Tres versiones del milagro de San Ildefonso en los códices de la cámara regia de Alfonso X el Sabio

Una de las tempranas leyendas hagriográficas de la Edad Media que brota del suelo español es la de la vida de San Ildefonso. En muy poco tiempo se difundió esta leyenda por toda Europa y, en colecciones árabes de los milagros de la Virgen, por el África. La gran cantidad de variables que nos ha proporcionado dicha difusión ha ocupado las más esclarecidas mentes como dejan ver los muchos estudios que tocan estos variados aspectos del tema.

Nuestro propósito aquí se limita a estudiar las tres versiones contenidas en los códices regios patrocinados por el Rey Sabio para destacar una de ellas como no alfonsí. Las que son alfonsíes sin duda alguna son la versión ubicada en el capítulo 510 de la *Estoria de Espanna (EE)* según el manuscrito escurialense Y. 1.2, y la versión poética de la segunda cantiga de las *Cantigas de Santa María (CSM)* dentro de un manuscrito también regio y escurialense, el ms. T.I.1. El texto no alfonsí es el que está escrito en los márgenes inferiores del mismo códice [1].

Aunque varios eruditos —entre ellos Paz y Melia, Walter Mettmann, John E. Keller, y James R. Chatham— han considerado este texto marginal como si fuera obra alfonsí [2], de inmediato saltan a la vista varios pro-

[1] Ramón M enéndez Pidal, ed., *Primera Crónica General de España*, 3ra. ed. (Madrid; Editorial Gredos, 1978), I, 281-282. Citas y referencias de esta obra se indican en el texto entre paréntesis. Se da número de página y de línea, separados por indicación de columna *a* o *b*, y todo según la edición.

Walter Mettmann, ed., *Afonso X, o Sábio. Cantigas de Santa Maria*, I (Coimbra; Acta Universitatis Conimbrigensis, 1959), 7-8. Los versos citados se identifican con número según esta edición.

JAMES R. CHATHAM, «A Paleographic Edition of the Alfonsine Collection of Prose Miracles of the Virgin», en *Oelschläger Festschrift*, Estudios de Hispanófila, 36 (Chapel Hill; Estudios de Hispanófila, 1976), págs. 73-111. El texto de esta versión se coloca en las págs. 84-86. Hago algunos cambios en las citas: 1) no conservo ese alta, 2) tampoco conservo las expansiones editoriales de las abreviaturas indicadas con letra cursiva; 3) he omitido indicación de final de línea y de número de hoja. En total hay 67 líneas de texto. Indico lugar de cita por número de línea que sigue dentro de paréntesis. En la línea 7 «esfuerco» y «alfon» las escribo «esfuerço» y «alfonso» en las citas.

[2] Algunos estudios sobre el tema son: JOHN E. KELLER, «Pious Brief Narrative in Medieval Castilian and Galician Verse: From Berceo to Alfonso X, *Studies in Romance Languages*, 21 (Lexington.

AIH. Actas VIII (1983). Tres versiones del milagro de San Ildefonso en los códices de la cámara regia de A...

Centro Virtual Cervantes

blemas extratextuales que tiñen tal aserción con duda. Primero, ninguno de los actuales códices regios contiene texto marginal de esta índole. Siempre que haya texto marginal, se ve escrito en la misma letra y tinta, y casi siempre parece ser cuestión de remediar un *lapsus digiti* del amanuense. Quien conoce la obra manuscrita de Alfonso X conoce el empeño y el esfuerzo que realizó el Rey Sabio para producir no sólo textos esmerados, sino también unos códices exquisitos, los cuales servirían tanto de repósitorio de la sabiduria medieval recogida por su labor, como de testimonio, o si se quiere, como monumento a su erudición y generosidad real. Más bien parece que este *rex litteratus* hubiera considerado esta escritura marginal como un desdoro de su obra nítida, pulida, y completa —tal como era antes de la aparición del texto marginal. En segundo lugar, hay que preguntarse ¿qué motivo induciría al Rey a prosificar lo que ya se había desarrollado tan magníficamente en verso? Claro está que si se escribieran los milagros de la Santa Virgen en gallego-portugués, sería porque, además de ser este idioma el más difundido medio poético de aquella época[3], la audiencia receptora de los versos entendía adecuadamente bien este medio lingüístico. Tercero, si todavía hay quienes insisten en que las prosificaciones marginales sean alfonsíes, tendrían ellos que explicar por qué la letra marginal es diferente de la bella letra gótica minúscula francesa que llega a ser uno de los más reconocidos distintivos de la obra alfonsí. En comparación con la tinta de esta bella letra situada dentro de la caja de escritura (como se debe), la mala condición actual de la tinta del texto marginal— «casi... desparecido por el roce constante», según el Marqués de Valmar [4]— sugiere que se trata de una tinta distinta a la del texto poético. Finalmente el insistir en la autoría alfonsí de la obra marginal exigiría una explicación tanto por el empleo de tinta y letra diferentes, como por el empleo de un sistema de abreviaturas totalmente distinto al encontrado en el texto regio [5].

University Press of Kentucky, 1978), esp. 120-26 y con Robert White Linker, «Some Spanish Summaries of the *Cantigas de Santa Maria*», *Romance Notes*, 2 (1960-61), 1-5 y también «Las traducciones castellanas de las *Cantigas de Santa María*», *Boletín de la Real Academia Española*, 54 (1974), 221-93. Véase JAMES R. CHATHAM, «The Alfonsine Prose Theophilus Legend. A Reading Text», *La Corónica*, 7.1 (1978-79), 57-59.

[3] JOHN E. KELLER sugiere la preferencia por el gallego-portugués como vehículo poético en la pág. 83 de su *Pious Brief Narrative* y su *Alfonso X, el Sabio* (New York: Twayne, 1967), p. 31.

[4] Descripción de Paz y Melia citada de la pág. xi de Mettmann (nota 1 arriba). Para la más reciente descripción de la condición física de esta letra véase Chatham, «A Paleographic Edition», p. 78-79 (nota 1 arriba).

[5] Presenté el asunto en una ponencia, «The Anonymous Castilian Prosifications of *cantigas* 2-25 of Alfonso X (Escorial Codex T.I.1)», octubre de 1982, en The 9th St. Louis Conference on Manuscript Studies. Véase la sinopsis en *Manuscripta*, 27 (1983), 3-4.

AIH. Actas VIII (1983). Tres versiones del milagro de San Ildefonso en los códices de la cámara regia de A...

Centro Virtual Cervantes

Ahora nos proponemos examinar el texto de las tres versiones por ver si se destaca algo en el texto mismo que pueda confirmar o confutar la conjetura basada en observaciones extratextuales de que la versión marginal no sea alfonsí.

Para empezar, es imprescindible hablar de la cronología de las versiones. Sabemos que la poesía regia emanó de su escritorio real en su primera redacción después de 1262, ya que ésta es la fecha *a quo* del manuscrito 10.069 de la Biblioteca Nacional, el códiçe antiguo de la Catedral de Toledo, según ha determinado Evelyn S. Procter [6]. Siendo así que, según don Ramón Menéndez Pidal, la parte de la *EE* que pertenece a Alfonso X se escribió entre 1270 y 1277[7], habría que suponer entonces que la versión histórica de la leyenda tuviera en cuenta la poética, o al menos, que esto fuera posible pero no lo inverso. Una alusión a los milagros de Santa María dentro de la narración histórica parece apoyar esta hipótesis: «Pero diże en los miraglos de sancta Maria que Siagrio auie nombre [en vez de Siseberto según el relato de la *EE*], et que se le apreto tanto en el cuerpo aquella uestidura quel mato» (282a.33-36). Como suele hacer cuando encuentra fuentes discrepantes, Alfonso X nos deja saber que está enterado de las versiones distintas a la que él ha incluido por caber mejor dentro de su visión o propósito histórico. Las palabras, «en los miraglos de Sancta Maria», podrían referirse a las *Cantigas* íntimamente conocidas por el Rey. Pero también existe la posibilidad de que se refieran a otra de las muchas versiones coetáneas del milagro [8]. Ahora bien, la tercera versión necesariamente data de después de 1275, ya que ésta es la fecha *post quem* del códice T.I.1, de nuevo, según Procter (p.46).

Conviene hacer un resumen de la leyenda. Por las muchas versiones latinas que existen cabe decir que, en la mayoría de ellas, la Virgen se aparece dos veces: en la primera aparición trae en la mano el libro que le había compuesto el santo arzobispo y es cuestión de agradecerle la defensa que ha hecho contra los herejes que han atacado la virginidad de la Madre de Dios. En la segunda la Virgen gloriosa está sentada en la cátedra episcopal. Esta vez le entrega la casulla paradisiaca, regalo de su Hijo. Aquí se hace la doble prohibición —que nadie se siente en la silla (por haber reposado en ella el cuerpo celestial de la Madre de Dios), y que nadie vis-

[6] EVELYN S. PROCTER, *Alfonso X of Castile: Patron of Literature and Learning* (Oxford; Clarendon Press, 1951), p. 45. Referencias a este texto se indican dentro de paréntesis en el texto.

[7] RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, II, 857 de la edición citada en nota 1 arriba.

[8] Manuel Alvar Ezquerra, ed., *Vida de San Ildefonso* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1975), p. 349-377 donde recoge las varias versiones de este milagro. Las obras en las notas 9 y 10 también estudian las fuentes latinas.

AIH. Actas VIII (1983). Tres versiones del milagro de San Ildefonso en los códices de la cámara regia de A...

Centro Virtual Cervantes

ta la casulla celestial, a menos que en ambos casos sea San Ildefonso. Esto, en general, es la construcción lógica de la leyenda. [9] Las versiones españolas son un poco diferentes puesto que incluyen la aparición de Santa Leocadia [10].

El primer texto del análisis es el de las *CSM* que tiene como enfoque principal el regalo divino. La Virgen aparece sólo una vez con el don regalado como premio por la ya mencionada defensa de su virginidad por San Ildefonso. Esta vestimenta, llamada «vestidura», «alua», «don tan estrãyo», «pano», es del Paraíso, y según clarifica la Virgen, es regalo de su Hijo para Ildefonso. La Virgen, aunque el poema no lo dice explícitamente, está sentada necesariamente en la cátedra cuando le impone la doble prohibición. De otra manera tendría poco sentido la primera. Siguen las amonestaciones: «disse: «Par Deus, muit' *eãyo* / seria e orgulloso / quen ss' en esta ta cadeira, / se tu non es, s' assentasse, / nen que per nulla maneira / est' alva vestir provasse / ca Deus del se *vingaria*» (versos 49-50). Se establece aquí un contraste entre el sucesor, el llamado Don Siagrio, y San Ildefonso. Las *Cantigas* describen a Siagrio con las palabras «falido» (ruin) y «atrevudo», e implícitamente con la caracterización que hemos leído en la prohibición: «eãyo» (vanidoso) y «orgulloso». Este contraste no es tan pronunciado como el que se ve en la obra berceana [11] que por serlo aquí distraería del enfoque.

El delito de don Siagrio parece ser sólo el haber vestido la casulla milagrosa por lo eual «foi logo mort' e perdudo, / com' a Virgen dit' avia» (versos 64-65). Esta versión poética incorpora la milagrosa resurrección de Santa Leocadia como otra muestra del agradecimiento de la Virgen María hacia el santo prelado. Mientras caminan el Rey e Ildefonso en procesión, se les aparece Santa Leocadia. El rey le corta un pedazo de la mortaja como reliquia, y la virgen mártir declara las palabras honoríficas: «Ay, Affonso santo, / per ti viv' a Sennor mya» (versos 34-35). Esta aparición sirve como presagio a la única aparición de la Virgen Santísima y tiene sus obvios elementos paralelos: virgen menor antes, Virgen mayor después; tela menor (la mortaja) antes, tela mayor (la casulla) después. El enfoque aquí, sin duda, es el del paño como símbolo de la aprobación celestial.

[9] JAIME FERREIRO ALEMPARTE, «Las versiones latinas de la leyenda de San Ildefonso y su reflejo en Berceo», *Boletín de la Real Academia Española*, 50 (1970), 233-76.

[10] B. DE GAIFFIER, Les Sources Latines d'un Miracle de Gautier de Coincy: L'Apparition de Ste. Léocadie a S. Ildephonse», *Analecta Bollandiana*, 71 (1953), 100-132.

[11] JOSEPH T. SNOW, «Gonzalo de Berceo and the Miracle of Saint Ildefonso: Portrait of a Medieval Artist at Work», *Hispania*, 65 (1982), 1-11, en la p. 7.

AIH. Actas VIII (1983). Tres versiones del milagro de San Ildefonso en los códices de la cámara regia de A...

Centro Virtual Cervantes

La *EE*, por otro lado, difiere mucho con el relato poético por su tono sobrio e histórico. No se observa en la redacción prosaica ningún énfasis especial, ningún motivo personal ni literario. La historia presenta detalles no encontrados en el poema y que apropiadamente pertenecen a la historia, tales como el año del reinado del rey Recesvinto, el hecho de que San Ildefonso «fue omne de buen linnage» (281b.41), los nombres de los herejes contra quienes había predicado el Santo. Hay otros pormenores. Lo que no sorprende es el enfoque totalmente histórico. Aun la ya mencionada alusión a la versión milagrosa es indicio de una metodología histórica que está al día. En cuanto a los detalles presentados aquí, sabemos que la Virgen María aparece sólo una vez: «Pues que estol ouo dicho fuesse la Gloriosa con aquella sancta companna con que uiniera, et non aparescio y mas» (282a. 23-26). La Virgen viene no sólo porque Ildefonso la había defendido, sino también, en palabras de la historia, «por otros seruicios muchos que el fizo a sancta Maria» (282a. 3-4) [12]. No hay ningún impedimento; es cuestión nada más de galardón. La Virgen le da la casulla simplemente «por que seas afeytado en esta uida de uestidura de gloria et de santidad» (282. 19-20). El cuento termina relatando que San Ildefonso quedó cierto de la salvación, alegre por el regalo, y que después de haber muerto Ildefonso, que «non la oso uestir ninguno, si non ell arçobispo Siseberto, que fue echado despues por su culpa daquella seeia, et murio desterrado» (282a.30-33). Aquí es donde el Rey nos notifica del variante poético y de algunas de sus diferencias.

El tercer texto del estudio, el texto marginal, es poco más de tres veces más amplia (unas 800 palabras) que su supuesta fuente inmediata, los versos poéticos (unas 240 palabras excluyendo el estribillo), y el doble de la versión histórica (unas 400 palabras). Sobresale en el cuento marginal la falta de una línea clara para el argumento, tal como se ve en las dos versiones seguramente alfonsíes. El texto marginal también da importancia a las fuentes, ya que se refiere a ellas cuatro veces. Y aunque se distancia bastante del relato en las *CSM*, sí se ve la esperada duplicación de una que otra frase de la poesía. Hay otras semejanzas: 1) Ildefonso es premiado por su servicio, 2) el santo experimenta la aparición de Santa Leocadia mientras anda en procesión con el rey, 3) es el rey quien le corta un pedazo de tela de la mortaja de la virgen Leocadia, 4) don Siagrio es el sucesor, quien 5) por vestir el don celestial muere. A pesar de seguir los elementos principales de la cantiga, hay otros ingredientes esenciales que fal-

[12] Se menciona poco después el establecimiento de un día de fiesta en diciembre, lo cual parece tener más importancia en la versión berceana; Snow, p. 7 de la obra en la nota 11 arriba.

AIH. Actas VIII (1983). Tres versiones del milagro de San Ildefonso en los códices de la cámara regia de A...
Centro Virtual Cervantes

tan, mientras que hay, a la vez, otros que, francamente, sobran. La más importante omisión, por las graves repercusiones estructurales que tendrá, es la de la doble prohibición que hace la Virgen María vedando el uso de la cátedra y de la vestidura. Es decir, no hay advertencia alguna. También omite el prosificador marginal las palabras de Santa Leocadia que honran a San Ildefonso. Esto requiere que le dé otra función estructural a la resurrección de Santa Leocadia.

Ahora, lo que agrega al cuento es mucho más. Por ejemplo, no sólo hay herejes quienes dudan de la virginidad y judíos cuya porfía es tradicional en la literatura del medioevo, sino que también añade que «las gentes eran nueuas enla creençia dela santa fe catholica» (3-4) y que entonces había herejes que dudaban «en otros articulos dela fe»[5]. Después se repite esta misma idea al decir que el santo no sólo pudo conquistar la ceguedad de los herejes, sino que también les hizo a todos los de España «conoscer el entendimjento uerdadero de la santa escriptura e delas profecias e dela fe catholica» (25-26).

Cuando aparece Leocadia, el autor explica que se había levantado la virgen de su sepultura para «fazer onrra e Reuerencia a santa maria que venie enla proçesion que ellos [el rey y San Ildefonso] conla veyan» (15-16). Este último detalle es la primera muestra de algo añadido que explica el motivo por algún acontecimiento, en este caso, el que se levantara Santa Leocadia para honrar a la Virgen. No es ejemplo único de explicación de motivo, algo que no se encuentra en las otras dos versiones. El que Leocadia honre a la Virgen María y no a San Ildefonso, y el que éste no la vea, explican por qué la santa martir no pronuncia su encomio al santo: «Ay, Affonsso santo, / per ti viv' a Sennora mya» (versos 34-35). Esto, combinado con el hecho de que su santo defensor no la reconoce, se detrae del propósito de la leyenda —el de honrar a Ildefonso por medio de visita y don celestiales. Claro que se podría agüir que la mera presencia de la Virgen tiene un valor honorífico, y que funciona aquí como presagio para la ocasión cuando sí se deja conocer. Pero ¿cuánto más habría sido la honra si la madre de Dios se le hubiera aparecido aquí también?

La prosificación también explica 1) que el rey hace el corte «dela manga» de la mortaja (19), 2) que lo hace «con esfuerço de sant alifonso» (16-17), y 3) que lo hace todo «para en Reliquias que y estan» (19). Este tipo de aumento textual es una de las más destacadas características de la versión marginal. He aquí otras explicaciones de motivo: que la Virgen lo visita tanto para agradecerle el servicio prestado como «por quelas gentes creyesen verdadera mente lo quel della en sus sermones les predicaua»

AIH. Actas VIII (1983). Tres versiones del milagro de San Ildefonso en los códices de la cámara regia de A...
Centro Virtual Cervantes

(28-29)[13]; que don Siagrio viste el paño celestial porque recelaba «quelas gentes quelo non aurien por tan digno commo a sant alifonso» (46). Aun al final se explica el motivo por el cual el Rey Sabio recoge esta leyenda: «E por que esa es vna muy grant Joya que santa maria dio en espanna enesta cibdat de toledo el Rey don alfonso fizo a loor desta sennora vna cantiga...» (64-67).

A la vez, en contraste con el texto poético, que no indica nada en cuanto a los siguientes detalles, pero de acuerdo con lo que se dice en la *EE*, la prosificación marginal nos cuenta 1) que los acontecimientos ocurren en tiempo de los godos, 2) que la Virgen María viene acompañada de un grupo celestial, y 3) que la Virgen se presenta delante de muchos testigos en un día de fiesta. Por otro lado, la prosificación desenvuelve dos contrastes. Como en la poesía, «el confesor de Cristo» es contrastado con «don Siagrio falido». Pero la poesía no revela más del asunto. En la versión marginal el escritor agrega que la Virgen se manifiesta «seyendo todo el pueblo ayuntado enla eglesia» (30), y continúa «que tan grande fue la claridat e el Resplandor del santo espiritu que ante ella venje que ouieron a caer amorteçidos todos los del pueblo que y eran Juntados E que por la graçia de dios que se leuantaron e la vieron a esta sennora e a sus angeles e virgines *[sic]* como estauan ally enla eglesia con aquella grant clarjdat e que esta sennora llamando por su nombre a este su sieruo e su perlado quele dio vna alua que se vestiese e con quele dixiese misa todos los sus dias e fiestas» (33-40). Poco después, en el texto, el desastre que padece el malaventurado don Siagrio ocurre bajo casi idénticas circunstancias: «En vn dia de fiesta quel auia de dezir misa en la eglesia e quel pueblo dela cibdat y era ayuntado este don siagrio pedio al tesorero dela eglesia quele diese aquella vestimienta para la uestir» (47-49). Es decir, el castigo toma lugar delante de los mismos testigos que presencian la buena ventura del santo prelado. El cuento narra que don Siagrio no le hace caso al tesorero encargado del don celestial y que «asy commo la uistio *ante todos* cayo muerto en la tierra» (59, énfasis mio). Es un toque, que, si no genial, por lo menos tiene su gracia y su mérito artístico.

El autor de la versión marginal hace otro contraste con el leitmotiv de luz y oscuridad. Cuenta que San Ildefonso era «como alunbrado de espirjtu santo que ordeno muchos libros contra esta eregia» (6-7). Expresa la misma idea en el susocitado pasaje de la aparición de la Virgen: «tan grande fuela claridat e el Resplandor del santo espiritu que ante ella ven-

[13] La *EE* tiene algo no idéntico sino parecido: «toma tu por ende esta uestidura... por que seas afeytado en esta uida de uestidura de gloria et de santidad» (282a.17-21). La diferencia es que en la versión marginal las palabras parecen disminuir la posición del santo a los ojos de sus feligreses.

AIH. Actas VIII (1983). Tres versiones del milagro de San Ildefonso en los códices de la cámara regia de A...
Centro Virtual Cervantes

je» (33-35). Así une el autor al «alumbrado» santo con la «claridat» de su protectora. Pero, también crea una oposición entre la luz del protagonista y la «ceguedat de los erejes» (22). Después en el aviso del sacristán ocurren dos palabras claves que se relacionan con el sentido de la visión: «ved» y «catad». Para indicar que Siagrio no presta atención nos dice «e el arçobispo non cantando» lo cual pone enfasis en la idea de la ceguedad y la oscuridad espiritual del ruin sucesor, Siagrio, lo cual lo emparenta con la «ceguedat de los erejes». Hasta nos explica que don Siagrio no era «en aquella perfecçion que sant alifonso era» (43-44)[14]. De nuevo se puede observar el florecimiento artístico en la prosa marginal. Así, lo que pierde de nitidez al separarse de las versiones escuetas alfonsíes, gana por su propio mérito.

Sólo falta hablar de la omitida prohibición que forma parte integral de la leyenda. Puesto que no se ha dicho nada de ninguna amonestación en la versión marginal ¿cómo se explicará el trágico fin de Siagrio? Para esto el prosificador introduce un personaje totalmente nuevo al drama, el del tesorero encargado de cuidar el vestido. Es el quien en una larga arenga advierte a don Siagrio del posible disgusto celestial si viste tan sacro objeto por ser él tan inmérito: «catad que queres fazer que esta vestimjenta es de grant santidat e santa maria quando aqui decendio diola en donacion a sant alifonso para con quele dixiese el misa e le onrrase las sus fiestas E sant alifonso encomendola ala eglesia e a este su sagrario para que fuese en grant guarda e por grant tesoro e syla vos vestides non sabemos sy plazera a dios e a santa maria dello e por esto ved primero sy a vuestra merced plogujere lo que queredes fazer...» (51-58). Es notable que no existe tal personaje ni en la obra alfonsí ni en la berceana. Aun más notable es que este parlamento es el más largo de todos, consistiendo en 86 palabras, o poco más del diez por ciento de toda la obra. ¿Es que el prosificador remedia la omisión de la amonestación por medio de una azarosa y gratuita invención de otro personaje? O ¿es que el artista por medio de una pincelada ingeniosa suprime las palabras sólo para ponerlas en boca del tesorero? De esta manera hace hincapié en la obstinación y ceguedad que impele a don Siagrio a su desastroso fin, y así presenta un climax testimoniado por todos los feligreses allí reunidos. Parece que, apoyado por otros toques hábiles ya vistos —el leitmotiv de luz y oscuridad, el ambiente idéntico en que se honra al santo y se castiga al pecador—, el escritor marginal desarrolla a propósito esta solución por medio de un nue-

[14] Vale la pena observar aquí que la advertencia del tesorero empieza con la palabra «catad» (51), lo cual se emparenta con las susomencionadas ideas de luz y ceguedad. Se repite después de la amonestación que «el arçobispo *non catando* a cosa desto tomo la uestimjenta e uestiosela» (58-59).

AIH. Actas VIII (1983). Tres versiones del milagro de San Ildefonso en los códices de la cámara regia de A...
Centro Virtual Cervantes

vo personaje, motivado por un deseo de lo dramático, por un deseo de enseñar. Es decir, el motivo es nada más que didáctico. No cabe duda que esta innovación deja totalmente claro la razón por el castigo de don Siagrio.

Para concluir, son innegables los enfoques distintos de las tres versiones: el enfoque del don y de la santidad de Ildefonso en la versión poética, el enfoque histórico en la *EE*, y un enfoque novedoso concentrándose en el castigo, la muerte de don Siagrio, en la versión marginal. Una diferencia de enfoque por sí no quiere decir que la versión marginal no sea alfonsí. Pero por ser mucho más difusa, hasta novelesca, por preocuparse por indicación de motivos, llega a ser otro tipo de literatura. Este avance, un avance que incluiría elementos que a lo mejor eran parte de la tradición oral coetánea de esta leyenda, aleja la versión marginal de la obra alfonsí, tanto de la poética como de la histórica. Estas distinciones estilísticas por sí, se debe insistir, tampoco hacen que la versión marginal no sea alfonsí. Pero adjuntas con los otros muchos detalles extratextuales que también separan la prosificación marginal de los textos verdaderamente alfonsinos, sí apoyan la noción original que el texto marginal no es obra del Rey Sabio.

Séalo o no, esta prosificación de los milagros de Santa María merece el más detallado estudio posible por su propio mérito literario. Quizá tal investigación podría, si no indicar, al menos sugerir un posible autor para esta versión de los milagros de la Virgen.

ANTHONY J. CÁRDENAS

Wichita State University
Wichita, Kansas

AIH. Actas VIII (1983). Tres versiones del milagro de San Ildefonso en los códices de la cámara regia de A...

Centro Virtual Cervantes