados cos fitos do Fillo.

A primeira estrofa, introductoria, constitúe unha declaración de principios do trovador, quen anuncia o seu desexo, ou a súa intención, de cantar no sucesivo só a unha dama, a Virxe María; pero constitúe tamén unha atinada síntese de certos presupostos da doutrina cristiá: o sintagma «Deus quis carne fillar» (v. 3) alude á encarnación, á vontade de Deus de levala a cabo (dende unha perspectiva cristolóxica), pero tamén, dende unha perspectiva mariolóxica, alude indirectamente á maternidade. A encarnación é o misterio e o dogma da palabra feita carne (*vid.* Xn 1, 14a: «E a palabra fixose carne, e plantou entre nós a súa tenda»); en sentido técnico, o término adoptouse durante o século XIII, procedente do latín *incarnatio*, e cando se di que o Verbo encarnouse, quere dicirse, como en Flp 2, 7, que «se espíu do seu rango [...] fíxose un home normal e presentouse como tal», é dicir, fíxose home en todo (capacidade de sufrimento, enfermidade e morte) agás no pecado.⁷

Por outra banda, refírese tamén o trovador ao sentido, ao porqué, desa encarnación, que non é outra cousa que a salvación, que permitirá aos homes gozar do Reino, e ser «seus de sa masnada» (v. 7). A maternidade de María vén presentada na cantiga, deste xeito, nas súas dúas dimensións posibles: xestación do Fillo de Deus, e maternidade universal, que ten significado soteriolóxico, como nos lembra o trovador nos versos desta primeira estrofa. Por outra parte, contrapón Afonso morte e vida, e faino baixo a concepción cristiá de ámbolos dous termos, posto que cualifica de «perlongada» esa vida que sucede á salvación, e que nos impedirá «passar / per mort' outra vegada» (v. 10). Esta dicotomía asociativa (pecado-morte / redención-vida) está presente en toda a literatura cristiá dende as orixes (véxase a este respecto un ilustrativo exemplo de Paulo: «Iguar que todos morren por Adam, así tamén por Cristo todos revivirán» (1Cor 15, 22). O razoamento é moi coñecido no mundo cristián: polo pecado o home perdeu a súa inmortalidade para si mesmo e os seus descendentes, dese xeito entrou a morte no mundo, pero todo isto veu mudar coa chegada de Cristo.

As seguintes estrofas sen embargo son, como se dixo, un esquemático repaso á biografía de María, mediante a enumeración dos gozos.⁸ Así, na segunda alúdese

7. O misterio da encarnación exprésase nas Escrituras con outros termos: *epilepsis*, 'o acto de asumir unha natureza' (Heb 2, 16); *epiphaneia*, 'aparición' (2Tim 1, 10); *phanerosis hen sarki*, 'manifestación na carne' (1Tim 3, 16); *somatos katartismos*, 'adaptación a un corpo' (Heb 10, 5) ou *kenosis*, 'o acto de despoxarse de si mesmo' (Flp 2, 7).

8. Este xénero tivo un grande éxito nas literaturas catalana e castelá, dentro das peninsulares. Foron relacionados cos *gaudia* da poesía latina medieval. A denominación parte do saúdo anxélico á Virxe no momento da anunciación, momento que por outra parte é o inicial na vida de María no que atinxe á súa participación na obra salvífica e, tamén, o primeiro dos gozos que os poetas cantan nas súas composicións (*vid.* «Gozos de Santa María», de Juan Ruiz ou o número 344 do *Cancioneiro* de Juan Afonso de Baena, en Dutton B. e J. González Cuenca, eds., 1993; tamén, Morreale 1983: 223-290).

a salutación e anunciación, para o que o trobador recurriu sen dúbida ao evanxeo lucano (1, 26-38), posto que, por unha banda, Lucas é o único que cita a Gabriel en todo o NT, e, por outra, en Mateo, o anxo aparécese en soños a Xosé para pedirlle que non dubide da virtude da súa dona; non temos logo un episodio da anunciación, e, como é sabido, o marcano e o xoánico eluden toda referencia á infancia de Xesús.

Na terceira estrofa nárrese o nacemento de Xesús. Quizais neste caso, coma en tantos outros, o referente inmediato do trobador foran as narracións apócrifas da infancia, posto que no relato lucano non se menciona o cansancio da Virxe, nin o portal, aínda que si o cortello e mailas bestas, así como a pobreza de María, «como moller menguada» (v. 27). Sen embargo, é chamativo o feito de que se insinúe que María non sufriu dor no seu parto, dedución que coincide coas ensinanzas dalgúns dos principais Padres e teólogos,⁹ posto que non parecía axeitado que a nai de Deus estivera suxeita ao castigo pronunciado no Xn 3, 16 contra Eva e a súa descendencia feminina.

Na cuarta estrofa alúdese ao exército celestial. Curiosamente, nesta estrofa non se fala dos pastores, e si dos Reis Magos, o que nos leva a Mt 2. A adoración dos Magos é moi importante, porque vén ser a epifanía ou manifestación do mesianismo de Xesús aos pagáns, mesmo antes que aos xudeus, quen, aínda que sabedores do seu nacemento, quedan indiferentes.

É chamativo o salto temporal que fai o trobador entre as estrofas cuarta e quinta: o oínte deixa un berce e atopa un cadaleito, xa que ao trobador interésalle falar de resurrección (o concepto da morte aparece habilmente elidido, presentando directamente o sepulcro baleiro, posto que a mención da crucifixión contrariaría violentamente a relación dos goios), e interésalle tamén falar de ascensión e asunción, pero para iso precisa presentar ás personaxes que van protagonizar tales misterios, e por iso dedica unha estrofa ao anuncio do nacemento e outra ao propio nacemento, amais desa cuarta estrofa na que, mediante o recurso de apelar a anxos e reis, parece darse lexitimidade a ese neno recén nacido chamado a salvar o mundo.

Na quinta estrofa o trobador pasa xa a ocuparse da narración do tema troncal da cantiga, dado que trata a pasaxe bíblica do sepulcro baleiro, inmediata antesala narrativa da posta en marcha dos mecanismos que anteceden á obra salvífica, que chegará ao seu cumprimento coa Resurrección de Cristo.

Afonso une o relato do sepulcro baleiro co feito da Resurrección («[...] Jesu que vñes buscar, / resurgiu madurgada», vv. 49-50), xa que ningún dos catro evanxeos nos refiren a resurrección en si mesma, senón que pode deducirse a partir do signo evidente¹⁰ que é o sepulcro.

A cantiga sinala o feito da ascensión ao ceo, triunfante, nunha nube, e chama a atención que tan extraordinario acontecemento veña relatado dende a perspectiva

9. Por exemplo, Santo Tomé na súa *Summa Theologica*, III, q. 35, a. 6. Tamén se pronunciaron neste senso San Ambrosio, San Gregorio Nisano ou San Xoán Damasceno.

10. As aparicións do resucitado non poden ser contadas, así sen máis, entre os acontecementos cualificados de feitos históricos, pero si algunhas manifestacións de Cristo coma o comer ou o deixarse tocar, que entran na categoría do sensible, e foron para os discípulos, segundo dixo Santo Tomé, *signa evidētia* da resurrección.

da Nai, quen sinte «gran lediç(a)» (v. 52). Isto parécenos importante posto que a partir do século x (o *saeculum pessimum*) e o xi (o século do espertar mariano), ata chegar ao xii, que segundo algúns autores é o «século mariano», pódese constatar un notable cambio de perspectiva respecto do período patrístico: medra ata extremos increíbles a preocupación pola salvación individual («Assi verra julgar», v. 59), e o misterio da encarnación cede o seu posto ao da redención, realizada a través da morte cruenta de Cristo na cruz. Así, aplicado este cambio de perspectiva ao misterio de María, constátase que Ela non aparece tanto xunto ao Xesús que nace, crece, ou vive oculto en Nazareth, canto ao Cristo que morre traxicamente na cruz pola salvación do home.

A estrofa seguinte presenta a María como nai espiritual de todos os cristiáns. Asíocíanse aquí María e o Espírito Santo, ámbolos dous guiados pola gracia, polo don sobrenatural de Deus. A cantiga fala dunha «companna», pero ¿quen eran esta companna?; pode tratarse do colexio apostólico, enumerado no momento da elección de Matías en lugar de Xudas (Feit 1, 15-26), ou dos cento vinte irmáns que se mencionan en Feit 1, 15, ou ben os tres grupos especificados nos versos 13-14: os apóstolos (aínda en número de once), as mulleres (probablemente as sinaladas por Lc 8, 2-3; 23, 55-56; 24, 1-11), María —nai de Xesús— e os seus irmáns. Sexan quen fosen, revestidos pola forza do Espírito Santo, os once e os que estaban con eles estarían en disposición de dar testemuña dos acontecementos da historia da salvación, dos que o culme é a propia figura de Xesús. Dende ese día tamén María se viu plenamente iluminada polo Espírito, e é razoable pensar que Ela comezou a espallar sobre a igrexa as súas reflexións. Así, tamén a Virxe se convertiu en testigo das cousas vistas e oídas, xa que hai feitos da vida de Xesús dos que foi única espectadora.

A estrofa final alude á coroación da Virxe, e hai nela varios puntos doutriniais salientables: o xa mencionado gozo da coroación, o seu pasamento deste mundo e, coa súa localización a carón, «par a par» (v. 76) co seu Fillo, o merecemento do tratamento de raíña (aínda que tamén do de «filla, madr'e criada» (v. 78). Finalmente, refírese ao seu papel de avogada, unha das atribucións máis queridas por Afonso. O trobador fala dun xeito moi vago do pasamento da Virxe («seu fillo a levar / quis des que foi pasada / deste mund(o)», vv. 73-75); efectivamente, evítase mencionar nada semellante a unha morte corporal de María: a Igrexa cre que a Virxe María, unha vez cumprido o ciclo da súa vida terreal, foi levada en corpo e alma ao ceo,¹¹ onde participa da gloria da resurrección do seu Fillo. Durante os tres primeiros séculos, nas obras dos Santos Padres ou de calquera autor eclesiástico, non hai absolutamente ningunha referencia, nin á morte, nin á inmortalidade corporal da Virxe. A primeira mención non apócrifa que se coñece relativa ao fin da vida de María atopámola en San Epifanio,¹² no século iv. Os escritores dos séculos

11. Esta verdade atópase arraigada dende moi antigo na conciencia da Igrexa. Os relatos apócrifos sobre a dormición da Virxe constitúen un tipo de expresión particular (vid. *Dormición* 1995, onde se ofrece un interesante estudo xunto coa edición dos textos).

12. No capítulo 377 do seu *Panarion* di «Se ela morreu ou foi enterrada non o sabemos».

v ao VII coinciden en dar por feito o acontecemento da morte de María, pois todos os homes, ¡tamén Cristo!, morren. San Isidoro de Sevilla é o primeiro en dubidar da morte de María (*vid. De ortu et obitu Patrum*, 67); tamén no século VIII, Tuscaredo de Asturias (*vid. Epistola ad Ascaricum*, 11). Tanto San André de Creta como San Xoán Damasceno evitan pronunciarse sobre o tema. No século XIII, todos os grandes escolásticos ensinaron que María morreu, e non hai dúbida de que o seu principal motivo é que negaban a Inmaculada Concepción no senso en que despois será definida.¹³ Sexa como fose, si circulaba no século XIII amplamente a idea da ascensión.

Este enalzamento da Virxe culmina coa consideración da Virxe á par co Fillo («con El no ceo, par a par», v. 76), xa que así como Cristo é o rei do universo, así tamén María é verdadeiramente raíña («reina chamada», v 77): Ela é raíña do reino do que o rei é Cristo. A dignidade real de María flúe espontaneamente do lugar especial que ocupa dentro do plan da redención da humanidade, xa que Ela cumpre con Cristo, aínda que subordinada, a función de corredentora, porque como di o Pseudo Alberte Magno, «a Santísima Virxe non foi chamada polo Señor para ser o seu ministro, senón a súa socia e compañeira» (*Mariale* q. 42). Durante os primeiros séculos do cristianismo, os Padres non se ocuparon directamente da doutrina da realeza de María. No século IV, San Efrén o Sirio chama a María «a Santísima Soberana Señora, Nai de Deus»; no século seguinte, Pedro Crisólogo tamén empregou a palabra «Domina» como título rexio de María. O máis notable representante da doutrina da realeza de María é, uns séculos máis tarde, San Ildefonso de Toledo (s. VII), quen ve a dignidade real de María asociada intimamente coa de Cristo Rei. Así, ao comezar o século VIII xa estaba firmemente establecido o concepto da realeza de María, e no sucesivo os escritores eclesiásticos reflectirán nas súas obras o pleno significado do termo «raíña» aplicándoo a María (San André de Creta, San Xermán de Constantinopla...) e, xa no século XII, San Anselmo de Canterbury, Eadmero, San Bernardo ou Nicolao de Claraval. Por iso chama poderosamente a atención que, inmediatamente a continuación da advocación de «reina», no verso 78 o autor cualifique á Virxe de «filla, madr' e criada», subordinando dalgún xeito finalmente a María ao seu Fillo, pois aquí de novo focalízase en Xesús, tendo Ela eses atributos pola súa relación con El. Por unha banda, efectivamente, dase o paradoxo de ser Filla daquel de quen é Nai, pois é Nai do Xesús que é Deus, e, coma Deus, o seu Fillo é o seu Pai. Merece unha atención un chisco máis pormenorizada a consideración de María como «criada», onde se alude inequivocamente á súa vocación de servizo á humanidade a través do consentimento na maternidade do Fillo de Deus.

Finalmente, unha vez reseñadas todas estas cualidades que nos dan o retrato dunha muller excepcional, o trovador ponse ao seu amparo, require dela a súa intercesión diante do Fillo na última hora («e por én nos dev' ajudar / ca x' é noss'

13. *Vid. San Buenaventura, In III Sent., d. 3, q. 2, a. 4, en Opera omnia, vol. 3, p. 66, que se vale do argumento de que se a Virxe estivo exenta de pecado orixinal, tivo que estalo tamén da necesidade de morrer, deste xeito, ou a súa morte foi unha inxustiza, ou houbo de morrer pola salvación do xénero humano. A primeira suposición sería unha blasfemia, porque iría contra a xustiza de Deus, pero non o é menos a segunda, porque querría dicirse que a redención de Cristo é insuficiente. Polo tanto, María estivo suxeita ao pecado orixinal.*

avogada», vv. 79-80). Isto lévanos ao papel tradicional de María como mediadora, que se empeza a perfilar a partir do século v, aínda que a invocación suplicante a María como expresión de confianza na súa protección ten unha orixe moi antiga na Igrexa.¹⁴ A crenza na intercesión de María foi precisándose despois baixo o pulo dos Padres e doutores, e dende o século vi, a Igrexa empregou con significados cada vez máis precisos e definidos o título de mediadora. Co paso do tempo vaise afirmando a corrente, expresada sobre todo nos himnos, de pedir as gracias ao Señor por intercesión da nai. Así chegamos a Xermán de Constantinopla, o «doutor da mediación».

Estamos pois, perante un caso de cantiga descritiva, pero que denota unha profunda asimilación por parte do trobador dos puntos centrais do dogma cristiano, sendo este quen de xogar con tan delicadas palabras constituíndoas en poesía.

Finalmente, referirémonos ao terceiro dos grupos sinalados, e quizais o caso máis paradigmático de cantiga especulativa sexa o da cincuenta (a cantiga analizada é con diferenza a máis emblemática deste grupo, aínda que podemos atopar rasgos semellantes noutras —no que atinxe á profundidade lírico-teolóxica—, como a 30, a 100, a 150 ou a 360), que trata o tema da encarnación, os motivos que Deus tivo para «carne fillar», e finaliza cunha expresión de agradecemento polos beneficios que a nós, coma homes, nos reporta esta decisión. Así, se ben se louva á Virxe porque foi nela na que Deus se encarnou, a perspectiva da cantiga é eminentemente cristolóxica, e, dende este punto de vista, aínda que na rúbrica di que se vai explicar «por que razon encarno[u] Nostro Sennor en Ela», os motivos nos que se insiste non son os que xustifican que se escollera a María, senón máis ben os propios motivos da encarnación.

Esta L^a é de loor de Santa Maria, que mostra por que razon encarno[u] Nostro Sennor en Ela.

*Non deve null' ome desto per ren dultar,
que Deus ena Virgen vëo carne fillar.*

5 E dultar non deve por quanto vos direi,
porque se non foss' esto non viramos rei
que corpos e almas nos julgass', eu o sei,
como Jeso Cristo nos verra joigar.
*Non deve null' ome desto per ren dultar,
[que Deus ena Virgen vëo carne fillar].*

10 Nen doutra maneira nós non viramos Deus,
nen amor con doo nunca dos feitos seus
ouveramos se El non foss', amigos meus,
tal que nossos ollos o podessen catar.
*Non deve null' ome desto per ren dultar,
[que Deus ena Virgen vëo carne fillar].*

14. Vid. o *Sub tuum praesidium*, onde unha comunidade cristiá en perigo, solicita a protección da Virxe; esta prece parece remontarse aos séculos III-IV, constituíndo unha das oracións máis antigas.

- 15 Ca Deus en si meesmo Ele mengua non á,
nen fame nen sede nen frio nunca i á,
nen door nen coita; pois ¿quen se doerá
del, nen piedade avera, nen pesar?
Non deve null' ome desto per ren dultar,
20 *[que Deus ena Virgen vëo carne fillar].*

- E por én dos ceos quis en terra decer
sen seer partido nen menguar seu poder,
e quis ena Virgen por nós carne prender
e leixouss' en cima demais por nós matar.
25 *Non deve null' ome desto per ren dultar,*
[que Deus ena Virgen vëo carne fillar].

- Onde come a Deus lle devemos amor
e come a padre e noso criador,
e come a ome del coita e door
30 avermos de quanto quis por nós endurar.
Non deve null' ome desto per ren dultar,
[que Deus ena Virgen vëo carne fillar].

- E a santa virgen en que s' El enserrou,
de que prendeu carne e por madre fillou,
35 muit' amar devemos, ca per Ela mostrou
todas estas cousas que vos fui ja contar.
Non deve null' ome desto per ren dultar,
[que Deus ena Virgen vëo carne fillar].

Aínda que a cantiga pode ser dividida en dúas partes, podemos constatar que o primeiro verso enlaza na súa expresión introductoria co anunciado no refrán («E dultar non deve por quanto vos direi», v. 3) que pretende dar ao oínte unha xustificación das razóns polas que sempre debe ter fe na encarnación, posto que é este un misterio difícil de asimilar empregando unicamente a razón. Unha vez avanzado isto, desenvolve a narración: unha primeira parte, que conforma o corpo da cantiga, e unha segunda, conclusiva, que é a expresión do agradecemento debido á Virxe e mailo fillo.

Segundo este esquema, no corpo da cantiga é onde se analizan os motivos da encarnación, cun desenvolvemento que funciona a modo de *argumentatio*. Así, o trobador insiste no indubidable dese misterio, aducindo dúas razóns principais ás que dedica dúas estrofas para cadansúa: por unha banda, Deus encarnouse porque doutro xeito non podería virnos vulgar, o que sucederá de certo ao final dos tempos; por outra, houbo de se encarnar necesariamente para poder sufrir padecementos humanos e, finalmente, morte de cruz.

Así mesmo, as dúas estrofas dedicadas ao agradecemento presentan a seguinte división temática: a primeira dos agradecementos (e quinta da cantiga) está dedicada ao Fillo, e a segunda (ou sexta) á Nai.

As sutilezas conceptuais presentes no texto requiren un desenvolvemento retórico axeitado, que Afonso resolve recurrido aos modos escolásticos de argumentación, que seguen unha liña de razoamento negativa. Así, a cadea de proposicións na que se resume a materia tratada opón as *probationes*, dispostas —como se dixo— negativamente, de xeito que a exhortación á fe faise dende unha postura que exclúe a opción de dubidar.

Afonso, coñecedor da doutrina teolóxica que establece que Deus non pode ser visto cos ollos da carne, elabora un entramado de relacións moi habilmente dispostas ao longo de toda a cantiga de xeito que, na primeira estrofa, fala dun rei que virá vulgar corpos e almas, empregando o verbo «ver» («non viramos rei», v. 4) e o nome de pía da segunda persoa da trindade, «Jeso», que si habitou entre nós, pero tamén o denomina cunha advocación mesiánica, «Cristo»,¹⁵ porque a súa función é escatolóxica. En efecto, o nome propio do fillo de María era «Xesús», pero ao ser recoñecido polos seus coma o mesías que había de vir, engadíronlle estes o título de «o Cristo»;¹⁶ posteriormente, cando o evanxeo foi espallado polo mundo grego, que non tiña na súa cultura conciencia de mesianismo, Cristo (sen artigo) pasou a considerarse outro nome propio de Xesús.

Na segunda estrofa asocia «Deus» con «catar» (non di, pois, ver, como no caso do Fillo); é dicir, a Deus non o podemos ver fisicamente, pero si o podemos intuír, buscar, captar. Apoia Afonso, como se pode ver, a aseveración sobre a imposibilidade de dúbida na encarnación no feito de que nós podemos constatalo directamente, pois podemos ver o produto dese proceso. Agora ben, hai que ver que tipo de constatación é esta que está reservada aos nosos ollos. Xa dixemos que é imposible ver a Deus «cos ollos da carne». A definición cristiá da visión relaciónase coa simboloxía do espello: «Agora vemos nun espello, escuramente; pero daquela habemos ver cara a cara. Agora coñezo dun modo incompleto; pero daquela hei coñecer tan ben coma Deus me coñece a min» (1Cor 13, 12). A cita da primeira carta paulina aos corintios é expresiva dabondo neste punto, mais os autores eclesiásticos abundaron no tema recorrentemente. San Isidoro de Sevilla no seu libro VII das *Etimoloxías* di:

É invisible porque xamais a Trindade se apareceu perante os ollos dos mortais amosando a súa propia substancia, senón adoptando a forma dalgunha creatura corpórea. Pois ninguén pode contemplar a manifestación mesma da esencia de Deus e continuar vivindo, como se lle dixo a Moisés. Neste senso exprésase o Señor no Evanxeo (Xn 1, 18): «Ninguén viu xamais a Deus». El é algo invisible que debe buscarse, non cos ollos, senón co corazón.¹⁷

15. O grego χριστός, que se traduce por 'unxido', é á súa vez a tradución do hebreo *māḏīah*, que nós traducimos por 'mesías'. Por mesianismo enténdese todo o relativo non só ao mesías, senón en xeral á fin dos tempos ou, máis definitivamente, ao reino de Deus. De aí que quizais o trobador empregue «Cristo» no contexto do xuízo, e tamén quizais se deba a isto o feito de que diferencie o nome de pía da segunda persoa da trindade, «Jeso», da súa advocación mesiánica «Cristo».

16. Empregaron tamén expresións como a de «Xesús, que se chama o Cristo» (exs. en Mt 1, 16; Xn 1, 17 ou Feit 5, 42).

17. San Isidoro de Sevilla, «Acerca de los ángeles y los fieles», *Etimologías*, 1993: 629 (a tradución é nosa).

Así, atendendo aos sentidos posibles, e xeralmente complementarios, da palabra *catar*, podemos dicir que o trobador recorre a tan expresiva metáfora para significar que Deus pode ser visto, pode ser atopado, pero témolo que atopar no interior, e iso é, ao fin, a fe.

Na terceira estrofa, consecuentemente, di que Deus non pode sufrir padecementos humanos, logo, ¿quen o podería facer?; a pregunta é retórica porque xa o oínte sabe que quen o fixo foi o Fillo, pero facéndose home, e que por iso mesmo Deus se encarnou. Deus tomou carne para facerse coma os homes e poder salvalos, porque Deus non pode salvar o que non asumiu.¹⁸ Entre Deus e o home hai un abismo, e unha relación directa entre os dous é un paradoxo moi difícil de aceptar para o home; así, os Padres concebiron a idea de que Deus se fai home para que o home se faga Deus; Cristo fíxose primeiro o que nós somos para que nós puideramos facernos coma El (*vid. Adv. haer.* 1, v). Esta idea aparece desenvolvida máis polo miúdo na estrofa seguinte.

A seguir, na quinta estrofa, marca xa abertamente a distinción entre Deus, que foi «padre e noso criador» (v. 28), e o Fillo, pois Deus tamén foi «ome» que sufriu coita e dor. Por último, na estrofa que pecha a cantiga, alúdese xa directamente á encarnación, e emprega o verbo «mostrar», que ten aquí dúas dimensións: todo o que Xesús fixo na súa vida terrena se puido efectivamente ver fisicamente, e Ela, a Nai, mostrounos, evidenciounos, todo isto, polo que «muit' amar devemos». Chama a atención aquí o sintagma «en que s'El enserrou»¹⁹ (v. 33). Pensamos que esta imaxe pode entenderse á luz de Xer 31, 22: «¿Ata cando has andar tateando, filla descarriada? Pois fará Deus unha cousa nova na terra. A muller circundará ó varón (femina circumdabit virum)». Este texto foi visto —aínda que se trata dunha cuestión controvertida—²⁰ cun carácter mesiánico, ademais de que o contexto no que se insire foi considerado tamén mesiánico.

Vemos, logo, que o trobador demostra unha considerable mestría á hora de dispor estas ideas dun xeito cruzado, agochando unha increíble riqueza evocadora na non evidencia do narrado. Así, por unha banda, diferencia directamente a presenza física dese rei xuíz de corpos e almas, coa parusía de Xesucristo, e a contraposición é máis chamativa e, por tanto, máis efectiva, se pensamos que tan especial rei²¹ ten un reino escatolóxico, información que vén aquí contrastada salientando que é o mesmo a quen se puido ver, que foi terreal. Por outra banda, as esperanzas na parusía, que verá o seu cumprimento no advenimento

18. Como repetidas veces recordaron os Padres, sobre todo nas súas refutacións aos docetas, que negaban unha natureza carnal en Xesús.

19. *Vid.* 150: 6-7, «[...] pois El quis enserrado / seer en Ela e ome formado».

20. San Xerome foi o primeiro que deu a estas verbas de Xeremías este sentido mesiánico, o que lle asegurou o asentimento de moitos esexetas antigos. Hoxe recoñécese case unanimemente que a pasaxe está corrompida, dando os Setenta unha versión moi diferente.

21. Interesante é nesta cantiga pensar na contraposición que se fai entre o rei terreal e o celestial, máis se pensamos que quen iso escribe é un rei, e a diferenza entre ambos estriba en que o rei que é Afonso non pode xulgar almas, mentres que o rei que é Deus xulga corpos e almas («[...] non viramos rei / que corpos e almas nos julgass(e) [...]», vv. 4-5). Así, salientase esa especificidade do Señor: é o

da fin dos tempos, realizáronse en parte coa vinda de Xesucristo e a fundación da súa Igrexa.

Afonso, pois, refírese a un xuízo que terá lugar nun futuro («verra joigar», v. 6), e que levará a cabo un rei que vulgará tamén as almas, que foi terreal, que se chamou Xesucristo, e que estaba directamente relacionado cun Deus que non se pode ver, senón só catar, nunha relación paterno-filial. De todo isto é imposible dubidar.

Isto é, esencialmente, o contido da cantiga cincuenta, a máis elaborada teoloxicamente de todo o *corpus*, e sen dúbida obra dun trobador versado con certa profundidade nos coñecementos de teoloxía dogmática, sendo quen —como se ten visto— de empregar procedementos retóricos como a diloxía, para artellar unhas ideas con certa profundidade teolóxica. Por iso chama a atención outra serie de particularidades —no relativo ao dominio das Sagradas Escrituras por parte do trobador—, que imos atopar ao longo do *corpus* de loor; por exemplo, malia que non poidamos tomar por erros debidos á ignorancia aseveracións como a de que Ela, a Virxe, «faz ressocita-los mortos», por exemplo, ou a de que pode perdoar os pecados²²—posto que poden deberse a unha esaxerada intención de enxalzar a María a costa do propio dogma—, si debemos considerar erros outros coma os da segunda estrofa da cantiga primeira, onde hai unha clara diverxencia co evanxeo posto que, neste, o anxo parece solicitar a María o seu consentimento para a xestación do Fillo de Deus; por outra banda, nesta mesma estrofa dise que Isabel dubidaba de poder empreñar, cando quen dubida é o seu home Zacarías. En 370: 5-6, a alusión á profecía de Isaías non é de todo acertada, pois se ben —aínda que non axeitadamente— se entenderon os versículos 14-16 do sétimo capítulo como mesiánicos, neles non se anuncia en ningún momento que aquel que ha de vir sufrirá padecementos.

Este tipo de erros son moi chamativos, sobre todo se consideramos a sutileza conceptual que o trobador manexa noutros textos, polo que a pregunta obvia parece se podería incorrer o autor dunha cantiga como a 50 en erros tan flagrantes coma estes. Non o cremos.

Isto permítenos concluír que, en canto á forma e mailo contido pódese facer no *corpus* de loor unha primeira clasificación que distinga as cantigas de tipo máis lírico de entre aquelas que posúen un contido relixioso máis claro e, entre estas últimas, unha subclasificación que separa, por unha banda, as propiamente narrativas das máis especulativas, e, descendendo aínda un chisco, as que denotan un meirande dominio da materia tratada. Deste xeito, atendendo unicamente ao manexo dos coñecementos teolóxicos presentes en determinados textos, consideramos que, polo menos, podería haber tres mans distintas no proceso de elaboración das cantigas de loor, ás que habería que engadir aquelas que cuidan

único rei que pode emitir un xuízo total sobre a persoa, no senso de que o seu dictame abrangue as dúas dimensións humanas, a carnal e a espiritual.

22. Se ben hai outras cantigas, máis consonte á doutrina canónica, nas que se afirma que quen perdoa os pecados, aínda que «por Ela», é Deus (ex. 80: 30).

máis o coidado formal e estilístico —o que as emparentaría coa lírica profana—, e das que quizais tamén se poidan deslindar autorías en base a certas habilidades de tipo retórico manexadas para a súa construción.

MILAGROS MUÍÑA
 Centro Ramón Piñeiro
 para a Investigación en Humanidades

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA.VV. (1998), *La Virgen María en el culto de la Iglesia*, Madrid, PPC.
- A BIBLIA (2001), Vigo, As Edicións do Adro, SEPT. [3ª ed.]
- ALDAMA, José Antonio de (1970), *María en la patrística de los siglos I y II*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- ANTONAZZI, Giovanni (1996), *Maria dignitas terrae. Saggio storico-letterario sulla pietà mariana*, Brescia, Morcelliana.
- ARANDA PÉREZ, Gonzalo, ed. (1995), *Dormición de la Virgen. Relatos de la tradición copta*, Madrid, Ciudad Nueva («Apócrifos cristianos»), Fundación San Justino.
- AYÁN, Juan José, ed. (1991), *Ignacio de Antioquía. Policarpo de Esmirna. Carta de la Iglesia de Esmirna*, Madrid, Ciudad Nueva («Fuentes Patrísticas», 1).
- BIBLIA VULGATA (1994), Alberto Colunga e Laurentio Turrado, eds., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- BROWN, R. E., K. P. DONFRIED, J. A. FITZMYER, & J. REUMANN (1986), *María en el Nuevo Testamento. Una evolución conjunta de estudiosos católicos y protestantes*, Salamanca, Sígueme.
- CAMPENHAUSEN, Hans von (1974), *Los padres de la Iglesia. I. Padres griegos*, Madrid, Cristiandad.
- CAROL, J. B., ed. (1964), *Mariología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- CRAVERI, Marcello, ed. (1990), *I Vangeli apocrifi*, Torino, Einaudi Tascabili.
- DUTTON B. & J. GONZÁLEZ CUENCA, eds. (1993), Juan Afonso de Baena, *Cancioneiro*, Madrid, Visor.
- FIORES, Stefano de & Salvatore MEO (1993), *Nuevo Diccionario de Mariología*, Madrid, San Pablo.
- GAECHTER, Paul (1959), *María en el Evangelio*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- GRAEF, Hilda (1963), *Mary. A history of doctrine and devotion. Vol. I. From the beginnings to the eve of the reformation*, New York, Sheed and Ward.
- HAAG, H., A. van den BORN & Serafin de AUSEJO (1987), *Diccionario de la Biblia*, Barcelona, Herder.
- ILDEFONSO DE TOLEDO (1971), *La virginidad perpetua de Santa María. El conocimiento del bautismo. El camino del desierto*, ed. de V. Blasco e J. Campos, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- IRENEO (1983), *Contra las herejías*, Madrid, Gredos.

- ISIDORO DE SEVILLA (1993), *Etimologías*, 2 vols., José Oroz Reta e Manuel A. Marcos Casquero, eds., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- MORREALE, Margherita (1983), «Los 'gozos' de la Virgen en el Libro de Juan Ruiz I», *Revista de Filología Española*, 63, pp. 223-290.
- MOUCHEL, Christian, ed. (1999), *Imagines Mariae. Représentations du personnage de la Vierge dans la poésie, le théâtre et l'éloquence entre xii^e et xvii^e siècles*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon.
- PIASTRA, Clelia Maria, ed. (2001), *Gli Studi di mariologia medievale: bilancio storiografico. Atti del I Convegno Mariologico (Parma, 7-8 novembre 1997)*, Firenze, SISMEL.
- QUASTEN, Johannes (2001), *Patrología I. Hasta el concilio de Nicea*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos. [6^a ed.]
- SPEDALIERI, Francesco S. J. (1964), *Maria nella scrittura e nella tradizione della chiesa primitiva. Vol. II. Studi e problemi*, Fascicolo Primo, Messina, La Sicilia.
- VIVES, José (1971), *Los Padres de la iglesia: textos doctrinales del cristianismo desde los orígenes hasta san Atanasio*, Barcelona, Herder.