

**ACTAS**

**II CONGRESO INTERNACIONAL  
DE LA ASOCIACIÓN  
HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL**

**(Segovia, del 5 al 19 de Octubre de 1987)**

**II**

**Editado por:**

**José Manuel Lucía Megías**

**Paloma Gracia Alonso**

**Carmen Martín Daza**

**UNIVERSIDAD DE ALCALÁ**

**1992**

**UNIVERSIDAD DE ALCALÁ DE HENARES**

**SERVICIO DE PUBLICACIONES**

**ISBN 84-86981-63-8**

**DEPÓSITO LEGAL: M-8718-1992**

**IMPRIME: Imprenta U.A.H.**

SELECTIVIDADE E ESTRUTURA NAS COLECÇÕES DE MILAGRES  
MEDIEVAIS: O ALC. 39 DA B.N. DE LISBOA E AS *CANTIGAS DE SANTA  
MARIA*

Em anos que já vão um pouco distantes, em 1956, Dom Cebriá Baraut deu a conhecer uma colectânea de milagres marianos contida num manuscrito proveniente de Santa Maria de Ripoll, o *Rivipullensis 193*, fl. 27v-48<sup>1</sup>. Datável de finais do séc. XII, ou, no máximo, de inícios do séc. XIII<sup>2</sup>, esse manuscrito tinha como principal interesse, logo sublinhado, o facto de fornecer um testemunho de fonte latina para sete dos doze milagres de N.a S.a de Rocamador, cantados por Alfonso X nas *Cantigas de Santa Maria*.

Em data não muito posterior, e sem conhecimento do trabalho de Dom C. Baraut, Mário Martins chamava a atenção para a existência de uma colectânea de milagres num outro manuscrito do Fundo Alcobacense da Biblioteca Nacional de Lisboa, o Alc. 39, com titulação errónea, dada no final do epílogo, de *Liber XXIII.or Miracolorum Beate Marie Virginis*<sup>3</sup>, contando por 24 o que não passava de 22 narrativas de milagres. Não se limitou Mário Martins a comentar o conteúdo dos milagres, mas logo assinalou também as correspondências existentes com as *Cantigas de Santa Maria*. Contudo, tanto o seu ensaio como o manuscrito alcobacense permaneceram esquecidos ao longo dos anos<sup>4</sup>. Parece-nos oportuno voltar a ele.

Conviria tê-lo em consideração, não apenas pela homologia que apresenta relativamente ao rivipulense, mas sobretudo pelas diferenças que fazem dele testemunho mais completo e, por isso mesmo, mais autêntico da tradição que ambos representam<sup>5</sup>. Leva-nos ele igualmente a rever alguns problemas levantados em torno das colectâneas de milagres marianos, designadamente a selectividade do conteúdo e a estrutura das mesmas<sup>6</sup>.

Efectivamente, comparando os dois manuscritos no que tange especificamente ao seu conteúdo de colectâneas de milagres marianos, ressaltam

imediatamente algumas diferenças que depõem a favor do alcobacense, muito embora seja posterior em data ao rivilupense<sup>7</sup>.

A primeira variante está em que, enquanto no rivipulense a série de milagres aparece toda como um contínuo entrecortado apenas pelas iniciais do texto de cada narrativa ou também pela rubrica do título de cada milagre (omitida, aliás, em alguns casos), no alcobacense deparamos com dois grupos autónomos, ainda que subordinados a um mesmo prólogo inicial e a um título comum. Delimita formalmente o segundo grupo, no alcobacense, um novo prólogo e um epílogo referentes, um e outro, aos milagres de N.ª Senhora de Rocamador. O prólogo, pelo menos, embora omitido no rivipulense, parece-nos ter de ser pressuposto pelo próprio teor do texto, já que, tanto num manuscrito como noutro, deparamos com o anafórico *namque* que o postula. De salientar, aliás, que o relevo dado ao prólogo e ao epílogo ocasiona no alcobacense um erro de contagem, levando a somar como 24 o que não passa de 22 milagres.

O segundo aspecto a assinalar como variante entre os dois manuscritos é que, mantendo-se o número de 15 milagres na primeira parte da compilação, dois deles são próprios de cada manuscrito, se bem que em pontos distintos da série.

Uma terceira variante surge nos títulos: enquanto no rivipulense eles são de tipo denotativo e anunciam geralmente o beneficiado com o milagre, beneficiado esse que é introduzido pela partícula *de*, no alcobacense os títulos sublinham sobretudo a actuação de Maria e a partícula introdutória é quase sempre *quomodo* (a frequência de 18 ocorrências desta partícula em contraste com 4 da outra é de si bastante significativa). Facilmente se pode reconhecer que os títulos de alcobacense estão mais de acordo com a intencionalidade de autor/ compilador enunciada no prólogo e que eles traduzem uma forma de racionalização de conteúdo que o rivipulense reduziu ao mínimo pela enunciação do beneficiado.

O prólogo inicial exprime com notória brevidade as intenções de autor e a natureza específica do seu trabalho: tensão laudatória e intenção perenética, busca de materiais e aproveitamento de colecções encontradas, selecção de milagres, confissão de humildade e protestos de veracidade são os tópicos com que aí deparamos<sup>8</sup>. O prólogo ao segundo conjunto de milagres é de tipo descritivo e pretende apenas dar a conhecer um santuário particular situado a norte da região de Cahors, o santuário de Na. Senhora de Rocamador, onde se operam milagres sem conta (e de que os moradores não são dignos, como se acentuará, em linguagem sarcástica, no epílogo).

Não interessará aqui apreciar variantes menores que por critérios filológicos permitissem interpretar o sentido da tradição textual. Baste assinalar que

o alcobacense apresenta aqui e além pequenas lacunas que podem ser colmatadas pelo rivipulense e que o inverso apenas se verifica para casos singulares de omissão; há, no entanto, lições do alcobacense que são de preferir ao rivipulense (quando, por exemplo, deparamos com casos de banalização de uma *lectio difficilior*; assim, no milagre n.º 15, *caligundi A: colligendi mel R*); o alcobacense apresenta mais corruptelas e um sistema braquigráfico demasiado simplificado. Podemos reconhecer também erros comuns (a exigir o recurso à conjectura), mas há igualmente variantes tanto de tipo morfológico como lexical e estilístico (ordem de palavras) que revelam grande liberdade de transmissão.

Se interessa aqui caracterizar a tradição textual será, fundamentalmente, e só, para salientar este carácter aberto da colecção, pela inclusão e / ou exclusão de alguns milagres no primeiro conjunto. Efectivamente, sem motivo declarado ou aparente, os milagres n.º 9 e 10 do alcobacense que substituem os que aparecem como n.º 11 e 12 no rivipulense. No entanto, pela remissiva registada num dos primeiros, há-de reconhecer-se que o narrador conhecia, pelo menos, um dos segundos<sup>9</sup>.

Esta manutenção do mesmo número de milagres em ambos os manuscritos induz-nos naturalmente a perguntar se não existirá um significado latente que tenha escapado à linguagem tópica do prólogo inicial. O esquema do alcobacense parece constituir base útil de reflexão. No primeiro grupo, temos 15 milagres e, no segundo, 7. Admitidos dois novos milagres, eliminam-se justamente outros dois e mantém-se o número de base. Que significado atribuir a este números 15 e 7?

Talvez esse significado devesse ser procurado, em primeira mão, no próprio teor das narrativas de milagres. Por três vezes, o número 7 aparece referido (milagres no. 12, 14, 17); apenas uma vez (milagre n.º 8) ocorre o no. 15. Porém, tais ocorrências não criam correlações e não parecem reflectir traços pertinentes de funcionalidade literária ou simplesmente narrativa.

Em contrapartida, deparamos com a insistência na celebração do sábado (sétimo dia da semana) como tempo particularmente indicada para honrar a Virgem Maria e é frequente a anotação do gozo e felicidade que acompanham os devotos de Maria. Um e outro traço envolvem um empenhamento discursivo como proposta e como promessa, por parte do autor das narrativas. Mais que isso, fórmulas de louvor como as do milagre n.º 4 ou doxologias finais da maior parte dessas narrativas<sup>10</sup> acentuam o carácter laudatório em esquemas nitidamente redundantes para terem de ser tomadas como significativas, e, por repetidas, poderem ser entendidas como procuradas e assumidas num contexto mais geral.

Dentro desse espírito laudatório e celebrativo da acção da *Mater Misericordiae* e evocativo do gozo e da felicidade que acompanha os beneficiados pelo milagre, não parece difícil perceber a mensagem da estrutura numérica se a integrarmos no tempo medieval em que a celebração do sábado aparece associado o Ofício e à Missa de Na. Senhora<sup>11</sup> e em que sobretudo, antes do desenvolvimento do nosso esquema do Rosário<sup>12</sup> aparece a devoção dos Gozos marianos<sup>13</sup>.

Nos nossos milagres não se faz, de facto, qualquer referência à devoção do Coroa ou Rosário. Pelo contrário, o milagre n.º 8, ao reter a narrativa de uma rameira que rezava diariamente cem Ave-Marias, remete-nos para um tempo anterior ao da fixação do Rosário nos 15 mistérios. No entanto, tal ausência não constitui dificuldade de maior ao reconhecimento da funcionalidade numérica apontada, se atentarmos na própria história das devoções mencionadas. Não há efectivamente que apelar para o Rosário como base útil, quando justamente a formulação dos 15 Gozos Marianos lhe é anterior e data pelo menos de princípios do séc. XIII, como documenta a composição feita sobre eles pelo Abade cisterciense, Dom Estêvo de Salley<sup>14</sup>. Se para nós hoje a associação do número quinze com o Rosário é mais imediata, a associação com os Gozos marca historicamente o tempo a que se há-de atribuir a nossa colectânea. De resto, como fez notar Dom André Wilmart, a aproximação entre uma devoção e outra "impõe-se a não é nem forçada nem tendenciosa; basta examinar os antecedentes monásticos do Rosário para ficarmos convencidos de que o exercício dos Quinze Gozos (que comportava a recitação repetida da Ave-Maria, na sua forma original de antífona litúrgica) apresenta a primeira forma, verdadeiramente aproximada, do que viria a ser finalmente o Rosário no séc. XV, após a intervenção dos Cartuxos e de Alain de la Roche"<sup>15</sup>.

Haverá, paralelamente, que ter em conta que, no decurso do séc. XII, a devoção dos Gozos de Maria apresentava também um esquema septenário ao mesmo tempo que mantinha ainda um outro de base quinária, que parece corresponder à estrutura primitiva. A composição mais antiga que se costuma apontar para documentar o esquema septenário é a composição intitulada *Virgo, templum Trinitatis* do chanceler Filipe de Grève (+ 1236). A verdade é que tal composição, como notou D. André Wilmart, não originou o esquema, ma pressupõe-no<sup>16</sup>. Encontramo-lo, efectivamente, também num poema anónimo inserido num Marial alcobacense (Lisboa, B.N., Alc. 149), datável do séc. XII/XIII, manuscrito de que nos ocupámos em anos passados detidamente<sup>17</sup>. Tem esse poema a particularidade de apresentar um título bem explícito *Septem Gaudia*

*Beate Virginis Marie* que não pode deixar de contrapor-se a um outro então divulgado e que apresentava o título de *Quinque Gaudia Beate Marie Virginis*<sup>18</sup>.

Com isto teremos elementos suficientes para explicar a estrutura numérica da nossa compilação e compreender como ela foi preservada apesar da opção por dois milagres diferentes. Os 22 milagres estão divididos em dois grupos, um de 15 unidades, outro de 7. Tratar-se-á, muito verosimilmente, de esquemas operativos com significação de base e de tal modo aceites e respeitados que a preferência por duas narrativas de milagres obrigou à exclusão de outras duas para manter o esquema numérico fundamental.

Tal estrutura passou despercebida ao copista do manuscrito alcobacense que acabou por contar como milagres aquilo que não era mais que prólogo e epílogo do grupo de milagres de N.a Senhora de Rocamador. Há a reconhecer, no entanto, que ele estava já a dois séculos de distância do original e o seu universo mental era certamente dominado pela *Legenda Aurea* que aparece em primeiro lugar no códice<sup>19</sup>. Não a entendeu também o copista do rivipulense, pois eliminou elementos de autonomia, como eram os prólogos e o epílogo do segundo grupo. Mas a aproximação dos dois códices dá-lhe verosimilhança e postula que lhe demos atenção.

A aceitação dessa estrutura numérica como esquema operativo permite-nos passar a segunda hipótese de análise. Se admitimos que tais dados são suficientes para justificar selecção de materiais em colecções de milagres de tipo cosmopolita, como se verifica no primeiro conjunto<sup>20</sup>, será lícito também perguntarmo-nos se tal estrutura numérica não terá condicionado a selecção no segundo grupo, formado por milagres pertencentes ao ciclo de N.a Senhora de Rocamador.

Dois factos serão de considerar. Por um lado, os milagres registados na nossa compilação não correspondem os do *Liber Miraculorum* de N.a S.a de Rocamador publicados por Edmond Albe<sup>21</sup>. Por outro lado, dos 12 milagres de N.a S.a de Rocamador contados por Alfonso X nas *Cantigas de Santa Maria*, 7 têm aqui correspondente. O valor dos elementos numéricos na nossa compilação, e particularmente o septenário do segundo grupo, leva-nos também a questionar o número de milagres de N.a S.a de Rocamador apresentado nas *Cantigas*. Ainda que eles não venham todos em grupo, o número de doze não deixa de trazer associações significativas, embora não tão largas como as dos números 15 e 7 anteriormente referidos. Remonta, efectivamente, pelo menos a S. Bernardo<sup>22</sup> o conteúdo mariano da interpretação da coroa de Doze Estrelas ostentada pela Mulher do Apocalipse de S. João (12,1). Tal interpretação tem depois larga aceitação e ao carácter doutrinal acrescenta-se também o devocional e este exprime-se no

*exemplum* das narrativas miraculosas, como a que está documentada nos versos de Fr. Bovesino da Riva (+ 1313), onde um jovem que rezava diariamente a Coroa das Doze Ave-Marias vê um dia que as suas contas se transformam milagrosamente em estrelas<sup>23</sup>. Se em Alfonso X o esquema numérico não é imediatamente operativo (e a prova está em que não o manteve como estruturante de unidade de grupo), nem por isso ficamos impedidos de o aceitar como modelo originário, com a vantagem até de poder apresentar a fusão do quinário e do septenário, que historicamente lhe são anteriores.

A uma outra reflexão nos conduz a nossa compilação de milagres marianos. Os dois conjuntos subordinam-se a um título único e a um prólogo comum, e apresentam uma ordem que vai do mais geral para o mais particular. De novo somos levados a interrogar-nos sobre o sentido dessa distribuição.

Em 1962, Gonzalo Menéndez Pidal chamou a atenção para o facto de nas *Cantigas de Santa Maria* a distribuição dos milagres de fundo comum europeu não ser homogénea e apresentar uma curva descendente que se pode contrapor ao aumento progressivo do fundo de tradições locais<sup>24</sup>. Daí concluía que o repertório marial de Alfonso X fora evoluindo rapidamente (e acentuadamente, há que sublinhá-lo) em sentido localista, já que as narrativas cosmopolitas haviam ficado praticamente circunscritas à primeira centena de Cantigas.

Situação semelhante pode ver-se reflectida nos *Milagros* de Gonzalo de Berceo, que acaba por introduzir no final o milagre da igreja roubada, situado em terras castelhanas e alheio à tradição europeia.

Faltará saber se tal ocorrência é ocasional ou corresponde a modelos funcionais. Para uma tentativa de resposta talvez não seja despropositado verificar se o mesmo pode documentar-se em colectâneas latinas. A nossa compilação, tanto na forma que apresenta no rivipulense como sobretudo na esquematização do alcobacense parece ser um bom exemplo a apoiar esta hipótese. Outro exemplo poderemos encontrá-lo no Alc. 149, que já atrás referimos, e no qual ao elenco de milagres correspondente ao tantas vezes citado Thott 128 de Copenhague vemos seguir-se a colectânea de Hugo Farsito dedicada aos milagres de N.ª Senhora em Soissons. Na mesma linha podemos apontar um manuscrito homólogo, o ms. 110 da B.N de Madrid<sup>25</sup>. Não faltarão, sem dúvida outros testemunhos que vo em sentido idêntico. Adolfo Mussáfia pode servir de fonte para alguns<sup>26</sup>. Também nisto o autor medieval ou o compilador estão provavelmente adstritos a tradições mais ou menos vivas<sup>27</sup>. O Alc.39, ao oferecer-nos um testemunho que parece preservar a esquematização primitiva, leva-nos a atentar em factores de análise que

de outro modo poderiam facilmente passar despercebidos ou tomados como pouco significativos.

Aires Augusto Nascimento

### CORRESPONDENCIAS DE MILAGRES

Alc. 39	Riv. 193	C.S.M.	IMBV
0.1. Prólogo: <u>Quoniam de bonisbona</u>	-	-	-
1. Constantino e as colunas da basílica	1	231	1041
2. Criança judia libertada da fornalha	2	4	911
3. S. João Boca de Ouro restituído à sua dignidade em Constantinopola	3	138	-
4. S. Basílio salvo de Juliano Apóstata	4	15	318
5. S. João Esmoler recompensado	5	145	-
6. S. Ildefonso recompensado c/ casula	6	2	117
7. Monge restituído à juventude	7	141	-
8. Esposa e mulher adúltera repreendidas	8	68	44
9. Teófilo	-	3	1718
10. Abade Elsinó	-	36	260
11. Sacerdote adúltero restituído à vida	9	11	832
12. Príncipe húngaro renuncia o casamento	10	125/132	1016
** Imagem de Blacerna	11	405	799
** Cura do mal dos ardentes	12	134	261
13. Sacerdote duvidoso da presença real	13	149	225
14. Multiplicação dos bens em Santa Maria da Caridade	14	187	-
15. Eucaristia introduzida numa colmeia	15	128	1129
0.2. Prólogo: <u>In oris Caturciensibus</u>	-	-	-
16. Posta de carne devolvida	16	159	-
17. Cadeira colada o corpo	17	153	-
18. Farinha roubada	18	157	-
19. Ovelha restituída à sua dona	19	147	-
20. Ladrões de pão a peregrinas	20	57	-
21. Justificado socorrido na força	21	175	-
22. Cavaleiro aprisionado	22	158	-
0.3. Epílogo: objurgatória contra os monges de Rocamador	-	-	-

## NOTAS

1. Cebriá Baraut, "Un recull de miracles de Santa Maria, procedent de Ripoll i les *Cantigues d'Alfons el Savi*", en *Maria-Ecclesia, Regina et Mirabilis* (Scripta et Documenta, VI), Montserrat, 1956, pp. 127-175.
2. Efectivamente, como refere Dom C. Baraut, no fl. 2v aparece uma lista dos reis franceses até Filipe Augusto (1180-1223); dado que a cronologia deste não é indicada, será de concluir que o manuscrito pode ser atribuído ao seu reinado.
3. Mário Martins, "O Livro dos Milagres da Bem-Aventurada Virgem Maria", *Brotéria*, LXX (1960), pp.517-532.
4. Na realidade, nem um nem outro vêm referidos na excelente bibliografia de Joseph Show, *The Poetry of Alfonso X, el Sabio- a critical Bibliography*, Londres, 1977.
5. Temos em preparação a fixação do texto para próxima edição na revista *Didaskalia*.
6. As autoridades fundamentais de referência são naturalmente A. Mussafia e B. Pez, nas suas obras bem conhecidas. Baste-nos aqui remeter para elas, como já o fizemos a propósito do Alc. 149: Aires Augusto Nascimento, "Um Memoriale Alcobacense", *Didaskalia*, IX (1979), pp. 339-412, principalmente pp. 362-367. Veja-se também, para uma revisão da problemática, Jesus Montoya Martinez, *Las Colecciones de Milagros de la Virgen en la Edad Media (El Milagro Literario)*, Granada, 1981.
7. Ao rivipulense há que situá-lo no do séc. XII, enquanto que o alcobacense é datado pelo *Inventário dos Códices Alcobacenses*, Lisboa, 1930, de finais do séc. XIV (legitimamente, em razão do tipo de escrita).
8. Retomamos aqui, em parte, a formulação de J. Montoya Martinez, *ob. cit.*
9. Trata-se da remissão para o milagre de Blancerna, em Constantinopla, omitido pelo alcobacense e dado no rivipulense. A remissão encontra-se no milagre de Teófilo, que o rivipulense, por seu lado, omite. Assinale-se que a narrativa de Teófilo difere da registada na colecção de B. Pez. Não nos foi possível verificar em que ramo da tradição do milagre esta redacção se filia, não nos tendo sido acessível o estudio de Hj. Lundgren, *Studier over Thephiluslegends romanska varianter*, Upsala, 1913. No *Miracuum B. V. Marie... Index* de A. Poncet, Bruxelas, 1902, parece-nos corresponder ao no. 1718.
10. No milagre n.º 4, por exemplo: "Divine ergo Virgini... sit decus et gloria, potestas et imperium, honor, uirtus et fortitudo in secula seculorum"; mil. n.º 12: "Matri ergo... sit decus et gloria, fas et imperium in secula seculorum"; mil. n.º 15: "Matri ergo... sit decus et gloria, fas et benedictio in secula seculorum"; mil. n.º 17: "Matri ergo... sit decus, fas et gloria in secula seculorum"; mil. n.º 22: "Matri ergo... sit decus et gloria, salus et uictoria, fas et fortitudo, imperium et

benedictio, gratiarum actio, laus et iubilatio in secula seulorum". *Decus et gloria* constituem o par mais frequente.

11. Embora a associação do sábado com Maria remonte a Alcuino, na parte que lhe coube na ordenação litúrgica do Sacramentário Gregoriano-adrianino, os primeiros documentos autênticos que falam do sábado como dia particularmente dedicado a Maria remontam apenas ao séc. X. No séc. XI, S. Pedro Damiano e Bernoldo de Constança afirmam que nalgumas igrejas se introduzira o costume de celebrar os Ofícios de sábado em honra de Maria, a menos que houvesse impedimento de festa ou féria da quaresma; no Concílio de Clermont (1095), por motivos ligados ao empreendimento da Cruzada, ordena-se que as Horas de N.ª Senhora (ou *Officium Paruum*) sejam rezadas todos os dias e o seu Ofício celebrado ao sábado. São sobretudo os Beneditinos quem propaga no Ocidente o costume de dedicar o sábado a Maria. Cf. Gabriel Maria Roschini, *La Madre de Dios*, trad. esp. E. Espert, Madrid, 1958, II, pp. 595-598; Stefano Rosso, "Sabato", *Nuovo Dizionario di Mariologia*, cur. Stefano De Fiores e Salvatore Meo, Roma, 1985. A nossa compilação, como pode reconhecer-se pelo teor dos milagres, procede indubitavelmente de ambiente beneditino.

12. Importa sublinhar que o número de Ave-Marias do Rosário ou Coroa vem a fixar-se em 150 pelo paralelismo estabelecido com o Saltério davídico, pelo que o Rosário teve também a designação de Saltério Mariano. A divisão em dezenas ocorre já no séc. XII em Inglaterra; tal divisão é feita então não por Pai-Nossos, como hoje, mas por antifonas; e introdução do Pai-Nosso não está documentada antes do cartuxo Henrique Egger (1328-1408) e a enunciação de mistérios é apenas introduzida por Domingos da Prússia (+ 1461). Cf. Roschini, *ob. cit.*, II, pp. 576ss; E. D. Staid, "Rosario", em *Nuovo Dizionario di Mariologia*, ed. laud.

13. G.M. Roschini, *ob. cit.*, pp. 669-671.

14. A. Wilmart, "Les méditations d'Étienne de Salley sur les Joies de la Vierge Marie", in *Auteurs Spirituels et textes dévots du Moyen Age Latin-Études d'Histoire Littéraire*, 1932 (rep. 1971), p. 317. Estêvão de Salley limita-se a organizar aquilo que é do domínio comum e toma agora lugar preponderante na prática religiosa.

15. *Ibidem*, p. 325, n.1.

16. O número de Cinco Gozos é primitivo e tem relação com as Chagas de Cristo. Cf. G.M. Roschini, *ob. cit.*; A. Wilmart, *ob. cit.*, p. 329, n.1 e p. 335.

17. Aires Augusto Nascimento, "Um Mariale Alcobacense", *Didaskalia*, IX (1979), pp. 339-412.

18. Não conseguimos apurar outros testemunhos além do alcobacense para a composição, cujo incipit é: *Gaudia quibus gaudes / honores, uirtutes, laudes / dicam, deo annuente, / uoce, lingua, corde, mente.*

19. Esta interpretação fundamenta-se no próprio índice criado no códice, o qual permite reconhecer um sentido de unidade no projecto codicológico de base.

20. Dom Cebriá Baraut estabeleceu o quadro da distribuição geográfica: França, 4; Grécia, 3; Oriente (Arménia, Palestina, Egipto), 3; Inglaterra, 1; Alemanha, 1; Flandres, 1; Espanha, 1; Hungria, 1. Importará salientar que tal distribuição não apresenta significação aparente e que a existir não será outra que a de acentuar a universalidade da intervenção de Maria.

21. Edmond Albe, *Les Miracles de Notre-Dame de Roc-Amadour au XII.e siècle*, Paris, 1907.

22. *Sermo in Domin. inf. oct. Assumpt. B.M.V.*, PL, 183, 433; cf. *Obras Completas de San Bernardo*, ed. preparada pelos Monjes Cistercienses de Espanha, Madrid, BAC, 1986, V, pp. 394-417.

23. G.M. Roschini, *ob. cit.*, pp. 588-591.

24. Gonzalo Menéndez Pidal, "Los manuscritos de las Cantigas. Como se elaboró la miniatura alfonsí", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CL (1962), pp. 25-51. Repartindo as Cantigas em 4 grupos de 100 composições, verifica que na primeira centena há um total de 64 com correspondência na tradição comum europeia apontada por A. Mussafia; na segunda centena, o número de equivalências desce para 17; na terceira, baixa para 11; na quarta e última centena, fica reduzido a 2. Ou seja:

Cantigas n.º	1-100	=	64.
	101-200	=	17.
	201-300	=	11.
	301-427	=	2.

25. Richard P. Kinkade, "A new latin Source for Berceo's *Milagros*: Ms. 110 of Madrid's Biblioteca Nacional", *Romance Philology*, XXV (1971), pp. 188-192.

26. Cf. por ex., A. Mussafia, *Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden*, II, Wien, 1888, pp. 14, 17, onde a compilação de H. Farsito é mencionada no final de outras.

27. Um outro manuscrito próximo dos que referimos, o Cod. 879 da Catedral de Saragoça, pode servir de testemunho de um esquema mais antigo (que remonta ao proprio Gregório de Tours); cf. María de Jesús Lacarra Ducay, "El códice 879 del Archivo de la Catedral de Zaragoza y los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo", in *Homenaje a José María Lacarra=Príncipe de Viana*, XLVII (1986), pp. 387-394.