Sub luce florentis calami. Homenaje a Manuel C. Díaz y Díaz
Universidade de Santiago de Compostela, 2002, pp. 591-607

Santiago y María: el milagro del peregrino engañado por el diablo

Mercedes Brea
Universidade de Santiago de Compostela

De todos es conocido el interés de los santuarios medievales por disponer de una recopilación de milagros operados por intercesión del santo que en él se veneraba y cuyos restos –o al menos alguna reliquia[1] de los mismos– custodiaban primorosamente[2]. La facultad de curar enfermos, sobre todo, pero también de realizar prodigios de diversos tipos, era interpretada como signo de que el patrón del lugar gozaba del beneplácito del Señor, de que ocupaba un lugar a su vera en el Paraíso (a la vez que había servido previamente, en muchas ocasiones, de prueba fehaciente para que la Iglesia hubiese reconocido oficialmente su *uirtus* y lo hubiese elevado a los altares)[3]. Cuanto más milagroso era un santo más se propagaban sus maravillas y más fieles eran atraídos a visitar el santuario (aunque no siempre resultase imprescindible el contacto directo con éste para que tuviese lugar el prodigio); no importaban ya tanto los hechos virtuosos que hubiesen jalonado su vida terrenal (y no olvidemos que muchos santos estuvieron

1 Sobre la importancia de las reliquias y el culto a ellas, es útil la consulta, entre otros, del libro de N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints: formation coutumière d'un droit*, Klincksieck, Paris, 1975.

2 "El poder espiritual y social de un santuario –luego, como consecuencia, el económico- depende en relación directa de la capacidad del santo en él venerado para realizar milagros, y de la calidad y trascendencia de éstos" (M. C. Díaz y Díaz (con la colaboración de Mª A. García Piñeiro y P. del Oro Trigo), *El Códice Calixtino de la catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, Centro de Estudios Jacobeos, Santiago de Compostela, 1988, 27).

3 Sobre estos aspectos, vid., entre otros, A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux dernières siècles du Moyen Âge, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, École Française de Rome, Roma, 1988². En esta obra pueden encontrarse interesantes comentarios, no sólo sobre signos y significaciones de la santidad (el poder de las reliquias, reglas y efectos de la intercesión, etc., a los que se dedica el libro III), sino también sobre el papel de la Iglesia en el culto a los santos (libro I), así como una tipología de la santidad medieval (libro II).

capacitados para realizar milagros durante esa vida[4]) como el favor divino de que gozaba después de su muerte y que hacía de él el intermediario[5] más adecuado para obtener de Dios la concesión de aquello que el devoto ansiaba alcanzar[6].

1. El *milagro* literario

No podemos detenernos aquí en la configuración del *milagro* como género literario[7], pero no queremos tampoco dejar pasar esta oportunidad sin insistir en su parentesco con el *exemplum*[8] y en el carácter de transición que

---

4 De hecho, es frecuente en las *uitae sanctorum* que la *vida* propiamente dicha se vea completada por al menos un libro que contiene los milagros realizados por el santo, y estos suelen estar divididos en dos partes: los operados *in uita* y los que propició *post mortem*. Recordemos que, en el caso de los mártires, en cambio, los prodigios más notables acontecían en el momento mismo de su muerte, o bien durante el suplicio a que eran sometidos, o incluso inmediatamente después de exhalar el último suspiro; así, por ejemplo, aquellos testigos de la fe podían resultar inmunes al fuego al que eran arrojados, o bien, cuando los verdugos querían exponer su cuerpo desnudo para escarnecerlo, éste quedaba velado a los ojos de los presentes, quienes, sin embargo, podían contemplar cómo el alma abandonaba el cuerpo del mártir en forma de una paloma blanca.

5 No estará de más insistir (porque luego deberemos volver sobre ello) en el hecho de que, aunque a veces los que acuden a rogar al santo parezcan olvidarlo, es siempre Dios y no el santo quien realiza el milagro (vid., entre otros, A. DIERKENS, "Réflexions sur le miracle au haut Moyen Âge", *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge. XXVe Congrès de la SHMES (Orléans, juin 1994)*, La Sorbonne, Paris, 1995, 9-30; 29).

6 Dicho de otro modo, no interesaba conocer e imitar el modelo de una vida ejemplar, sino utilizar al santo como intercesor ante la Divinidad para obtener de ésta algún favor, de manera fundamental, la salud ("La plupart des gens en effet, à cette époque, ne venaient pas trouver un saint –vivant ou mort- pour le salut de leur âme, mais bien pour être délivrés d'un mal physique"; cfr. A. VAUCHEZ, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Albin Michel, Paris, 1999, 47). Este es uno de los elementos que marcan la transición, dentro de la hagiografía, del género *uita* al género *miraculum* (como, en su momento, se había producido el paso de las *actae* a las *uitae*). A fin de ahorrar referencias bibliográficas al respecto, remitimos al trabajo que sobre este tema hemos publicado recientemente, en colaboración con Elvira FIDALGO FRANCISCO: "Hacia una tipología del milagro literario", *Crisol. Nouvelle Série*, 4, 2000 (*Typologie des formes narratives brèves au Moyen Âge (domaine roman), II*), 111-133.

7 Nuestra postura al respecto está esbozada en el trabajo realizado en colaboración con E. Fidalgo (vid. *supra*).

8 Como señala Z. PIETRO FERNÁNDEZ, en su introducción al *Diálogo de milagros de Cesáreo de Heisterbach*, Ediciones Monte Casino, Zamora, 1998, vol. I, 29: "A veces en el DM milagro y ejemplo se confunden; pero Cesáreo trata de distinguir claramente lo que es milagro de lo que no lo es y otro tanto ocurre con historia. Los milagros narran hechos verdaderos desde el prisma de la fe, pero no son narraciones auténticas desde un criticismo histórico riguroso. Lo mismo debe decirse de *fabula* y *exemplum*". Las dificultades para delimitar los conceptos de *milagro* y *exemplum* están claramente expuestas, entre otros, por J. M. CACHO BLECUA ("Género y composición de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo", *Príncipe de Viana*, 47, 1986, anejo 2 (*Homenaje a José María Lacarra*), 49-66), quien, después de varias consideraciones –y teniendo en cuenta análisis previos de P. Zumthor, Mª J. Lacarra, J. Berlioz, C. Bremond, J. Le Goff y J. C. Schmitt, concluye aceptando que "Desde el horizonte de expectativas de un recolector de *exempla*, los milagros pueden incorporarse sin ninguna variación que los diferencie. No obstante, no todos los ejemplos se podrían insertar en una colección de milagros como la de Berceo. Su intercambiabilidad tiene una única dirección, puesto que el universo narrativo del *exemplum* es mucho más amplio. Como hemos ido analizando, el milagro tiene unos rasgos idénticos a los de los *exempla* y algunas características que nos permiten distinguirlos como subgrupo dentro de esta gran corriente" (p. 66).

presenta en relación con los milagros incluidos en las *uitae*, en un sentido similar al planteado por F. Baños Vallejo[9], puesto que, frente a opiniones como las sostenidas por U. Ebel[10] y J. Montoya[11], no encontramos un corte radical entre el milagro hagiográfico y el milagro como género literario autóctono[12]. Aparte de que la extensión de los segundos pueda ser algo superior a la de los primeros (no en todos los casos), no se produce, por ejemplo, un verdadero cambio de "protagonista", pues el núcleo aglutinador sigue siendo el santo (o la Virgen), que actúa como intercesor para beneficiar (o, en su caso, castigar) a personas que se han hecho merecedoras de ello.

Es cierto que, en los escritos hagiográficos, los milagros son de diversos tipos, y el santo (*in uita*) puede ser, en algunas ocasiones, él mismo el "beneficiado" por los favores divinos (precisamente como signo de santidad), mientras que los otros (igual que la mayoría de los *post mortem*) presentan una estructura más uniforme, pero su función es idéntica: Dios utiliza a los santos (o a la Virgen) como instrumento para hacer patente su poder y, al mismo tiempo, para mostrar su predilección por aquel que ha elegido como mediador. Lo que sucede es que esa demostración divina adquiere un carácter distinto según el momento en que se produzca: en las *passiones* de los mártires, suele manifestarse a favor de estos cuando están siendo sometidos a suplicios, casi siempre públicamente, a fin de que sea advertido con claridad por quienes lo están presenciando; en las *vidas* de santos eremitas o de conducta ejemplar, tanto pueden acontecer prodigios cuyos efectos recaen sobre el santo (que sale indemne de algún peligro, por ejemplo) en su vida terrena como sobre alguna persona que, atraída por su fama de hombre virtuoso, acude a él para recabar su ayuda ante alguna necesidad; y, cuando el santo ya ha muerto y se veneran sus restos en algún santuario, la estructura del milagro responde normalmente a la tipología establecida por U. Ebel, sin que se haya producido una ruptura entre esos relatos y el correspondiente a la *vida* a la que aparecen asociados.

La diferencia fundamental consiste precisamente en que el milagro literario aparece desvinculado de la biografía[13]; si tenemos en cuenta que U. Ebel y J. Montoya han estudiado fundamentalmente los milagros marianos, no será difícil

---

9 Vid. F. Baños Vallejo, *La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce* Vidas *individuales castellanas*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1989, especialmente 131-132.

10 Vid. U. Ebel, *Das altromanische Mirakel*, Studia Romanica, Heidelberg, 1965.

11 Vid. J. Montoya, *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media (El milagro literario)*, Universidad de Granada, Granada, 1981.

12 "Hagiografía y milagro literario son géneros afines por su intención didáctica, por su contenido piadoso, por la intervención divina que causa prodigio" (F. Baños Vallejo, *La hagiografía* ..., 129).

13 Como señala F. Baños Vallejo, *La hagiografía* ..., 130: "Hay una diferencia evidente: las Vidas de santos no sólo constan de milagros, sino que narran además los elementos biográficos anteriores".

entender que esos elementos biográficos carecen de relevancia en el caso de la Virgen, porque todo lo que de ella interesa saber ha sido transmitido por los Evangelios y era conocido por el común de los fieles[14], del mismo modo que resulta evidente por qué sus prodigios no aparecen asociados a un único santuario: si, como ha transmitido la tradición cristiana, después de su muerte (o "dormición"), el cuerpo de María fue "asunto" al cielo, no es posible que ningún lugar pueda atribuirse la custodia de sus restos, y, a cambio, son numerosísimos los que –sobre todo, a partir de la obra de San Bernardo– se encomiendan a su protección.

Los *Libri* (o *Libelli*) *miraculorum* se van configurando, en general, a partir de los testimonios directos de los beneficiarios de los milagros, que desean dejar constancia de ellos para gloria del santo, o de quienes los presenciaron admirados y los transmiten con la misma intención[15] (y la complementaria de atraer a los fieles al lugar de culto). Por este motivo, los relatos que contienen esos libros muestran siempre un deseo de verosimilitud, esforzándose por proporcionar datos precisos sobre fechas, lugares, nombres, circunstancias, etc., que, al menos aparentemente, puedan ser contrastados por quien albergue alguna duda sobre su veracidad.

A pesar de ello, el repertorio de maravillas realizables por Dios utilizando algún mediador no parece ilimitado, por lo que no sorprende que un mismo prodigio (a veces incluso con coincidencia de nombres y otros detalles) pueda aparecer atribuido a santos diferentes en lugares incluso alejados entre ellos[16].

Lo que, sin embargo, no resulta tan frecuente es que, sin perder su atribución originaria, un milagro pueda ser incorporado sin problemas a recopilaciones que tienen otro núcleo aglutinador[17]. Y esto es precisamente lo que sucede,

---

14 Aún así, si establecemos un esquema de una posible *vida* de Nuestra Señora –como las que se redactarían en épocas posteriores a la de proliferación de las colecciones que contienen sus milagros–, encontraríamos en ella elementos maravillosos no muy diversos de los que adornan algunos textos hagiográficos: la aparición del ángel y su inmaculada concepción; el amparo y apoyo de José, que decide no abandonarla a escondidas, como había sido su primera intención, cuando tiene una revelación sobre la intervención divina; la aparición de la estrella que guía a los Magos de Oriente; etc. etc.

15 Con lo cual, en buena parte de los casos, resultan de un entramado de fuentes diversas, entre las que se cuentan narraciones escritas de distintos tipos y procedencias, relatos de tradición oral y prodigios que fueron contemplados por el narrador o le fueron descritos a él directa o indirectamente.

16 Como señala J. M.Cacho Blecua ("Género y composición ...", 51), "con ligeros ajustes se pueden insertar en diferentes colecciones, lo que implica que desde el punto de vista estructural lo importante es el hecho, siempre atribuido a un personaje con poderes sobrenaturales, sea un santo sea la Virgen". Así, por ejemplo, sin salirnos del ámbito gallego, los milagros III y V del *LSJ* (en los que el intercesor es, lógicamente, Santiago) están incluidos entre los milagros oficiados por mediación de la Virgen en las *Cantigas de Santa Maria*, y otros han podido ser fuente de inspiración para otros tantos, teniendo en cuenta la semejanza de las situaciones.

17 Probablemente se precisa, para ello, o bien que un santo resulte beneficiado por la intercesión de otro santo o por la Virgen, o bien que no baste con el poder de un solo santo para que se realice el prodigio y deba ser auxiliado por otro de grado superior o por la Virgen. En cualquiera de los dos casos, estaría justificada su inclusión sea en la *vida* de ambos santos sea en la *vida* del santo y en las colecciones marianas.

entre otras[18], con la narración recogida en el capítulo XVII del libro II del *LSJ*, que, manteniendo su vínculo con los milagros de Santiago, forma parte de los tres grandes mariologios romances del siglo XIII[19]. Porque, como hemos señalado ya, no se puede dejar de advertir la multiplicación, de manera particular en ese siglo XIII, de santuarios consagrados a la Virgen María y, paralelamente, la aparición de numerosas colecciones de milagros atribuidos a su intercesión en cada uno de los lugares de culto que se le dedicaban[20].

2. Los *milagros* de Santiago

Un santo (que, además, había sido mártir) como el apóstol Santiago y el templo que alberga su sepulcro (después de una *translatio* maravillosa y de una *inuentio* no menos admirable) no podían carecer de un instrumento propagandístico a la vez que de un documento digno de uno de los discípulos predilectos de Jesús.

Ese monumento escrito es el *Liber Sancti Iacobi*[21], redactado probablemente en Santiago de Compostela poco después de 1140 (fecha de la muerte del arzobispo Gelmírez, que debió ser quien planificó la obra)[22]. No se trata simplemente de una colección de milagros, o de la suma de una *uita* y unos *miracula*, sino de un auténtico códice misceláneo que contiene sermones, celebraciones

18 Piénsese también, por ejemplo, en el milagro de la casulla de S. Ildefonso (que respondería a la primera de las tipologías que hemos comentado en la nota anterior), que puede encontrarse tanto en la *vida* del santo como en las colecciones de milagros marianos.

19 No es nuestra intención realizar aquí un estudio de fuentes, ni tampoco comparar todas las versiones existentes de este milagro, sino tan sólo destacar su presencia en las colecciones de milagros marianos, entre las que nos limitaremos a mencionar las firmadas por Gautier de Coinci (*Miracles de Nostre Dame*, ed. de V. F. Koenig, 4 vols., Droz, Genève, 1966-1970), Gonzalo de Berceo (*Milagros de Nuestra Señora*, ed. de F. Baños Vallejo, estudio preliminar de I. Uría, Crítica, Barcelona, 1997) y Alfonso X (*Cantigas de Santa Maria*, ed. de W. Mettmann, 3 vols., Clásicos Castalia, Madrid, 1986-1989), a las que nos referiremos, respectivamente, con las siglas *MND, MNS, CSM*.

20 Precisamente uno de los rasgos característicos (aunque no exclusivo) de las tres colecciones romances que hemos mencionado, además de tratarse de obras firmadas por un autor conocido, es el de no estar asociadas a un santuario determinado (las recopilaciones específicas de estos son casi todas ellas anónimas y están redactadas en latín, al menos en ese momento).

21 Vid. *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus*, ed. de K. Herbers y M. Santos Noia, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1998 (así como la traducción de A. Moralejo, C. Torres y J. Feo, reeditada por X. Carro Otero, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1992). En adelante, nos referiremos a esta edición con las siglas *LSJ*.

22 Sobre la composición del libro y su posible autoría, vid. un resumen en M. C. Díaz y Díaz, "Liber Sancti Jacobi", en *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, coordinado por G. Lanciani e G. Tavani, Caminho, Lisboa, 1993, 393; así como M. C. Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino* ..., especialmente 77-93.

litúrgicas y composiciones musicales en honor del apóstol, la *Crónica del Pseudo-Turpín*, una guía para peregrinos y, claro está, el relato de la pasión del mártir (en el libro I), de la traslación maravillosa de su cuerpo (libro III) y de los milagros[23] oficiados por el santo (veintidós en total[24]), que configuran el libro II[25].

En el prólogo de este libro II, "se pondera, como en los milagros mismos, la universalidad de beneficiarios y lugares de los sucesos sobrenaturales"[26], como corresponde al afán inspirador de la obra de difundirse por todo el orbe conocido. Esos beneficiarios son –o acabarán siéndolo– peregrinos en ruta (en cualquiera de las rutas habituales) hacia Compostela, y, cuanto más lejos del santuario que custodia el cuerpo del apóstol se opera el prodigio, más maravilloso resulta[27]. Además, no deja de ser significativo que algunos milagros (los números XI, XII y XV) se produzcan en Italia (y que el desenlace del XVII tenga lugar cerca de Roma), y otros (del VII al X) en la ruta de Tierra Santa, porque, como señala Díaz y Díaz (pp. 88-90)[28], el primero de los objetivos del *Liber*[29] era sin duda "el relativo a la exaltación de la sede jacobea", o teoría de las tres grandes sedes de la Cristiandad: Roma (Pedro, representante de Cristo), Compostela (Santiago) a su derecha y Éfeso (Juan), a la izquierda[30].

---

23 Todos ellos son introducidos como *miraculum*, excepto los números II, IV, V, VI y XV, que son denominados *exemplum* (recuérdese lo dicho antes a propósito de la relación entre los dos géneros medievales).

24 Además de los siete (todos en verso, excepto el primero) incluidos en el apéndice, y "sans négliger d'autres miracles épars dans le *Codex* et non dépourvus d'intérêt", así como el "hymne *Ad honorem regis summi* à la fin du *Codex* (f. 190v-191), signée par Aimeri Picaud de Parthenay et qui est construite sur un resume par distiques des vingt-deux miracles, témoigne de l'importance qu'ils avaient à ses yeux" (A. MOISAN, *Le Livre de Saint Jacques ou "Codex Calixtinus" de Compostelle: étude critique et littéraire*, Slatkine, Genève, 1992, 133).

25 Como señala A. MOISAN, *Le Livre de Saint Jacques* ..., "Les deux Passions du livre I et les deux Translations du livre III encadrent le recueil des miracles, l'ensemble reconstituant en quelque sorte le schéma en usage dans l'hagiographie" (p. 133).

26 Cfr. M. C. DIAZ Y DIAZ, *El Códice Calixtino* ..., 35-36.

27 Recalca P. SIGAL que "les miracles se produisent normalement là où se trouvent les reliques, et que plus la distance est grande, plus le miracle est extraordinaire (P. SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe siècle)*, Edit. du Cerf, Paris, 1985, 63). Por otra parte, "en el sermón *Veneranda dies* se explica que Santiago se hace presente en todas partes para ayudar a los que le llaman y le necesitan" (M. DOMÍNGUEZ GARCÍA, "Color bíblico de los Milagros (libro II) del *Liber Sancti Iacobi*", *Homenaxe ó Profesor Camilo Flores*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1999, II, 281).

28 Vid. también, entre otros, P. MOISAN, 134: "L'association de la route de Terre Sainte à celle de Saint-Jacques témoigne à sa manière de la notoriété des deux pèlerinages qui constituent avec Rome les trois principaux de la chrétienté". Sobre los tres destinos de la peregrinación, es interesante la consulta de buena parte de los trabajos publicados en *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, edit. por P. CAUCCI VON SAUCKEN, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1999.

29 Los otros dos serían la confirmación de las tradiciones compostelanas (si Santiago no es el primero de los apóstoles, tiene que ser al menos el segundo, y sus ritos están bien establecidos) y el problema de la seguridad del camino de Santiago.

30 Ello conlleva, asimismo, la reivindicación (frente a Toledo) del primado sobre toda Hispania, un primado que le habría otorgado Carlomagno. Y este elemento no carece de importancia, como veremos luego, al referirnos a Alfonso X.

Por otra parte, veintiuno de los milagros en él reproducidos (todos ellos "choisis pour leur exemplarité aux yeux de leur collecteur"[31] y hechos copiar con una finalidad expresa[32]) pueden fecharse entre 1080 y 1110 (es posible que alguno sea incluso anterior a estas fechas), y parecen proceder de un corpus anterior a su inclusión en el *Liber*, lo cual, a juzgar por la presencia de un prodigio acontecido en 1135, debió producirse aproximadamente en ese año o muy poco después[33].

La difusión del *Liber de miraculis* jacobeo debió de ser grande, pues no sólo aparece incorporado –aunque se reduzca el repertorio o se altere el orden de aparición de los relatos– a las colecciones más importantes del siglo XIII, entre ellas el *Speculum Historiale* de Vicente de Beauvais[34] o la *Legenda aurea* de Santiago de la Vorágine[35], sino que también se conservan, independizadas del compendio global que supone el *LSJ*, al menos una traducción castellana y otra gallega del mismo: *Los Miraglos de Santiago*, del siglo XIV, insertos en el ms. 10252 de la Biblioteca Nacional de Madrid, fols.13a-24a[36], y los *Miragres de Santiago*[37] (ms. 7455 también de la Biblioteca Nacional de Madrid, de finales del s. XIV o principios del XV), versiones que, aunque presenten algunas concomitancias, son independientes entre sí y parecen remitir directamente al *LSJ* (de modo más fiel, en cuanto al número y disposición de las narraciones, la castellana[38]).

3. El milagro XVII

Es uno de los tres (los otros dos son el XVI y el XVIII) que aparecen atribuidos a Anselmo de Canterbury[39] (son, además, junto con el XXI, los únicos que no

31 Cfr. A. Moisan, *Le Livre de Saint Jacques ...*, 144. El prólogo hace patente que los milagros contenidos en el libro II no son todos los realizados por Santiago, sino los que se han seleccionado como verdaderos entre los muchísimos oídos por todo el mundo: "Nec quis putet me omnia, que audivi de eodem, miracula et exempla scripsisse, sed que verissimis assercionibus verissimorum hominum vera approbavi fuisse. Si enim omnia miracula, que de eodem in compluribus locis sub multorum narracione audivi, scriberem, magis deficeret manus studiumque pargamenum, quam eius exempla" (ed. Herbers, 159). Véanse en el libro de Moisan las ilustrativas tablas contenidas entre las páginas 136 y 141, que incluyen también los milagros que han sido copiados en otras partes del *LSJ*.

32 "Quapropter precipimus ut codex iste inter veridicos et autenticos codices deputetur, et in ecclesiis et refectoriis diebus festis eiusdem apostoli aliisque, si placet, diligenter legatur" (ed. Herbers, 159).

33 Vid. M. C. Díaz y Díaz, *El Códice Calixtino ...*, 53-55.

34 Vid., entre los trabajos más recientes al respecto, M. Tarayre, *La Vierge et le miracle: le Speculum historiale de Vincent de Beauvais*, Honoré Champion, Paris, 1999.

35 Vid. Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, ediz. critica a cura di G. P. Maggioni (2ª ed. rived. dall'autore), SISMEL, Firenze, 1998.

36 Vid. *Los Miraglos de Santiago*, ed. y est. de J. E. Connolly, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990.

37 Vid. *Miragres de Santiago*, ed. y est. de J. L. Pensado Tomé, CSIC, Madrid, 1958.

38 Entre otras cosas, la versión gallega comienza con cuatro milagros que no figuran en el libro II del *LSJ* (vid. la introducción de Pensado, especialmente pp. XV-XVII y XXXI-XXXVI).

39 El epígrafe que inicia el capítulo XVII reza así: "Miraculum grande Sancti Iacobi a Sancto Anselmo Cantuariensi archiepiscopo editum" (ed. Herbers, 172).

finalizan con el salmo CXVII, 23 *A Domino factum est istud et est mirabile in oculis nostris*[40]). Este arzobispo, muerto en 1108, pasó por Cluny en 1097 o 1099, y, sin duda, otra vez en 1104, momento en el que fue acogido por el abad Hugo I, quien gobernó la abadía entre 1049 y 1109 (fecha de su fallecimiento); debió ser en esa ocasión cuando recogió las historias relatadas por Hugo que incorporó a los capítulos XXI-XXXIV de los *Dicta Anselmi*[41], entre ellas el relato de este prodigio[42], que es el único del *Liber* que merece la calificación de *miraculum grande* (lo es realmente, como veremos, y no sólo por su extensión)[43]:

> Hunc hominem et omnia signa mortis eius reverentissimus Hugo sanctus abbas Cluniacensis, cum multis aliis vidit, et pro admiratione hoc, ut relatum est, sepius solitum se vidisse asseruit: et nos apostoli amore, ne memorie deleretur, litteris commendavimus, precipientes omnibus, ut per omnes ecclesias festum tanti miraculi ceterorumque miraculorum sancti Iacobi V die nonarum Octobris annuatim dignis celebrent obsequiis (ed. HERBERS, 174).

Es también uno de los milagros jacobeos que debió gozar de mayor popularidad, pues, además de en las colectáneas y versiones citadas en el apartado anterior, se encuentra en otras como el *Alphabetum Narrationum* de Étienne de Besançon, el *Libri Miraculorum* de Caesarius von Heisterbach, o la *Festial* de Johannes Mirkus y no sorprende que recibiera atención especial en la Península Ibérica[44].

---

40 Sobre las fórmulas bíblicas utilizadas en los *milagros* de Santiago, vid. M. DOMÍNGUEZ GARCÍA, "Color bíblico de los Milagros ...", 279-289.

41 Tomamos estos datos de A. MOISAN, *Le Livre de Saint Jacques* ..., 143.

42 El milagro, de todos modos, está documentado ya, posiblemente, varias décadas antes no sólo de su inclusión en el *LSJ* sino también en los *Dicta* (al menos en lo que se refiere al primero de los dos textos que mencionamos a continuación), como puede verse en A. MORALEJO, "Tres versiones del milagro XVII del libro II del Calixtino", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 6 (1951) 337-352, que reproduce en el apéndice un poema de Guaiferio, monje de Monte Casino, del siglo XI, y un relato de Guiberto de Nogent, de finales del s. XI o comienzos del XII. Las concomitancias entre las tres versiones más parecen indicar la existencia de una fuente común (¿oral?) que una dependencia entre ellas de cualquier tipo, y está claro que la versión calixtina "es un relato más amplio y pausado, con elementos, gradaciones y matices nuevos y añadidos seguramente por él mismo [el autor] para mayor atracción, placer y edificación de lectores y oyentes. Así pudo llegar a darle una extensión mayor que cada una de las otras dos versiones duplicada" (A. MORALEJO, "Tres versiones ...", 342). Las semejanzas y diferencias entre los tres testimonios están claramente expuestas en este artículo, por lo que nos limitaremos ahora a señalar tan sólo una de ellas, marginal pero tal vez importante para estudiar la transmisión del *milagro*: en el *LSJ*, Giraldo se traspasa el vientre; en Guaiferio y Guiberto, se clava el cuchillo en la garganta, como en los mariologios románicos.

43 Como señala A. MORALEJO, "Tres versiones ...", 343, "la exposición del mismo es no sólo la más extensa de los 22 que contiene el libro II, sino hasta doblemente más que la de los dos que le siguen en extensión".

44 "La literatura ibérica refleja un interés considerable en este milagro. No sólo aparece en el *Códex* (cap. 17), en los *Miraglos* (cap. 17) y en los *Miragres* (págs. 200-06) sino también, con unos cambios, en los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo (est. 182-219), en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X (núm. 26) y en el *Espéculo de los legos* (núm. 7); hay, además, unas versiones del milagro en las leyendas latinas de Gil de Zamora y en el catalán *Recull de eximplis*" (J. E. CONNOLLY, *Los Miraglos* ..., 18-19).

La historia es bien conocida: Giraldo, peletero en una aldea cercana a Lyon, acudía a Compostela todos los años a hacer su ofrenda al apóstol. Vivía solo con su madre y llevaba una vida casta, pero un día, justo antes de emprender su peregrinación, fornicó con una joven. Durante el camino (que hacía acompañado de dos vecinos, un borrico y un mendigo al que recogieron "amore apostoli"), se le apareció el demonio en figura de Santiago, para recriminarle que hubiese iniciado la ruta en pecado, sin haberse confesado. Piensa en regresar, para ponerse en gracia antes de retomar la marcha, pero el diablo se le aparece por segunda vez y le dice que sus intenciones no bastan, y que, si pretende salvarse, debe cortarse las partes con las que pecó. Giraldo se resiste, señalando que el suicidio es un pecado, pero Satanás (siempre bajo la forma de Santiago) lo tranquiliza con la promesa de venir él mismo a recoger su alma. Confiado, el peregrino, por la noche, se castra y, a continuación, se traspasa el viente con un cuchillo. Los compañeros escapan temerosos de ser acusados de aquella muerte y lo abandonan con el asno y el mendigo; por su parte, la familia que habitaba la casa donde se habían refugiado decide enterrarlo, pero, cuando van a hacerlo, el difunto resucita y les narra un episodio maravilloso: cuando los demonios vinieron a buscar su alma (como le había asegurado falazmente su visión), apareció el Apóstol en su persecución, y los alcanzó camino de Roma, advirtiéndoles que no iba a consentir que se llevasen con engaños a un peregrino suyo. En Roma[45], al lado de la iglesia de S. Pedro, se encontraron en un lugar verde en el que había una asamblea de muchos santos, presididos por la Virgen; Santiago se presentó ante ella asumiendo el papel de abogado del suicida para hacer la relación del pleito, y María amonestó a los demonios y les ordenó que aquella alma fuese devuelta a su cuerpo, acción de la que se encargó el propio apóstol.

El relato prosigue explicando cómo luego los testigos de su vuelta a la vida retuvieron varios días a Giraldo y curaron sus heridas y cómo en los genitales le creció la carne como una verruga y por ella orinaba. Una vez recuperado, continuó el viaje y se encontró en el camino a los antiguos compañeros, que

45 A propósito de esta ubicación, M. C. Díaz y Díaz ("Las tres grandes peregrinaciones vistas desde Santiago", *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, ed. de P. Caucci von Saucken, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1999, 81-97, 87) hace notar "que la clave parece la mención de la ciudad de Roma, la cercanía de la iglesia del apóstol Pedro, y la asamblea de los bienaventurados. [...] Simbólico, el lugar parece que apunta a poner de relieve la grandeza y singularidad celestial de Santiago, de acuerdo con mucha de la doctrina jacobea. Repito que importa anotar el hecho de que en Roma no se establece ninguna competencia con san Pedro ni su santuario, mencionado sólo como elemento topográfico, cuyo carácter de santo jefe de la Iglesia no funciona en absoluto, sino que solamente proporciona en su iglesia un lugar anejo en que se encuentra reunida la asamblea celestial. [...] Roma no se presenta aquí como ningún objetivo deseable y buscable, sino que casi no pasa de tener el carácter de una anécdota en la historia de la salvación".

regresaban, y les contó lo acontecido para que ellos difundieran la noticia en su tierra (noticia que él confirmaría a su vuelta, mostrando las cicatrices y "quod in secreciori loco fuerat").

La popularidad medieval del milagro tiene un correlato en el interés que ha despertado siempre en los estudiosos, pues son innumerables los trabajos que, de forma nuclear o complementaria, se han ocupado del mismo. Así, por ejemplo, R. E. Marsan centra un apartado de los temas y motivos que estudia en su *Itinéraire espagnol du conte médiéval*[46], el dedicado a "tentation, mutilation et suicide", en este episodio, confrontando el *miraculum grande* del *LSJ* no sólo con Berceo y Alfonso X sino también con un relato del *Espéculo de los legos*[47] e incluso, de forma indirecta, con un texto musulmán, el *exemplum* de Abdallah Al-Moguairi de Niebla; J. E. Connolly[48] compara la versión del *LSJ* con las de Berceo y Alfonso X; etc. La existencia de tantas referencias bibliográficas nos excusa de no prestar apenas atención más que al aspecto[49] que queremos destacar ahora y que nos ha llevado a seleccionar como elementos de confrontación con el *LSJ* los tres grandes mariologios romances del siglo XIII[50]: la "competencia" entablada implícitamente entre Santiago y María como agentes propiciadores elegidos por Dios para mostrar su poder a los hombres.

En el *LSJ*, el intercesor es claramente el apóstol[51], pues Giraldo es peregrino habitual a su santuario, y ha sido su figura la que, precisamente por ese motivo, ha usurpado el diablo para tentar y hacer caer en el pecado al peletero lionés.

---

46 Vid. R. E. Marsan, *Itinéraire espagnol du conte médiéval (VIIIe-XVe siècles)*, Klincksieck, Paris, 1974, 253-259.

47 Aunque "le problème est posé en des termes plus simples, [et] sa solution est bien moins merveilleuse" (R. E. Marsan, *Itinéraire espagnol* ..., 259).

48 Vid. J. E. Connolly, "Three Peninsular Versions of a Miracle of St. James", *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*, ed. by J. Connolly, A. Deyermond and B. Dutton, Hispanic Seminary of Medieval Studies, Madison, 1990, 37-46.

49 Como señala R. E. Marsan, *Itinéraire espagnol* ..., 253: "Il est clair que de graves problèmes se posent dans les quelques textes qui sont parvenus jusqu'à nous: le prix de la bonne foi dans la tentation, l'apparence même du tentateur et la licence qui lui est laissée d'emprunter la forme d'un habitant du Paradis, l'échelle des valeurs dans l'enseignement de l'Église, la réprobation du suicide, le prix de la pureté de l'intention et de la sincérité du repentir, l'aide quasi-matérielle prêtée au-delà de la mort par Saint Jacques et par la Vierge, la victoire sur la mort et la résurrection du jeune pelletier".

50 Las principales características que marcan las diferencias de forma y estilo entre Gautier, Berceo y Alfonso X han sido estudiadas por V. Bertolucci-Pizzorusso en su completo "Contributo allo studio della letteratura miracolistica", *Miscellanea di studi ispanici*, 6 (1963), 5-71, lo que nos exime de insistir aquí en estos aspectos. Vid. también, entre otros, J. Montoya, *Las colecciones de milagros* ...; M. Vaquero, "*E dest'un gran miragre vos contarei que oÿ*: Oralidad y textualidad en las *Cantigas de Santa María*", *Proceedings of the 4th International Conference on Galician Studies / Actas do IV Congreso Internacional de Estudios Galegos*, ed. de B. Fernández Salgado, Centre for Galician Studies, Oxford, 1997, 57-69 ("Las diferencias entre unas narraciones y otras son debidas, en gran parte, creo, a la intervención de un proceso de oralidad en la composición y a la manera de retención en la memoria de dicha historia", 58).

51 En el relato que de su peripecia hace el resucitado, describe a Santiago del siguiente modo: "Videbatur mihi Iacobus iuvenis et venusti aspectus, macilentus, medii coloris, qui vulgo brunus dicitur" (ed. Herbers, 173).

Por si nos quedase alguna duda al respecto, la fórmula escogida para cerrar el relato es suficientemente explícita:

> Ergo Regi regum, qui talia ac tanta *pro dilecto suo Iacobo* dignatus est operari sit decus et gloria in secula seculorum. Amen (ed. Herbers, 174; la cursiva es nuestra)[52].

Ya sabemos que el verdadero "autor" del milagro nunca puede ser otro que el propio Dios, que se sirve de su Madre gloriosa o de alguno de sus santos para realizarlo. En este caso, además, es la propia Virgen la que, en su imprecación a los demonios, proclama la mediación de Santiago:

> O, inquit, miseri, quid querebatis in peregrino Domini et filii mei, et Iacobi fidelis sui? (ed. Herbers, 173).

¿Cuál puede ser, pues, el motivo de la intervención de María? Sin duda, algo relacionado con el hecho de que, entre todos los milagros de Santiago, éste sea el único definido como *grande*. ¿En qué consiste esa magnitud del prodigio? Podría pensarse que se trata de una resurrección, pero eso es algo en lo que el apóstol está capacitado para interceder[53], pues entre los 22 milagros del *Liber II* hay algún otro (los que ocupan los capítulos III y V) que lo acredita[54]; el valor añadido de la vuelta a la vida de Giraldo tiene que ver con el pecado que había cometido: el suicidio[55]. Y, ante ello, Santiago solo no puede valer a su devoto; pero el Señor

---

52 El relato de Guiberto de Nogent insiste en este dato: "Quibus ad Deum fideliter fusis, placuit Deo ut resarcito vulnere gutturis, vitam *per apostolum suum* repararet exstincto" (A. Moralejo, "Tres versiones ...", 350; la cursiva es nuestra). También lo reconoce así, entre otros, B. Dutton, en su edición de G. de Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, Tamesis Book Limited, London, 1971, cuando compara la versión de Berceo con las latinas del *LSJ* y Guaiterio de Benevento: "En todas las demás versiones el milagro se atribuye a Santiago, y el papel que juega la Virgen se reduce a presidir el tribunal celestial que oye la petición del santo, y nada más" (pág. 86).

53 Recordemos que existe una especie de gradación en la santidad y que, después de su Madre, los apóstoles son los que parecen estar más próximos al Señor. Podemos traer a colación, al respecto, un párrafo de Cesáreo de Heisterbach en el que se advierte esta idea: "Fue Cristo quien dilucidó esta cuestión, glorificándole [a Santo Tomás, obispo de Cantorbery] con muchos y estupendos milagros. No obstante, *no debe anteponerse en méritos a los Apóstoles* y a otros grandes mártires de quienes no se lee que hayan hecho tantos y tan frecuentes milagros después de su muerte" (C. de Heisterbach, *Diálogo de milagros*, vol. II, p. 701).

54 Además, el autor del *LSJ* se encarga de comentar esa potencia al final del cap. III: "Res est nova et adhuc inaudita, quod mortuus mortuum suscitaret. Beatus Martinus adhuc vivens et Dominus noster Ihesus Christus tres mortuos suscitavit, beatus vero Iacobus mortuus mortuum ad vitam reduxit. [...] Si mortuus mortuum suscitare nequid sed vivus; igitur beatus Iacobus cum Deo veraciter vivit, qui mortuum suscitavit. Itaque constat, quia et ante mortem et post letum sanctus quislibet, Deo donante, mortuum potest suscitare" (ed. Herbers, 163).

55 Recordemos cómo había expresado ante Lucifer sus reparos a la mutilación que aquel le exigía: "Si michi hoc quod consulis fecero, vivere non potero. Eroque mei ipsius homicida, quod sepe audivi coram Deo esse dampnabile" (ed. Herbers, 172).

tampoco puede consentir que alguien que había obrado –incluso cometiendo ese pecado– de buena fe sea condenado al infierno, por lo que delega en Nuestra Señora su papel de Juez Supremo[56] para que dé al peregrino engañado una segunda oportunidad[57], devolviendo nuevamente el alma a su cuerpo, y, una vez que Ella ha formulado esa sentencia, vuelve a ser el apóstol quien se encarga de llevarla a efecto[58]. Además, en cierto modo, Santiago no actúa sólo como *advocatus piissimus* de Giraldo[59], sino también de sí mismo, puesto que Satanás había cometido una falta grave contra él al adoptar su figura para tentar al peregrino[60].

En el "biau miracle" (v. 1) de Gautier de Coinci, el papel de Santiago se ve un tanto reducido, pues, por una parte, cuando los diablos se apoderan del alma del "richomme [...] de Bourgoigne" (vv.6-7)[61], quien les sale al encuentro, intentando detenerlos, no es Santiago solo sino acompañado de S. Pedro[62]:

> Lèz un moustier à un trespas
> Encontre saint Jaque et saint Pierre:
> "Metez la jus, font il, lechierre;
> Metez la jus, n'est mie vostre"
> (vv. 80-83).

Es luego el hijo del Zebedeo quien se acoge al juicio de la Virgen ("ains m'apui à jugement / la Mère au haut Roy qui ne ment", vv. 105-6), y Satanás, que se

---

56 Recordemos que "la Virgen actúa de forma decisiva en su resolución" y que "sus poderes son jerárquicamente superiores" a los de los santos, pues sólo se ven superados por la omnipotencia divina (vid. J. M.Cacho Blecua, "Género y composición ...", 51).

57 Advirtamos que no se trata de la salvación (o condenación) eterna, que no estamos delante del Jucio Final: el Señor no puede perdonar a un suicida, pero puede consentir que vuelva a la vida para que se arrepienta, se confiese y lleve en adelante una vida virtuosa que le permita alcanzar al final esa salvación eterna. En este sentido, tal vez es más explícito el poema de Guaiferio reproducido por A. Moralejo, "Tres versiones ...", 344-346, en el que María decreta: "repetat nisi carnea claustra, / et cum carne luat factum cum carne reatum, / non animam tanto damnatum crimine solvi" (vv. 107-109).

58 "imperavit Domina me ad corpus reduci. Sanctus igitur Iacobus me suscipiens, confestim in hunc locum restituit" (ed. Herbers, 173).

59 La narración de Guiberto de Nogent lo presenta de modo semejante: "et beatus apostolus [...] pro me Benedictam illam precaretur, ipsa ex ore dulcissimo sententiam protulit, homini misero indulgendum fore, quem malignitas diaboli sub sancta specie sic contigit corruisse" (A. Moralejo, "Tres versiones ...", 350).

60 "omnibus, qui concilio preerant, dicentibus, eos contra apostolum me fallendo iniuste fecisse" (ed. Herbers, 173). J. E. Connolly ("Three Peninsular Versions ...", 42) insiste también en esta idea cuando comenta la versión de Berceo: "St. James further argues that the Devil's deception constitutes not only an offense against the pilgrim but, more importantly, against himself: "Prisi muy grand superbia de la vuestra partida, / tengo qe la mi forma es de vos escarnida" (204ab). He therefore orders that the Virgin hear his claim so that he may be vindicated".

61 Aunque Gautier declara que su fuente es, como para el *LSJ*, el abad S. Hugo de Cluny, no indica el nombre del peregrino.

62 Es decir, lo que en el *LSJ* era sólo una ubicación ("prope ecclesiam beati Petri apostoli", ed. Herbers, 173) se convierte en Gautier en una personificación del primero de los apóstoles.

declara conocedor del poder de la Gloriosa, consiente. Pero son también "li dui apostre" juntos los encargados de devolver a su cuerpo el alma del peregrino (vv. 163-5).

Por otra parte, además, la conclusión del relato es explícita en cuanto al papel asignado, respectivamente, a María y a Santiago:

> Tout cil qui cest miracle oirent
> Moult durement s'en esjoirent;
> La Mère Dieu en mercièrent
> Et saint Jaque moult en amèrent
> (vv. 175-8)

Es decir, amaron a Santiago por haber acudido en auxilio de su peregrino, pero dieron las gracias a la Virgen por haberlo salvado. Por consiguiente, ni siquiera es necesario que el resucitado finalice su camino acudiendo a Compostela; en lugar de ello:

> Tout maintenant à Clugny vint,
> Par le conseil l'abbé Huon
> Qui moult estoit saintismes hon.
> Vesti l'abit de moniage
> Et servi Dieu tout son aage
> Et Madame sainte Marie
> Qui rendue li out la vie
> (vv. 180-6)

Gonzalo de Berceo (que declara seguir la misma fuente que Gautier, S. Hugo, pero que recoge el nombre del peregrino, Guiralt) presenta a Santiago enfrentándose sin compañía a la turba diabólica:

> Ellos que la levavan non de buena manera
> víolo Sanctïago, cuyo romeo era;
> issiólis a grand priessa luego a la carrera,
> paróselis delante enna az delantera
> (c.v. 198),

y encomendándose al juicio de Nuestra Señora (c.v. 205). Sin embargo, no se indica que sea él quien devuelve al alma a su cuerpo, aunque, en esta versión, Giraldo sí lleva a término su peregrinación y agradece el favor recibido:

> Rendió gracias a Dios e a Sancta María,
> E al sancto apóstolo do va la romería
> (c.v. 214a-b),

De todos modos, es consciente de que, como ya hemos repetido varias veces, el factor auténtico del milagro no es otro que Dios ("metió en su facienda esti romeo mientes, / cómo lo quitó Dios de maleítos dientes", 217a-b).

El ms. Thott, que reproducen Brian Dutton y otros editores de los *MNS* como una de las posibles fuentes[63] de Berceo, equipara el papel del apóstol y el de la Virgen:

> Sic itaque meritis sancte Marie virginis et sancti Iacobi apostoli anima ad corpus reversa est (ed. DUTTON, 88).

Alfonso X, por su parte, comienza, como es habitual en las *CSM*, presentándolo simplemente como un milagro de "a Madre do que o mundo tod'á de joigar", de tal modo que Santiago parece convertirse en una mera anécdota (el lugar a donde se dirige el peregrino):

> Sobr'esto, se m'oissedes, diria
> dun joyzo que deu Santa Maria
> por un que cad'ano ya,
> com'o? contar,
> a San Jam'en romaria,
> porque se foi matar
>
> (estrofa II)

Es, sí, Santiago quien sale al encuentro de los demonios para tratar de impedirles que se lleven el alma de Giraldo, y quien decide acogerse al juicio de María:

> Santiago diss': "Atanto façamos:
> pois nos e vos est'assi rezôamos,
> ao joyzo vaamos
> da que non á par,
> e o que julgar façamos
> logo sen alongar"
>
> (estr. XII)

La última estrofa de esta cantiga 26 da fin de modo brusco (si la comparamos con todas las demás versiones que hemos comentado) a la narración, pues no sólo no interesa hacer constar si fue o no el apóstol el ejecutor de la sentencia

63 "Insisto en que el ms. *Thott* no parece ser la fuente directa de Berceo, pero sí la copia más próxima a dicha fuente que se conozca hasta hoy" (B. DUTTON, 14).

(devolver el alma al cuerpo) y si el beneficiado terminó su camino o se fue directamente a Cluny, sino que, frente a la tendencia habitual del Rey Sabio de explayarse en los agradecimientos y alabanzas que siguen al milagro, se limita a indicar:

> Este joyzo logo foi comprido,
> e o romeu morto foi resorgido,
> de que foi pois Deus servido;
> mas nunca cobrar
> pod'o de que foi falido,
> con que fora pecar.

No parece, pues, que Alfonso X haya apreciado demasiado este *miraculum grande*, y mucho menos que haya deseado destacar la participación en él del apóstol Santiago[64], por lo que no podemos dejar de evocar la actitud general que reflejan las *CSM* en relación con Compostela y el camino jacobeo.

Como puso de manifiesto Filgueira Valverde[65], las relaciones del Rey Sabio con Santiago, y con Galicia en general[66], son un tanto contradictorias. En primer lugar, no está claro si llegó a residir en esta región durante su infancia, aunque sí que sus ayos eran de estirpe gallega[67]. Parece que, al principio de su reinado, mantuvo una cierta relación con Compostela[68], pero luego se advierte un claro desapego e incluso una cierta animadversión hacia lo que suponía esta ciudad, aunque no están del todo claro los motivos de tal actitud. Según un documento de su hijo y sucesor Sancho IV, fue "por sanna que ovo del Arcipispo don Gonçalo Gomes" (apud Filgueira, 10), pero debieron influir otros factores, probablemente lo que Filgueira llama su "radical toledanismo" y "carlomagnismo":

---

64 ¿Tal vez porque era consciente de que la Virgen no actuaba en él como mediadora, sino sólo como juez, y que el intercesor propiamente dicho era Santiago? J. E. Connolly ("Three Peninsular Versions ...". 44-45) señala al respecto: "Thus, the importance of St. Jame's intervention is reduced, for his role is equated with that of Lucifer. The remaining five lines focus not on the complainants but on the Judge. [...] The intervention of the refrain highlights the sagacity of this decision. [...] Indeed, in Alfonso's poem the miraculous event seems incidental, for it serves primarily as a vehicle to reveal the judicial prowess of the Virgin, a theme that is highlighted by the final repetition of the refrain".

65 Cfr. X. Filgueira Valverde, *Afonso X e Galicia. E unha escolma de cantigas*, Publicacións da Real Academia Galega, A Cruña, 1980.

66 En su corte estaba rodeado tanto de nobles como de trovadores y juglares de origen gallego, compuso cantigas profanas y un completo cancionero marial en gallego; sin embargo, apenas hay documentos suyos dirigidos a Galicia, y, como rey, no vino nunca aquí.

67 Se trata de Garci Fernández, señor de Villardemiro y de Celada, y de su mujer, Dña. Maior Arias, que residían habitualmente en la vega del Arlanzón, en tierras de Burgos, aunque pudieron pasar una temporada en la zona de Maceda cuando Alfonso tenía once años (vid. X. Filgueira Valverde, *Afonso X e Galicia* ..., 7).

68 "Cando escomenzóu a gobernar lembrouse da eirexa de Santiago, que entón rexía un seu amigo don Johan Airas (documentos do 1253 ao 1255), despóis ..." (X. Filgueira Valverde, *Afonso X e Galicia*, 9).

> Significamos así tanto la conciencia de posesión de la corona gótica sobre los pueblos hispánicos como la aceptación de la tradición isidoriana y del designio del "Toledano" por excelencia, don Rodrigo Ximénez de Rada, de recrear, en política y erudición, una "historia de España" reinsertándola en la universal; pero significamos también lo que la ciudad representa como contacto entre las avanzadas culturales heterodoxas y la tradición cristiana ansiosa de superarlas, y con la aspiración a ser ungido Rey de Romanos[69].

En cualquier caso, es evidente que las *CSM* contienen una especie de "contrapropaganda" del camino de Santiago, muy visible en las cantigas 218[70], 253[71], 268[72] y 278[73], que presentan como alternativa taumatúrgica más eficaz (Santiago, desde luego, no lo es en ninguna de ellas) la peregrinación al santuario mariano de Villasirga, uno de los lugares favoritos del rey trovador, en el que, además, está enterrado un hermano suyo. Es posible, incluso, que la idea de Alfonso X de crear una Orden de Santa María de España tuviese como finalidad última contrarrestar la importancia de la Orden de Santiago. Sea como sea, es fácil de comprender por qué, en el caso del milagro que nos ocupa, el Sabio no podía hacer otra cosa que minimizar la intervención del apóstol y la importancia de la peregrinación jacobea[74].

---

69 Cfr. X. Filgueira Valverde, Introducción a *El Códice Rico de las Cantigas de Alfonso X el Sabio*, volume complementario da edición facsimilar, EDILÁN, Madrid, 1979, 37.

70 Un tullido alemán acude a Santiago en peregrinación confiando en curarse, "mays non quis que guarisse Deus, polos seus pecados" (v. 33); además, al regreso, en Carrión queda ciego. Sus compañeros deciden llevarlo a Villasirga, y allí recibe de María su curación.

71 Un peregrino francés, de camino a Santiago, pasó por Villasirga y allí no pudo mover el bordón de hierro que traía como penitencia, lo que fue interpretado como señal de que María lo perdonaba, sin necesidad de que llegase a su destino (de todos modos, en este caso, sí se cuenta que terminó su romería, y que volvió luego a su tierra loando a la Virgen).

72 Una hidalga francesa, tullida, andaba de romería en romería, pidiendo ser sanada, hasta que "Ela assi mui coitada per santuarios andando, / romeus que de Santiago yan foron-lle contando / os miragres que a Virgen faz en Vila-Sirgu'; e quando / os oyu esta dona, fez o que vos diremos" (estrofa 4), que es, naturalmente, acudir a Villasirga. Lo llamativo de esta cantiga es que los peregrinos que vuelven de Santiago no relatan los prodigios que realiza el apóstol, sino los de María, en concreto, la imagen de la Virgen venerada en ese santuario tan querido al Rey Sabio.

73 Esta es, probablemente, la cantiga donde la contrapropaganda es más explícita, pues la protagonista, otra vez una mujer francesa, aunque en esta ocasión ciega, no logró recobrar la vista en Santiago y sí lo hizo, a su regreso, por intercesión de Santa María, en Villasirga. Por eso, de vuelta a su país, cuando se encontró con otro ciego que iba a Santiago, le aconsejó que desistiera en su empeño y se encaminase a Villasirga, porque Santiago no había podido curarla a ella, y sí lo había hecho la Virgen. El ciego hizo lo que le decía, y volvió a ver también él.

74 Tampoco se puede olvidar que, como recuerda M. C. Díaz y Díaz ("Las tres grandes peregrinaciones ...", 87), "en el fondo, nos encontramos ante un milagro que más toca a las nuevas devociones hacia la Virgen María, que preside la asamblea de los santos, que a Santiago mismo".

Existen, por supuesto, muchas otras similitudes y diferencias (en el estilo, en los detalles, etc.) entre las distintas versiones conocidas del milagro del romero de Santiago engañado por el diablo, pero aquí no pretendíamos atender más que a las funciones desempeñadas, respectivamente, por el apóstol y la Madre de Dios. Los primeros relatos latinos dejan claro que el auténtico mediador es Santiago[75], mientras que María actúa como Reina de los cielos, presidiendo una corte celestial en la que debe dirimirse el pleito suscitado por Santiago contra el demonio que había usurpado su figura para tentar a Giraldo. Gautier de Coinci no deja de reconocer este hecho, aunque le interese más destacar el papel de la Virgen y hacer constar que el peregrino ingresa en la orden de Cluny (sin rematar su romería). Gonzalo de Berceo, por su parte, trata de mantener un equilibrio inestable, quizás porque no tenía tanto interés en desprestigiar el camino de Santiago como en aprovecharlo para que los peregrinos (sin abandonarlo) se desviasen hasta S. Millán[76]. Pero Alfonso X no desea compartir la devoción a María –y, mucho menos, ese nuevo destino, Villasirga, que él buscaba para los romeros– con otra que pueda hacerle competencia ¿y que pueda poner en duda el primado de Toledo sobre las diócesis españolas?

75 No olvidemos que el *LSJ* "tiene como único elemento caracterizador la exaltación del apóstol Santiago", y sólo en segundo lugar promover la peregrinación a su sepulcro. Vid. M. C. Díaz y Díaz, "Para una nueva lectura del Códice Calixtino", *Pervivencia de la tradición clásica. Homenaje al Profesor Millán Bravo*, edit. por M. Pérez González, J. Mª Marcos Pérez y E. Pérez Rodríguez, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1999, 83-90, 83.

76 M. Gerli, en su edición de G. de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Cátedra, Madrid, 1985, comparando la versión de Berceo con las versiones latinas que podrían haberle servido de fuente, considera que "Berceo sigue desarrollando la historia, integrándola más aún al contexto de la peregrinación compostelana y a las cabales necesidades temáticas de su obra, sin duda motivado por las exigencias locales de su público, la mayoría del cual estaba compuesto de peregrinos que se dirigían al santuario gallego" (p. 30).