

# PEREGRINOS Y SANTUARIOS EN LAS CANTIGAS DE SANTA MARÍA

Ivo CORREIA DE MELO NETO

(UNIVERSITÉ PARIS X NANTERRE LA DÉFENSE, FRANCIA)

Los peregrinos han siempre sido motivo de gran interés, habiendo sido el objeto de innumerables estudios<sup>1</sup>: en este trabajo, procuraremos delinear una tipología de la figura del peregrino de acuerdo con sus motivaciones personales, analizando el testimonio que brindan las *Cantigas de Santa María*.

## 1. Los peregrinos

La literatura sobre peregrinos y peregrinaciones es muy antigua: si deseamos limitarnos a la tradición cristiana, los primeros relatos conocidos se remontan al siglo IV, con el viaje de santa Helena, la madre de Constantino, y la peregrinación de Eteria<sup>2</sup> en Tierra Santa. En la Edad Media, los relatos de viaje,

---

<sup>1</sup> De los cuales citamos especialmente Pierre André SIGAL, *Les marcheurs de Dieu*, París, Armand Colin, 1974; Edmond-René LABANDE, *Pauper et peregrinus. Problèmes, comportements et mentalités du pèlerin chrétien*, Turnhout, Brepols, 2004; Jean CHELINI y Henry BRANTHOMME, *Les chemins de Dieu: histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, París, Hachette, 1982; Raymond OURSEL, *Les pèlerins du moyen âge*, París, Fayard, 1963; Danielle REGNIER-BOHLER (ed.), *Croisades et pèlerinages. Récits, chroniques et voyage en terre sainte, XII<sup>e</sup> – XVI<sup>e</sup> siècle*, París, Robert Laffont, 1997.

<sup>2</sup> ETHERIE, *Journal de voyage* (ed. de Hélène Pétré), París, Cerf, 1948 (Sources chrétiennes 21).

especialmente a la Tierra Santa y Egipto, se convierten en un género literario bastante apreciado<sup>3</sup>. Esos relatos eran, ante todo, una especie de crónicas de viaje, con descripciones de los Lugares Santos y de las ciudades del camino, así como de sus habitantes y costumbres –cómo lo haría el Maestre Thietmar en el siglo XIII describiendo a los musulmanes<sup>4</sup>–. Otras narraciones, como la de Bernard *le moine*, testimonian la situación política de la época<sup>5</sup>. Las peregrinaciones podían durar algunos años, como la de san Willibald, religioso y misionario inglés, que duraría alrededor de 6 o 7 años<sup>6</sup>. Se percibe también a través de esos relatos que, de forma general, los cronistas venían de familias nobles y ricas, o gozaban de algún poder secular o religioso. Los peregrinos más humildes eran, frecuentemente, frailes menores.

En el *Liber Sancti Iacobi*, el famoso libro de Santiago, el cronista, aparte de describir las ciudades del camino, con sus habitantes y costumbres, aprovecha para aconsejar al peregrino sobre los ríos buenos y malos en el camino<sup>7</sup> y para advertir sobre los peligros que podría encontrar<sup>8</sup>.

Un poco diferente era la función de las *chansons de croisade*. Para empezar, los autores de ese género no eran monjes o viajeros sino poetas y trovadores; el texto entonces deja de ser prosa para convertirse en poesía. Dice Danielle Régnier-Bohler que “les chansons de croisade remodelent les figures de l'épopée carolingienne. Les récits des pèlerins sont nourris de la crainte des périls et du désir d'un parcours essentiel à la vie du chrétien”<sup>9</sup>.

---

<sup>3</sup> Jean Richard estudió este género literario: Jean RICHARD, *Les récits de voyage et de pèlerinage*, Turnhout, Brepols, 1981.

<sup>4</sup> Su relato y el de otros peregrinos se pueden encontrar en el excelente libro de REGNIER-BOHLER, *op. cit.*, pp. 881-1278.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 917.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 894.

<sup>7</sup> *Liber Sancti Iacobi*, libro V, cap. VI.

<sup>8</sup> Como barqueros deshonestos que arriesgaban la vida de muchos al sobrepasar la capacidad del barco con más pasajeros de lo posible o agresivos recaudadores de portazgo que tomaban todos los bienes de los viajeros (libro V, cap. VII).

<sup>9</sup> REGNIER-BOHLER, *op. cit.*, p. XVI.

Así, algunas canciones de cruzada podían ser exhortaciones a la peregrinación, como en *Chevalier, mult estes gariz*, en donde se cuenta que “quien partirá con san Luis no temerá el infierno y su alma estará en el paraíso con los ángeles de Nuestro Señor”<sup>10</sup>.

De la misma forma, existen *chansons de croisade* menos religiosas. En una *canço*, como *Ahi! Amors come dure departie* de Conon de Béthune, o *À vous, amant, plus k'a nulle autre gent* del Chastelain du Coucy, el amante abandona a su amada contra su voluntad<sup>11</sup>. Hay otros poemas que también muestran el lado de las mujeres que sienten el dolor de la separación –las *chansons de toile*<sup>12</sup>–.

Las *chansons de croisade*, aunque quisieran retratar el sentimiento de aquellos que se van y de los que se quedan, no pueden ser consideradas como un perfecto reflejo de la realidad de los peregrinos, pues son obra de trovadores y de troveros, que tenían tendencia a privilegiar esta dimensión más “romántica” de algo mucho más complejo que eran las cruzadas. De todas maneras, no se ve ninguna referencia a las cruzadas en el repertorio de las cantigas alfonsíes: la semejanza entre las *chansons de croisade* y las cantigas se limitaría a la forma poética y, aun así, en pocas ocasiones. Por esa misma razón, el subgénero de *cantigas de romaria* gallego-portuguesas se aleja de sus homólogas marianas por el hecho de considerar la peregrinación como la oportunidad de volver a ver al amado que viene de lejos<sup>13</sup>, como en *A Santiago en romaria ven* de Airas Nunes, o incluso motivo de tristeza al ver partir al amigo, como se ve en la *Ai, Santiago, padron sabido* de Paio Gomes Charinho.

---

<sup>10</sup> Véase la edición de Pierre BEC, *La lyrique française au Moyen Âge*, París, A. et J. Picard, 1977-1978, pp. 85-87.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 94-95 y 96-97.

<sup>12</sup> Que tienen su equivalente, en la península ibérica, en las *cantigas de amigo* gallego-portuguesas.

<sup>13</sup> Sin hablar de la estructura literaria, que es completamente diversa. Véase ALFONSO X EL SABIO, *Cantigas* (ed. de Jesús Montoya Martínez), Madrid, Cátedra, 1988.

Aún quedaría por hablar de las canciones de peregrinos. Hay dos tipos de ellas: las litúrgicas y no litúrgicas o para litúrgicas. Mientras que las canciones litúrgicas, presentes por ejemplo en el *Codex Calixtinus*, como el *Iacobe virginiei* o el *Congaudeant catholici*<sup>14</sup> son himnos celebrando a Santiago y destinados a la eucaristía –no propiamente hablando del peregrino o de la peregrinación–, las canciones no litúrgicas podían tener dos finalidades principales<sup>15</sup>. El primer tipo habla de las etapas del camino, de la gente y de los peligros y alegrías de la ruta y eran cantadas durante el viaje. Iñarrea afirma que esas canciones servían como cantos-guía para orientar al peregrino en su ruta<sup>16</sup>. En un pasaje, por ejemplo:

<i>Quand nous fûmes à Saint Jacques,</i>	Quando fuimos a Santiago,
<i>Grâce à Dieu,</i>	Gracias a Dios,
<i>Nous entrâmes dedans l'église</i>	Entramos en la iglesia
<i>Pour prier Dieu,</i>	Para orar a Dios,
<i>Aussi ce glorieux martyr,</i>	También a este glorioso [mártir
<i>Monsieur saint Jacques,</i>	Señor san Tiago,
<i>Qu'au pays puissions retourner</i>	Que al país podamos [retornar
<i>Et faire bon voyage</i> <sup>17</sup>	Y hacer buen viaje <sup>18</sup>

<sup>14</sup> *Liber Sancti Iacobi* Ap. II, n. 117, fl 222 [193], Ap. I, n. 105, fl 217 [188] y Ap. I, n. 96, fl 214 [185], respectivamente.

<sup>15</sup> Según el artículo de Ignacio IÑARREA LAS HERAS, “El tema de la tempestad en las canciones de peregrinos franceses de la ruta jacobea”, en E. REAL, D. JIMÉNEZ, D. PUJANTE y A. CORTIJO (eds.), *Écrire, traduire et représenter la fête*, Valencia, Universitat de València, 2001, pp. 89-102.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 91-92.

<sup>17</sup> C. DAUX, *Les chansons des pèlerins de Saint-Jacques*, citado por Ignacio IÑARREA LAS HERAS, “Las canciones de itinerario de peregrinos franceses de la ruta jacobea: rasgos definitorios”, *Berceo*, 136 (1999), p. 47.

<sup>18</sup> Todas las traducciones son del autor.

Se percibe que la principal preocupación del peregrino es la de poder regresar al “país” con seguridad.

Es evidente que las cantigas de santa María no son cantos de peregrinos<sup>19</sup>: su forma se asemeja más bien a la poesía cortesana y su función es bien diferente de las compilaciones de cantos de peregrinación. Pero todavía queda el otro tipo de canción, que narra sucesos vividos por los peregrinos, especialmente aquéllos que habían visto impedidos de continuar su peregrinación por algún motivo grave pero que, por intermedio de un milagro, lograban llegar hasta el santuario. Un tema recurrente es la tragedia en el mar<sup>20</sup>. Ese tipo de canción es familiar al género literario de los milagros, de los *exempla* medievales y también, de cierta forma, a las cantigas de santa María.

En este sentido, las colecciones de milagros también ofrecen testimonios indirectos de la práctica de la peregrinación, pues muchos milagros famosos, como el del ahorcado descolgado, el del peregrino suicida y el tema de los cautivos liberados, tan recurrentes en varias colecciones –desde el *Liber Sancti Iacobi* hasta Pero Marín, pasando por Gonzalo de Berceo y Gautier de Coincy<sup>21</sup>–, relatan hechos de peregrinos.

---

<sup>19</sup> Iñarrea expone lo que considera las cinco características principales de ese género: “–Existencia de uno o varios itinerarios hacia Compostela, –Indicación de lugares, situados a lo largo del camino, donde existen hospitales que dan acogida al peregrino, –Alusión a santuarios en los que se conservan reliquias cuya visita se considera obligatoria, –Descripción de la ciudad de Santiago de Compostela y de su catedral, –Impresiones y apreciaciones realizadas por los viajeros autores de estos textos”. Cf. P.G. CAUCCI VON SAUCKEN, “La littérature de voyage et de pèlerinage à Compostelle”, citado por IÑARREA LAS HERAS, *ibid.*, p. 38.

<sup>20</sup> IÑARREA, “El tema de la tempestad”, pp. 95-101.

<sup>21</sup> Bernard GICQUEL, *La légende de Compostelle: le livre de saint Jacques*, París, Tallandier, 2003; K. H. ANTON (ed.), *Los “Miraculos romançados” de Pero Marín*, Burgos, Abadía de Silos, 1988; GAUTIER DE COINCI, *Les miracles de Notre Dame* (ed. de Frederic Koenig), Ginebra, Droz, 1970, 4 tomos y GONZALO DE BERCEO, *Los*

Si, por un lado, hay semejanzas entre el género de cantos de peregrinos que hablan de milagros, las colecciones propiamente dichas y las cantigas de santa María, sólo sería por el aporte de una enseñanza moral, presente en los tres tipos recién mencionados. Pero, por otro lado, las diferencias entre ellos nos muestra que son, en realidad, muy distintos entre sí. Ya vimos que los cantos de peregrinos cumplen la función de “distraer” al viajero, por más que se cambie el mensaje de la canción. Se trata entonces de un repertorio de transmisión oral. Las cantigas, en contrapartida, aunque tributarias de la misma tradición oral, eran producto de una elite erudita, destinadas al ambiente cortesano y, consecuentemente, el mensaje textual era aprehendido de otra forma.

En cuanto a las colecciones de milagros, hay que saber que, en su gran mayoría, éstas estaban destinadas a hacer propaganda a un determinado santuario, destacando muchas veces la “especialidad” del santo<sup>22</sup>. Por eso, 81 de los 91 milagros de santo Domingo de Silos, contados por Pero Marín, son de liberación de cautivos de moros. San Gil era especialista en ahorcados<sup>23</sup> y la Virgen de Rocamador era particularmente eficaz con los caballeros<sup>24</sup>. Sin embargo, se puede afirmar con seguridad que la intención de Alfonso al componer su cancio-

---

*milagros de nuestra Señora* (ed. de Brian Dutton), Londres Tamesis books, 1971.

<sup>22</sup> Un fenómeno que, como nota Raoul Manselli, es característico de la baja Edad Media (*La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire*, París, J. Vrin, 1975, pp. 66-67). Después se empezaría a atribuir a las distintas enfermedades los nombres de santos. Así, la fístula se volvería mal de san Fiacre, la epilepsia, mal de san Juan o san Loup, la sarna, mal de san Mery, la gota, mal de san Main y la escrófula, mal de san Luis (SIGAL, *op. cit.*, p. 37). En algunas cantigas, se menciona una enfermedad llamada *fogo de san Marçal*.

<sup>23</sup> *Livre des miracles de saint Gilles* (ed. de Marcel Girault y Pierre-Gilles Girault), Orleans, Paradigme, 2007.

<sup>24</sup> *Les miracles de Notre-Dame de Rocamadour au XII<sup>e</sup> siècle* (ed. de Edmond ALBE), Tolosa, Le pèlerinageur, 1996.

nero no era otra sino la de homenajear a la Reina del Cielo. No obstante, el problema de las intenciones de Alfonso X con las cantigas no se resuelve tan fácilmente. Muchos han querido comprender las cantigas como un instrumento de propaganda política y/o personal de Alfonso X; otros, como una colección de milagros<sup>25</sup>. En realidad, hay de uno y de otro y aún más. Pero si volvemos al tema de su difusión, notaremos que ésta no interesaba en lo más mínimo a Alfonso. Una simple pregunta podría ayudarnos en esta reflexión: si el rey Alfonso X quería que sus cantigas fuesen ampliamente cantadas, ¿por qué no las escribió en castellano en lugar de gallego? Pues aunque la nobleza fuese capaz de entender y quizás hasta de hablar el gallego, es muy poco probable que la gente externa a la corte de Sevilla pudiese siquiera comprenderlo<sup>26</sup>.

Ya pudimos tratar este tema en otra ocasión<sup>27</sup> y ahora procuraremos enfocar nuestro análisis hacia el testimonio de los peregrinos en las cantigas.

La cantiga 218 habla de un hombre de Alemania, paralítico, que va a Santiago de Compostela a implorar al santo por su cura; en la cantiga 268, una señora *filladalgo* de Francia pasa de santuario en santuario buscando la cura para su parálisis. En la cantiga 278, otra señora francesa, pero ciega, hace la romería a Santiago buscando ser curada.

---

<sup>25</sup> Scarborough aporta una lista de autores que han tratado el tema: Filgueira Valverde, Snow, Procter, Jesús Montoya, Aurora Juárez, García-Varela y P. Kinkade (“Autoría o autorías”, en Ana DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ y Jesús MONTOYA MARTÍNEZ (eds.), *El scriptorium alfonsí, de los libros de astrología a las Cantigas de Santa María*, Madrid, Universidad Complutense, 1999, pp. 335).

<sup>26</sup> Véase *Cantigas de Santa María: códice rico de El Escorial, Ms.escorialense T.I.1* (ed. de José FILGUEIRA VALVERDE), Madrid, Castalia, 1992, pp. XXXIX-XL.

<sup>27</sup> *Le pèlerin et les cantigas de santa María: Compostelle et Rocamadour, deux pôles du christianisme médiéval*, 2008, tesis de maestría inédita.

La cura del cuerpo era, en realidad, sólo una de las muchas motivaciones que impulsaban al hombre medieval a partir en peregrinación. Sin embargo, es necesario recordar que hay diferencias entre un peregrino y un hombre ordinario. En el *Libro de Partidas* del rey Alfonso X se tiene una idea precisa del *status* del peregrino, al que se le dedican dos capítulos, uno sobre la práctica de los votos y otro sobre las peregrinaciones<sup>28</sup>. En primer lugar, la persona que decidía partir en romería tenía que obtener el permiso del obispo o del párroco de su ciudad o pueblo. Si fuese casada, sólo podría irse en romería si obtuviese la autorización de su cónyuge; sólo en el caso de romería hacia Jerusalén el cónyuge sería dispensado de tal autorización. Además, los peregrinos gozaban de exención de tasas y tenían sus bienes guardados en su ausencia. Enseguida, Alfonso X distingue las diferentes naturalezas de peregrinos: la primera, cuando la persona parte de su libre voluntad; la segunda, cuando el peregrino hace un voto o una promesa a Dios y la tercera, cuando tiene que cumplir una penitencia<sup>29</sup>.

Resta por aclarar que el peregrinaje de agradecimiento por una gracia recibida se clasifica entre los peregrinajes votivos. Tal vez sean entonces estas dos últimas formas, el peregrinaje votivo y el peregrinaje penitencial, las que más representen el espíritu del peregrinaje medieval. De hecho, en el código de Alfonso X, no se menciona el tipo de peregrinaje enfocado en la búsqueda de la cura. Esto lleva a pensar que la práctica de ir a los santuarios en pos de un milagro no era “oficialmente” permitida por el rey y por la Iglesia aunque, en realidad, pudiese haber sido ampliamente tolerada, así como ciertas prácticas extra-litúrgicas que, hasta el día de hoy, se suelen llevar a cabo en algunos santuarios<sup>30</sup>. Aparte de la búsqueda de la cura,

---

<sup>28</sup> *Las siete partidas del rey Alfonso el sabio*, Madrid, Imprenta real, 1807, primera partida, títulos VIII a XXIV.

<sup>29</sup> *Ibid.*, título XXIV, primera ley, p. 497. También Labande estructura la primera parte de su libro *Pauper et peregrinus* según la clasificación alfonsí.

<sup>30</sup> Tales como los rituales de los peregrinos de Santiago, que se deshacían de sus ropas, dejándolas o quemándolas a la “cruz de los



hay aun otras formas egoístas de peregrinación: así el caso de Carlos el Simple, que fue hasta el santuario de san Marcial en Limoges para hacer votos de éxito en una campaña militar o el de Lotario, que fue a Tours a rezar contra el emperador. Algunos, acosados por una catástrofe natural o cualquier otro peligro, hacían también sus promesas y otros, por haber perdido un animal de estima, apelaban a la intercesión divina<sup>31</sup>.

Así como los peregrinos y sus caminos, son también incontables las razones que los impulsaban a viajar<sup>32</sup>. Es difícil definir el peregrino medieval: el concepto de peregrinación ha cambiado durante la Edad Media, donde coexistirían varios tipos de peregrinos y peregrinaciones<sup>33</sup>. Están aquellos que viajaban espontáneamente y otros que eran obligados a hacerlo<sup>34</sup>; algunos viajaban por simple curiosidad<sup>35</sup>. Hay casos en que, a causa de un impedimento, se enviaba a otra persona a hacer la peregrinación en lugar del operante<sup>36</sup>. En el repertorio de las cantigas de santa María se podrán distinguir diferentes situaciones que motivaron a ciertos individuos a volverse peregrinos, como se verá a continuación.

---

farrapos”, en donde se les conseguían otras nuevas. Véase Feliciano NOVOA PORTELA (coord.), *Voyageurs au Moyen Âge*, París, Imprimerie Nationale, 2001 pp. 193-194. Otra práctica muy común era la vigilia, heredera de épocas antiguas (véase más abajo).

<sup>31</sup> Cf. el capítulo “Des motifs intéressés”, del libro de LABANDE, *op. cit.*, pp. 19-21. Respecto a las peregrinaciones políticas, éstas eran a lugares preestablecidos: san Martín de Tours para los merovingios, san Denis para los Capetos, Colonia para los reyes germánicos (cf. SIGAL, *op. cit.*, pp. 37-41). Sin embargo, se advierte que Alfonso X, contrariando la tradición familiar, no visita el santuario de Compostela ni una vez durante su reinado (cf. FILGUEIRA VALVERDE, *Cantigas de Santa María*, p. XXXIII).

<sup>32</sup> Cf. REGNIER-BOHLER, *op. cit.*, p. 159.

<sup>33</sup> SIGAL, *op. cit.*, p. 3.

<sup>34</sup> LABANDE, *op. cit.*, p. 9.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 27 y REGNIER-BOHLER, *op. cit.*, p. 159. Lo que ocurre en la mayor parte de los relatos de peregrinos de Jerusalén.

<sup>36</sup> Véase, por ejemplo, REGNIER-BOHLER, *op. cit.*, pp. 160-161. Ya sea a causa de una enfermedad o cualquier otra razón.

### a) *Peregrinos de libre voluntad*

El peregrino es alguien en exilio. Pero en un exilio voluntario, en un ejercicio de ascesis. No importa hacia adonde él camina: lo que importa es hacerse mártir a través del viaje, enfrentando lugares inhóspitos y peligrosos<sup>37</sup>. En la cantiga 26, que trata del famoso milagro de un peregrino que se suicida en el camino de Santiago, se observa la frecuencia con la cual ese peregrino iba al santuario jacobeo, “*un que cad’ ano ya*”, confirmada por la fuente latina del *Codex calixtinus*<sup>38</sup>. Así mismo, este peregrino “*con bõa voontade ya a Santiago de verdade*”, pues le tenía gran devoción. Ya Gonzalo de Berceo<sup>39</sup> expone su intención de manera más evidente:

*Vinol a corazon do se sedie un día  
Al apostolo de Espanna de ir en romería*

Sería la devoción, entonces, la motivación principal de las personas que partían en peregrinación voluntaria.

Esta cantiga es peculiar, pues omite informaciones como el nombre del peregrino, su procedencia y otros detalles suficientemente conocidos, presentes en las otras fuentes de este milagro<sup>40</sup>. Se caracteriza aquí un fenómeno propio a la literatura de transmisión oral: la eliminación de detalles circunstanciales, inútiles para la intriga<sup>41</sup>. Tal vez justamente por el hecho de ser muy conocido este relato, el poeta haya optado por omitir tales

---

<sup>37</sup> SIGAL, *op. cit.*, pp. 3-6. Raoul Manselli observa que la búsqueda del sufrimiento y del dolor caracterizaba a la gente inculta, que esperaba la salvación eterna (*op. cit.*, p. 103).

<sup>38</sup> *Liber Sancti Iacobi*, libro II, cap. XVII.

<sup>39</sup> *Milagros de Nuestra Señora*, VIII.

<sup>40</sup> Como en Berceo, Coinci, Voragine, etc., sin hablar del *Codex Calixtinus*.

<sup>41</sup> Véase Diego CATALÁN, *Arte poética del romancero oral*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1997, t. I, sobre las estructuras abiertas de los romances tradicionales.

detalles: así, la gran basílica de san Pedro en Roma, escenario descrito en el *Codex Calixtinus*, se convierte en la cantiga “*hũa capela de San Pedro, muit’ aposte e bela*”.

En la cantiga 175, un peregrino viene con su hijo a Santiago, de aún más lejos, de Alemania<sup>42</sup> y, al parecer, lo hizo espontáneamente, pues no hay mención especial del motivo en ninguna de las fuentes que pudimos consultar<sup>43</sup>. No obstante, estas dos cantigas representan una excepción porque, al santuario de Compostela, de dimensiones internacionales, se iba normalmente en peregrinación votiva o penitencial.

Otro personaje que siempre iba a los santuarios, tal vez más por razones “profesionales” que por devoción propiamente dicha, es un juglar de Sieglar, en Alemania, representado en la cantiga 8:

*Um jogar, de que seu nome era Pedro de Sigrar,  
que mui ben cantar sabia e mui mellor violar,  
e en toda-las igrejas da Virgen que non á par  
un seu lais senpre dizia, per quant’ en nos aprendemos.*

Un juglar cuyo nombre era Pedro de Sigrar,  
Que muy bien cantar sabía y aún mejor tocar,  
Y en todas las iglesias de la Virgen sin par,  
Un *lai* suyo siempre decía, según lo aprendimos.

Aun cuando el juglar fuese de santuario en santuario para cantar en honor a la Virgen, el milagro que él presencié en

---

<sup>42</sup> Connie L. Scarborough explora otros detalles de las *cantigas* 26 y 175, así como varias *cantigas* que mencionan el camino de Santiago en “The pilgrimage to Santiago de Compostela in the cantigas de Santa María”, en Maryjane DUNN y Linda KAY DAVIDSON (eds.), *The pilgrimage to Compostela in the middle ages. A book of essays*, Nueva York y Londres, Garland, 1996, pp. 97-112.

<sup>43</sup> CAESARIUS de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, distinción VIII, cap. LVIII, *Liber Sancti Iacobi*, libro II, cap. V, *Rivipullensis 193*, XXI, *Códice calceatense*, I-II.

Rocamador cambió su rutina, porque “*dali adeante cad’ an’ un grand’ estadal lle trouxe a ssa eigreja*” y, llevando todos los años un cirio a la Virgen, el juglar Pedro se convertiría en devoto de la Virgen de Rocamador. Su caso también podría caracterizarse como una peregrinación de acción de gracias, pero tal modalidad de peregrinación se hacía después de haber recibido la gracia solicitada<sup>44</sup>.

En realidad, las peregrinaciones habituales se hacían a los santuarios locales o cercanos a la vivienda de los peregrinos. Es el caso de la cantiga 153, que habla de una señora que desdeñaba el peregrinaje a Rocamador, “*que d’ y mui preto estava*”, muy cerca de donde ella vivía

*Daquest’ ave~o assi,  
Temp’ á, en Gasconna,  
que hũa dona ouw’ y  
de pouca vergonna,  
que sol non ty~a en ren  
d’ ir en romaria,  
atat’ era de mal sen*

De esto así aconteció  
Hace tiempo, en Gascuña  
que había una señora  
de poca vergüenza  
que no quería por nada  
ir en romería  
tal era su mal juicio

El autor de la cantiga describe el carácter de la señora, algo que no se advierte en el texto de su fuente probable<sup>45</sup>. La señora, que no apreciaba la peregrinación, es considerada “sin vergüenza” e “insensata”. El dialogo entre sierva y patrona también presenta su dramatismo:

–“*Perfia  
fillastes que prol non ten.  
E pois non queredes yr  
en nulla maneyra,  
vel leixade-me conprir  
aquesta carreyra*”.

–“No sacáis provecho  
con esta obstinación.  
Y si no queréis ir  
de ningún modo,  
dejadme al menos cumplir  
este viaje”.

<sup>44</sup> Cf. LABANDE, *op. cit.*, pp. 13-16.

<sup>45</sup> *Rivipullensis 193*, XVII, *De quedam* (sic) *matrona*.

–“Vay e ven,  
ai, louca, sandia,  
ca eu non m'irei daquen”

–“Ve y vuelve,  
ay, loca, insana,  
que yo no me iré de aquí”.

En su obstinación, la señora declara que sólo iría al santuario si la silla en donde estaba sentada la llevase, lo que entonces ocurre:

*E ant'o altar deceu  
da mui Groriosa;  
e culpada se tendeu,  
chamando-ss' astrosa,  
dizendo: “tal será quen  
fillar ousadia  
contra quen lle non  
conven”*

Y (la silla) bajó delante del altar  
de la muy Gloriosa;  
y, culpada, (la señora) se inclinó,  
llamándose infeliz,  
diciendo: “tal será quien  
se revele osada  
contra quien aquello no  
conviene”.

Una vez más, se caracteriza un procedimiento típico de los romances, al incorporar al cuento detalles novelescos, sin relevancia para la historia pero con la finalidad de atraer la atención del oyente<sup>46</sup>.

Los peregrinos podían viajar solos o acompañados pero, lo más común, era que fuesen en pequeños grupos, por más practicidad y seguridad pero también para hacer el viaje menos doloroso y más agradable. Así, las cantigas 157 y 159 ilustran de alguna manera su rutina:

#### Cantiga 157

1. *E daquest'un gran miragre|mostrou a ñus romeus  
que a Rocamador yan, |que [de] ssa Madr'eran seus,  
e pousaron en un burgo, |com'aprix, amigos meus;*

---

<sup>46</sup> Cf. Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *Poesía juglaresca y juglares*, Madrid, Espasa-Calpe, 1969, pp. 211-212. Menéndez Pidal afirma que este tipo de recreación renovaba los poemas, manteniendo el interés del público y asegurando la supervivencia del género.

*mais a ssa ospeda foi-lles|mui maa de cabo sã.  
2. Ca u eles lle compraron|mui ben quanto lles vendeu,  
de far y a que tragian|tal cobiça lle creceu  
de feijooos que fezeran|end', e un deles meteu  
y de bon queijo rezente, |ca est'era en verã.*

1. Y de esto, un gran milagro mostró (Santa María) a unos romeros que a Rocamador iban, que de su Madre eran ellos, y se quedaron en un burgo, como supe, amigos míos, pero su huésped les fue profundamente malvada.
2. Pues que ellos le compraron muy bien cuánto les vendió, de la harina que traían, tal codicia le creció, de unas filloas que hicieron, y uno de ellos le metió un buen queso reciente, pues era verano.

Y en la cantiga 159, “*ũus romeus que foron a Rocamador orar como mui bõos crischãos, simplement' e omildosos*”, les fue robada una tajada de carne que habían comprado para la cena en el albergue donde pasaban la noche. Se nota que ni siquiera en las posadas los peregrinos tenían seguridad: eran víctimas constantes de la mala fe de sus anfitriones o de los sirvientes. La cantiga 175 narra un ejemplo muy célebre de la deshonestidad de los anfitriones, el milagro del “ahorcado descolgado”: un “hereje” en Tolosa que esconde un vaso de plata en el bolso del hijo del peregrino para hacerlo arrestar<sup>47</sup>. Sin embargo, la Virgen viene a auxiliar a los peregrinos y deshace todo engaño y toda injusticia. Este género de cantiga tendría la finalidad de

---

<sup>47</sup> Aquí se puede percibir un ejemplo más de la “actualización” de un relato. Inicialmente, los códices *Calceatense* y *Calixtinus* indicaban que el huésped fue animado por la codicia a esconder el vaso. En la cantiga, él se convierte en hereje, puesto que, en Tolosa, estaban los cátaros y es simplemente por esta razón que él practica su mala acción. Véase también el estudio comparativo de Tomás RAMÍREZ PASCUAL, “Los milagros de Santiago y la tradición oral medieval”, *Antigüedad y Cristianismo*, XII (1995), 423-436.

relatar y advertir contra las extorsiones y robos a los que los peregrinos eran sometidos y mostrar el castigo de los malvados, según observa Filgueira Valverde<sup>48</sup>.

### **b) Peregrinos cumpliendo un voto**

En general, un voto o una promesa es un “acuerdo” entre una persona y un santo con la finalidad de obtener su favor en algún pedido. Los favores solicitados por las personas, más o menos interesados, como se observó más arriba, van desde la cura del cuerpo o del alma, hasta el éxito y prosperidad en los negocios y en la vida. Cuando el voto es atendido, el fiel debe entonces cumplir lo pactado y partir en peregrinación de acción de gracias<sup>49</sup>.

Ese voto puede ser fruto tanto de una decisión espontánea de una persona como también de una imposición o recomendación de otra. En la cantiga 158<sup>50</sup>, por ejemplo, ya casi sin esperanza, un caballero preso, “*sempre de nuit e de día Santa María chamava*”, porque sufría mucho en la cárcel, y “*que aco-rre-lo vêsse como Sennor piadosa, e que dali o tirasse, daquela prijon nojosa*”. La virgen escucha su llanto y le ordena que fuese en peregrinaje: “*A Rocamador vai-te e passa ben per Tolosa*”. En la cantiga también está el testimonio de la práctica de los romeros que iban hacia el célebre santuario de Rocamador: “*E*

---

<sup>48</sup> FILGUEIRA VALVERDE, *Cantigas de Santa María*, pp. 263-266.

<sup>49</sup> Cf. LABANDE, *op. cit.*, pp. 13-15.

<sup>50</sup> Walter Mettmann cita, como fuente para esta cantiga, los milagros 22-23 del tercer libro de *Milagros de Nuestra Señora de Rocamador* (MNDR) y el milagro XXII del *Rivipullensis* (*Cantigas de santa María*, Madrid, Castalia, 1988, II, p. 158). Cebrià Baraut cita solamente el *Rivipullensis* (“Un recull de miracles de santa María, procedents de Ripoll, i les cantigues d’Alfons el Savi”, en *Maria-Eclesia Regina et Mirabilis*, Monserrat, Abadía de Monserrat, 1956, pp. 127-175). Nos parece sin embargo que el milagro 50 del primer libro de MNSR es el que más se asemeja a la narración alfonsí.

*pendorou y os ferros logu'e as outras prições que ao colo trouxe-ra*". Aunque aquí no fuera exactamente el caso, puesto que el caballero iba al santuario a agradecer por su liberación, ellos llevaban cadenas de hierro colgadas al cuello o a las espaldas en señal de penitencia y así subían las escaleras del santuario, para finalmente colgarlas ante el altar de la Virgen. Volveremos a este tema enseguida. Se puede percibir entonces en la cantiga cómo la Virgen impone al caballero el voto de peregrinaje. Para concluir, es interesante notar la semejanza entre esa cantiga y la cantiga 106, que coincidentemente narra un milagro ocurrido a dos cautivos en prisión. Por tener ambos los poemas la terminación *-osa* en final de verso, el vocabulario y las fórmulas poéticas son prácticamente los mismos. Quizás ellas hayan salido de la misma pluma.

Las cantigas 267 y 313<sup>51</sup> proporcionan el testimonio de promesas hechas espontáneamente y en situaciones semejantes pero con motivaciones diferentes. En los dos casos, figura una tormenta en el mar y los pasajeros del barco en situación peligrosa<sup>52</sup>. Se trata de un *topos* muy recurrente en las narrativas hagiográficas: tal vez la finalidad original de ese género de milagro haya sido la de tranquilizar a los peregrinos que atravesaban el Mediterráneo hacia Jerusalén, antes de aplicarse a todo viaje marítimo o fluvial. La cantiga 267 presenta un rico mercante portugués que "*muito que amava Santa María e por ela fiava*" y, como se preparaba para hacer un viaje a Flandes, hizo su voto a Santa María de Rocamador:

*Porque amava muito  
Santa María*

Porque amaba mucho  
[a Santa María]

---

<sup>51</sup> La cantiga 267 parece ser inspirada en MNDR I, 27 y la cantiga 313 en MNDR I, 31. El milagro I, 27 de Rocamador menciona que el mercader ofreció un cáliz de plata al santuario mariano, tal como se ve en la cantiga 313.

<sup>52</sup> Coincidentemente, también estas dos cantigas presentan una semejanza pero, en este caso, melódica.



<i>de coraçon, disse ca en romaria</i>	de corazón dijo que en
	[romería
<i>a Rocamador de bõa ment' irya</i>	a Rocamador de buen
	[grado iría
<i>tanto que o el podess' aver guisado.</i>	con tal de que ella le
	[protegiese.

Desafortunadamente, durante el viaje, en medio de una tormenta, una ola derrumbó el mercante al mar. En su angustia, él empezó a orar y le recordó a la Virgen el voto que le había hecho:

<i>Nenbra-te, Sennor, que t'ei eu</i>	Acuérdate, Señora, que
<i>[prometudo</i>	[te he prometido
<i>d'ir aa ta casa, est' é ben</i>	ir a tu casa, y esto es
<i>[sabudo;</i>	[bien conocido;
<i>mas tu, dos coitados es forç' e</i>	pues tú de los desampa-
<i>[escudo,</i>	[rados eres fuerza y escudo,
<i>val-me, Sennor, ca muit' and'</i>	váleme, Señora, que estoy
<i>[atormentado.</i>	[muy atormentado.

Ahora bien, en la cantiga 313, aparece un caso curioso de devoción “súbita”:

5. *Começou tan feramente|e engrossar cada vez,*  
*e volvendo-s' as arēas; |des i a noite sse fez,*  
*cona tormenta mui forte, |negra ben come o pez,*  
*demais viian da nave|muitos a ollo morrer.*
  6. *E porende braadavan|e chamavan “Sennor Deus”,*  
*e “San Pedr” e “Santiago”, |”San Nicolas”, “San Mateus”,*  
*e santos muitos e santas, |outorgando que romeus*  
*de grado seus seerian|se lles quisesse valer.*
5. Y empezó tan ferozmente y agudizándose cada vez más [el mar],  
que terminó volteando las arenas; y entonces se hizo noche,

- con la tormenta muy fuerte, bien negra, como la pez,  
además venían los de la nave pensando que iban a morir.
6. Y por ende clamaban y decían “Señor Dios”,  
y “San Pedro” y “Santiago”, “San Nicolás”, “San Mateo”,  
y muchos santos y santas, otorgando que romeros  
de buen grado suyos serían si les quisiesen valer.

Al contrario de la cantiga 267, la cantiga 313 muestra a los pasajeros de un barco que se convierten en creyentes sólo frente a la desgracia inminente. Desesperados, los pasajeros empiezan a hacer sus votos y promesas a todos los santos de que pudiesen acordarse. Curiosamente, es mencionado el nombre de san Nicolás. De hecho, san Nicolás de Bari era uno de los santos más invocados en caso de naufragio<sup>53</sup> pero en esta cantiga resulta ineficaz<sup>54</sup>. En medio de la barahúnda, un clérigo se acuerda de la Virgen y luego todos se ponen a orar arrodillados por su intercesión. Ella salvaría ciertamente a todos, al mercante y a los pasajeros, calmando la tempestad y conduciéndolos a puerto seguro.

Ahora les tocaba cumplir el voto, yendo al santuario y aportando una ofrenda en reconocimiento por la gracia recibida. Ese gesto era de fundamental importancia y el no cumplimiento de la promesa podía traer graves consecuencias para el devoto.

---

<sup>53</sup> *Miracula B. Nicolai, C.C.H. L.*, II, 405. Cf.E.-R. LABANDE, “Saint Louis pèlerin”, *Revue d'histoire de l'Église de France*, LVII (1971), p. 8, citado por LABANDE, *Pauper et peregrinus*, p. 15. Otros santos eran también solicitados: san Claude, san Geraldo de Braga, san Feuillan pero era santa María la más invocada.

<sup>54</sup> Se trata de un artificio empleado en el repertorio de las cantigas (y también en las colecciones de milagros medievales), en donde se atribuye el milagro a la Virgen en detrimento de los otros santos. Parkinson y Jackson estudian este aspecto de la reutilización de otras colecciones para encontrar las fuentes de algunos milagros: Stephen PARKINSON y Deirdre JACKSON, *Putting the Cantigas in Context: tracing the sources of Alfonso X's Cantigas de Santa María*, ponencia presentada en el International Congress on Medieval Studies, Kalamazoo, 7 May 2005, pp. 1-3.

Los milagros 22 y 23 del tercer libro de Nuestra Señora de Rocamador hablan del mismo caballero: en la primera ocasión, de tan contento por haber sido liberado de la cárcel, se olvidaría de cumplir su promesa y por esa razón –según el cronista del milagro– él es nuevamente aprisionado. Alfonso X también muestra, en la cantiga 18, cómo unos gusanos de seda tejen una toca para la Virgen, puesto que la mujer que la había prometido se había olvidado de hacerla. Ya en la cantiga 31, un aldeano que pierde un buey iría a encontrarlo en la iglesia de Villa Sirga, acordándose entonces que se había comprometido a ofrecerlo a santa María. Por otro lado, la cantiga 313 menciona un gran cáliz de plata costeado con el dinero de las ofrendas que el clérigo llevaría al santuario marial. Y el gesto del juglar Pedro, de llevar un cirio cada año a la iglesia, también representa un cumplimiento de voto, lo que se suele llamar *ex voto*<sup>55</sup>.

### c) *Peregrinos en penitencia*

Probablemente el tipo de peregrinaje más practicado en la Edad Media haya sido el peregrinaje penitencial<sup>56</sup>. Reflejo de una época en donde las personas atribuían la causa de enfermedades y otras desgracias a los pecados y sin tener otra esperanza de cura que a través del milagro, la penitencia era el remedio más eficaz, por no decir el único disponible, en la mayoría de los casos. La peregrinación, por lo tanto, era la forma más común de cumplir una penitencia.

Es muy interesante notar los gestos y rituales que acompañaban esa práctica: como se vio anteriormente, los romeros de Rocamador cargaban cadenas de hierro y sólo se las quitaban

---

<sup>55</sup> Del latín *ex voto suscepto*, “en consecuencia de un voto realizado”. En general, son objetos de cera reproduciendo la forma de personas, miembros del cuerpo o de animales, casas, etc.

<sup>56</sup> Cf. HORTON y Marie-Hélène DAVIES, *Holy days and Holidays: The Medieval Pilgrimage to Santiago*. Lewisburg, Bucknell University Press, 1982. Citado por SCARBOROUGH, “The Pilgrimage”, pp. 111-112.

delante del altar de la Virgen. Para los predicadores, la liberación de las cadenas era una imagen de lo que debería ser el objetivo esencial del cristiano: liberarse del pecado en el cual está encarcelado<sup>57</sup>. Al respecto, Zumthor habla de ciertos abusos que ocurrían: peregrinos que erraban de santuario en santuario con cadenas colgadas en su cuello o en sus espaldas, hasta que se rompiesen, indicando el perdón de su pecado<sup>58</sup>.

El tipo de falta cometida también influiría en la penitencia infligida. Por ejemplo, aquél que atacase a un clérigo o religioso, debería ir a Roma a pedir perdón directamente al Papa, bajo pena de excomunió<sup>59</sup>. En general, los peregrinajes penitenciales eran realizados en los santuarios más conocidos, de envergadura internacional, como Roma, Jerusalén o Compostela<sup>60</sup>. Precisamente, la cantiga 253 habla de uno de esos peregrinos.

Era un hombre de Tolosa, en Francia, que después de haberse confesado, recibe la penitencia del abad: viajar hasta Santiago con un pesado bordón de hierro, “*de livras viint’ e quatro*”. Cuándo llegase al santuario, que lo pusiese “*ant’o altar de San Jame, e non foss’ en poridade*”, es decir, que no fuese secretamente, para que todos supiesen que él estaba cumpliendo una penitencia. Curiosamente, esa cantiga ofrece de manera indirecta una referencia a la idea según la cual se pensaba que los penitentes sólo estaban libres de su castigo cuando su cadena se rompía.

En ese caso, antes de llegar a su destino, el penitente francés hace un desvío de su ruta y pasa por Villa Sirga, pues vio

---

<sup>57</sup> LABANDE, *Pauper et peregrinus*, p. 15.

<sup>58</sup> Paul ZUMTHOR, *La mesure du monde: représentation de l’espace au Moyen âge*, París, Seuil, 1993, pp. 185-186.

<sup>59</sup> ALFONSO X, *Partidas*, título IX, ley III, pp. 328-330.

<sup>60</sup> LABANDE, *Pauper et peregrinus*, p. 10. Sigal dice que los condenados de los tribunales del sur de Francia eran enviados a Santiago, Roma, Canterbury y Colonia. Aquellos que recibían penas más leves podían hacer un peregrinaje dentro del territorio francés (*op. cit.*, p. 19).

que allí había un santuario dedicado a la Virgen, de quien él era muy devoto. Aprovecha entonces para hacer su oración:

<i>E perdon de seus peccados</i>	Y perdón por sus pecados
<i>[pidiu ben ali logo</i>	[pidió luego allí
<i>e diss: “Ai, Santa María, por</i>	y dijo: “Ay, Santa María,
<i>[esto perdon te rogo”.</i>	[por esto perdón te ruego”.
<i>E tan tost’ o bordon grosso</i>	Y tan pronto el bordón
<i>[quebrou pelo</i>	[grueso se quebró
<i>[meo logo,</i>	[por la mitad,
<i>que posera con ssa mão el ant’</i>	el que él pusiera con su
<i>[a ssa Magestade</i>	mano ante su Majestad

Después de quedar maravillado por el hecho, el peregrino se apresa a coger el bastón roto pero no lo logra, a pesar de su fuerza:

<i>E per aquel entenderon que o</i>	Y por eso entendieron que
<i>[ome bõo era</i>	[el buen hombre estaba
<i>solto de ssa pãedença, pois</i>	libre de su penitencia,
<i>[que lle tolleu tan fera</i>	[pues que (la Virgen) le
	[quitó tan cruel
<i>carrega que el levava do ferr’e</i>	carga que él llevaba, de
<i>[de ssa maldade.</i>	[hierro y de su maldad.

Asimismo, el buen hombre va a Santiago a terminar de cumplir su peregrinación pero ahora no como penitente sino como devoto.

Otro aspecto muy importante, presente en el repertorio de las cantigas y que está íntimamente relacionado con el peregrinaje penitencial, es la dignidad que tienen los santuarios y sobre todo que la deben tener aquéllos que los frecuentan. El acto de confesarse antes de partir en ruta es de fundamental importancia; así lo demuestran los casos observados en las cantigas.

En la cantiga 26, el peregrino se acuesta con una mujer, poco tiempo antes de partir en su peregrinación, y se encamina sin haber confesado su falta. Por esa razón, el diablo, muy presuroso, se hace pasar por Santiago, con la intención de convencer al peregrino de suicidarse:

<i>Pois esto fez, meteu-ss' ao</i>	Pues hizo esto, se metió
<i>[camyño,</i>	[en el camino,
<i>e non sse m̃āfestou o mesqyño;</i>	y no se confesó, el pobre;
<i>e o demo mui festyño</i>	y el diablo, muy listo
<i>se le foi mostrar</i>	se le mostró
<i>mais branco que un arm̃yño,</i>	más blanco que un armiño,
<i>polo tost' enganar.</i>	para pronto engañarlo.

En otra ocasión, la cantiga 217 expresa ya en su título toda la historia:

*Esta é de como un conde de frança que ṽeõ a santa maria de vila-sirga non pude entrar na eigreja a m̃eos de sse confessar.*

Esta es de cómo un conde de Francia, que vino a Santa María de Villa Sirga no pudo entrar en la iglesia, a menos que se confesase.

Los diez caballeros que lo acompañaban tratarían de hacerlo entrar a la iglesia, empujándolo con toda su fuerza pero no lograrían moverlo del puesto donde estaba. Es ahí que el noble se da cuenta y se arrepiente de sus faltas con gran dolor. Entonces ocurre el milagro:

<i>E pois foi maenfestado, entrou</i>	Y después de confesado,
<i>[logo manaman</i>	[entró inmediatamente
<i>ben dentro ena eigreja sen</i>	a la iglesia, sin esfuerzo y
<i>[traball' e sen affan,</i>	[sin afán,
<i>chorand' e chamando muito:</i>	llorando mucho y llamando:
<i>"Sennor do mui bon talan</i>	"Señora de la buena voluntad,

*que me perdõar quisiste,  
[a ti dou poren loor”.*

que quisiste perdonarme,  
[por eso te alabo”.

Sólo cuando el conde se confesó, pudo entrar en el santuario de la Virgen, donde todos “*entravan a gran sabor*”. El mensaje moral quiere expresar que poco importa el origen o condición social del peregrino; ante todo, se trata de la casa de Dios y se exige el respeto y la preparación adecuados para poder ingresar en ella.

#### ***d) Peregrinos en la búsqueda de cura***

No se puede dejar de lado las personas que se volvían peregrinas para buscar sanación. Sin soportar más la situación de angustia y sufrimiento, después de haber perdido la esperanza en la medicina y sin poder esperar la intervención del santo a quien habían hecho un voto, recorrían un santuario tras otro, buscando obtener la cura a toda costa.

La cantiga 268 cuenta entonces que una señora *filladalgo* había hecho muchas romerías, sin obtener resultado: “*proveito non llavian romarias*”. Su situación era tan grave que la única manera de transportarla era en una carreta. Entonces, al escuchar a unos peregrinos que venían de Santiago, del santuario de Villa Sirga<sup>61</sup>, ella decide hacer su voto con mucha conmoción, llorando y alzando las manos al cielo. Llegando al santuario, la señora reza nuevamente con gran devoción:

*“Ai, Sennor poderosa, nenbra-te de mi mesquã,  
ca todo-los peccadores coitados a ti acorremos;  
Sennor manssa, Sennor bõa, de todos bẽes comprida,  
tu es corõa dos santos e tu dos angeos vida;*

---

<sup>61</sup> El tema de la rivalidad entre Villa Sirga y Compostela, sugerida por autores como Keller y tratada por otros como Scarborough y Filgueira Valverde, no es relevante para nuestro presente análisis.

*da-me pola ta vertude a este corpo guarida,  
ca muit'agya o podes fazer, como nós creemos”.*

“Ay, Señora poderosa, acuérdate de mí, pobre,  
porque todos los pecadores a ti acorremos;  
Señora mansa, Señora buena, de todos los bienes colmada,  
tú eres la corona de los santos, y la vida de los ángeles;  
dame, por tu virtud, la cura de este cuerpo,  
porque muy pronto lo puedes hacer, como nosotros  
[creemos”.

obteniendo finalmente la cura de todos sus miembros paralizados.

Otro paralítico es el tema de la cantiga 218. Este hombre rico y honrado, víctima de una enfermedad, perdió el movimiento de su cuerpo. Su mal le costó tanto que se empobreció. La única solución entonces sería hacer un peregrinaje y, viendo pasar un grupo que iba hacia Compostela, aprovechó para pedir que lo llevaran con ellos. Sin cura alguna<sup>62</sup>, el pobre hombre fue llevado de vuelta a su casa; sin embargo, su situación empeoró y se quedó ciego. Sus compañeros lo dejaron entonces en Villa Sirga y él quedó así desamparado:

<i>Mas a Madre do que da agua</i>	Pero la Madre del que
<i>[vỹo</i>	[hizo vino del agua
<i>fez ouve del mercee e oyu seus</i>	tuvo piedad de él y oyó
<i>[braados</i>	[sus clamores,
<i>Que el mui grandes dava,</i>	que él daba muy grandes,
<i>[chamando “Gloriosa”</i>	[llamando “Gloriosa”.
<i>e chorando mui forte.</i>	y llorando muy fuerte.

---

<sup>62</sup> Scarborough nota que el hombre no obtuvo la cura a causa de sus pecados, conforme se ve en la *cantiga*. Con ello, la autora quiere demostrar el carácter penitencial de este peregrinaje, demostrando que la peregrinación hacia Santiago no habría sido penitencia suficiente para el pobre hombre (“The pilgrimage”, p. 106).



Muy semejante es la cantiga 278: una señora francesa, ciega, va al santuario compostelano acompañada de sus hijas, pero allí tampoco obtiene la cura. Al volver, una tempestad providencial hace que ellas busquen abrigo en la iglesia de Santa María de Villa Sirga. Madre e hijas se acuestan entonces ante el altar<sup>63</sup> y la mujer hace su oración, pidiendo a la Virgen “*que ss’amerçãasse dela*”, que tuviese piedad de ella, y que le quitase el mal del que sufría.

El punto común entre esas tres cantigas es el testimonio de personas en momentos de profunda angustia y la intervención de la Virgen María en el último instante, donde toda esperanza parecía acabarse. Dicha angustia es perfectamente comprensible, pues muchos de los que iban en peregrinación terminaban como mendigos, no teniendo más recursos para hacer el viaje de vuelta o para continuar sosteniéndose<sup>64</sup>.

Ésta sería la imagen de María que el hombre medieval quería representar: la última esperanza, el consuelo de los afligidos, la más grande y eficaz intercesora junto a Jesucristo.

Peregrinos buscando la curación, peregrinos por devoción o costumbre, personas agradecidas o agraciadas, mujeres y hombres, ricos y pobres. Historias tan diferentes aquí mencionadas convergen después del milagro: éste representa un cambio de vida para los que estaban alejados de la Iglesia y un premio para los que siempre habían sido fieles. El milagro es, sin duda, el punto principal de ese género de narrativa pero, sin contextualizarlo, pierde una parte de su valor. Entonces, toda la historia que acompaña al peregrino en su búsqueda de iluminación tiene su debido valor. Y en ese aspecto, las canti-

---

<sup>63</sup> Aquí tenemos un testimonio de la práctica de la incubación, tan común en muchos santuarios y con orígenes que remontan a los cultos egipcios. Cfr. Errol G. PALANDJIAN, “Sommeil et rêve en Egypte antique. Psychanalyse et oniromancie”, *Psy Cause*, 38, 22-31.

<sup>64</sup> SIGAL, *op. cit.*, p. 36.

gas condensan, como ningún otro documento medieval, toda la aventura de los peregrinos, desde su casa, pasando por el camino hacia el santuario y su viaje de regreso, con un realismo y un dramatismo impresionantes, gracias a la forma poética fuera de lo convencional escogida por Alfonso X<sup>65</sup>.

---

<sup>65</sup> La forma poética principal de las cantigas es el *zéjel*, utilizada en la poesía lírica desde el siglo XI. Muy empleada por los trovadores líricos de la primera mitad del siglo XII, esta forma se volvería luego obsoleta, encontrándose solamente en la poesía popular (Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *España, eslabón entre la cristiandad y el Islam*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968, pp. 135-6). Menéndez Pidal observa que Alfonso X sería el único que emplea el *zéjel* en la poesía culta en su época (*ibíd.*, p. 136). Se percibe también que la poesía épica era muy apreciada por Alfonso X, al punto de considerar los relatos de los juglares como fuente histórica en su libro de historia de España (Ramon MENÉNDEZ PIDAL, *De primitiva lírica española y antigua épica*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1951, pp. 47-69). El mismo autor observa la influencia francesa sobre los romances hispánicos a partir del siglo XIV y afirma que los temas maravillosos y eróticos son novedades traídas de Francia (*Estudios sobre el romancero*, Madrid, Espasa-Calpe, 1973, pp. 21-27). Sin embargo, el elemento maravilloso está muy presente en las cantigas, anteriores a esa última fecha (Mercedes BREA, “Milagros prodigiosos y hechos maravillosos en las cantigas de santa María”, *Revista de literatura medieval*, separata, V (1993), 47-61).