

Un milagre eucarístico entre Galicia e Portugal: fontes e contextos da *Cantiga de Santa Maria* 104

Manuel Negri¹

Recibido: 2 de xullo de 2019 / Aceptado: 15 de maio de 2020

Resumo. As *Cantigas de Santa Maria*, escritas na segunda metade do séc. XIII polo rei Afonso X e os seus colaboradores, acollen algúns milagres sobre un tema daquela de gran actualidade: o eucarístico. Neles, homes e mulleres experimentan a transformación en carne e sangue das hostias consagradas, realizándose así a nivel exterior os principios do dogma da transubstanciación. Despois dunha panorámica sobre estas *Cantigas*, todas problemáticas no que ten que ver coa determinación das respectivas fontes, preséntase o caso da *Cantiga de Santa Maria* 104, para a cal Jaime Ferreiro Alemparte e Xosé Filgueira Valverde pensaron nun modelo escrito procedente da obra do alemán Cesáreo de Heisterbach e nunha canle de transmisión galega, considerada a localización do relato: Caldas de Reis. A través dun renovado estudo comparativo entre o texto galego-portugués e a tradición de referencia, chégase a unha hipótese alternativa á dos anteriores especialistas e que establece distintos niveis e áreas de influencia en cada sección do relato mariano a partir dos *Opuscula* de Pier Damiani e do modelo narrativo do *Santissimo Milagre de Santarém*. Finalmente, grazas á nova hipótese, vanse propor algunhas consideracións sobre o período da entrada do milagre na corte afonsí e as motivacións políticas e doutrinarias que o farían posible.

Palabras chave: *Cantiga de Santa Maria* 104; Afonso X; fontes; Pier Damiani; Milagre de Santarém.

[es] Un milagro eucarístico entre Galicia y Portugal: fuentes y contextos de la *Cantiga de Santa Maria* 104

Resumen. Las *Cantigas de Santa Maria*, escritas en la segunda mitad del siglo XIII por Alfonso X y sus colaboradores, recogen algunos milagros que presentan un tema de gran actualidad en su momento: el eucarístico. En ellos, hombres y mujeres experimentan la transformación en carne y sangre de las hostias consagradas, realizándose así a nivel exterior los principios del dogma de la transubstanciación. Después de un censo de estas *Cantigas*, todas problemáticas en lo que tiene que ver con la determinación de sus fuentes, se presenta el caso de la *Cantiga de Santa Maria* 104, para la cual Jaime Ferreiro Alemparte y José Filgueira Valverde pensaron en un modelo escrito perteneciente a la obra del alemán Cesario de Heisterbach y en un canal de transmisión gallego, si se tiene en cuenta la ubicación del relato: Caldas de Reis. A través de un renovado estudio comparativo entre el texto gallego-portugués y la tradición de referencia, se llega a una hipótesis alternativa a la de los dos anteriores especialistas y que establece distintos niveles y áreas de influencia en cada sección del relato mariano a partir de los *Opuscula* de Pier Damiani y del modelo narrativo del *Santissimo Milagre de Santarém*. Finalmente, gracias a esta hipótesis, se van a proponer nuevas consideraciones sobre el periodo de entrada del milagro en la corte alfonsina y las motivaciones políticas y doctrinales que lo habrían hecho posible.

Palabras clave: *Cantiga de Santa Maria* 104; Alfonso X; fuentes; Pier Damiani; Milagro de Santarém.

¹ O presente traballo forma parte das investigacións que se levaron a cabo, en calidade de Investigador Posdoutoral da Universidade de Santiago de Compostela, no Centro de Historia da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra (Programa de Apoio á Etapa de Formación Posdoutoral - Modalidade A, financiado pola Xunta de Galicia). O proxecto, intitulado “Literatura de eixo Atlántico: as *Cantigas de Santa Maria* de ámbito galego e portugués”, ten como finalidade o estudo do contexto histórico, cultural e literario das *Cantigas de Santa Maria* localizadas no oeste da Península Ibérica. Agradezo a Floriana Ceresato, Matteo Anzani e Francesca Cotugno a súa disponibilidad para facerme chegar bibliografía desde París e Santiago de Compostela, a Fabio Barberini para acollerme en Lisboa durante os días dedicados á consulta de documentos no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, a Miguel García-Fernández para o tempo que quixo dedicar á revisión lingüística deste traballo, e a Stephen Parkinson e António Resende de Oliveira para as súas suxerencias

² Universidade de Santiago de Compostela, Facultade de Filoloxía, Departamento de Filoloxía Galega / Universidade de Coimbra, Centro de Historia da Sociedade e da Cultura (CHSC).
Correo-e: m.negri@usc.es; <https://orcid.org/0000-0003-3532-9810>.

[en] An Eucharistic Miracle between Galicia and Portugal: Sources and Contexts of the *Cantiga de Santa Maria* 104

Abstract. The *Cantigas de Santa Maria*, composed and compiled in the second half of the XIIIth century by Alphonse X and his collaborators, contain some miracles on a subject of great relevance to the time of the Wise King, that is to say, the Eucharistic theme. In those texts, men and women experience the transformation of the consecrated hosts into meat and blood, thus realizing outside the principles of the transubstantiation dogma. After a census of these *Cantigas*, all problematic as regards the determination of their sources, the case of the *Cantiga de Santa Maria* 104 will be discussed, for which Jaime Ferreiro Alemparte and José Filgueira Valverde thought of a written model in the work of the German Cesario of Heisterbach and a Galician transmission channel, if we consider the location of the story: Caldas de Reis. Through a renewed comparative study between the Galician-Portuguese text and the tradition of reference, we come to an alternative hypothesis to that of the two previous specialists. It establishes different levels and areas of influence in each section of the miracle from Pier Damiani's *Opuscula* and the narrative model of the *Santísimo Milagre de Santarém*. Finally, thanks to this hypothesis, new considerations are going to be provided about the entry period of the miracle in the court and the political and doctrinal reasons that would have made it possible.

Keywords: *Cantiga de Santa Maria* 104; Alphonse X; sources; Peter Damian; Santarem Holy Miracle.

Sumario. 1. Introducción. 2. A *Cantiga de Santa Maria* 104. 2.1. Cuestionando unha suposta tradición alemá e/ou galega. 3. Os precedentes entre Pier Damiani e o *Santísimo Milagre de Santarém*. 3.1. Unha muller sacrilega nos *Opuscula* de Pier Damiani. 3.2. Os feitos de Agde e Alexandre III. 3.3. O caso do Milagre de Alatri. 3.4. O milagre eucarístico nos *Sermones Vulgares* de Jacques de Vitry. 3.5. O relato de Cesáreo de Heisterbach. 3.6. O *Santísimo Milagre de Santarém*. 4. A *Cantiga de Santa Maria* e as débedas coa tradición. 4.1. Débedas de contexto e situación. 4.2. Débedas do modelo narrativo do milagre. 5. Compatibilidade do *Santísimo Milagre* coa redacción de To. 6. Conclusións. 7. Referencias bibliográficas.

Como citar: Negri, M. (2020): "Un milagre eucarístico entre Galicia e Portugal: fontes e contextos da *Cantiga de Santa Maria* 104", en *Madrygal. Revista de Estudios Gallegos* 23, pp. 255-273.

1. Introducción

Dentro da gran variedade de temas que caracterizan as *Cantigas de Santa Maria* de Afonso X o Sabio³ –compiladas no seu *scriptorium* no curso da segunda metade do séc. XIII⁴– pódese encontrar tamén a tipoloxía do milagre eucarístico.

En xeral, por 'milagre eucarístico' enténdese aquel tipo de prodixio que se realiza con ocasión do ritual da bendición e da presentación do pan e do viño consagrados durante a misa (a lembranza da Última Cea) por parte do sacerdote, onde os fieis poden tamén participar activamente recibindo parte do pan nunha especie de *pars pro toto* para o corpo de Cristo.

Segundo un esquema habitual na literatura miraculística, unha primeira tipoloxía de milagre consiste na transformación (parcial ou total) da hostia e do viño en carne e/ou sangue, sexa como resposta divina ás dúbidas que tanto os fieis como o celebrante poderían manifestar sobre a presenza real de Cristo nestas especies, sexa como consecuencia dun roubo sacrílego delas co fin de impedir o uso dos ácidos benditos en rituais profanos. Unha segunda tipoloxía de transformación ten que ver coa transfiguración das hostias nunha imaxe da Virxe ou de Xesús (ou de ambos) sempre como resposta a un acto sacrílego ou a unha función relixiosa (cf. Macy 2011: 394 e ss.).

Nas CSM estes *miracula* están representados por un pequeno grupo de textos, case todos incluídos na segunda centena de milagres do último estadio redaccional da obra, se se toma en conta o códice que hoxe o transmite, é dicir, o ms. E⁵: CSM 104, 128, 149 e 208⁶. Todas

³ De agora en diante, vaise utilizar o acrónimo CSM para referirnos tanto a unha soa *Cantiga* como ao conxunto de textos que forman esta colección.

⁴ Canto ao período de composición dos textos, pódese pensar na década dos anos '60 do séc. XIII como período do comezo da redacción do proxecto hoxe representado polo manuscrito To (Biblioteca Nacional de Madrid, 10069) e o ano da morte de Afonso X (1284) como *terminus ante quem*; cf. Pedro Ferreira 1994: 71-74; Fernández Fernández 2008-2009: 326-331.

⁵ Lémbrese que os manuscritos principais que hoxe dan conta da tradición das CSM son os seguintes: To (Biblioteca Nacional de Madrid, 10069), T (Biblioteca de El Escorial, T.I.1), F (Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, B.R.20), E (Biblioteca de El Escorial, I.b.2). Sobre esta tradición, cf. Schaffer 1999: 127-148, e, canto ao manuscrito E, cf. Fernández Fernández 2008-2009: 332-337.

⁶ Son varios os especialistas que xa ofreceron unha primeira noticia sobre as CSM deste grupo e a partir dos cales se puido clarificar este pequeno censo: Rey 1927: 342; Filgueira Valverde 1980: 26; Del Pozo Coll 2006: 46; Montoya Martínez 2007: 193 ss.; Bollo Panadero 2008: 164; Patton 2012: 164. Patricia Sela Del Pozo Coll, diversamente

estas CSM proceden dunhas tradicións que, por canto caracterizadas dunha abundancia de *exempla* sobre os motivos eucarísticos, en realidade non foron ben definidas en cadansúas fontes directas que puideron inspirar o labor de Afonso X e do seu *entourage*.

A CSM 128, por exemplo, cuxo texto relata o famoso prodixio dun home de Flandes que desexando incrementar a produción de mel decide deixarse aconsellar por unha *vella sorteira* insertando unha hostia consagrada nunha colmea (cf. Keller 1954: 29-30; Marsan 1974: 309-311; Montoya Martínez 2007: 194), nun primeiro momento parecía reelaborar o milagre contado por Pedro o Venerable (*De Miraculis*, I.1)⁷ – polo prestixio do seu modelo narrativo⁸ – e beber tamén da variante de Cesáreo de Heisterbach (*Dialogus Miraculorum*, IX. 8)⁹ quizais por razóns de proximidade cultural e política (cf. Ferreiro Alemparte 1971: 52-53). Pero hoxe podemos observar como o texto galego-portugués encontraría máis afinidades cunha versión de procedencia francesa, transmitida polo ms. Rivipullensis 193 (sec. XII) e até agora non confrontada puntualmente con este¹⁰.

A CSM 208 presenta unha narración parecida á da anterior, pero desta vez máis afín ao

relato contado por Cesáreo canto ao detalle da transformación da hostia nunha suntuosa capela (cf. Ferreiro Alemparte 1971: 53), mentres que a CSM 149 aínda necesita unha revisión global canto ás fontes que a puideron inspirar máis directamente con respecto ao modelo aínda non ‘marianizado’ de Cesáreo¹¹. Nela de feito cóntase a historia dun cura alemán que de xeito similar a canto foi contado xa no séc. XII por Pedro o Venerable, recibe pola intermediación da mesma María unha visión reveladora sobre a substancia dos ácidos despois de dudar da Presenza Real¹².

Finalmente, tamén a CSM 104 constitúe un enigma canto ás fontes que puideron guiar a súa composición na corte do Rei Sabio, amosando unha situación aínda máis complexa debido á conexión que o texto presentaría coa realidade socio-política do reinado afonsí e da Península Ibérica. Esta, nun primeiro momento e a partir dos estudos de Jaime Ferreiro Alemparte e Xosé Filgueira Valverde, parecía retomar unha tradición alemá e/ou galega¹³. Este traballo quere presentar unha hipótese alternativa sobre a procedencia deste relato á luz de novas adquisicións literarias e das lecturas que foron presentadas máis recentemente por outros especialistas¹⁴.

de Pamela Patton e de Maria Dolores Bollo Panadero, fai entrar neste grupo tamén as CSM 126 e 149. Se, canto á primeira, non se pode propiamente falar de milagre eucarístico, a CSM 149 si que hai que tomala en conta dado que relata un típico prodixio eucarístico protagonizado por un cura durante unha misa.

⁷ Cf. Poncelet 1902: 272; Migne 1854: coll. 851-853.

⁸ Como xa indicou no 1725 Théodoric de Saint-René con motivo dunha reseña sobre os principais milagres eucarísticos difundidos por todo o espazo europeo (Schefer 2007: 173-174) e como se pode comprobar tamén coa consulta de Poncelet 1902: 272, esta versión foi unha das primeiras en aparecer.

⁹ Cf. Strange 1851: 172-173.

¹⁰ Xa José Ferreiro Alemparte sospeitaba unha intrusión doutra fonte, alén da de Cesáreo e de Pedro o Venerable, para explicar as innovacións afonsinas; cf. Ferreiro Alemparte 1971: 53. Deixando este asunto para unha futura contribución máis extensa, pódese aquí anticipar como a versión da CSM 128 parece coincidir coa do ms. de Ripoll nos seguintes aspectos que, en liña xeral, Cesáreo e Pedro non transmiten ou sobre os cales discrepan: caracterización do protagonista, procedencia do mesmo (Flandes), presenza da figura da *vella sorteira*, mutación da aparencia da hostia consagrada na figura da Virxe, detalle do perfume (practicamente ausente en todas as outras versións latinas) que se desprende da colmea despois da revelación do milagre. En Cesáreo, por exemplo, a protagonista é unha muller e a hostia muda nunha pequena representación dunha igrexa (os outros detalles non se indican); en Pedro o Venerable o protagonista procede da rexión de Alvernia (Francia central) e o que aparece en lugar da hostia é unha imaxe do neno Xesús. Ademais, a versión do Rivipullense é a súa vez a representante dunha tradición *sui generis*, dado que presenta o relato xa ‘marianizado’ (cf. Baraut i Obiols 1956: 127). Finalmente, outros detalles secundarios parecerían ser o resultado dunha hispanización a partir da narración de referencia ou de toda a tradición (cf. Marsan 1974: 309-311).

¹¹ Cf. Ward 1893: 673. Sobre o posible modelo en Cesáreo, cf. Ferreiro Alemparte 1971: 44, 54.

¹² A tradición parece ser orixinada xa no séc. IX por Pascasio Radberto, un dos primeiros en referenciar o motivo. Pero a primeira versión marianizada aparece con Pedro o Venerable no séc. XII e continúa transmitíndose, cun desenvolvemento maior canto á intervención da Virxe, no xa citado ms. de Ripoll; cf. Baraut i Obiols 1956. Como no caso da CSM 128, tamén para as CSM 208 e 147, remitimos a unha futura contribución para unha discusión máis pormenorizada acerca destes milagres.

¹³ Cf. sobre todo Filgueira Valverde 1980 e Ferreiro Alemparte 1971.

¹⁴ Faise referencia a Parkinson e Jackson 2005; Parkinson 2011 e Parkinson 2015. Vánse comentar máis adiante.

2. A *Cantiga de Santa Maria* 104

O milagre ocupa o lugar nº 104 nos manuscritos T e E, pero xa aparecería durante a primeira fase redacional da obra, como se pode comprobar pola súa posición no manuscrito de Toledo (To): a nº 96¹⁵.

A CSM localiza un prodixio de sangradura dunha hostia consagrada na localidade pontevedresa de Caldas de Reis. Cóntase como, fai non moito tempo daquela, unha muller (unha *barragãa* dun *escudeiron*, ou sexa unha muller coa que mantiña unha relación afectivo/sexual sen vínculo matrimonial) quedou contrariada polo feito do seu namorado querer casar con outra. Desesperada e co medo de que o sentimento cara a ela puidese decrecer, decidiu actuar para evitalo. Pedindo axuda a algunhas veciñas, foille aconsellado acudir a misa e, no momento de comungar, non tragar a hostia para guardala temporalmente na boca (vv. 8-17)¹⁶:

Aquesto foi en Galiza | non á i mui gran sazón
que ùa sa barragãa | ouve un escudeiron
e por quanto s' el casara | tan gran pesar ouv' enton
que con gran coita ouvera | o siso end' a perder.
Nunca ja pod' aa Virgen | ome tal pesar fazer (...)

E con gran pesar que ouve | foi seu consello buscar
enas outras sas vezias | e atal llo foron dar
que sol que ela podesse | ùa ostia furtar
das da eigreja que logo | o poderia aver
Nunca ja pod' aa Virgen | ome tal pesar fazer (...)

O obxectivo era aquel de levar consigo os ácidos para entregalos despois ás mulleres que lle prometeran poder evitar con eles unha ruptura sentimental, aínda que o texto galego-portugués non sexa explícito sobre as modalidades desta práctica. E así fixo: chegada á igrexa e manifestando a un crego o seu desexo de comungar, unha vez recibida a hostia non a tragou, levándoa fóra do santuario (vv. 18-27):

(...) E ela taste, sen al,
foi se a ùa eigreja | da Virgen espirital
que nas nossas grandes coitas | nos guarda sempre de mal
e diss' enton que queria | logo comoion prender.
Nunca ja pod' aa Virgen | ome tal pesar fazer (...)

E o crerigo sen arte | de a comungar coidou,
mai-la ostia na boca | aquesta moller guardou,
que per niña maneira | non a trociu nen passou,
e punnou quanto mais pode | de se dali log' erger.
Nunca ja pod' aa Virgen | ome tal pesar fazer (...)

Foi neste punto que a muller sacou a hostia da boca para escondela debaixo da súa *touca* ('cofia') co fin de non levantar algunha sospeita sobre o acto sacrílego que acababa de comer¹⁷. Pero ao entrar na súa vila natal aconteceu un milagre extraordinario: desde a mesma *touca* a hostia comezou a botar sangue. Notando a cantidade de sangue que se desprendía da súa cabeza, a xente coa que se cruzou pola rúa acerouse de súpeto para prestarlle axuda, pensando que sufrira unha ferida mortal polo camiño. Pero ela, nun primeiro momento, aínda non se percatara do feito e non entendía a que se debía ese interesamento á súa persoa (vv. 28-32; 38-47):

Pois que saiu da eigreja, | os dedos enton meteu
ena boca e tan taste | tirou a end' e odeu
a ostia ena touca, | e nada non atendeu,
ante se foi muit' agia | por provar est' e veer
Nunca ja pod' aa Virgen | ome tal pesar fazer (...)

E entrant' a ùa vila | que dizen Caldas de Rei
ond' aquesta moller era, | per com' end' eu apres' ei,
avẽo en mui gran cousa | que vos ora contarei,
ca lle viron pelas toucas | sangue vermello correr.
Nunca ja pod' aa Virgen | ome tal pesar fazer (...)

E a gent' enton dizia | quando aquel sangue viu:
"Di, moller, que foi aquesto | ou quen te tan mal feriu?"
E ela maravillada | foi tanto que est' oiui
assi que nunca lles soube | niña ren responder.
Nunca ja pod' aa Virgen | ome tal pesar fazer (...)

Foi só naquel instante que, pousando unha man na cabeza, percibiu unha mancha de sangue quente. E de inmediato entendeu que a curiosidade dos da vila tiña que ver con aquel que lle parecía agora un prodixio, feito para advertirla das consecuencias do roubo sacrílego que acababa de obrar con tanta lixeireza (cf. Pinto-Correia 1997: 129-140). Finalmente, confesou as súas culpas e, volvendo á igrexa para rogar

¹⁵ Cf. Parkinson 2011: 86, 92. Lémbrese que To representa a primeira fase redacional das CSM, aínda que non sexa en termos absolutos como o máis antigo da tradición que nos chegou; cf. Parkinson 2000: 147-148.

¹⁶ De agora en diante, para o texto crítico, cf. Parkinson 2015: 72-75. Para una lectura precedente, cf. Montoya Martínez 2007: 193-194.

¹⁷ Trátase, de feito, dun acto que pode assimilar esta figura a unha herexe, como se di en Bollo Panadero 2008: 164, aínda que neste caso, acaba por existir unha diferenza substancial entre as conselleiras (que obran con maldade) e a protagonista que se deixa levar por ignorancia e desesperación e pola cal o perdón da Virxe aparece ao final de todo comprensible.

ao Señor que a perdoara, decidiu retirarse a un convento co fin de espiar os seus pecados (vv. 48-52; 58-62):

E pos a mão nas toucas | e sentiu e viu mui ben
que era sangue caente | e disso assi por en:
“A mi non me feriu outre | senon quen o mundo ten
en seu poder, por grand’ erro | que me ll’ eu fui merecer”.
Nunca ja pod’ aa Virgen | ome tal pesar fazer (...)

A moller se tornou log’ aa igrexa outra vez,
e deitou s’ ant’ a omagen | e disse: “Senhor de prez
non cates a meu pecado | que mi o demo fazer fez”.
E log’ a un mōesteiro | se tornou monja meter.
Nunca ja pod’ aa Virgen | ome tal pesar fazer (...)

2.1. Este milagre eucarístico amosa unha forte concordancia coa maioría dos prodixios que deixan visibles os efectos escondidos da transubstanciación e que coñecen unha gran difusión especialmente a partir do séc. XIII (cf. Ladame e Duvin 1981: 173; Levy 2011: 417). Como xa indicou Jean Louis Schefer (2007: 171), estes acontecementos “proposent sur le mode d’une théophanie (...) la démonstration de l’efficacité actuelle du sacrement” e, sobre todo, “la présence réelle du Dieu dans le pain consacré”. A proliferación dos relatos de hostias que toman forma visible da carne o do sangue de Cristo, e que poden ser conseqüentes a un acto de profanación ou de dúbidas sobre a presenza real nas hostias consagradas e no dogma da transubstanciación¹⁸, verificase en concomitancia de dous feitos fundamentais que, no curso dese mesmo século, tenden a fixar estes principios.

O primeiro ten que ver co enunciado do *credo* no primeiro canon (*De fide catholica*) que se promulgou no 1215, coa ocasión do IV Concilio de Letrán. Nel aparece por primeira vez formalizado o principio que ve o corpo e o sangue de Cristo realmente presentes nas especies do pan e do viño empregados para a liturxia; unha innovación dogmática até aquel momento nunca enunciada con tanta claridade e que tiña por obxecto desacreditar definitivamente

as posicións contrarias (cf. Schefer 2007: 185-186; García Avilés 2007: 197).

O segundo feito é a institución da Festa do *Corpus* no 1264 por iniciativa do papa Urbano IV, despois de que na bula *Transitus hoc mundo* se proporcionara unha disertación sobre a natureza da hostia consagrada para silenciar todo rastro daquelas posicións que seguían considerando o Corpo de Cristo como unha realidade só simbólica¹⁹.

Todos estes milagres –que aquí por razón de espazo non se poden mencionar por completo– nacen entón sexa para celebrar estas adquisicións doutrinarias sexa (quizais o aspecto máis importante) para acompañar estas formalizacións da doutrina, coa finalidade de comunicar a verdade de dogmas non sempre de inmediata comprensión fóra do ambiente eclesialístico (cf. Astell 2006: 52; Van Audsall 2011: 579 e ss.). Ao mesmo tempo –como testemuña por exemplo a CSM 104– buscábase poñer fin ás prácticas supersticiosas do uso das hostias consagradas para sortilexios; verdadeiros actos de trasgresión facilitados pola sempre maior familiaridade percebida cara ao ritual eucarístico por parte dos fieis²⁰, e vendo sempre máis na hostia consagrada unha reliquia do mesmo Cristo, coas mesmas capacidades taumatúrxicas que se pensaba tiñan as máis comúns reliquias de santos (cf. Snoek 1995; Kieckhefer 2014: 79, 83).

É quizais por esta súa aparente pertenza á cultura do séc. XIII e pola tipoloxía peculiar do prodixio que Jaime Ferreiro Alemparte quixo ver unha semellanza entre o texto galego-portugués e un milagre contado por Cesáreo de Heisterbach na obra *Libri VIII Miraculorum*: aquí, de feito, rexistrábase outro conto milagreiro parecido asociado a unha hostia consagrada e tendo como protagonista sempre unha muller decidida a levar a cabo un sortilexio. Naquela ocasión, o estudoso, despois dunha sumaria análise comparativa, chegaba á conclusión de que “aunque «foi en Galiza, non á mui gran sazon», y para más exactitud, en

¹⁸ Cf. Ladame e Duvin 1981: 173-174. Como recorda o autor, a posición oficial da doutrina católica entende a transubstanciación como aquel proceso de transformación da substancia do pan e do viño na substancia do corpo e sangue de Cristo a través das palabras de consagración do sacerdote e sen que a aparencia exterior do pan e do viño (os chamados ‘accidentes’ pola doutrina aristotélica) muden aos ollos dos fieis.

¹⁹ Cf. Filgueira Valverde 1980: 26. A institución da Festa do *Corpus* parece que á súa vez foi decidida despois do famoso milagre de Bolsena; cf. Ladame e Duvin 1981: 174; Levy 2011: 430-431.

²⁰ Cf. Rubin 2011: 450, 457 e Macy 2011: 393-394. Cf. anche Browe 1938. Fálase de superstición e non de prácticas máxicas, en canto, como recorda Richard Kieckhefer, trátase dun “improper use of a holy object” onde “Demons might tempt people to such abuse, but the abuse itself did not involve the conjuring of demons, even implicitly”; cf. Kieckhefer 2014: 80.

«hua vila que dizen Caldas de Rey»” o milagre parecía “sin embargo estar inspirado en Cesario” (Ferreiro Alemparte 1971: 48-49).

Pola súa parte, Xosé Filgueira Valverde, non descartando a hipótese desta influencia xermánica seguindo toda a tradición (cf. Filgueira Valverde 1985: 180-181) e fixándose no topónimo mencionado, non excluía a existencia dunha fonte oral chegada directamente aos oídos do Rei Sabio desde Galicia quizais no período da súa infancia. Aquí, segundo o erudito, “o culto eucarístico” comezou “cedo e moi fondo, cun foco no Lugo medieval”, aínda que “na histórica vila de Caldas de Reis non queda (...) ningunha lembranza” (Filgueira Valverde 1980: 26)²¹.

Anos despois das investigacións do pontevedrés, Jaime Ferreiro Alemparte reafirmábase na convicción de que o que se contaba na CSM 104 podería estar inspirado sempre pola mesma rama xermánica encabezada por Cesáreo de Heisterbach, filtrado quizais pola ‘voz galega’ xa teorizada por Xosé Filgueira Valverde que a puido facer máis accesible á corte de Afonso X:

Este milagro, entre otros semejantes de asunto eucarístico narrados por Cesario, fue sin duda el que dio pie al poetizado en la cantiga 104, que aunque operado en la villa de Caldas de Reis en Galicia, obedece a la misma motivación, utilizada predominantemente por mujeres. (Ferreiro Alemparte 1997: 531)

3. Os precedentes entre Pier Damiani e o *Santísimo Milagre de Santarém*

En realidade, se ben no curso dos primeiros séculos de aparición de milagres eucarísticos os seus autores non parecían estar interesados en poñer na escena hostias sangrantes ou transformadas en carne viva (cf. Schefer 2007: 111; Rubin 2011: 448), temos que retroceder ao séc.

XI para encontrar xa un *récit* parecido ao da CSM 104 e que, polo tanto, puido estar á orixe de toda a tradición miraculística que chegou a facerse ouvir até á corte do Rei Sabio²².

3.1. A variante do milagre eucarístico da muller que quere obrar un sortilexio cunha hostia bendita para –expresamente– consolidar a relación co seu amante ao sentirse ameazada pola existencia doutra muller xorde no ámbito da primeira posta en discusión da presenza real do corpo e sangue de Cristo nas hostias consagradas por parte de Berengario de Tours (ca. 1000-1088), quizais aludindo a prácticas que eran realizadas impunemente polos fieis. Como é ben sabido, este contestaba á doutrina realista de Pascasio Radberto (ca. 790-860), sostendo que a presenza de Xesús no pan consagrado sobre o altar só había de considerarse simbólica e non substancial (cf. Macy 2011: 370-372).

En defensa de Pascasio entraron nun debate máis que decenal os máis ilustres teólogos da época e, entre os cálamos de Durand de Fécamp, Alberic de Monte Cassino, Hugh de Lancre e o papa León IX (todos eles autores de tratados dedicados ás especies consagradas e ao valor da Eucaristía)²³, podíase encontrar tamén aquel de Pier Damiani (ca. 1007-1072). Este último, querendo por unha parte ofrecer unha proba ulterior e máis concreta da presenza real e, ao mesmo tempo, condenar cada uso sacrílego dos ácidos consagrados por razón do seu intrínseco valor cristolóxico e non instrumental, relata no *Opusculum XXXIV* un prodixio do cal el mesmo fora testemuña arredor do ano 1050 e que ten que ver cunha muller que vivía nun estado de desesperación porque sospeitaba que o seu marido lle fora infiel²⁴:

(...) quia zelotypa quaedam mulier habens virum ex adulterii fraude suspectum, qualiter eum sibi vindicare posset (...), a vicina petiit

²¹ Sobre o mesmo tema, véxase tamén un artigo do mesmo estudoso publicado no periódico *Faro de Vigo* do 21 de Maio de 1978, e logo reproducido enteiraamente no máis accesible Filgueira Valverde 1981: 144-146.

²² Ademais, como recorda Miri Rubin, antes do séc. XIII os debates sobre a natureza do sacramento da Eucaristía eran escasos e esporádicos (Rubin 2011: 449), alén da excepción constituída polo debate entre Pascasio Radberto e Ratramno (c. 830). Consecuentemente, non se encontran milagres ou *exempla* que se desenvolven este tema, sexa como consecuencia dalgún apuntamento teolóxico sobre o principio da presenza real de Cristo nas ostias consagradas, sexa como pretexto para difundir esta verdade de fe entre os fieis.

²³ Cf. Macy 2011: 371.

²⁴ O autor, antes de comezar a contar o milagre, especifica como foi consultado polo abade de Monte Cassino, Didier, para informalo sobre un recente milagre eucarístico que acababa de acontecer. Sobre a importancia desta primeira fonte, que até agora pasara desapercibida no ámbito do filón narrativo que se ilustrará a continuación, cf. García Avilés 2007: 199.

muliere consilium. Quae mirum perversa, et ultricibus flammis evidenter obnoxia, hoc eam sacrilegium venenata serpentis antiqui suadela perdocuit, ut corpus Dominicum quasi communicatura perciperet, quod caute reservans, viro suo postmodum non sine quibusdam maleficiis propinaret. (Migne 1853: col. 572)

Como se pode ler, ademais do xa dito sobre a muller protagonista, esta última decide recorrer á axuda dunha veciña para vingarse da suposta traizón. Esta, definida como *perversa*, aconséllalle roubar unha hostia consagrada disimulando comungar (“quasi communicatura perciperet”), para logo subministrala ao seu marido co auxilio dun sortilexio (“viro suo postmodum non sine quibusdam maleficiis propinaret”).

A muller obedece e obra o engano: recibe a comunión pero, en vez de tragar a hostia, escóndea nun *palliolo* (enténdese, un pano pequeno). Unha vez aberto de novo o pano, a muller descubre o milagre cos seus propios ollos: os ácidos preséntanse transformados en carne por unha metade, mentres a outra mantén as características cromáticas e materiais do pan²⁵:

Quod videlicet a sacerdote perceptum, et usque dum occasio praeberetur palliolo reservatum, non sine magno stupore miraculum. Haec enim particula Dominici corporis inventa est usque ad medietatem in carnem esse conversam, altera vero medietatis panis speciem non mutavit. (Migne 1853: col. 573)

A importancia deste relato na tradición miraculística da Eucaristía (e sobre todo a posibilidade dun espallamento precoz do motivo das *amadoiras* por toda Europa) quedaría confirmada polo feito de entrar a formar parte do ‘dossier Lanfranc’. Este, come é sabido, foi un importante instrumento doutrinal ao servizo da tese contraria á teoría sobre a natureza da

hostia consagrada impulsada polo mesmo Berengario de Tours (cf. Schefer 2007: 124).

3.2. O tema da subtracción sacrílega dunha ostia consagrada para preparar filtros de amor –xunto co habitual milagre en resposta ao acto sacrílego– reaparece cen anos despois nunha carta enviada polo papa Alexandre III ao bispo occitano Guillerme de Agde (1165-1173). Pero desta vez o papa non fai referencia a feitos literarios porque a súa é unha resposta a unha petición do mesmo bispo Guillerme que lle preguntara que tipo de penitencia impartir a unha muller da súa parroquia que roubara unha hostia para usala nun feitizo de amor e que logo se veu afectada pola transformación desta en carne²⁶.

Aquí faise referencia á práctica de reterer a hostia na boca ao momento de bicar ao home (“cum uiro osculum porrexerat et ipsum trahicere”) para que este último puidese namorar máis (cf. Kieckhefer 2014: 83):

De muliere, que ut nobis significasti, cupiens uiri sui ampliorem amorem sibi acquirere, suscepto corpore Christi et in ore retento, cum uiro osculum porrexerat et ipsum trahicere, cum uoluit, non potuit, sed postea uersum est in carnem, cum tangeret iuxta dentes molares, et caro succreuit et adhuc est in ore (...) (Minnucci 2005: 8)

Deixando aquí de lado a cuestión sobre a veracidade do feito –e sobre canta puido ser a suxestión experimentada pola muller e polo bispo en considerarse respectivamente vítima e portavoz deste acontecemento– analizándoo desde o punto de vista do motivo literario, pódese comprobar como o que se acaba de contar reflite unha vez máis a primeira parte da CSM 104, pero con importantes diferenzas. Neste relato, sobre a orixe do roubo non se alude a ningún motivo de celos por parte da muller, sendo froito ademais dunha iniciativa persoal.

²⁵ Seguen algunhas consideracións por parte do relixioso que así comenta canto acaba de narrar, pero que non engaden nada a nivel da narración, dado que o milagre remata coa imaxe da hostia transformada pola metade: “Itaque si rite reminiscor, hoc propuisisti, deinde quid portenderent, inquisisti. Super qua quaestione, quia non necesse est diutius immorari, breui compendio quid mihi videatur expediám. Nam idcirco Deus omnipotens sacrosanctum illud mysterium in carnis speciem vertit, ut perfidiam reprobæ mulieris argueret, dum visibilem Dominici corporis ostenderet veritatem: quatenus quæ purum panem, ut videbatur, ante credebatur, veræ carnis speciem cerneret, sicque sacrilegam coepti sceleris audaciam suo ipsa iudicio condemnaret. Quod autem medietas sic remansit, ad evidentioris iudicii testimonium proficit, ut dum in una eademque substantia hinc panis, illinc carnis adesse consideras speciem, in utroque veræ carnis verique panis indifferenter intelligas veritatem, quia et ipse est *panis qui de coelo descendit* (Joan. VI), et ipsa nihilominus caro quæ de virginalis uteri materia prodidit”; cf. Migne 1853, col. 573.

²⁶ Como informa Giovanni Minnucci, a carta consérvase na *II Compilatio antiqua* baixo o título *De penitentiis et remissionibus* e non queda dúbida de que sexa de autoría papal; cf. Minnucci 2005: 8-9. Cf. tamén Jaffé 1851: 736.

Respecto ao milagre –que aquí acontece case ao mesmo tempo que o roubo–, este ten lugar na boca da protagonista e consiste na transformación dos ácidos en carne chegando a obstruírle así o fondo do padal “iuxta dentes molares”, nun acto punitivo instantáneo.

3.3. Chégase así ao séc. XIII, cando o debate sobre a presenza real de Cristo no pan e no viño consagrados e sobre o mecanismo da transubstanciación adquire novo interese sobre todo para contrastar as posicións da nova herexía cátara que retomara as dúbidas de Berengario (cf. Ladame e Duvin 1981: 179; Macy 2011: 365, 373). Todo isto culminará na sistematización teolóxica efectuada por Tomás de Aquino e polo establecemento do Dogma por parte do papa Urbano IV²⁷.

É nese contexto que, no ano 1228, na cidade de Alatri en Italia, aconteceu algo extraordinario que tivo amplo resón en todo o espazo europeo e que, con toda probabilidade, foi tamén un precedente de primeiro plano para a promoción do dogma poucos anos despois, xunto ao decisivo –e quizais máis coñecido– milagre de Bolsena (cf. Lutz 2011: 473). A historia repítase: unha muller de Italia, ao momento de comungar e de guardar a hostia consagrada na boca para podela reutilizar na solución dalgúns problemas –que, se ben non están especificados, pódese pensar que eran os de sempre– experimenta a transformación desta en carne.

Todo isto, unha vez máis, está planeado por unha “cuiusdam malificae mulieris” que se pon ao servizo da protagonista. Como no caso anterior, a fonte que conta o prodixio non é unha colección de milagres: trátase dun *mandatorium* enviado ao bispo de Alatri Juan V

polo papa Gregorio IX en resposta a unha consulta que o bispo fixo ao pontífice sobre que medidas tomar para castigar a esa pecadora²⁸.

O documento que conta toda esta historia consérvase nos mesmos arquivos da diocese italiana²⁹. Velaquí a primeira parte do texto da bula que, mencionando unha carta anterior do bispo da cidade, acaba ofrecendo un resumo do asunto³⁰:

Gregorius episcopus servus servorum Dei venerabili fratri nostro episcopo Alatrino salutem et apostolicam benedictionem. Fraternitatis tuae litteras recepimus, continentes, quod cum virgo quaedam, ad suggestionem pravam cuiusdam malificae mulieris, sacratissimum Corpus Christi de manu suscipiens sacerdotis, illud tamdiu tenuisset in ore, donec opportunitate capta elam in panno ligasset, tandem post triduum Corpus ipsum quod in forma panis acceperat, in specie carnis invenit, sicut adhuc apparet inspicientibus manifeste (...). (Minnucci 2005: 4)

3.4. Parece que o tema ou comportamentos deste tipo entre os fieis seguían sendo percibidos como actuais e problemáticos, se se ten en conta que no fin da primeira metade do séc. XIII pódese ler unha situación parecida recollida nos *Sermones Vulgares* de Jacques de Vitry (*exemplum* n° 270). Aquí cóntase como, sempre unha muller, querendo preparar cunha hostia consagrada un filtro de amor, decide non tragala no momento de comungar sendo así a destinataria dun castigo divino.

Se a circunstancia do milagre se refire sempre á primeira parte do modelo dos *Opúscula*, o prodixio que acontece despois ofrece unha amplificación explicativa –de gusto tipicamente enciclopédico e razionalizante– sobre o detalle da transformación en carne da hostia,

²⁷ Como recordan Jean Ladame, Richard Duvin (1981: 179-180) e Gerhard Lutz (2011: 473), o Dogma acompáñase coa promulgación da Festa do Corpus. Este proceso comeza xa no 1248 en Francia cando a Festa se vai instituír só localmente na diocese de Liegi por iniciativa da mística Julienne de Liège que logra conseguir o apoio do amigo arcebispo Jacques Pantaléon de Troyes, futuro papa Urbano IV. No 1261, elixido papa, decide facer universal a celebración convencido das experiencias relixiosas de Julienne que acabara sendo perseguida polas súas visións sobre o *Corpus Dei*. No 1252 a Festa tamén se creou nos antigos territorios do Sacro Romano Imperio por iniciativa de Hugo de St. Cher, amosando así un panorama particularmente receptivo cara esta nova institución.

²⁸ Trátase do bispo que estivo ao mando daquela diocese desde o 1227 até o 1263; cf. Ladame e Duvin 1981: 195; Minnucci 2005: 5. Sobre a datación do milagre, non se coñece cal é con exactitude. O papa formula a súa resposta con data do 13 de marzo de 1228, nesa altura o luns da semana da Pasión de Cristo. Pódese pensar entón que o milagre puido ocorrer a comezos dese mesmo ano. Identificando o bispo con Giovanni por parte de Minnucci, e coñecendo que foi el a contarlle o feito nunha primeira carta, esta non pode ser anterior ao 1227.

²⁹ Vid. Alatri, Archivio cattedrale, *Pergamena* n° 2; cf. Minnucci 2005: 5.

³⁰ Anteriormente, Ritarossi 1966: 47-48. Así está resumido por Ladame e Duvin (1981: 195): “Cédant aux suggestion d’une magicienne, une jeune fille, après avoir reçu la communion, avait discrètement retiré l’hostie de sa bouche et l’avait cachée dans un linge. Trois jours plus tard, elle avait retrouvé, devenue chair, cette hostie pourtant reçue sous la forme du pain”.

rechamando a variante xa relatada por Alexandre III. Especificase de feito como esta transformación impide á muller levar a cabo o seu propósito, dado que a carne se adhire tan forte ao seu paladar que lle nega a posibilidade de proferir palabras (cf. Maraschi 2017: 215):

De quadam sclerata muliere audivi quod cum corpus Domini in ore reservasset, ut eo in sortilegiis abuteretur, conversum est in carnem et ejus palato adhesit, ita quod loqui non potuit. Quedam enim sordida et immunda dant viris ad comedendum ut corda eorum ad eorum amorem convertant (...) (Crane 1890: 113)

Encóntrase un *récit* similar (ou un verdadeiro paralelo narrativo chegado directamente desde os mesmos *Sermones* de Jacques de Vitry) noutra colección de prodixios franciscana, o *Liber exemplorum ad usum praedicantium* de un anónimo do séc. XIII (cf. Maraschi 2017: 227; Little 1908: 55-57). De feito, a dinámica ten sempre que ver cunha muller que “keeps the Host in her mouth, meaning to use it in divinations”, coa hostia que despois “grows into her palate and stop her speech” (Herbert 1910: 23)³¹.

3.5. Na cultura eucarística do séc. XIII tamén se insire Cesáreo de Heisterbach, até agora considerado –como xa foi anticipado– o máis probable modelo culto para a CSM 104 nas contribucións máis extensas que apareceron sobre o tema.

Jaime Ferreiro Alemparte e Xosé Filgueira Valverde referíanse en concreto ao segundo capítulo do primeiro libro dos *Libri VIII Miraculorum* (ca. 1225-1227), onde se le un *exemplum* parecido aos que se acaban de resumir,

pero con algúns detalles diverxentes. Aínda que a protagonista sexa sempre unha muller, esta comunga aquí en dúas igrexas, obrando un engano máis complexo e –cosa relevante– non aconsellada por ningunha *sorteira*. Segue o acto de desfalcarse unha hostia consagrada co fin de poñer en práctica un xenérico *maleficium* e –cosa xa común a outros relatos aquí mencionados– a acción de escondela nun pano. Porén, desta vez a hostia e o pano serán guardados nunha *archa*:

In episcopatu Coloniensi iuxta Hamburne, monasterium ordinis Praemonstratensis, eodem anno contigit simile miraculum in sacramento corporis dominici. Mulier quaedam miserrima eodem modo quo et praefata ad duas ecclesias in pascha communicans unam hostiam sumpsit, alteram extrahens maleficii causa panno involutam in archa sua reposuit. (Meister 1901: 6)

Aquí encóntrase por primeira vez o prodixio do sangrado, pero este é posterior, cando a muller volve abrir o baúl. A versión do relixioso alemán móstrase máis complicada no final, cando a muller –chea de terror polo medo a ser descuberta e excomulgada– toma a decisión de queimar os ácidos xunto co pano no que estaban envoltos³²:

Quam cum revoluto panno considerasset et totam sanguineam repperisset, expavit supra modum. Timens infelicissima prodi et a sacerdote tamquam malefica excommunicari atque puniri, si deprehenderetur, ignem faciens modicum in loco mundo sacramentum cum panno super carbones vivos posuit et simul utrumque concremavit, cineres vero in alio panno colligens reservavit (...) (Meister 1901: 6-7)

³¹ Sinálanse tamén algunhas achegas contidas en coleccións en manuscritos que parecen remontar xa ao séc. XV, pero que a día de hoxe aínda non se puideron consultar. No ms. Royal 15 D, que contén 229 exempla ordenados tematicamente o nº 36 parece transmitir un *récit* similar: “Girl puts the Host in her purse; afterwards she finds blood there instead”; cf. Herbert 1910: 448. O mesmo *exemplum* atópase tamén no ms. Harley 4403 da metade do séc. XV (*exemplum* nº 8); cf. Herbert 1910: 719; Maraschi 2017: 228. Da área italiana parecen proceder varios milagres que obedecen a unha dinámica parecida, como, por exemplo, o famoso caso de *Ricciarella*, rexistrado no ano 1273. A primeira parte deste milagre, coñecido popularmente como “milagre da Santa Reliquia de Offida”, recalca de feito o que se xa se viu nas versións anteriores. O que cambia só é a revelación eucarística, cun sangramento dos sagrados ácidos que acontece unha vez que a muller (sempre seguindo un consello de meigaría) pon a hostia a fritir nunha tixola. Lamentablemente, non se conserva o orixinal do milagre: a narración coñécese principalmente a través dunha presunta copia certificada efectuada no 1778 polo notario Jean-Baptiste Doria a partir do pergamiño medieval que se conservaría até o 1880 e que tiña que conter unha narración en latín do mesmo ano da traslación da reliquia feita polo frade Miguel, prior dos Agostiños. Temos tamén un *récit* con moitos detalles sobre o acontecido –aínda que non reproduce integramente o texto orixinal– datado no 1295 e que se pode ler nunha bula papal de Bonifacio VIII; cf. Ladame e Duvin 1981: 207-211.

³² As diferenzas seguen tamén posteriormente, cun relato que, en Cesáreo –por canto Afonso X puido simplemente recortalo– amosa un ulterior milagre eucarístico cando o sacerdote, despois de examinar as cinzas que lle foron entregadas pola muller posteriormente arrependida, descubre que a hostia recuperou a súa forma orixinaria, e mentres unha parte apareceu convertida en carne, a outra mantiña a cor branca do pan; cf. Ferreiro Alemparte 1971: 48.

3.6. No curso do séc. XIII o motivo miraculístico das *amadoiras* inaugurado por Pier Damiani coñece unha renovación importante tamén na Península Ibérica, con motivo dun milagre eucarístico localizado entre os anos 1247 e 1266 na cidade de Santarém, en Portugal³³.

O relato abrése coa presentación da protagonista (sempre unha muller) da que se di que tiña unha *discordiam* constante co seu marido. A tradición conta como durante moito tempo estiveron enfadados até que un día a muller (definida co adxectivo de *miserabilis*) decidiu acudir a unha *maledicta hebraea* para obter un remedio que puidese resolver o problema de convivencia. A xudía, inspirada polo demo, aconséllalle finxirse enferma para así poder pedir a un crego a comunión (cousa que, naquel estado, o relixioso non lle podría negar). Só nun segundo momento estará nas mans da meiga facer coa hostia o que lle quería pedir³⁴:

(...) *quadam mulier uxorata viro suo, discordiam cum illo haberet. Sicque per magnum spatium temporis, durante furore, permanserunt. Quadam vero die illa miserabilis mulier, habuit consilium cum quadam maledicta Hebraea, ut daret ei aliquod remedium artis suae maledictionis ad dictum furorem tollerandum. Illa vero, super inquisitionem eius respondit, per suggestionem diabolicam, dicens: Si ad hoc, quod petis, remedium vis adhibere, finge te infirmam, et quaere diligenter Corpus Christi ad communicandum, et non negabitur: et ego ex illo faciam quod hortaris.* (Mariz 1612: 34rv)

Como nas outra variantes narrativas, aquí tamén a muller non traga a hostia no momento de comungar: nunha primeira fase mantena na boca sen que o sacerdote e ninguén dos que estaban alí puideran enterarse. Entón púxose a esperar a que todos saíran da igrexa para poñer en práctica a segunda fase do seu plan

sacrílego: sacar a hostia aínda intacta da súa boca e escondela nun pano para logo levala consigo fóra da igrexa até o lugar onde vivía a xudía:

Oblatum fuit ei Sanctum Sacramentum: tamen ipsa non communicavit ex eo, secundum quod illa praedicta Iudaea ei indicauerat. Sed intus in ore inter malas taliter custodiuit: quod nec Sacerdos, nec etiam populi illam intellexerunt. Postquam omnes recesserunt, illa sola remanente, extraxit Sacrosanctum Christi Corpus a faucibus, et imposuit illud in uno panno, quod secus se habebat: et infoelix proponebat ad saepredictam Iudaeam illud deportare. (Mariz 1612: 34v)

O que se conta despois é, obviamente, o acontecemento xa visto no caso das outras narracións contidas nos *Opuscula* e no *mandatorium* de Gregorio XI, pero con algunhas novidades. De feito, o descubrimento do milagre —que aquí se manifesta co sangramento da sacra forma e non coa súa conversión en carne— acontece pola rúa e en presenza da xente coa que se cruzou a muller no seu camiño de volta³⁵. Son así os mesmos curiosos que se enteran do que acontece e que se achegan para comprobar a integridade física da protagonista, sen que esta última nun primeiro momento se percatara do sucedido:

Igitur, illa talia agente, et in illo panno de portante illud, attigit ut Populus qui sedebat, vel qui aderat in Vico, qui Beati Stephani nuncupatur, illam videret: et coram omnibus ver e ex illo panno guttas Sanguinis stillare. Illis admirantibus, quid nam esset, eam interrogaverunt. Illa vero intra se conturbata (...) (Mariz 1612: 34v)

A narración continúa cunha complicación narrativa que se corresponde máis á variante de Cesáreo: despois do episodio da rúa, a protagonista decide refuxiarse na súa casa e pechar

³³ Unha breve referencia sobre a importancia desta versión como unha das fontes máis que probable da CSM 104 pódese encontrar en Parkinson e Jackson 2005: 11, Parkinson 2011: 92 e, máis recentemente, en Parkinson 2015: 74.

³⁴ Respetamos a *facies* do texto así editado no traballo de Pedro de Mariz. Só se intervéñen no caso da resolución dos signos de abreviación que aínda permanecen no uso editorial (indicados en cursiva) para que a lectura sexa máis axil e distinguindo os grafemas *u* e *v* en base ao actual valor fonético. Para un estudo recente sobre o Santuario do Santísimo Milagre e un resumo completo do prodixio eucarístico (se ben sen o texto latín de referencia), cf. Rodrigues 2002: 37-53. O milagre foi publicado por primeira vez polo erudito Pedro de Mariz no 1612. Segundo conta este último, o texto que el transcribiu procedía dun manuscrito conservado nun baúl do Cartorio da Igrexa de San Estêvão, máis antigo respecto ao que consultou nun primeiro momento nun libro que lle fora emprestado polo prior á súa chegada a Santarém. Ao texto do milagre seguiríalle unha relación doutros prodixios que tiveron lugar durante varias contemplacións da hostia por parte de fieis e de devotos; cf. Mariz 1612: 33 ss.

³⁵ Para un resumo sobre esta parte, cf. tamén Ladame e Duvin 1981: 204-205.

a hostia nunha *arca*, non sabendo que facer con ela. Seguirá unha prodixiosa emanación de luz desde o baúl coas preguntas do marido en busca de xustificación e, finalmente, unha visita dos cregos locais que trasladarán as reliquias até a igrexa, permitindo que todos se puideran enterar da transformación parcial da hostia en carne e sangue:

Nocte igitur sequenti, illis in suo lectulo iacentibus, scilicet, muliere et viro suo, ex illa Archa ubi Corpus Christi erat, radios Solis, tanquam meridies pariter exire viderunt. Sed vir nesciebat de tam mirabili facto, et interrogavit, quid hoc esset. Illa vero narravit ei omnia, quaeque per singula. Mane autem facto, ad praedictam Ecclesiam ille venit, et nunciavit Clericis, quae acciderant. Clerici quoque et Populi praedicti Castri, ad Domum ubi Miraculum contigerat, convenerunt cum maxima Processione: et illud Corpus a dicta Archa usque ad dictam Ecclesiam deportaverunt, maximo cum honore, videntes Corpus Christi esse sub panis parte, et etiam sanguinis in eodem. Quod miraculum omnes qui aderant, viderunt. (Mariz 1612: 34v-35r)

4. A *Cantiga de Santa Maria* e as débedas coa tradición

Estes precedentes narrativos son seguramente só algúns dos representantes dunha tradición en orixe máis ampla deste tema, pero constitúen case sen dúbida os exemplos de referencia a partir de polo menos o séc. XI, dado que os seus autores ocupan unha posición de primeiro plano. Reafirmando –como xa se dixo– unha falta de tradición eucarística relativa á localidade mencionada na CSM 104, ou sexa Caldas de Reis (Filgueira Valverde 1980: 26; Filgueira Valverde 1981: 144-146), pódese pensar que as tradicións que confluiron na corte de Afonso X sigan basicamente dúas directrices –cada unha afectando a un sector específico do relato afonsí– e que Cesáreo de Heisterbach ocupe en realidade unha posición de todo marxinal no proceso da adopción desta variante na obra mariana do Rei Sabio.

4.1. No relativo ás personaxes implicadas, algúns dos relatos comparten coa CSM 104 a presenza dunha conselleira, detalle ausente en Cesáreo. O *scriptorium* afonsí adoptaría este pormenor –a través de fontes escritas ou orais– só a partir da tradición encabezada polos *Opuscula* de Pier Damiani e logo con confluencia co *Miracolo di Alatri* e no *Milagre de Santarém*. Nestes últimos, ademais, a figura da *vella sorteira* xa recibe unha connotación claramente negativa³⁶, como se rexistra no texto galego-portugués onde adquire tamén unha dimensión colectiva (vv. 13-14)³⁷:

O	A	Al	S	Lm	Sm
(...) a vicina petiit muliere consilium	/	(...) ad suggestionem pravam cuiusdam malificae mulieris	/	/	(...) habuit consilium cum quadam maledicta Hebraea

Sobre as motivacións que animan a protagonista a roubar a hostia, en todas as versións parece que a finalidade sexa aquela de poñer fin a unha situación que, en termos xerais, pódese definir ‘de desamor’. Pero só en Pier Damiani –e quizais é neste punto que se comproba a maior distancia da CSM 104 con Cesáreo e unha maior proximidade coa versión proposta polo bispo de Ravenna– indícase como causa dun sentimento de celos unha relación exterior a da parella (“habens virum ex adulterii fraude suspectum”). Pola contra, como xa foi subliñado, no *Milagre de Santarém* só se alude a unha xenérica *discordiam* sen entrar nos detalles:

O	A	Al	S	Lm	Sm
(...) quia zelotypa quaedam mulier habens virum ex adulterii fraude suspectum	/	/	/	/	(...) quadam mulier uxorata viro suo, discordiam cum illo haberet. Sicque per magnum spatium temporis, durante furore, permanserunt

³⁶ No *Milagre de Santarém* está identificada como unha *maledicta hebraea*, amosando polo tanto un estadio ulterior na evolución do prodixio, en clave tipicamente antisemita.

³⁷ Nas táboas seguintes empréganse as seguintes siglas para indicar as diferentes versións que se presentaron nos párrafos anteriores e para uniformar a presentación: O (*Opuscula*), A (Milagre de Agde), Al (Milagre de Alatri), S (*Sermones*), Lm (*Libri VIII Miraculorum*), Sm (Santísimo Milagre de Santarém). Por razóns de espazo, e considerando que xa foi obxecto dunha extensa lectura, o texto da CSM 104 non se inclúe, remitindo ao comezo deste traballo para a súa consulta.

Se o motivo do roubo parece entón derivar da versión dos *Opuscula*, as personaxes que animan a dinámica do triángulo amoroso reciben na CSM 104 unha lectura adaptada á nova realidade social da Península Ibérica do séc. XIII. Apréciase, de feito, como a xenérica *mulier* de Pier Damiani pasa a ser unha *barragãa*, e como o *virum* mencionado na fonte latina é un *escudeiron* entre os vv. 9-11 do texto galego-portugués.

Mudan os factores pero o resultado non cambia, considerando tamén as características da *barraganía*, amplamente ilustradas e regulamentadas polo mesmo Afonso X no *Título XIV da Cuarta Partida*³⁸. En ambos casos, de feito, sempre temos unha relación relativamente estable posta en perigo por outra que resulta incompatible co *status* da primeira³⁹: desde un estado de matrimonio ameazado por unha relación extra-conxugal pásase así a unha *barraganía* igualmente en perigo a causa dun matrimonio entre o *escudeirón* e outra muller

(vv. 9-11). Hai que lembrar que a *barraganía* era unha unión que, para considerarse lexítima e recoñecida, non podía seguir no caso de que unha das dúas partes contraera matrimonio ou outro tipo de relación legalizada⁴⁰.

4.2. Canto ao milagre e ás accións que o preparan, a débeda da CSM 104 parece orientarse progresivamente cara o relato aparecido en Portugal na segunda metade do séc. XIII. As modalidades de conservación da hostia consagrada despois do roubo por parte da muller discrepan completamente das do texto galego-portugués no relativo ás versións do *mandatorium* de Alexandre III (Milagre de Agde) e do *Sermon* de Jacques de Vitry: alí a hostia segue conservándose na boca –dado que o sortilexio tiña que ser obrado dándolle un bico ao home cos ácidos entre os dentes– chegando a transformarse en carne. En todas as demais versións, a muller envolve temporalmente a hostia nun *pano* o *palliolo*, obxecto que lembra á *touca* da CSM 104:

O	A	Al	S	Lm	Sm
(...) ut corpus Dominicum quasi communicatura perciperet, quod caute reservans, viro suo postmodum non sine quibusdam maleficiis propinaret (...) palliolo reservatum	(...) suscepto corpore Christi et in ore retento, cum uiro osculum porrexerat et ipsum trahicere	(...) sacratissimum Corpus Christi de manu suscipiens sacerdotis, illud tamdiu tenuisset in ore, donec opportunitate capta elam in panno ligasset	(...) corpus Domini in ore reservasset, ut eo in sortilegiis abuteretur (...) ut corda eorum ad eorum amorem convertant	(...) praefata ad duas ecclesias in pascha communicans unam hostiam sumpsit, alteram extrahens maleficiis causa panno involutam in archa sua reposuit	Postquam omnes recesserunt, illa sola remanente, extraxit Sacrosanctum Christi Corpus a faucibus, et imposuit illus in uno panno, quod secus se habebat

No que respecta á modalidade do acontecemento do milagre, a fonte de inspiración parece clara, revélándose unha débeda exclusiva da CSM 104 co relato prodixioso de Santarém, confirmando así canto foi indicado nos últimos anos por Stephen Parkinson e Deirdre Jackson (2005), aínda que sen unha confrontación puntual co texto en latín (cf. Parkinson 2011 e 2015). Se, de feito, o prodixio mantén unha dimensión privada en todas as demais variantes,

só na portuguesa este se verifica en presenza dos habitantes da cidade natal da muller, recalando a situación localizada en Galicia na CSM 104. Do mesmo xeito –sempre detectando semellanzas co texto galego-portugués– estes curiosos son os que por primeira vez se enteran do prodixio e os que comprobán o pano ensanguentado, interrogando despois á protagonista sobre ese fenómeno (o itálico é noso):

³⁸ Considerar, nesta altura, este termo como sinónimo de ‘concubina’ na acepción sempre máis negativa que, polo menos obtivo a partir do séc. XVI, parece aquí de todo impropio. Para a evolución do termo e do concepto a este asociado, cf. Ruiz-Galvez 1990: 81-100.

³⁹ Sobre esta estabilidade, cf. Lansing 1921: 495; Ruiz-Galvez 1990: 85; Molina Molina 1993-1994: 179. Ruiz-Galvez (1990: 85) lembra ademais como con *barragãa* naqueles tempo se consideraba unha “épouse en puissance ou en attente”. A *barraganía* adquire un estatus oficial no séc. XIII nos reinos de León e Castela baixo Afonso X e configúrase como unha relación “extramatrimonial, de carácter estable, fundada sobre la amistad y fidelidad en la vida común, que quedaba constituída de hecho por la simple convivencia (...)” (Sánchez Herrero 2008: 113).

⁴⁰ Part. IV, tít. XIV, ley II: “Comunalmente (...) todo ome que non fuesse embargado de orden o de casamiento, puede auer barragana (...)” (Molina Molina 1993-1994: 179). Cf. tamén Lansing 1921: 496. É importante lembrar tamén, como subliña Ruiz-Galvez 1990: 82, que no caso deste tipo de relación non de bendiciones era só consentido ter unha *barragãa* e non máis concubinas.

O	A	Al	S	Lm	Sm
(...) non sine magno stupore miraculum. Haec enim particula Dominici corporis inventa est usque ad medieta-tem in carnem esse conversam, altera vero medietatis panis speciem non mutavit.	(...) cum uoluit, non potuit, sed postea uersum est in carnem, cum tangeret iuxta dentes molares, et caro succreuit et adhuc est in ore	(...) tandem post triduum Corpus ipsum quod in forma panis acceperat, in specie carnis inuenit, sicut adhuc apparet inspicientibus manifeste	(...) cum corpus Domini in ore reseruasset (...) conuersum est in carnem et ejus palato adhesit, ita quod loqui non potuit.	(...) Quam cum revoluto panno considerasset et totam sanguineam repperisset, expavit supra modum. Timens infelicissima prodi et a sacerdote tamquam malefica excommunicari atque puniri, si deprehenderetur	Igitur, illa talia agente, et in illo panno de portante illud, attigit ut <i>Populus qui sedebat (...) ex illo panno guttas Sanguinis stillare. Illis admirantibus (...) eam interrogauerunt.</i> Illa uero intra se conturbata

5. Compatibilidade do *Santíssimo Milagre* coa redacción de To

Á luz das comparacións feitas é ben probable que a presenza na obra mariana do Rei Sabio da CSM 104 dependa *in primis* da dispoñibilidade do *récit* do *Santíssimo Milagre de Santarém*, aínda que unha das dúas datacións propostas para este acontecemento poida xerar aínda algunhas dúbidas. De feito, Pedro de Mariz indicaba o 1266 con motivo da súa primeira edición (cf. Rodrigues 2002: 76), data que sería incompatible co período da primeira redacción da obra mariana do Sabio testemuñada polo manuscrito de Toledo onde se recolle por primeira vez a CSM 104:

Era Domini M.CC.LXVI. 1266. In nome Domini (...) Haec omnia quae supradixi, inaepti notare, propter Unum Miraculum, quod accidit in Regno Portugalliae, Dioecesi Ulixbonensi, Castri Sanctarenensi, in Ecclesia, ac etiam Parochia Sancti Stephani Protomartyris. Quod Miraculum a generatione usquem ingenerationem, ex quo accidit, usquem nunc per dictum Regnum est notorium, ac etiam manifestum.

Factum huius Miraculi secundum inueni scriptum ad Antiquis, fuit hoc modo. Incipit Miraculum. Tempore illo, quo in praefato Regno, regnavit vir Christianissimus Rex Alfonsus Tertius, Pater Dionysij, Patris illustrissimi Regis Alfonsi Quarti. (Mariz 1612: 33r-34r)

A versión dada a coñecer polo pergamiño máis antigo⁴¹ indicaría o ano 1266 como data do acontecemento do prodixio, ofrecendo tamén unha indicación ulterior canto á súa cronoloxía gracias á mención do reinado de Afonso III (1248-1279). Pola súa parte, Inácio da Piedade e Vasconcelos propuxo o ano do 1247, a partir quizais –se non xa da consulta do “pergamino antigo” desde o cal Pedro de Mariz trascreveu o texto do milagre– do primeiro códice “enquadrado em velludo verde” ao cal tivo acceso tamén este último ao comezo das súas investigacións. Esta eventualidade pódese deducir tendo en conta as críticas que Vasconcelos dirixe á obra anterior⁴²:

(...) proprio he desta nossa escritura referir a authentica historia que está no seu Cartorio, lançada em pergaminho na lingua Latina, em

⁴¹ No seu tratado, o autor informa da existencia de polo menos dous manuscritos que transmiten o *récit* do milagre de Santarém. Despois de recibir das mans do prior da igrexa un “livro escripto em pergaminho, de letra romana, moderna: enquadrado em velludo verde, com cantoneyras de prata, e no meyo huns folhões de prata de meyo releuo, e brochás tambem de prata, metido em hũa bolsa, ou sacco, de panno azul, com seus cordões de retroz pardo” (Mariz 1612: 24v-25r), que xulga cheo de erros de copia e corrompido en varios puntos, o erudito portugués accede a un testemuño máis antigo “em hũa arca de pao muyto antigua, já quasi toda carcomida do tempo (...) escripto em pergaminho, com letras quasi gastadas, mas bem talhadas ao modo antigo, e bem accentuadas, como que forão escritas per algum homem de letras e entendimento”. Ofrece despois máis detalles, que aluden tamén á súa natureza miscelánea: “estava enquadrado em hũas taboas de pinho grossas, já carcomidas do tempo, e muito gastadas (...) que bem parecia ser cousa antiquissima (...) tinha mais este livro escriptas de letra muyto antigua e malformadas, algũas Orações, Antiphonas, e Evangelhos, e outras cousas tiradas de Brevariario e Missal, algũas dellas apontadas em canto chão de hũa corda, que se não costumava neste Reyno, se não em tempo muyto antigo” (*Ibid.*: 32rv). É de feito deste segundo manuscrito que o estudoso transcribe o *récit* do milagre, considerándoo máis fiel en canto anterior ao primeiro, se ben a súa confección puido producirse xa durante a época de Afonso IV, cando foi instituída oficialmente a festa como acto procesional (*Ibid.*: 40r-41r). Vid. tamén Rodrigues 2002: 75-76.

⁴² En realidade, Mariz declara de ter efectuado unha consulta *propria manu* nos lugares do *Santíssimo Milagre*, como relata na segunda parte da súa obra e onde distingue claramente a existencia de dúas fontes materiais para o relato. O códice que toma en conta Inácio da Piedade e Vasconcelos, quizais o mellor conservado, non é que non fora consultado polo primeiro estudoso, se non, como dá a entender na súa obra, deixado á marxe no momento de ter acceso

hum libro enquadernado com pasta de veludo verde, de cujas letras as verbas esenciais são as seguintes. Depois do Nascimento de Christo Senhor Nosso no anno de 1247, e não como mal informado escreveo Máriz, que supponho mandou ver, e não examinou por si proprio, na historia dos dous Milagres de Santarem a folhas 34 aonde diz, que este caso succedeo no anno de 1266 (...) para a nossa opinião ser mais certa, he mais verdadeira testemunha aquelle antigo pergaminho escrito no mesmo tempo em que Deos quis fazer manifesto este seu milagre (...) (Vasconcelos 1740: 236-237)

Querendo xustificar ulteriormente a data do 1247 como a máis probable para o acontecemento do *Santíssimo Milagre de Santarém* –sempre demostrando non ter en conta que a proposta do 1266 defendida por Pedro de Mariz puido derivar da consulta do pergamiño encontrado nun baúl do arquivo da igrexa– Inácio da Piedade e Vasconcelos propón que a data do 1266 puido ser froito dunha suxestión exterior á tradición manuscrita. No *Livro II do Capitulo V*, o estudoso menciona a construción no 1654 dunha ermida no mesmo lugar de residencia da muller protagonista do relato de Santarém coa presenza no seu interior dun sepulcro “junto ao Altar da parte da Epistola, na parede”, que recorda que o prodixio acontecera no 1266. Segundo Vasconcelos, foi a indicación contida neste epitafio a orixe da errónea hipótese dos que el chama os *escritores* (en realidade, unha alusión velada a Pedro de Mariz; cf. Rodrigues 2002: 97-98):

(...) se vê sobre dous leoens de pedra jaspe, hum sepulchro da mesma pedra embutida de outra preta, e vermelha, em cuja face está o Epitafio

seguinte: “Desta caza onde Deos fes o Santissimo Milagre anno de 1266, fizeram Igreja, o Licenciado Manoel dos Reys Tavares, e Margarida Cesar de Almeida, e a dotarão, e jazem debaixo do Altar della”. Por ser errada esta era de 1266, que está nesta sepultura, entendo que foy a causa porque se enganarão os escritores, que ficão acima nomeados no Capitulo segundo, que assim escrevêrão o numero dos annos em que succedeo o Santissimo Milagre, julgando ser assim pela inscripção deste tumulo, e não devião ver o authenticico pergaminho do Cartorio, que tras o tempo do Milagre em 1247, e o mesmo succederia a quem mandou abrir este letreiro, fiando-se talvez só na tradição do Povo, que muitas vezes andão nelle semelhantes memorias erradas. (Vasconcelos 1740: 253-254)

Unha vez máis as argumentacións para defender o 1247 como data máis probable para o acontecemento milagreiro –por canto esta data, como se verá, puido ser a máis probable– revélanse de todo viciadas por un escaso coñecemento da obra anterior. A fundación da ermida dáse no 1654, é dicir, 42 anos despois da impresión do amplo estudo de Pedro de Mariz, polo tanto, a inscrición non puido influír de ningún xeito na adopción do 1266 como data do Milagre de Santarém⁴³. A hipótese de Vasconcelos, de retroceder ao ano 1247 o acontecemento do prodixio –sempre en ausencia de probas codicolóxicas ou documentais– supuxo até os nosos días a persistencia da dúbida entre as dúas datas, se ben en moitos casos se tende a identificar o 1266 como froito dunha creación máis popular que culta⁴⁴.

Sempre atendendo a outras testemuñas documentais, ese manuscrito máis antigo parece

ao pergamiño máis antigo. Tamén a última consideración do estudoso móstrase como atrevida e sen fundamento algún, cando di que o pergamiño fora escrito con boa probabilidade no mesmo tempo do acontecemento do *Santissimo Milagre*. Isto é imposible, dado que na segunda parte da narración faise unha relación do prodixio da aparición da *ambula* (milagre posterior) e dos demais milagres de aparición de figuras e sagradas representacións contados por varios fieis nunha época seguramente posterior (e de moito) á aquela do primeiro acontecemento prodixioso. O autor logo intenta dar unha explicación sobre a datación do 1266.

⁴³ Sobre a data da fundación desta ermida, cf. Rodrigues 2002: 95.

⁴⁴ Así xa en Marques 1879: 7, e logo en Beja 1932: 56-58; Arruda 1971: 51-52; Ladame e Duvin 1981: 204; Rodrigues 2004: 100. Ladame e Duvin, por exemplo, consideran máis plausible o 1247 a partir do documento citado por Inácio da Piedade, descrito como “le plus ancien document contenu dans le cartulaire de l’église Saint-Etienne” (afirmación que non ten en conta a tradición manuscrita debuxada por Pedro de Mariz), atribuindo a unha tradición popular a indicación do ano 1266. Unha das poucas voces que relaciona o 1266 a unha tradición manuscrita e non propriamente aleatoria e popular é Serrão (1959: 27, 168) cando, querendo ofrecer un resumo das diversas posicións, así se expresa: “(...) piadosa tradición do Milagre escabitano, que se espalhou pelo mundo cristão a partir de 1266 (...) Vasconcelos pretende que o milagre se deu no ano de 1247, enquanto Mariz e o Agiólogo Lusitano, talvez com mais fundamento, datam o sucesso de 1266 “fundados em escritura antygua que foy achada em hum Cartorio antiquissimo”; também o cronista Fr. António Brandão localiza em 1266, com D. Afonso III, o aparecimento “daquela rara maravilha” de que Santarém foi teatro”. O autor reférese a Brandão 1883: 612, outro autor que considera o 1266 como ano do acontecemento do milagre, pero sen ofrecer ningunha xustificación ao respecto.

que xa desapareceu do arquivo ao principio do séc. XIX, mentres que aínda no 1803 se conservaba *in loco* o libro consultado por Pedro de Mariz no seu primeiro día de estadía en Santarém e que Manoel de Santa Anna Braga (1803: 76) opina ser “uma cópia fiel e autêntica de outro manuscrito mais antigo”. Este último autor ademais informa que a data do 1266 non aparece no libro que leu (supostamente o que Pedro de Mariz consultou primeiro e que logo decidiu descartar para fixarse no pergamiño máis antigo; cf. Braga 1803: 77), así que ese mesmo códice tiña que conter outra indicación cronolóxica, como xa foi afirmado por Inácio da Piedade e Vasconcelos. O feito parece confirmalo no 1879 o cura Manuel Joaquim Marques –nun opuscolo que aínda non se puido localizar, pero cuxas palabras están transmitidas indirectamente por Martinho Vicente Rodrigues– cando afirma que no suposto “livro encadernado com pasta de veludo verde” (o primeiro co que toma contacto Pedro de Mariz, pero non o texto base do cal decide transcribir) a data que se indicaba era a de 1247 e non o 1266.

Todas estas lecturas lévannos a pensar que o *livro verde* e o manuscrito *antigo* discreparían respecto á data do acontecemento do milagre, pero non nos permite ter elementos determinantes para situarnos a favor dunha das dúas hipóteses, contrariamente ao que sostíña fai pouco Martinho Vicente Rodrigues, o cal daba máis creto a Manuel Joaquim Marques coa motivación de que este era o único erudito en apoiarse en “fontes escritas concretas” (Rodrigues 2002: 78).

En realidade, como se pudo ver, tamén Pedro de Mariz parece apoiarse nunha fonte concreta, distinta da do *livro verde* consultado por Marques, que Mariz descarta sen darnos a coñecer o seu contido. Pensar nun erro de copia de orixe paleográfica que puido alterar unha das dúas indicacións cronolóxicas pode ser unha vía máis factible para intentar resolver esta cuestión e sinalar o 1247 como ano máis probable do acontecemento do prodixio –aínda que en ausencia doutro testemuño– pensando nun erro de copia desde a indicación MCCXLVII ata MCCLXVI no proceso de transmisión⁴⁵.

Non foi posible tampouco resolver o problema da datación recorrendo á tradición manuscrita manexada polos estudiosos até o 1897: hoxe desaparecida, esta aínda non foi localizada entre os manuscritos que hoxe forman o antigo fondo da *Colegiada* no Arquivo Nacional da Torre do Tombo⁴⁶. Pola contra, pódense facer algunhas consideracións de carácter heteroxéneo que si levarían a defender a hipótese de que a data máis probable do acontecemento puido ser efectivamente o 1247 e que polo tanto unha noticia do milagre portugués puido facilmente estar ao dispor na corte de Afonso X xa na altura da primeira redacción da súa obra mariana.

Primeiro, hai que considerar a data de consagración da igrexa parroquial dedicada a San Estevão, ou sexa o 1241 (cf. Rodrigues 2002: 81). Sería extraño que un milagre deste tipo –que puido constituír un medio moi eficaz para impulsar a devoción local relacionada co

⁴⁵ Evidentemente, o 1247 (MCCXLVII) e o 1266 (MCCLXVI) presentan elementos en común que se puideron invertir ou suprimir con facilidade. Téñase en conta, por exemplo, como as cifras que indican as décadas poden pasar desde unha a outra só cunha inversión dos elementos (LX e XL) e como na última parte pódese dar o cambio desde as unidades 7 a 6 só coa supresión dun trazo vertical: VII e VI.

⁴⁶ Desde os apuntamentos dos que volveron manexar o *livro antigo*, pódese chegar á conclusión que este estivo dispoñible até o ano 1897 cando o consultou Manuel Joaquim Marques (cf. Virgilio Arruda 1971: 51-52). Falta saber onde o puido ver, dado que a partir do 1862 a maioría da documentación dese arquivo foi trasladada ao Arquivo Nacional da Torre do Tombo; pero tampouco se puido localizar a obra de Marques, editada daquela en poucos exemplares e citada de xeito fragmentario. Unha visita efectuada ao Arquivo Nacional da Torre do Tombo en Lisboa entre os días 17 e 19 xuño do 2019 non deu froitos. A pescuda fixose nos primeiros catro *maços* de documentación aínda sen catalogar da *Colegiada de Santo Estevão do Santíssimo Milagre de Santarém*, case todos constituídos por *livros* de administración, cartas de testamento, relacións de aniversario etc. a partir do ano 1295. Entre os libros que poderían ser de interese, só destaca o doc. nº 136 do *maço* nº 3: *Tombo dos bens da capella instituído nesta Igr.ª did.ª Estevão do S.º Milagre em 1498 por Gonçalo Lourenço, Conego de Placença ... dita Igr.ª de S. Estevão*. Pero este non menciona ningún libro ou manuscrito litúrxico relativo ao *Santíssimo Milagre*. Na última carta presenta un fragmento dun manuscrito (ca. 6 x 6 cm) en *littera textualis*, gravado á páxina, que se ben non conduce ao *récit* en latín do milagre dado a coñecer por Pedro de Mariz, parece estar recortado dun Misal. Hai que sinalar que a consulta non puido ser completa: alén do *maço* nº 5 non estar accesible polo mal estado dos seus manuscritos, do resto dos *maços* faltaban, pola mesma razón, os seguintes documentos: *maço* 1 (docc. nº 1-50), docc. nº 14, 20, 21, 24, 27, 35, 37, 40 e 47; *maço* 2 (docc. nº 51-100), docc. nº 73, 78, 80, 83, 87, 89, 94 e 98; *maço* 3 (docc. nº 101-139), docc. nº 104, 107 e 139; *maço* 4 (docc. nº 140-173), docc. nº 151, 152, 157, 163, 168, 170, 171.

Corpus Domini e unha ruta de peregrinación—tardou ben 25 anos en aparecer e ser relatado polo clero local. Outro elemento para considerar máis probable o 1247 son as propias *Cantigas de Santa Maria*, se se pensa non só nos extremos cronolóxicos da súa compilación⁴⁷, máis tamén na escasa circulación dos prodixios galego-portugueses fóra da corte de Afonso X, coa excepción quizais dalgúns que puideron chegar a Portugal xa na fase inicial do proxecto mariano, pero sempre dentro do ambiente rexio e con escasa incidencia a nivel popular ou local⁴⁸.

6. Conclusións

Fillo dunha tradición de polo menos dous séculos, o tema das *amadoiras* coñece na CSM 104 unha reelaboración erudita e ao mesmo tempo popular grazas á calidade do escritorio do Rei Sabio. Se, de feito, as continxencias e a situación inicial do relato mariano reflecten canto era transmitido polo modelo culto dos *Opuscula* de Pier Damiani —á súa vez inspirador de toda a tradición europea deste milagre eucarístico— a dinámica da realización do prodixio bebe dunha fonte portuguesa relativamente nova e que seguramente chegou á corte de Afonso X durante os primeiros anos do achegamento político e cultural do soberano co extremo oeste da Península Ibérica, concretándose á altura da primeira redacción das CSM.

Se a dispoñibilidade do milagre portugués puido darse xa no mesmo período da aparición na cultura popular da súa tradición —aprendido quizais oralmente polo mesmo Afonso X xa a

partir da ocasión da incursión no territorio de Leiria en defensa da causa de Sancho II⁴⁹, ou, fóra deste contexto, no tempo dos primeiros contactos con personaxes portugueses (nobres ou poetas chegados á súa corte poucos anos despois), resulta razoable pensar que a súa composición escrita e inclusión na primeira redacción das CSM (ca. 1260-1265) estivo relacionada co feito do papa Urbano IV querer renovar no 1264 o interese sobre o tema eucarístico a nivel europeo.

Pero, como xa se destacou, a apropiación cultural do Rei Sabio non parece ser neutra: a través da composición literaria, Afonso X amosa a vontade de aproveitarse desta continxencia doutrinal para promover aos ollos dos seus contemporáneos as súas institucións e a súa axenda política. Se o cambio do *status* social dos protagonistas se enlaza con toda a lexislación feita sobre a *barraganía* e a centralidade das *Sete Partidas*, a localización do relato en Caldas de Reis obedecería así á vontade de crear no Reino un precedente eucarístico até aquel momento ausente para rivalizar con Afonso III e chamar á atención dun papa que parecía ignorar daquela o peso internacional do reino afonsi⁵⁰.

Deste xeito, como xa afirmou Stephen Parkinson (2011: 92) comentando a reordenación dalgúns CSM desde To até o Códice Rico (T) e que incluía tamén o caso da CSM 104, esta podería ser alén de “the first written record of a previously oral tradition” sobre todo un exemplo de re-localización “to a convenient Hispanic shrine of generic tales originating elsewhere”, neste caso entre Italia e Portugal.

⁴⁷ Sobre as distintas fases do proceso que levou Afonso X e o seu *entourage* á creación deste obra literaria, cf. Parkinson e Jackson 2006: 159-172. É hoxe opinión difundida e aceptada pola maioría da crítica que o proxecto mariano do Rei Sabio tomou forma na altura da primeira redacción das *Cantigas de Santa Maria*, a cal se deu entre o 1260 e o 1265 (Snow 2016-2017). Esta primeira redacción hai que identificala hoxe co famoso manuscrito To da Biblioteca Nacional de Madrid. Este contén, alén de dous prólogos, dunha *pitiçon* e dunha ventena de composicións relixiosas en apéndice, cen *Cantigas* dedicadas á Virxe a aos seus milagres.

⁴⁸ Sobre a recepción desta obra e as vicisitudes dos seus manuscritos, cf. Fernández Fernández 2008-2009, e máis recentemente, Pedro Ferreira 2016: 295-353 e Fidalgo Francisco 2017. Segundo Manuel Pedro Ferreira algúns indicios mostrarían unha primeira recepción das CSM no círculo rexio portugués (como doazón) xa a partir do 1253, en ocasión do matrimonio entre Afonso III e Beatriz, a súa filla natural.

⁴⁹ O período que abarca desde o 1246 até o 1253 está caracterizado pola incursión do Rei Sabio en Portugal para axudar a Sancho II e pola intermediación de Paio Pérez Correia para chegar a un tratado de paz con Afonso III; cf. González Jiménez e Carmona Ruiz 2012. Como sostén o histórico Carlos de Ayala Martínez, o acercamento concreto do futuro Afonso X a Portugal nesta fase configurouse basicamente nunha breve incursión territorial no territorio de Leiria (Ayala Martínez 1986: 30), feito que podería suxerir unha aprendizaxe local do relato de Santarém dado que esta última localidade sitúase non lonxe da primeira. Sobre esta incursión territorial, cf. tamén Oliveira 2010: 55, 61. Sobre os contactos en xeral entre Afonso X e Portugal, cf. o fundamental Mattoso 1986.

⁵⁰ Afonso X tiña todas as razóns para, a través do tema eucarístico, chamar a atención do papa Urbano IV para quizais lembrarlle a súa axenda política, dado que no momento do seu asentamento por moito tempo non se pronunciou sobre a lexitimidade de Afonso X no *fecho* imperial; cf. Scarborough 2009.

7. Referencias bibliográficas

- Arruda, Virgilio (1971): “O Milagre a que chamaram Santíssimo”, en V. Arruda (ed.), *Santarém no tempo*. Santarém: Edição da Comissão Municipal de Turismo de Santarém, pp. 47-57.
- Astell, Ann W. (2006): *Eating Beauty: the Eucharist and the spiritual arts of the Middle Ages*. Ithaca / London: Cornell University Press.
- Ayala Martínez, Carlos (1986): *Directrices fundamentales de la política peninsular de Alfonso X (relaciones castellano-aragonesas de 1252 a 1263)*. Madrid: Antiqua et Mediaevalia.
- Baraut i Obiols, Cebrià (1956): “Un recull de miracles de Santa Maria, procedent de Ripoll, i les Cantigues d’Alfons el Savi”, *Scripta e Documenta* 6, pp. 127-160.
- Beja, Nuno (1932): “Duas lendas nacionais. A lenda do «Corpo de Deus», de Coimbra. A lenda do «Santo Milagre», de Santarém”, en *O Instituto* (Coimbra) s.n., pp. 53-61.
- Bollo Panadero, Maria Dolores (2008): “Heretics and Infidels: the Cantigas de Santa Maria as ideological Instrument of Cultural Codifications”, *Romance Quarterly* 55/3, pp. 163-174, <https://doi.org/10.3200/rqtr.55.3.163-174>.
- Braga, Manoel de Santa Anna (1803): *História Crítica e Apologética do Santíssimo Milagre da Vila de Santarém*. Lisboa: Off. de Simão Thadeo Ferreira.
- Brandão, Zephyrino Norberto Gonçalves (1883): *Monumentos e lendas de Santarém*. Lisboa: David Corazzi.
- Browe, Peter (1938): *Die Eucharistischen Wunder des Mittelalters*. Wroclaw: Muller und Seiffert.
- Crane, Thomas Frederick (ed.) (1890): *The Exempla or Illustrative Stories from the Sermones vulgares of Jacques de Vitry. Edited, with Introduction, Analysis, and Notes*. London: Folk-Lore Society.
- Del Pozo Coll, Patricia (2006): “La devoción a la hostia consagrada en la Baja Edad Media castellana: Fuentes textuales, materiales e iconográficas para su estudio”, *Anales de Historia del Arte* 16, pp. 25-58, <https://revistas.ucm.es/index.php/ANHA/issue/view/ANHA060611>.
- Fernández Fernández, Laura (2008-2009): “Cantigas de Santa María: fortuna de sus manuscritos”, *Alcanate: Revista de Estudios Alfonsíes* 6, pp. 323-348, <https://editorial.us.es/es/volumen-vi-200809>.
- Ferreiro Alemparte, Jaime (1971): “Fuentes germánicas en las Cantigas de Santa María de Alfonso X el Sabio”, *Grial* 31, pp. 31-62, <http://www.cervantesvirtual.com/obra/num-31-1971>.
- (1997): “Fuentes y contexto histórico de algunos milagros de Cesario de Heisterbach poéticamente marinizados y musicalizados en las Cantigas de Santa María, de Alfonso X el Sabio, y su relación con el monasterio de Gumiel de Izán”, *El Museo de Pontevedra* 51, pp. 527-537.
- Fidalgo Francisco, Elvira (2017): “El público de las Cantigas de Santa María. Algunas hipótesis acerca de su difusión”, en G. Avenzoa, M. Simó, M. L. Soriano Robles (eds.), *Estudis sobre pragmàtica de la literatura medieval. Estudios sobre pragmática de la literatura medieval*. València: Universitat de València, pp. 141-158.
- Filgueira Valverde, Xosé (1980): *Afonso X e Galicia. E unha escolma de cantigas*. A Cruña: Publicacións da Real Academia Gallega.
- (1981): “O milagre de Caldas”, en F. Valverde (ed.), *Segundo Adral*. Sada: Edición do Castro, pp. 144-146.
- (1985): *Alfonso X el Sabio. Cantigas de Santa María. Códice Rico de El Escorial. Ms. Escorialense T.I.I. Introducción, versión castellana y comentarios de José Filgueira Valverde de la Real Academia de la Historia Director del Museo de Pontevedra*. Madrid: Editorial Castalia.
- García Avilés, Alejandro (2007): “El culto a la Eucaristía y sus derivaciones mágicas en el siglo XIII: Adenda”, *La corónica* 36/1, pp. 197-201, <https://doi.org/10.1353/cor.2007.0035>.
- González Jiménez, Manuel e María Antonia Carmona Ruiz (2012): *Documentación e Itinerario de Alfonso X el Sabio*. Sevilla: Secretariado de Publicaciones Universidad de Sevilla.
- Herbert, John Alexander (1910): *Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum*. London: British Museum, vol. 3.
- Keller, John Esten (1954): “A Note on King’s Alfonso’s Use of Popular Themes in his Cantigas”, *Kentucky Foreign Language Quarterly* 1, pp. 26-31, <https://doi.org/10.1080/00230332.1954.9926233>.
- Kieckhefer, Richard (2014): *Magic in the Middle Ages. Second Edition*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Jaffé, Philippus (ed.) (1851): *Regesta pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*. Bruxellis et Gandavi / Moguntiae / Monachii / Ratisbonae / Vindobonae: Berolini Veit et Socius.
- Ladame, Jean e Richard Duvin (1981): *Les prodiges eucharistiques*. Paris: Éditions France-Empire.
- Lansing, Ruth (1921): “The Thirteenth Century Legal Attitude toward Woman in Spain”, *Publications of the Modern Language Association* 36/3, pp. 492-507, <https://doi.org/10.2307/457204>.
- Levy, Ian Christopher (2011): “The Eucharist and Canon Law in the High Middle Ages”, en I. C. Levy, G. Macy e K. Van Ausdall (eds.), *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*. Leiden / Boston: Brill, pp. 399-445.
- Little, Andrew G. (ed.) (1908): *Liber exemplorum ad usum praedicatorum*. Aberdeen: British Society of Franciscan Studies.
- Lutz, Gerhard (2011): “Late Medieval Sacred Spaces and the Eucharist”, en I. C. Levy, G. Macy e K. Van Ausdall (eds.), *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*. Leiden / Boston: Brill, pp. 471-497.
- Macy, Gary (2011): “Theology of the Eucharist in the High Middle Ages”, en I. C. Levy, G. Macy e K. Van Ausdall (eds.), *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*. Leiden / Boston: Brill, pp. 365-398.
- Maraschi, Andrea (2017): “Sympathy for the Lord: The Host and Elements of Sympathetic Magic in Late Medieval Exempla”, *The Journal of Medieval Religious Cultures* 43/2, pp. 209-230, <https://doi.org/10.5325/jmedirelicult.43.2.0209>.
- Mariz, Pedro de (1612): *História Admirável do Santíssimo Milagre de Santarém*. Lisboa: Off. Pedro Crasbeeck.
- Marques, Manoel Joaquim (1879): *Notável Maravilha da Hóstia Consagrada sucedida na Igreja de Santo Estêvão*. Porto: Tipografia da Palavra.
- Marsan, Rameline E. (1974): *Itinéraire espagnol du conte médiéval (VIII^e-XV^e siècles)*. Paris: Klincksieck.
- Mattoso, José (1986): “As relações de Portugal com Castela no reinado de Afonso X o Sábio”, *Estudos Medievais* 7, pp. 69-94.
- Meister, Aloys (ed.) (1901): *Die Fragmente der Libri VIII Miraculorum des Cesarius von Heisterbach*. Rom: Spithöver (Col. Römische Quartalschrift für christliche Althertumskunde und für Kirchengeschichte, 14).
- Migne, Jean-Paul (ed.) (1853): “Opuscula”, en *Saeculum XI. S. Petri Damiani S. R. E. Cardinalis, Episcopi Ostiensis, Ordinis S. Benedicti, e Congregatione Fontis-Avellanae. Opera Omnia, collecta primum ac argumentis et notationibus illustrata, studio ac labore Domni Constantini Cajetani Syracusani, abbatis Sancti Barontis (...) Tomus Secundus*, Parisiis: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne Editorem, coll. 20-857.
- (1854): “Petri Venerabilis cluniacensis abbatis noni De Miraculis libri duo”, en *Petri Venerabilis abbatis cluniacensis noni Opera Omnia*. Parisiis: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne Editorem, coll. 851-853.
- Minnucci, Giovanni (2005): “Il «mandatum» di Gregorio IX (1228) per il miracolo eucaristico dell’Ostia incarnata di Alatri: il profilo storico-giuridico”, en G. Minnucci (ed.), *Due conferenze sulla storia religiosa di Alatri*. Siena: Edizioni Cantagalli, pp. 1-23.
- Molina Molina, Angel Luis (1993-1994): “Aspectos de la vida cotidiana en *Las Partidas*”, *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo* 5-6, pp. 171-185, <http://www.glossae.eu/glossae-no5-6-1993-1994>.
- Montoya Martínez, Jesús (2007): “El culto a la Eucaristía y sus derivaciones mágicas en el siglo XIII”, *La corónica* 36/1, pp. 189-196, <https://doi.org/10.1353/cor.2007.0032>.
- Oliveira, António Resende de (2010): “Na casa de Afonso X: o rei, a corte e os trovadores: (abordagem preliminar)”, *Revista de História das Ideias* 31, pp. 53-76, https://doi.org/10.14195/2183-8925_31_3.
- Parkinson, Stephen (2000): “Layout and Structure of the Toledo Manuscript of the Cantigas de Santa Maria”, en S. Parkinson (coord.), *Cobras e Son. Papers on the Text, Music and Manuscript of the ‘Cantigas de Santa Maria’*. Oxford: Legenda, pp. 133-153.
- (2011): “Alfonso X, Miracle Collector”, en L. Fernández Fernández e J. C. Ruiz Souza (coords.), *Alfonso X El Sabio 1221-1284. Las Cantigas de Santa María. Códice Rico, Ms. T-I-I. Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*. Madrid: Patrimonio Nacional / Testimonio Compañía Editorial, vol. 2, pp. 79-105.
- (2015): *Alfonso X the Learned. Cantigas de Santa Maria. An Anthology*. London: Modern Humanities Research Association.

- Parkinson, Stephen e Deirdre Jackson (2005): "Putting the Cantigas in Context: tracing the sources of Alfonso X's Cantigas de Santa Maria", en *Centre for the Study of the 'Cantigas de Santa Maria' of Oxford University*, <http://users.ox.ac.uk/~srp/zoo5.pdf>.
- (2006): "Collection, Composition, and Compilation in the Cantigas de Santa Maria", *Portuguese Studies* 22/2, pp. 159-172, <https://www.jstor.org/stable/40048513>.
- Patton, Pamela (2012): "The Cantigas de Santa María and the Jews of Castille", en P. Patton (ed.), *Art of Estrangement: Redefining Jews in Reconquest Spain*. University Park: The Pennsylvania State University Press, pp. 135-169.
- Pedro Ferreira, Manuel (1994): "The Stemma of the Marian Cantigas: Philological and Musical Evidence", *Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria* 6, pp. 58-98.
- (2016): "The Medieval Fate of the Cantigas de Santa Maria: Iberian Politics Meets Song", *Journal of the American Musicological Society* 69/2, pp. 295-353, <https://doi.org/10.1525/jams.2016.69.2.295>.
- Pinto-Correia, João David (1997): "Narrativa e Castigo nas «Cantigas de Santa Maria» de Afonso X - Aspectos dos Milagres de 'Sanção Negativa'", en A. A. Nascimento e C. Almeida Ribeiro (orgs.), *Literatura Medieval. Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval (Lisboa, 1-5 Outubro 1991)*. Lisboa: Edições Cosmos, vol. 3, pp. 129-140.
- Poncelet, Albert (1902): "Index miraculorum B. V. Mariae quae saec. VI-XV latine conscripta sunt", *Analecta Bollandiana* 21, pp. 241-360, <https://doi.org/10.1484/J.ABOL.4.00468>.
- Rey, Agapito (1927): "Índice de nombres propios y asuntos importantes de las Cantigas de Santa María", *Boletín de la Real Academia Española* 14, pp. 327-356.
- Ritarossi, Carlo (1966): *La Chiesa nei secoli XII-XIII. La vita religiosa di Alatri e il miracolo eucaristico dell'Ostia incarnata del 1228*. Siena: Casamari.
- Rodrigues, Martinho Vicente (2002): *O "Santíssimo Milagre" de Santarém. 2ª Edição revista e aumentada*. Santarém: Santuário do Santíssimo Milagre.
- Rubin, Miri (2011): "Popular Attitudes to the Eucharist", en I. C. Levy, G. Macy e K. Van Ausdall (eds.), *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*. Leiden / Boston: Brill, pp. 447-468.
- Ruiz-Galvez, Estrella (1990): "La Barragania, du mariage par 'usus' au simple concubinage. Formes et évolutions des unions extra-canoniques en Espagne entre le XIIIème et le XVIème siècle", *Droit et société* 14, pp. 81-100, <https://doi.org/10.3406/dreso.1990.1064>.
- Sánchez Herrero, José (2008): "Amantes, barraganas, compañeras, concubinas clericales", *Clio & Crimen* 5, pp. 106-137.
- Scarborough, Connie L. (2009): *A holy alliance: Alfonso's political use of marian poetry*. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta.
- Schaffer, Martha (1999): "Los códices de las Cantigas de Santa María: Su problemática", en A. Domínguez Rodríguez e J. Montoya Martínez (eds.), *El scriptorium alfonsí: de los Libros de astrología a las 'Cantigas de Santa María'*. Madrid: Editorial Complutense, pp. 127-148.
- Schefer, Jean Louis (2007): *L'Hostie profanée: Histoire d'une fiction théologique*. Paris: POL Editeur.
- Serrão, Joaquim Veríssimo (1959): *Santarém. História e Arte. 2ª Edição com a colaboração artística de A. Braz Ruivo*. Santarém: Edição da Comissão Municipal de Turismo de Santarém.
- Snoek, Godefridus J. C. (1995): *Medieval piety from relics to the Eucharist: a process of mutual interaction*. Leiden / New York: Brill (Studies in the history of Christian thought, 63).
- Snow, Joseph T. (2016-17): "La utilización política de la devoción mariana en el reinado de Alfonso X, el Sabio (1252-1284)", *Alcanate: Revista de Estudios Alfonsies* 10, pp. 61-85, <https://editorial.us.es/es/volumen-x-201617>.
- Strange, Josephus (ed.) (1851): *Caesarii Heisterbacensis Monachi ordinis Cisterciensis Dialogus Miraculorum. Textum ad quatuor codicum manuscriptorum editionisque principis fidem*. Coloniae / Bonnae / Bruxellis: Sumptibus J. M. Heberle (H. Lempertz & Comp.), vol. I.
- Van Ausdall, Kristen (2011): "Art and Eucharist in the Late Middle Ages", en I. C. Levy, G. Macy, K. Van Ausdall (eds.), *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*. Leiden / Boston: Brill, pp. 541-617.
- Vasconcelos, Inácio da Piedade e (1740): *História de Santarém Edificada*. Lisboa: Livro 2.
- Ward, Harry Leigh Douglas (1893): *Catalogue of Romances in the Department of Manuscripts in the British Museum*. London: Longmans, vol. II.