

# ad limina



REVISTA DE  
INVESTIGACIÓN DEL  
CAMINO DE SANTIAGO  
Y LAS PEREGRINACIONES

TURISMO DE GALICIA-S.A. DE XESTIÓN DO PLAN XACOBEO

Vol. XIII. 2022. Santiago de Compostela

ISSN: 2171-620X

RESEARCH JOURNAL OF THE WAY  
OF ST. JAMES AND PILGRIMAGE

REVISTA DE INVESTIGACIÓN  
DO CAMIÑO DE SANTIAGO  
E AS PEREGRINACIÓNS











# ad limina

---

TURISMO DE GALICIA-S.A. DE XESTIÓN DO PLAN XACOBEO  
Vol. XIII. 2022. Santiago de Compostela  
ISSN: 2171-620X



REVISTA DE  
INVESTIGACIÓN DEL  
CAMINO DE SANTIAGO  
Y LAS PEREGRINACIONES

---

RESEARCH JOURNAL OF THE WAY  
OF ST. JAMES AND PILGRIMAGE  
REVISTA DE INVESTIGACIÓN DO CAMIÑO  
DE SANTIAGO E AS PEREGRINACIÓNS

# XUNTA DE GALICIA

Presidente

**Alfonso Rueda Valenzuela**

Directora de Turismo de Galicia

**M<sup>a</sup> Nava Castro Domínguez**

Conseleira-Delegada da S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

**Cecilia Pereira Marimón**

EDICIÓN / *PUBLISHING* / EDICIÓN

Xunta de Galicia. Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

DISEÑO / *DESIGN* / DESEÑO

José Pías Sanahuja

IMPRESIÓN / *PRINTING* / IMPRESIÓN

Sgraf Artes Gráficas S.L.

ISSN: 2171-620X

DL: C 1179-2010

2022© de la edición / *of the edition* / da edición: Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

Venta en España / *sale in Spain* / venda en España: <https://libraria.xunta.gal>

ISSN versión en línea / *online version* / versión en liña: 2659-5885.

Disponible en / *available in* / dispoñible en:

<https://www.caminodesantiago.gal/es/conocimiento-e-investigacion/ad-limina>

INFORMACIÓN Y REDACCIÓN / *INFORMATION AND EDITION* / INFORMACIÓN E REDACCIÓN

Turismo de Galicia - S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

Estrada Santiago-Noia, km 3, A Barcia, 15897, Santiago de Compostela

[adlimina@xunta.gal](mailto:adlimina@xunta.gal)

CUBIERTA / *COVER* / CUBERTA

*Santa Catalina de Siena* [1401-1500]. Bibliothèque Nationale de France, Département des Manuscrits, Allemand 34, fol. 5v. Source: [gallica.bnf.fr/http://archivestmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc257892](http://gallica.bnf.fr/http://archivestmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc257892).

## AD LIMINA

Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones.

*Research journal of the Way of St. James and pilgrimage.*

Revista de investigación do Camiño de Santiago e as peregrinacións.

Revista anual publicada por Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo.

*Yearly journal published by Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo.*

Revista anual publicada por Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo.

AD LIMINA es una revista científica abierta a los estudios del Camino de Santiago y, por extensión, a todo el fenómeno de las peregrinaciones. Posee una clara vocación interdisciplinar e internacional que le permite dirigirse a un amplio espectro de investigadores de cualquier nacionalidad. Presenta un formato en papel multilingüe y cuenta con una versión electrónica a la que se puede acceder a través de la página web [www.caminodesantiago.gal](http://www.caminodesantiago.gal). AD LIMINA nació en el año 2010, editada por la S.A. de Xestión do Plan Xacobeo.

Ad Limina está incluida en los siguientes índices y bases de datos nacionales e internacionales: ERIH PLUS, DOAJ, SCOPUS, Latindex, MIAR, Dialnet, Rebuin, OCLC-World Cat, EBSCO Essentials y Regesta Imperii.

AD LIMINA is a scientific journal open to studies on the Way of St. James, and by extension, to the pilgrimage phenomenon as a whole. The journal has a clear interdisciplinary and international focus, allowing it to appeal to a broad spectrum of researchers of all nationalities. Presented in the form of multilingual publishing, the journal is available as an electronic publication to be accessed on the website [www.caminodesantiago.gal](http://www.caminodesantiago.gal). AD LIMINA was created in 2010, published by S.A. de Xestión do Plan Xacobeo.

Ad Limina is included in the following indexes and national and international data bases: ERIH PLUS, DOAJ, SCOPUS, Latindex, MIAR, Dialnet, Rebuin, OCLC-World Cat, EBSCO Essentials and Regesta Imperii.

AD LIMINA é unha revista científica aberta aos estudos do Camiño de Santiago e, por extensión, a todo o fenómeno das peregrinacións. Posúe unha clara vocación interdisciplinar e internacional que lle permite dirixirse a un amplo espectro de investigadores de calquera nacionalidade. Presenta un formato en papel multilingüe e conta cunha versión electrónica á que se pode acceder a través da páxina web [www.caminodesantiago.gal](http://www.caminodesantiago.gal). AD LIMINA naceu no ano 2010, editada pola S.A. de Xestión do Plan Xacobeo.

Ad Limina está incluída nos seguintes índices e bases de datos nacionais e internacionais: ERIH PLUS, DOAJ, SCOPUS, Latindex, MIAR, Dialnet, Rebuin, OCLC-World Cat, EBSCO Essentials e Regesta Imperii.

INDEXACIÓN / INDEXATION / INDEXACIÓN



**Dirección / Direction / Dirección:**

**Paolo Caucci von Saucken**

**Coordinadora / Editor / Coordinadora:**

**Esther Corral Díaz**

**Consejo de Redacción / Editorial / Consello de Redacción:**

**Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago de la Xunta de Galicia.**

*International Committee of Experts on the Way of St. James of the Xunta de Galicia.*

**Comité Internacional de Expertos do Camiño de Santiago da Xunta de Galicia.**

**Presidente / Chairman / Presidente:**

**Paolo Caucci von Saucken** (Università degli Studi di Perugia – Italia, *Italy*, Italia).

**Vocales / Members / Vogais:**

**Maria José Azevedo Santos** (Universidade de Coimbra – Portugal, *Portugal*, Portugal); **Manuel Antonio Castiñeiras González** (Universitat Autònoma de Barcelona – España, *Spain*, España); **Klaus Herbers** (Universität Erlangen – Nürnberg – Alemania, *Germany*, Alemaña); **Fernando López Alsina** (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); **Segundo L. Pérez López** (Catedral de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); **Adeline Rucquoi** (Centre de Recherches Historiques, CNRS-EHESS – Francia, *France*, Francia); **Alison Stones** (University of Pittsburgh, Estados Unidos, *USA*, Estados Unidos).

**Consejo Científico / Scientific Board / Consello Científico:**

**Mercedes Brea** (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); **Wendy Childs** (University of Leeds – Reino Unido, *United Kingdom*, Reino Unido); **José Antonio Corriente Córdoba** (Universidad Pública de Navarra – España, *Spain*, España); **José Manuel Díaz de Bustamante** (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); **Josefina Gómez Mendoza** (Universidad Autónoma de Madrid – España, *Spain*, España); **Domingo González Lopo** (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); **George Greenia** (College of William and Mary, Virginia – Estados Unidos, *USA*, Estados Unidos); **Jan van Herwaarden** (Erasmus Universiteit Rotterdam – Países Bajos, *Holland*, Países Baixos); **Humbert Jacomet** (Conservateur du Patrimoine, Conservation Régionale des M.H. d’Auvergne – Francia, *France*, Francia); **Gabor Klaniczay** (Central European University of Budapest – Hungría, *Hungary*, Hungría); **Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha** (Universidade Católica Portuguesa – Portugal, *Portugal*, Portugal); **Antonio Martínez Cortizas** (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); **Juan M. Monterroso Montero** (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); **Antón Pombo Rodríguez** (Federación Internacional de Amigos del Camino de Santiago – España, *Spain*, España); **Francisco Singul Lorenzo** (S.A. de Xestión do Plan Xacobeo – España, *Spain*, España); **Miguel Taín Guzmán** (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España); **Domenico Vetere** (Università degli Studi di Lecce – Italia, *Italy*, Italia); **Guadalupe Vargas** (Universidad de Veracruz – Méjico, *Mexico*, México); **Carlos Villanueva** (Universidade de Santiago de Compostela – España, *Spain*, España).

## REDACCIÓN E INTERCAMBIO / *EDITION AND EXCHANGE* / REDACCIÓN E INTERCAMBIO

### AD LIMINA


Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones.

*Research journal of the Way of St. James and pilgrimage.*


Revista de investigación do Camiño de Santiago e as peregrinacións.

Tanto este número de la revista como los anteriores se pueden adquirir en la librería *on line* de la Xunta de Galicia: <https://libraria.xunta.gal> / *Both this edition of the magazine and the previous editions can be acquired at the online bookshop of the Xunta de Galicia: https://libraria.xunta.gal*  
Tanto este número da revista coma os anteriores pódense adquirir na librería *on line* da Xunta de Galicia: <https://libraria.xunta.gal>


Las afirmaciones y opiniones expresadas en cada artículo son responsabilidad exclusiva de sus autores, por lo que Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo no se hace responsable de su veracidad. La responsabilidad sobre las imágenes publicadas y sus correspondientes derechos de reproducción corresponde exclusivamente a los autores de los trabajos.

Ad Limina se publica bajo una licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 (CC BY 4.0) . Esta licencia facilita el acceso sin restricciones a los contenidos de la revista, permite a otros distribuir, mezclar, ajustar y construir a partir de la obra publicada, incluso con fines comerciales, siempre que sea reconocida la autoría de la creación original.

*All the statements and opinions expressed in each article are the sole responsibility of the author, therefore Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo disclaims any responsibility for the accuracy of such statements. The authors of the papers are solely liable for the images published and their corresponding reproduction rights.*

*Ad Limina is published under a licence for use and distribution from Creative Commons Attribution 4.0 (CC BY 4.0) . This licence allows access without restrictions to the contents of the journal, allows others to distribute, combine, adjust and build from the published work, even for commercial purposes, provided that the author of the original creation is recognised.*

As afirmacións e opinións expresadas en cada artigo son responsabilidade exclusiva dos seus autores, polo que Turismo de Galicia-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo non se fai responsable da súa veracidade. A responsabilidade sobre as imaxes publicadas e os seus correspondentes dereitos de reprodución correspóndelles exclusivamente aos autores dos traballos.

Ad Limina publícase baixo unha licenza de uso e distribución Creative Commons Recoñecemento 4.0 (CC BY 4.0) . Esta licenza facilita o acceso sen restricións aos contidos da revista e permite a outros distribuír, mesturar, axustar e construír a partir da obra publicada, mesmo con fins comerciais, sempre que sexa recoñecida a autoría da creación orixinal.



## PERIODICIDAD

*Ad Limina* es una revista científica dirigida a un amplio espectro de investigadores de Santiago y la civilización de la peregrinación en general que se publica anualmente. Se presenta siempre durante el mes de julio, mes en que se celebra la Festividad del Apóstol Santiago y el Día de Galicia; dicha presentación coincide con una reunión plenaria del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago (<https://www.caminodesantiago.gal/es/conocimiento-e-investigacion/comite-internacional-de-expertos-del-camino>).

## DECLARACIÓN ÉTICA


Turismo de Galicia y S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, como editores, velarán por garantizar el rigor y la calidad de los trabajos presentados bajo un compromiso ético con la comunidad académica. Así, se ha tomado como referencia el Código de Conducta que, para editores de revistas científicas, establece el Comité de Ética de Publicaciones (COPE: Committee on Publication Ethics):

- Turismo de Galicia y S.A. de Xestión do Plan Xacobeo se comprometen a promover una conducta ética en la publicación de *Ad Limina. Revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones*. Así, se comprometen a respetar y proteger la privacidad, la confidencialidad y la propiedad intelectual de los autores.
- *Ad Limina* tiene un sistema de selección de artículos que son revisados “a ciegas” por evaluadores externos –anónimos y por pares– con criterios basados exclusivamente en la relevancia científica del artículo, originalidad, claridad y pertinencia del trabajo presentado (valoración externa por el sistema de lectura a doble ciego –*double-blind review*–). La revista garantiza en todo momento la confidencialidad del proceso de evaluación, el anonimato de los evaluadores y de los autores.
- El plagio está terminantemente prohibido; en el caso de que se detecte que un trabajo ha sido plagiado, será eliminado de la revista si ya se hubiera publicado o no se publicará. Los autores han de garantizar que el artículo y los materiales asociados a él son originales o no infringen los derechos de autor. Asimismo, han de garantizar que cuentan con los permisos de reproducción de las imágenes, infografías, ilustraciones, etc., que deseen incluir en su trabajo. En todo caso, es su responsabilidad última contar con las autorizaciones pertinentes para la utilización de dichas imágenes.
- Los autores deben garantizar la autoría de los documentos que presentan, tanto de los textos como de las imágenes. En el caso de que el artículo presentado contenga contribuciones significativas de uno o más autores, estos deben aparecer como coautores.
- En el caso de que el Consejo de Redacción de *Ad Limina* detecte que un trabajo contiene inexactitudes, se corregirá de forma inmediata; por supuesto se informará a los autores de cualquier posible cambio o sugerencia por parte del Consejo de Redacción. Los autores participarán del proceso de edición y supervisarán su artículo, una vez esté maquetado, para que incorporen los cambios que consideren oportunos.
- Los autores podrán presentar todas sus quejas o denuncias ante *Ad Limina* a través del correo electrónico [adlimina@xunta.gal](mailto:adlimina@xunta.gal)

## POLÍTICA DE ACCESO ABIERTO

Turismo de Galicia y S.A. de Xestión do Plan Xacobeo ponen a disposición del público y de manera gratuita a través de la página web *caminodesantiago.gal* todos los números publicados de *Ad Limina*. De esta manera, los usuarios pueden descargar todos los números de la revista sin pedir permiso previo.

## DERECHOS DE AUTOR

Desde 2019 *Ad Limina* se publica bajo una licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 (CC BY 4.0) . Esta licencia facilita el acceso sin restricciones a los contenidos de la revista, permite a otros distribuir, mezclar, ajustar y construir a partir de la obra publicada, incluso con fines comerciales, siempre que sea reconocida la autoría de la creación original; es decir, es obligatorio citar su procedencia en cualquier reproducción total o parcial. Lo que se pretende al publicar bajo esta licencia es fomentar el intercambio global del conocimiento sobre el Camino de Santiago y las Peregrinaciones, y lograr así la máxima difusión posible.

Puede consultar la versión informativa y el texto legal de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>

## DECLARACIÓN DE PRIVACIDAD

De acuerdo con la Reglamento General de Protección de Datos de la Unión Europea (RGPR), se informa de que los datos personales que llegan a nuestra dirección de correo electrónico, [adlimina@xunta.gal](mailto:adlimina@xunta.gal), serán tratados exclusivamente para las finalidades indicadas de acuerdo con la normativa vigente en materia de protección de datos personales.

## FREQUENCY

*Ad Limina* is a scientific journal aimed at a broad spectrum of researchers of Santiago and pilgrimage civilisation in general that is published annually. It is always presented during the month of July, the month in which the Feast of the Apostle Santiago and the Day of Galicia are celebrated; this presentation coincides with a plenary meeting of the International Committee of Experts of the Camino de Santiago (<https://www.caminodesantiago.gal/es/conocimiento-e-investigacion/comite-internacional-de-expertos-del-camino>).

## ETHICAL DECLARATION


*Turismo de Galicia* and *S.A. de Xestión do Plan Xacobeo*, as editors, will ensure the rigour and quality of the work presented under an ethical commitment to the academic community. Thus, the Code of Conduct has been taken as a reference, established for editors of scientific journals by the Committee on Publication Ethics (COPE):

- *Turismo de Galicia* and *S.A. de Xestión do Plan Xacobeo* are committed to promoting ethical conduct in the publication of *Ad Limina*. Research journal of the Way of St. James and pilgrimage. Thus, they undertake to respect and protect the privacy, confidentiality and intellectual property of the authors.
- *Ad Limina* has a selection system for articles that are reviewed “blindly” by external reviewers –anonymously and by peers– with criteria based exclusively on the scientific relevance of the article, the originality, clarity and pertinence of the work presented (external evaluation by the double-blind review system). The journal guarantees at all times the confidentiality of the evaluation process, the anonymity of the evaluators and the authors.
- Plagiarism is strictly prohibited; in the event that a work is found to have been plagiarised, it will be removed from the journal if it has already been published or will not be published. Authors must ensure that the article and associated materials are original and do not infringe copyright. They must also guarantee that they have the permissions to reproduce the images, infographics, illustrations, etc., that they wish to include in their work. In any case, it is their ultimate responsibility to have the relevant authorisations for the use of these images.
- Authors must guarantee the authorship of the documents they present, both texts and images. In the event that the submitted article contains significant contributions from one or more authors, they must appear as co-authors.
- In the event that the Editorial Board of *Ad Limina* detects that a work contains inaccuracies, they will be corrected immediately; obviously the authors will be informed of any possible change or suggestion on the part of the Editorial Board. The authors will participate in the editing process and will supervise their article, once it is laid out, so that they may incorporate the changes they consider appropriate.
- The authors will be able to present all their complaints or claims to *Ad Limina* through the e-mail [adlimina@xunta.gal](mailto:adlimina@xunta.gal)

#### OPEN ACCESS POLICY

*Turismo de Galicia and S.A. de Xestión do Plan Xacobeo make all the numbers published by Ad Limina available to the public and free of charge through the website [caminodesantiago.gal](http://caminodesantiago.gal). In this way, users can download all the issues of the magazine without asking for prior permission.*

#### COPYRIGHT

*Since 2019 Ad Limina is published under a license of use and distribution Creative Commons Attribution 4.0 (CC BY 4.0) . This license facilitates unrestricted access to the contents of the journal, allowing others to distribute, mix, adjust and build from the published work, even for commercial purposes, provided that the authorship of the original creation is acknowledged; that is, it is mandatory to cite its origin in any total or partial reproduction. The purpose of publishing under this license is to encourage the global exchange of knowledge about the Camino de Santiago and Pilgrimage, and thus achieve the widest possible dissemination.*

*You can consult the informative version and the legal text of the license on: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en>*

#### PRIVACY STATEMENT

*In accordance with the General Data Protection Regulation of the European Union (GDPR), we note that it is informed that the personal data received that arrive at our email address, [adlimina@xunta.gal](mailto:adlimina@xunta.gal), will be treated exclusively for the purposes indicated in accordance with current regulations on the protection of personal data.*

## PERIODICIDADE

*Ad Limina* é unha revista científica dirixida a un amplo espectro de investigadores de Santiago e a civilización da peregrinación en xeral que se publica anualmente. Preséntase sempre durante o mes de xullo, mes en que se celebra a Festividade do Apóstolo Santiago e o Día de Galicia; esta presentación cadra cunha reunión plenaria do Comité Internacional de Expertos do Camiño de Santiago (<https://www.caminodesantiago.gal/gl/conecemento-e-investigacion/comite-internacional-de-expertos-do-camino>).

## DECLARACIÓN ÉTICA

Turismo de Galicia e S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, como editores, velarán por garantir o rigor e a calidade dos traballos presentados baixo un compromiso ético coa comunidade académica. Deste xeito, tomouse como referencia o Código de Conduta que, para editores de revistas científicas, establece o Comité de Ética de Publicacións (COPE: Committee on Publication Ethics):


- Turismo de Galicia e S.A. de Xestión do Plan Xacobeo comprométense a promover unha conduta ética na publicación de *Ad Limina. Revista de investigación do Camiño de Santiago e as peregrinacións*. Así, comprométense a respectar e protexer a privacidade, a confidencialidade e a propiedade intelectual dos autores.
- *Ad Limina* ten un sistema de selección de artigos que son revisados “a cegas” por avaliadores externos –anónimos e por pares– con criterios baseados exclusivamente na relevancia científica do artigo, orixinalidade, claridade e pertinencia do traballo presentado (valoración externa polo sistema de lectura a dobre cego –*double-blind review*–). A revista garante en todo momento a confidencialidade do proceso de avaliación, o anonimato dos avaliadores e dos autores.
- O plaxio está terminantemente prohibido; no caso de que se detecte que un traballo foi plaxiado, será eliminado da revista se xa foi publicado ou non se publicará. Os autores garantirán que o artigo e os materiais asociados a el son orixinais ou no infrinxen os dereitos de autor. Así mesmo, garantirán que contan cos permisos de reprodución das imaxes, infografías, ilustracións, etc., que desexen incluír no seu traballo. En todo caso, é a súa responsabilidade última contar coas autorizacións pertinentes para empregar as devanditas imaxes.
- Os autores garantirán a autoría dos documentos que presentan, tanto dos textos como das imaxes. No caso de que o artigo presentado conteña achegas significativas dun ou máis autores, estes deben aparecer como coautores.
- No caso de que o Consello de Redacción de *Ad Limina* detecte que un traballo contén inexactitudes, corríxirase de xeito inmediato; por suposto informaráselles aos autores de calquera posible cambio ou suxestión por parte do Consello de Redacción. Os autores participarán do proceso de edición e supervisarán o seu artigo, cando estea maquetado, para que incorporen os cambios que consideren oportunos.
- Os autores poderán presentar todas as súas queixas ou denuncias ante *Ad Limina* a través do correo electrónico [adlimina@xunta.gal](mailto:adlimina@xunta.gal)



## POLÍTICA DE ACCESO ABERTO

Turismo de Galicia e S.A. de Xestión do Plan Xacobeo poñen á disposición do público e de balde a través da páxina web *caminodesantiago.gal* todos os números publicados de *Ad Limina*. Deste xeito, os usuarios poden descargar todos os números da revista sen pedir permiso.

## DEREITOS DE AUTOR

Desde 2019 *Ad Limina* publícase baixo unha licenza de uso e distribución Creative Commons Recoñecemento 4.0 (CC BY 4.0) . Esta licenza facilita o acceso sen restricións aos contidos da revista, permite a outros distribuír, mesturar, axustar e construír a partir da obra publicada, mesmo con fins comerciais, sempre que sexa recoñecida a autoría da creación orixinal; é dicir, é obrigatorio citar a súa procedencia en calquera reprodución total ou parcial. O que se pretende ao publicar baixo esta licenza é fomentar o intercambio global do coñecemento sobre o Camiño de Santiago e as Peregrinacións, e acadar así a máxima difusión posible.

Pode consultar a versión informativa e o texto legal da licenza en: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.gal>

## DECLARACIÓN DE PRIVACIDADE

De acordo co Regulamento Xeral de Protección de Datos da Unión Europea (RGPR), infórmase de que os datos persoais que chegan ao noso enderezo electrónico, [adlimina@xunta.gal](mailto:adlimina@xunta.gal), serán tratados exclusivamente para as finalidades indicadas de acordo coa normativa vixente en materia de protección de datos persoais.

## NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES Y PROCESO DE SELECCIÓN

Los contenidos de *Ad Limina* se agrupan alrededor de dos ejes: Santiago y la civilización de la peregrinación en general. La revista propicia la publicación de los estudios que tradicionalmente han tenido cabida en la mayor parte de las obras científicas jacobeanas, particularmente las investigaciones sobre historia, arte, iconografía, literatura, arqueología, música y liturgia, pero también se intenta promover la presencia de campos menos frecuentados, como la antropología, geografía, medicina, la legislación, el paisajismo o el medio ambiente, que en los últimos años se han ido sumando a este ámbito de estudio. A través de la difusión y cobertura de los diversos campos enunciados, la publicación trata de fomentar la investigación jacobea en el mayor número de áreas posible, con una especial sensibilidad hacia las nuevas líneas de investigación.

Los idiomas aceptados para la publicación de los trabajos son alemán, castellano, francés, gallego, inglés, italiano y portugués. Los resúmenes o abstracts de cada uno de ellos serán publicados en castellano, gallego e inglés.

Todos los trabajos se entregarán en soporte informático y en papel (UNE A4), en letra Times New Roman cuerpo 12 a un espacio y medio, tanto en el texto como en las notas. Todo el material gráfico aportado deberá presentarse en fotografías, transparencias, diapositivas o soporte digital (mínimo 300 p.p. JPG/TIF).

Los artículos no superarán las 30 páginas de texto, contando con 5 páginas más para material gráfico (fotografías, planos, mapas...) o apéndices documentales, que podrán aumentarse o disminuirse si el Consejo de Redacción lo considerase necesario. Todos los autores deberán adjuntar un breve resumen con una extensión máxima de 10 líneas en la lengua original del trabajo e inglés, además de una serie de palabras claves relativas a su contenido en ambos idiomas.

Las contribuciones para la varia no podrán superar las 8 páginas de texto y 4 de material gráfico o apéndices documentales. Las reseñas de libros y noticias científicas tendrán un máximo de 4 páginas. En ambos casos los autores podrán adjuntar material gráfico cuya publicación decidirá el Consejo de Redacción de la revista.

Las citas bibliográficas en las notas se ajustarán a las siguientes normas: A) Libros: apellidos, seguidos del nombre completo o abreviado en minúscula, el título de la obra en cursiva, lugar y año de edición y el número de la p/pp. B) Artículos: apellidos, seguidos del nombre completo o abreviado en minúscula, título entre comillas, nombre de la revista en cursiva, tomo, año y pp. La segunda norma será aplicada a las actas de congresos, misceláneas, obras colectivas, homenajes, diccionarios y enciclopedias. Para documentos electrónicos los autores deberán ajustarse a la Norma ISO 690-2, obteniendo la información fuente del propio documento, especificando la fecha de consulta y siguiendo las mismas pautas descritas para las citas bibliográficas.

Los trabajos enviados deberán ser originales e inéditos. El Consejo de Redacción nombrará en cada número a un coordinador de entre sus miembros, o bien un coordinador invitado (*Guest Editor*) de reconocida valía científica en el mundo académico, el cual se encargará de someter estos originales a una valoración externa por el sistema de lectura a doble ciego (*double-blind review*) que permitirá al Consejo decidir si procede o

no su publicación. El orden de publicación de los artículos aceptados será mayormente determinado por el de entrega y evaluación positiva de los textos. Las primeras pruebas de imprenta serán enviadas a los autores para su corrección y éstos deberán reenviarlas a la revista respetando los plazos previamente fijados. Las correcciones de las segundas pruebas serán realizadas por el Coordinador de acuerdo con el Consejo de Redacción.

En el caso de que los textos sean publicados los autores recibirán una copia de su trabajo editado en PDF y 2 ejemplares de la revista. Se advierte a los autores que deberán ceñirse a las condiciones de publicación y estilo, y no enviar propuestas o anticipos de textos inacabados. Los derechos de reproducción de las imágenes (fotos, planos, dibujos...) publicadas deberán ser tramitados y pagados por los autores de los artículos. Solo en casos muy concretos podrá negociarse el pago de los derechos de reproducción de imágenes con el Consejo de Redacción.

Envío de originales a través del correo electrónico: [adlimina@xunta.gal](mailto:adlimina@xunta.gal)

## STANDARDS FOR THE PRESENTATION OF ORIGINAL PAPERS AND THE SELECTION PROCESS

*The contents of Ad Limina are grouped around two axes: Santiago and the civilisation of pilgrimage in general. The journal promotes the publication of studies that have traditionally been included in the majority of Jacobean scientific works, particularly research on history, art, iconography, literature, archaeology, music and liturgy, but it also tries to promote the presence of less frequented fields, such as anthropology, geography, medicine, legislation, landscaping or the environment, which in recent years have been added to this field of study. Through the dissemination and coverage of the various fields listed, the publication seeks to promote Jacobean research in as many areas as possible, with particular sensitivity to new lines of research.*

*The following languages will be accepted for publication: English, French, Galician, German, Italian, Portuguese and Spanish. Accepted papers will be published in their original languages with abstracts in English, Galician and Spanish.*

*All papers must be submitted in computer format and in print (UNE A4), font Times New Roman font size 12, 1 ½ space, in both the text and footnotes. All graphic material must be presented as photographs, transparencies, slides or in digital format (minimum 300 p.p. JPG/TIF).*

*Articles must not exceed 30 pages in length, with 5 additional pages being allowed for graphic material (photographs, plans, maps, etc.) or documentary appendices, which may be increased or reduced as the Editorial Board sees fit. Authors are required to include a brief abstract of 10 lines maximum in the original language and in English, in addition to the keywords related to the content in both languages.*

*Contributions to the miscellany may not exceed 8 pages of text and 4 pages of graphic material or documentary appendices. Book reviews and scientific news must consist of 2 pages maximum. In both cases, the authors may attach graphic material, the publication of which will be decided by the journal's Editorial Board.*

*Bibliographic references in the footnotes must comply with the following standards: A) Books: surnames followed by the full or abbreviated first name in small letters, the title of the work in italics, place and date published and number of the p/pp. B) Articles: surnames followed by the full or abbreviated first name in small letters, title between quotation marks, name of the journal in italics, volume, year and pp. The second standard also applies to proceedings of meetings, miscellaneous items, collective works, tributes, dictionaries and encyclopaedias. For electronic documents, the authors must comply with Standard ISO 690-2, and obtain source information of the document itself, specifying the date consulted and following the same criteria as for bibliographic references.*

*The papers submitted must be original and unpublished. The Editorial Board will appoint in each issue a coordinator from among its members, or a Guest Editor of recognised scientific value in the academic world, who is responsible for submitting the originals to external evaluation, by the system of double-blind review, which will allow the Editorial Board to decide whether or not to publish. The order in which the accepted articles will be published will be mostly determined by the order in which they are received and the criteria of the Editorial Board. The first proofs will be sent to the authors for correction. The authors must then return the proofs to the journal, within the stipulated time frame. The correction of the second proofs will be done by the Coordinator in agreement with the Editorial Board.*

*In the event of publication, the authors will receive a copy of their article edited in PDF format and 2 copies of the journal. Authors are advised to comply with the publication criteria and style and not to send proposals or advances of unfinished texts. The reproduction rights of published images (photographs, plans, drawings, etc.) must be arranged and paid for by the authors. Only in specific cases, will it be possible for the Editorial Board to negotiate the payment of image reproduction rights.*

*Sending of originals through the email: [adlimina@xunta.gal](mailto:adlimina@xunta.gal)*



## NORMAS PARA A PRESENTACIÓN DE ORIXINAIS E PROCESO DE SELECCIÓN

Os contidos de *Ad Limina* agrúpanse arredor de dous eixes: Santiago e a civilización da peregrinación en xeral. A revista propicia a publicación dos estudos que tradicionalmente teñen cabida na maior parte das obras científicas xacobeas, particularmente as investigacións sobre historia, arte, iconografía, literatura, arqueoloxía, música e liturxia, pero tamén se intenta promover a presenza de eidos menos frecuentados, como a antropoloxía, xeografía, medicina, lexislación, paisaxismo ou o medio ambiente, que nos últimos anos se foron sumando a este ámbito de estudo. A través da difusión e cobertura dos diversos campos enunciados, a publicación trata de fomentar a investigación xacobeas no maior número de áreas posible, cunha especial sensibilidade cara ás novas liñas de investigación.

Os idiomas aceptados para a publicación dos traballos son alemán, castelán, francés, galego, inglés, italiano e portugués. Os resumos ou abstracts de cada un deles serán publicados en castelán, galego e inglés.

Todos os traballos entregaranse en soporte informático e en papel (UNE A4), en letra Times New Roman corpo 12 a un espazo e medio, tanto no texto como nas notas. Todo o material gráfico achegado deberá presentarse en fotografías, transparencias, diapositivas ou soporte dixital (mínimo 300 p.p. JPG/TIF).

Os artigos non superarán as 30 páxinas de texto, contando con 5 páxinas máis para material gráfico (fotografías, planos, mapas...) ou apéndices documentais, que poderán aumentarse ou diminuírse se o Consello de Redacción o crese necesario. Todos os autores deberán xuntar un breve resumo cunha extensión máxima de 10 liñas na lingua orixinal do traballo e inglés, ademais dunha serie de palabras claves relativas ao seu contido en ambos os idiomas.

As contribucións para a varia non poderán superar as 8 páxinas de texto e 4 de material gráfico ou apéndices documentais. As recensións de libros e noticias científicas terán un máximo de 4 páxinas. En ambos os casos os autores poderán xuntar material gráfico cuxa publicación decidirá o Consello de Redacción da revista.

As citas bibliográficas nas notas axustaranse ás seguintes normas: A) Libros: apelidos, seguidos do nome completo ou abreviado en minúscula, o título da obra en cursiva, lugar e ano de edición e o número da p/pp. B) Artigos: apelidos, seguidos do nome completo ou abreviado en minúscula, título entre comiñas, nome da revista en cursiva, tomo, ano e páxinas. A segunda norma será aplicada ás actas de congresos, misceláneas, obras colectivas, homenaxes, dicionarios e enciclopedias. Para documentos electrónicos os autores deberán axustarse á Norma ISO 690-2, obtendo a información fonte do propio documento, especificando a data de consulta e seguindo as mesmas pautas descritas para as citas bibliográficas.

Os traballos enviados deberán ser orixinais e inéditos. O Consello de Redacción nomeará en cada número un coordinador de entre os seus membros, ou ben un coordinador convidado (*Guest Editor*) de recoñecida valía científica no mundo académico, quen se encargará de someter estes orixinais a unha valoración externa polo sistema de dobre

cego (*double-blind review*) e que permitirá ao Consello decidir se procede ou non a súa publicación. A orde de publicación dos artigos aceptados será mormente determinada pola de entrega e avaliación positiva dos textos. As primeiras probas de imprenta seranlles enviadas aos autores para a súa corrección e estes deberán reenvialas á revista respectando os prazos previamente fixados. As correccións das segundas probas serán realizadas polo Coordinador de acordo co Consello de Redacción.

No caso de que os textos sexan publicados os autores recibirán unha copia do seu traballo editado en PDF e 2 exemplares da revista. Advírtese aos autores que deberán cingirse ás condicións de publicación e estilo, e non enviar propostas ou anticipos de textos inacabados. Os dereitos de reprodución das imaxes (fotos, planos, debuxos...) publicadas deberán ser tramitados e pagados polos autores dos artigos. Só en casos moi concretos poderá negociarse o pagamento dos dereitos de reprodución de imaxes co Consello de Redacción.

Envío de orixinais a través do correo electrónico: [adlimina@xunta.gal](mailto:adlimina@xunta.gal)



# Cultura escrita, mujeres y peregrinación en la Europa medieval

*Written culture, women and pilgrimage in medieval Europe*

Cultura escrita, mulleres e peregrinación na Europa medieval

Vol. coordinado por

Esther Corral Díaz

(Universidade de Santiago de Compostela)

Este volume forma parte das actividades realizadas no marco do

*Proyecto de Investigación:*

*“Voces, espacios y representaciones femeninas en la lírica gallego-portuguesa”*

(PID2019-108910GB-C22),

financiado polo Ministerio de Ciencia e Innovación.





# —ÍNDICE / INDEX / ÍNDICE—

Esther Corral Díaz  
Presentación / *Presentation* / Presentación

–29–

## ARTÍCULOS / ARTICLES / ARTIGOS

Carlos Andrés González Paz  
Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento  
(Consejo Superior de Investigaciones Científicas [CSIC] - Xunta de Galicia)  
Mujeres y peregrinaciones en la Galicia de la Edad Media:  
estado de la cuestión y perspectivas de futuro en el marco de la  
«Historia de las Mujeres»

*Women and pilgrimage in medieval Galicia:  
literature review and future prospects within the framework of  
“Women’s History”*

Mulleres e peregrinacións na Galicia da Idade Media:  
estado da cuestión e perspectivas de futuro no marco da  
«Historia das Mulleres»

–35–

Eduardo Otero Pereira  
Universität Heidelberg  
Las primeras peregrinas a Tierra Santa  
*The First Female Pilgrims to the Holy Land*  
As primeiras peregrinas a Terra Santa

–69–

Gerardo Larghi

Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Le troubadour et la reine. Guillaume IX d'Aquitaine et Urraca de León :  
conflit et diplomatie à Saint-Jacques-de-Compostelle

*El trovador y la reina. Guillermo IX de Aquitania y Urraca de León:  
conflicto y diplomacia en Santiago de Compostela*

The troubadour and the Queen. William IX of Aquitaine and Urraca of León:  
conflict and diplomacy in Santiago de Compostela

*O trobador e a raíña. Guillermo IX de Aquitania e Urraca de León:  
conflicto e diplomacia en Santiago de Compostela*

-87-

Marco Piccat

Università di Trieste

Lamenti di Dame al tempo delle Crociate

*Lamentaciones de Dama en la época de las Cruzadas*

Lamentations of Ladies at the Time of the Crusades

*Lamentacións de Dama na época das Cruzadas*

-115-

Stefano Resconi

Università degli Studi di Milano

“La bela (...) m’a fait passer d’outra la mer”:  
un motivo lirico galloromanzo

*“La bela (...) m’a fait passer d’outra la mer”:  
un motivo lírico galorrománico*

“La bela (...) m’a fait passer d’outra la mer”:  
a Gallo-Romance lyrical motif

*“La bela (...) m’a fait passer d’outra la mer”:  
un motivo lírico galorrománico*

-143-

Manuel Negri

Universidade de Santiago de Compostela

Il modello di Santa Fides nelle *Cantigas de Santa Maria*:  
pellegrinaggio di un tema agiografico

*El modelo de santa Fides en las Cantigas de Santa María:*  
*peregrinación de un tema hagiográfico*

The model of St Faith in the *Cantigas de Santa Maria*:  
a hagiographical pilgrimage

*O modelo de santa Fides nas Cantigas de Santa María:*  
*peregrinación dun tema haxiográfico*

-161-

Miguel García-Fernández

Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento

(CSIC-Xunta de Galicia)

Universidade de Santiago de Compostela

Mulleres peregrinas e mulleres nos camiños de peregrinación  
na literatura odepórica xacobeá medieval

*Mujeres peregrinas y mujeres en los caminos de peregrinación*  
*en la literatura odepórica jacobea medieval*

Women pilgrims and women along the pilgrimage routes  
in medieval Jacobean travel literature

-185-

Diana Pelaz Flores

Universidade de Santiago de Compostela

El fenómeno de la peregrinación a Compostela  
en las cortes ibéricas.

Devoción y política en clave femenina en la Baja Edad Media

*Pilgrimage to St James of Compostela*  
*at the Iberian Court:*

*Female Devotion and Politics during the Late Middle Ages*

O fenómeno da peregrinación a Compostela  
nas cortes ibéricas.

Devoción e política en clave feminina na Baixa Idade Media

-221-

NUEVAS INVESTIGACIONES JACOBEOAS /  
NEW JACOBEOAN RESEARCH /  
NOVAS INVESTIGACIÓNS XACOBEOAS

Davide Dal Bosco

Centro Italiano de Studi Compostellani

Alcune rappresentazioni di San Giacomo psicopompo  
nell'arte italiana

*Algunas representaciones de Santiago psicopompo  
en el arte italiano*

Some representations of Saint James psychopomp  
in Italian art

*Algunhas representaci3ns de Santiago psicopompo  
na arte italiana*

-245-

Angela Laghezza

Università degli Studi di Bari Aldo Moro

Tra storia e agiografia: un "monte Gargano"  
per la gloria di sant'Audeno

*Entre la historia y la hagiografía: un "Monte Gargano"  
para la gloria de san Audeno*

From History to Hagiography: A "Mount Gargano"  
for the Glory of Saint Owen

*Entre a historia e a haxiografía: un "Monte Gargano"  
para a gloria de santo Audeno*

-267-

Francisco Singul

S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

La Batalla de Clavijo como emblema ilustrado:  
el front3n del Seminario de Confesores de Santiago de Compostela

*The Battle of Clavijo as an illustrated emblem:  
the pediment of the Seminary of Confessors of Santiago de Compostela*

A Batalla de Clavijo como emblema ilustrado:  
o front3n do Seminario de Confesores de Santiago de Compostela

-283-

RESEÑAS / *REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY* / RECENSIÓNS

Marta Cendón Fernández

*Rucquoi, Adeline (coord.),*

*Berenguel de Landoria*

–305–

Francisco Singul

*María Teresa Carballeira Rivera, Miguel Taín Guzmán,*

*Josep Ramon Fuentes i Gasó (editores),*

*Patrimonio cultural inmaterial.*

*De los Castells al Camino de Santiago*

–317–

Francisco Singul

*Paulo Almeida Fernandes,*

*Caminho de Torres. História de um caminho.*

*Um caminho na História*

–319–



Actualmente parece incuestionable que a noción de Europa naceu arredor do fenómeno da peregrinación e que, ao mesmo tempo, a cristiandade marcou a xestación dos diferentes espazos políticos que estaban emerxendo, así como dunha literatura en linguas vernáculas que se iniciaba paralelamente. Europa, a peregrinación e a cultura escrita son pois tres fundamentos esenciais no contexto estrutural histórico, cultural e literario de Idade Media, como se puxo de manifesto no número XII de *Ad Limina*. Como complemento a esa mirada de conxunto, e tendo en conta o pulo adquirido pola *Historia das Mulleres*, cómpre avaliar a relevancia da presenza feminina nos camiños da peregrinación e, en particular, na que ten como destino o culto a Santiago, a fin de adquirir unha visión máis completa do que representou ese fenómeno. Movidas pola devoción e por outras razóns, as mulleres parten de peregrinación a un santuario; ás veces trátase dun centro relixioso rexional ou local, e noutras emprenden rumbo a lugares emblemáticos como Compostela, Roma ou Terra Santa. Neses traxectos percorren espazos perigosos en soledade ou en compañía, coas súas motivacións particulares e, case sempre, como acto individual de fe. A casuística é diversa e non sempre obedece a razóns puramente relixiosas, pois os factores persoais e os cálculos políticos condicionaban o feito de levar a cabo o camiño.

Non queremos deixar de mencionar, aínda que é algo sabido, que un dos principais problemas no estudo da peregrinación feminina é a penuria das fontes e o laconismo dos textos, froito fundamentalmente da perspectiva androcéntrica da produción da época. A considerable redución literaria e documental das mulleres na narrativa das viaxes aos santos lugares con respecto aos seus coetáneos masculinos condicionarán a súa pescuda, pero isto fai, se cabe, máis relevante abordar os diferentes tipos de testemuñas nas que se poida esculcar a súa visibilidade. Coñecemos a identidade de raíñas, nobres ou santas, das súas dádivas, dos centros que visitaron, pero houbo moitas outras donas que permanecen no silencio e no anonimato.

Con estas premisas e a pesar das dificultades, o escenario para abordar o estudo das mulleres e da peregrinación na cultura escrita non é reducido, pois os relatos e itinerarios mostran modelos variados de peregrinas; algunhas viaxes serán reais, mentres outras formarán parte da ficción de diferentes tipos de narración. Neste volume optamos por analizar os principais focos de atención atendendo ás áreas literarias máis importantes da Europa medieval (isto é, occitana, francesa, galego-portuguesa e italiana, en orde cronolóxica da súa xestación) e ás tipoloxías destacadas relacionadas co ámbito da peregrinación (literatura de viaxes, haxiografía, cancións de cruzada), tendo ademais presente a diferente representación feminina (raíñas, nobres e plebeas) no espazo da peregrinación. Para iso contamos con destacadas e destacados especialistas que proveñen dos campos da historia medieval, da filoloxía latina e da filoloxía románica, procedentes de centros de investigación e de universidades de Galicia e do resto de Europa.



En primeiro lugar, ofrécese, no marco da *Historia das Mulleres*, un estado da cuestión partindo do trinomio ‘mulleres’ – ‘peregrinación’ – ‘santuarios’ na Idade Media, cunha pormenorizada revisión das achegas bibliográficas no ámbito da Península Ibérica e, en particular, de Galicia. As publicacións no último cuarto do século pasado e no actual foron numerosas, e o autor, Carlos González Paz, dá conta dos inicios, do desenvolvemento da intensa e densa traxectoria de estudos, incluídos os máis recentes, poñendo énfase e reflexionando sobre a bibliografía escrita en territorio español. Tamén relata os principais santuarios que foron obxecto de votos relixiosos e destino desde e para Galicia na Idade Media, tomando como referencia os testamentos emitidos entres os séculos XIV e XV.

A historia da peregrinación feminina agroma coas primeiras peregrinas que deciden facer a viaxe a Terra Santa na Antigüidade, renunciando ás súas riquezas para acoller unha vida austera en comunicación con Deus. Eduardo Otero Pereira mostra a biografía destas mulleres nun elenco cronolóxico que abrangue os séculos IV e V, a partir da información que transmiten as principais fontes (directas e indirectas) que narran as súas viaxes, unha relación á que o autor dedicou unha monografía de recente publicación. Fíxase nas mulleres nobres, posto que os testemuños escritos refírense fundamentalmente ás damas e non ás clases populares, abordando as figuras máis significativas. Como non podía ser menos, no grupo destas primeiras mulleres, Exeria ocupa un lugar privilexiado. A ela débese o famoso itinerario que narra a súa experiencia e o seu percorrido para visitar os lugares santos rompendo os estereotipos tradicionais das viaxeiras.

No momento en que a peregrinación a Santiago de Compostela se estendía por Europa e se consolidaba como centro receptor de comitivas e de romeiros, tres personaxes serán pezas clave no contexto político e literario. Por unha parte, Urraca, a primeira e única raíña do reino de León, que vai exercer o seu poder entre os dous grandes emperadores leoneses, o seu pai Afonso VI e o seu fillo Afonso VII, e fronte a un todopoderoso bispo (e logo arcebispo) da sé compostelá como foi Diego Xelmírez, co que mantén unha relación complicada e inestable e que será un dos promotores e protagonistas da tradición xacobeá. A estes dous actantes principais na historia de Galicia, súmase un terceiro personaxe histórico e literario, Guilhem de Peitieu, VII conde de Poitiers e IX duque de Aquitania, o primeiro *trobador* en lírica vernácula e un personaxe moi activo no plano político, pois participa nas loitas e disputas dun tempo de grandes cambios. Gerardo Larghi, especialista en lírica occitana e na figura do conde-duque, estuda con detalle unha carta que o poeta escribe a Xelmírez, conservada na *Historia Compostelana* (obra promovida –recordemos– polo mesmo prelado), e pona en relación coa viaxe realizada por Guilhem de Peitieu en 1120 a terras aragonesas e a súa posible mediación no enfrontamento entre Xelmírez e a raíña Urraca. Esta misiva ofrece un campo privilexiado para a análise pluridisciplinar pola información que achega, posto que nesa época a correspondencia era un relevante instrumento de comunicación e de acción política.

A lírica vernácula, iniciada por Guilhem de Peitieu, presenta unha modalidade híbrida peculiar, la *chanson de la croisade*, na que a peregrinación a Terra Santa exerce unha función primordial. Como a súa propia etiqueta indica, o desenvolvemento discursivo do motivo da ‘cruzada’ define tematicamente a tipoloxía, centrada na exaltación dos ideais cruzados e na súa combinación coas normas codificadas do amor cortés. Desde perspectivas diferentes, dous artigos abordarán o protagonismo feminino nestes cantares. Marco Piccat dá a coñecer textos de extraordinario interese da tradición occitana e italiana (e en menor medida das letras francesas) nos que se percibe a voz feminina lamentando a partida do amado en terras de Ultramar, un motivo recorrente neste tipo de composicións. O autor vincula este repertorio lírico, pertencente ao arquetipo da *chanson de femme*, con aspectos históricos das Cruzadas abrindo o canto trobadoresco a unha linearidade narrativa que altera a súa esencia.

Pola súa parte, Stephano Resconi debulla por primeira vez un conxunto de textos en lingua d’oil, nos que o suxeito lírico que expresa os sentimentos é feminino e nos que os autores utilizan o motivo da cruzada sen as habituais intencións de conquista da Terra Santa. Son composicións que poderían estar ligadas, segundo advirte o autor, ao castigo imposto polo papa Alexandre III aos asasinados de Thomas Beckett, condenados a expiar a súa culpa en Terra Santa.

Manuel Negri exemplifica a peregrinación e a viaxe dos textos a través da tradición haxiográfica. Modelos haxiográficos femininos xa amplamente recoñecidos podían ser produtivos neste sentido, como acontece no caso da elaboración das *Cantigas de Santa Maria* 178 e 228, relacionadas respectivamente, na obra de Afonso X, co santuario aragonés de Santa María de Salas e co centro de culto portugués de Santa María de Terena. Aquí é o modelo de Santa Fides de Conques –importante santa e etapa de peregrinación da *Via Podensis*– o que probablemente contribuíu na cultura escrita daquel tempo á fortuna do tema milagroso da mula resucitada ou curada na obra mariana afonsina.

A peregrinación cobra un especial relevo na literatura odepórica, aínda que a visión masculina que domina estes textos agacha a visualización das mulleres. Miguel García-Fernández examina o papel das mulleres nos principais relatos de viaxes xacobeos e incide sobre esa penuria de referencias reflexionando sobre a función destes textos como fontes de información nos camiños de peregrinación a Santiago e, sobre todo, recalando na presenza e representación feminina que transmite ese repertorio de obras de infatigables viaxeiros. Neste sentido o caso das cortes rexias ofrece un panorama máis alentador, pois o protagonismo e influencia das raíñas cobra certo interese nestes textos.

O artigo que pecha o periplo destas mulleres peregrinas na cultura textual medieval estuda precisamente o último aspecto esbozado. Diana Pelaz afonda no modelo que presentan as raíñas das cortes ibéricas na peregrinación a Compostela. A autora reflexiona arredor da posición adoptada por estas figuras rexias a través

da súa capacidade representativa e da súa condición institucional como peregrinas, anfitriñas e promotoras do camiño. Diferentes factores inflúen na acción de peregrinar destas mulleres con poder e non só os devocionais. Os datos que transmiten as crónicas mostran as consortes eclipsadas habitualmente polo peso que adquire o rei no relato e que na órbita da monarquía castelá non se percibía interese en participar directamente na vía cara a Compostela.

En definitiva, este monográfico propón un achegamento á peregrinación feminina na Idade Media, tratando de destacar a súa importancia e a súa representación no marco da cultura escrita. A súa análise non só permite visualizar a súa existencia e a súa relevancia, senón tamén observar modalidades diversas e complementarias. Agardamos que a variedade dos contidos que aquí se expoñen sexa útil para dar a coñecer o ámbito da peregrinación feminina e que fomente futuras investigacións.

Esther Corral Díaz

Artículos

*Articles*

Artigos



# Mujeres y peregrinaciones en la Galicia de la Edad Media: estado de la cuestión y perspectivas de futuro en el marco de la «Historia de las Mujeres»

Carlos Andrés González Paz  
Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento  
(Consejo Superior de Investigaciones Científicas [CSIC] - Xunta de Galicia)

“D’aquelas que cantan as pombas y as frores  
Todos din que teñen alma de muller,  
Pois eu que n’as canto, Virxe d’a Paloma,  
¡Ay! ¿de que’ a terei?”.

Rosalía Castro de Murguía, *Follas Novas*,  
Madrid, La Ilustración Gallega y Asturiana, 1880, p. 3.

“Os que negan â muller  
intelixencia e talento,  
a millor contestaceon  
cicais que fose o dispregio”.

Filomena Dato Muruais, “Defensa d’as mulleres” (fragmento), *Follatos*,  
Ourense, Imprenta de A. Otero, 1891, p. 15.

“¿Onde están as intelectuales? -dixen en paseniño- ¿Onde están as maestras  
que saen de esas Normales, un pozo de cencia, e que son as chamadas a adornar  
estas festas da patria pequena? ¿Onde están esas poetisas, esas escritoras gallegas  
que tanto bruán de literatas e rexionalistas”.

Valentina Lago-Valladares, “A inauguración da nosa Academia Gallega” (fragmento),  
*Revista Gallega*, 12/606 (28 de outubro de 1906), p. 3.

**Resumen:** Sin duda, el gran logro del feminismo académico –traslado del feminismo social al ámbito de la investigación– en la esfera concreta de las ciencias históricas ha sido arrebatar a las mujeres de la invisibilidad e indiferencia historiográficas, y su conversión en sujetos activos de la historia, agentes de dinámicas y transformaciones históricas en un protagonismo mancomunado con el colectivo masculino.

Esta proposición [aparentemente clara y evidente] sufrió siglos de silencio y, después de décadas de intensa demostración empírica, aún semeja seguir siendo necesaria su prueba, quehacer de un grupo de historiadoras que han dedicado décadas a la recuperación de la memoria de las mujeres y a la difusión de sus voces, custodiadas en centurias de fuentes documentales, obviadas desde un sector de la historia oficial, adoleciente de androcentrismo y paternalismo.

En esta contribución implementaremos una revisión historiográfica [forzosamente de trazo grueso] de la trayectoria de la «Historia de las Mujeres» en España, que se irá concretando, progresivamente, en una geografía particular [“Galécia”], una cronología específica [Edad Media] y una cuestión determinada [las peregrinaciones y romerías femeninas], prestando una especial atención al Camino de Santiago. En definitiva, escudriñaremos su evolución desde el convencimiento de que, aunque estemos en una fase de deflación, la «Historia de las Mujeres» aplicada al fenómeno de los peregrinajes continúa siendo un “arma cargada de futuro”.

**Palabras clave:** Mujeres, Historia, Historiografía, España, Galicia, Edad Media, Santuarios, Peregrinaciones, Camino de Santiago.

---

## *Women and pilgrimage in medieval Galicia: literature review and future prospects within the framework of “Women’s History”*

**Abstract:** *Undoubtedly the great achievement of academic feminism – transposed from social feminism into the realm of research – in the specific sphere of historical sciences has been to release women from the invisibility and indifference of historiography and make them active participants in history, agents in historical dynamics and transformations in a leading role jointly held with men.*

*This (seemingly clear and evident) proposition suffered centuries of silence and, following decades of empirical evidence, it still appears that proof is required. This is the task of a group of female historians who have spent decades on recovering the memory of women and making their voices heard, recording centuries of documentary sources that have been overlooked by a sector of official history afflicted by androcentrism and paternalism.*

*In this work, we will conduct a historiographic review (in unavoidably broad strokes) of the development of “Women’s History” in Spain, which will focus, progressively, on a particular area (“Galécia”), a specific period of time (Middle Ages), and a single topic (female pilgrimage and romería processions), with special interest in the Camino de Santiago. In brief, we will examine their progress with the firm conviction that, even though we are currently in a downward period, the application of “Women’s History” to pilgrimage remains an area with great scope for future research.*

**Keywords:** *Women, History, Historiography, Spain, Galicia, Middle Ages, Shrines, Pilgrimage, Camino de Santiago.*

## Mulleres e peregrinacións na Galicia da Idade Media: estado da cuestión e perspectivas de futuro no marco da «Historia das Mulleres»

**Resumo:** Sen dúbida, o gran logro do feminismo académico –traslado do feminismo social ao eido da investigación– na esfera concreta das ciencias históricas foi arrebatar as mulleres da invisibilidade e indiferenza historiográficas, e mais a súa conversión en suxeitos activos da historia, axentes de dinámicas e transformacións históricas nun protagonismo mancomunado co colectivo masculino. Esta proposición [aparentemente clara e evidente] sufriu séculos de silencio e, despois de décadas de intensa demostración empírica, aínda semella que segue a ser necesaria a súa proba, angueira dun grupo de historiadoras que dedicaron décadas á recuperación da memoria das mulleres e á difusión das súas voces, custodiadas en centurias de fontes documentais, obviadas desde un sector da historia oficial, que padece de androcentrismo e paternalismo.

Nesta achega implementaremos unha revisión historiográfica [forzosamente de trazo groso] da traxectoria da «Historia das Mulleres» en España, que se irá concretando, progresivamente, nunha xeografía particular [“Galécia”], unha cronoloxía específica [Idade Media] e unha cuestión determinada [as peregrinacións e romarías femininas], prestando unha especial atención ao Camiño de Santiago. En definitiva, escudriñaremos a súa evolución desde o convencemento de que, aínda que esteamos nunha fase de deflación, a «Historia das Mulleres» aplicada ao fenómeno das peregrinacións continúa a ser unha “arma cargada de futuro”.

**Palabras clave:** Mulleres, Historia, Historiografía, España, Galicia, Idade Media, Santuarios, Peregrinacións, Camiño de Santiago.

### *De actrices secundarias a actoras de la historia*

Cuarenta años atrás, aparecía publicada “Desde la invisibilidad a la presencia de la mujer en la historia: corrientes historiográficas y marcos conceptuales de la nueva historia de la mujer”, en la cual se manifestaba la ausencia historiográfica de las mujeres como sujetos agentes, activos, del devenir histórico<sup>1</sup>. Esta demoledora reflexión de la historiadora Mary Nash, convertida en axioma y planteamiento metodológico, semeja planear sobre el desarrollo de las investigaciones reunidas, en 1986, en *La condición de la mujer en la Edad Media*, donde Reyna Pastor de Togneri<sup>2</sup>

1 Nash, Mary, “Desde la invisibilidad a la presencia de la mujer en la historia: corrientes historiográficas y marcos conceptuales de la nueva historia de la mujer”, en Pilar Folguera Crespo (ed.), *Nuevas perspectivas sobre la mujer*, Madrid, Seminario de Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma de Madrid, 1982, 2 vols., vol. 1, pp. 18-37. Asimismo, en el ámbito académico hispanoamericano, véase: Lagunas, Cecilia, “A propósito de la Nueva Historia de las Mujeres”, *Ciclos*, 3/4 (1993), pp. 185-193.

2 Pastor de Togneri, Reyna, “Para una historia social de la mujer hispano-medieval: problemática y puntos de vista”, en *La condición de la mujer en la Edad Media*, Madrid, Casa de Velázquez y Universidad Complutense de Madrid, 1986, pp. 187-214.



y Georges Duby<sup>3</sup> abrían sendas temáticas, encuadradas en el ámbito de la historia social, que comenzaron a ser recorridas en su futuro cercano. En este sentido, la cuestión de las peregrinaciones femeninas, concretamente el reflejo literario de sus peregrinajes marianos y ultramarinos, encontraba eco en la contribución de la medievalista María Isabel Pérez de Tudela y Velasco<sup>4</sup>.

En 1988, Mary Nash ampliaba sus horizontes en “Conceptualización y desarrollo de los estudios en torno a las mujeres: un panorama internacional”, un estado de la cuestión sobre la difusión de los “Women’s Studies”, corriente historiográfica de cuna anglosajona, considerada como un elemento clave en “la transformación de la cosmovisión de las mujeres y el desarrollo de perspectivas feministas en la sociedad actual”. En su génesis se situaba el hecho de la toma de conciencia de que “la falsa representación de la mujer o, aún más común, su ausencia en las disciplinas impartidas en las universidades, llevó a una larga dinámica de construcción de conocimientos que ignoraba la experiencia de la mitad de la población humana”, es decir, se incidía en el señalamiento de conceptos elementales como la invisibilidad, malinterpretación o perversión del papel individual y colectivo de las mujeres como sujetos activos de la trayectoria histórica mundial<sup>5</sup>.

Tres años después, Mary Nash ofrecía una síntesis historiográfica, “Dos décadas de historia de las mujeres en España: una reconsideración”, en la cual señalaba como la historia de las mujeres “sigue esforzándose por conseguir su legitimación y normalización en los ámbitos académicos”<sup>6</sup>. En 2002 regresaba a la valoración crítica y abierta de dos cuestiones esenciales en su discurso historiográfico. Por una parte, la exclusión dolosa de las mujeres de la historia y, por otra parte, como aparente reacción, la reclamación de la condición de sujeto histórico del colectivo femenino. Así, la historiadora barcelonesa apuntaba como la confluencia de los “estudios de las mujeres” y los “estudios de género” había facilitado “una interpelación sistemática de la negación de las mujeres como agentes históricos”, traducida en “un giro decisivo en el reconocimiento definitivo de las mujeres como sujetos de la historia, y como colectivo clave en el devenir histórico de las sociedades y de los procesos de cambio histórico”<sup>7</sup>.

---

3 Duby, Georges, “Conclusion et orientations de recherche”, en *La condición de la mujer en la Edad Media*, op. cit., pp. 519-524. Sobre esta línea de investigación, consúltese el monográfico: *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, 8 (1998) [“Georges Duby et l’histoire des femmes”, Christiane Klapisch-Zuber - Michelle Zancarini-Fournel (eds.)].

4 Pérez de Tudela y Velasco, María Isabel, “El tratamiento de la mujer en las *Cantigas de Santa María*”, en *La condición de la mujer en la Edad Media*, op. cit., pp. 51-74.

5 Nash, Mary, “Conceptualización y desarrollo de los estudios en torno a las mujeres: un panorama internacional”, «*Papers*»: *Revista de Sociología*, 30 (1988), pp. 13-32 (pp. 15 y 17).

6 Nash, Mary, “Dos décadas de historia de las mujeres en España: una reconsideración”, *Historia Social*, 9 (1991), pp. 137-161 (p. 137).

7 Nash, Mary, “¿Por qué la historia ha ocultado a las mujeres?”, *Clío: Revista de Historia*, 6 (2002), p. 22. Eadem, “Los nuevos sujetos históricos: perspectivas de fin de siglo. Género, identidades y nuevos sujetos históricos”, en María Cruz Romeo Mateo; Ismael Saz Campos (eds.), *El siglo XX: historiografía e historia*, Valencia, Universitat de València, 2002, pp. 85-100.



Peregrina jacobea representada en los frescos del refectorio de la Seu Vella de Lleida [1330]. Amador Álvarez, 2016. Source: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Frescos\\_refectori\\_Seu\\_Vella\\_Lleida-1330\\_5199.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Frescos_refectori_Seu_Vella_Lleida-1330_5199.jpg). [License CC BY-SA 4.0 <<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>>, via Wikimedia Commons].

En su revisión recurrente de la historiografía centrada en la experiencia histórica de las mujeres, en 2013, Mary Nash y Cándida Martínez López firmaban “*Arenal*, veinte años de Historia de las Mujeres en España”, glosa de una publicación periódica que buscaba la transformación de “un conocimiento que había excluido a las mujeres como sujetos de conocimiento, como objeto de indagación y como transmisoras de los contenidos de la ciencia”. De su relato, serían reseñables dos aseveraciones. En primer lugar, que “todo el tiempo histórico ha sido tiempo de mujeres” y, en segundo lugar, que “junto al trabajo de deconstrucción histórica para explicar las ausencias, la exclusión y los silencios de las mujeres en sus respectivas sociedades,

se ha pretendido indagar los retazos de pensamiento transmitidos por las mujeres, quiénes eran, cómo se veían a sí mismas y cómo se relacionaban con la definición de la feminidad propia de cada época”<sup>8</sup>.

Finalmente, en 2018, en su discurso de investidura como doctora “honoris causa” en la Universitat Rovira i Virgili de Tarragona, recordaba como “les dones que daven fora de qualsevol consideració en les metanarratives històriques hegemòniques”, centrándose su actividad científica en la transformación del canon histórico en una doble dimensión: la devolución a las mujeres de su estatus de “protagonistes actives de la història” y el desenvolvimiento metodológico de la “història de les dones” y su asentamiento en el mundo académico<sup>9</sup>.

Sin duda, en este olimpo de “demiurgas” de la «Historia de las Mujeres» en España, la historiadora Cristina Segura Graiño cuenta con un lugar preeminente, cuando menos, desde la aparición de “La mujer en la Edad Media hispana: precisiones metodológicas” en 1982, artículo suscrito en colaboración con María Asenjo González y María Isabel Pérez de Tudela y Velasco<sup>10</sup>. Ocho años más tarde, se aproximaba a la historiografía del colectivo femenino en el artículo “La historia de las mujeres a través de la revista *Hispania*”<sup>11</sup>, inaugurando un intenso y extenso camino de reflexión y retrospectiva, continuado en escritos como “Valoración historiográfica sobre la historia de las mujeres en el medioevo hispano” en 1992<sup>12</sup>, “¿Es posible una Historia de las Mujeres?” en 1993<sup>13</sup>, o “La Historia de las Mujeres en el nuevo paradigma de la Historia”<sup>14</sup> y “Sobre el discurso de la incorporación de la historia de las mujeres” en 1999, siendo realizada esta última contribución junto con Josemi Lorenzo Arribas y Ángela Muñoz Fernández<sup>15</sup>.

Desde una perspectiva historiográfica, su nuevo milenio principiaba en 2005 con dos ensayos tangentes, “La construcción de la Historia de las Mujeres”<sup>16</sup> e “Historia,

8 Martínez López, Cándida; Nash, Mary, “Arenal, veinte años de Historia de las Mujeres en España”, *Arenal*, 20/1 (2013), pp. 5-40 (pp. 6 y 39-40).

9 “Mary Nash”, en *Honoris Causa de la Universitat Rovira i Virgili: discursos d’investidura, 1991-2021*, Tarragona, Universitat Rovira i Virgili, 2021, pp. 441-448 (p. 443).

10 Asenjo González, María; Pérez de Tudela y Velasco, María Isabel; Segura Graiño, Cristina, “La mujer en la Edad Media hispana: precisiones metodológicas”, *Revista de la Universidad Complutense de Madrid*, 4 (1982), pp. 233-241.

11 Segura Graiño, Cristina, “La historia de las mujeres a través de la revista *Hispania*”, *Hispania: Revista Española de Historia*, 50/175 (1990), pp. 553-559.

12 Segura Graiño, Cristina, “Valoración historiográfica sobre la historia de las mujeres en el medioevo hispano”, *Estudis Baleàrics*, 43 (1992), pp. 139-151.

13 Segura Graiño, Cristina, “¿Es posible una Historia de las Mujeres?”, en César González Mínguez (ed.), *La otra historia: sociedad, cultura y mentalidades*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1993, pp. 57-64.

14 Segura Graiño, Cristina, “La Historia de las Mujeres en el nuevo paradigma de la Historia”, en Violante Martínez Quintana (ed.), *Mujer y participación en las organizaciones: trayectorias y tendencias en la sociedad actual*, Madrid, UNED, 1999, pp. 63-74.

15 Lorenzo Arribas, Josemi; Muñoz Fernández, Ángela; Segura Graiño, Cristina, “Sobre el discurso de la incorporación de la historia de las mujeres”, en María Isabel Carrera Suárez; Rosa María Cid López; María Amparo Pedregal Rodríguez (eds.), *Cambiando el conocimiento: universidad, sociedad y feminismo*, Oviedo, KRK, 1999, pp. 171-176.

16 Segura Graiño, Cristina, “La construcción de la Historia de las Mujeres”, *Revista de Historiografía*, 2/2-1 (2005), pp. 10-14.



historia de las mujeres, historia social”<sup>17</sup>, en los cuales insistía en la necesidad de superar el sistema patriarcal y reclamar el reconocimiento del protagonismo de las mujeres en la sucesión de los acontecimientos históricos, sujeto y objeto de la “Historia Social de las Mujeres”.

Al año siguiente se publicaban dos artículos de Cristina Segura Graíño en la revista *Vasconia* de la Sociedad de Estudios Vascos. Por un lado, en “Recepción y evolución de la historia de las mujeres: introducción y desarrollo en relación con la Historia de España”, diseña una periodización del desenvolvimiento de la «Historia de las Mujeres» en España, distinguiendo cuatro etapas: los inicios, el desarrollo, la crisis y la redefinición. En sus conclusiones, escasamente halagüeñas, censura que el conocimiento histórico siga siendo patriarcal y que las historiadoras de las mujeres prolonguen su estancia en un plácido “gheto dorado”, construido gracias al concurso de las instancias oficiales<sup>18</sup>. Por otro lado, en “Problemas y retos de la historia de las mujeres”, se introduce en dos cuestiones recurrentes en su producción historiográfica: la denominación de la «Historia de las Mujeres» –cuyo sujeto agente, colectivo y activo, son las mujeres– y su escasa representación en las ofertas curriculares como disciplina académica<sup>19</sup>.

En 2008, la historiadora madrileña daba el salto a las publicaciones periódicas digitales, sacando a la luz “La Historia sobre las mujeres en España” en *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, revista electrónica de la University of California Santa Barbara<sup>20</sup>, que se acompañaba de la aparición de “Historia de las mujeres en la Edad Media” en *Medievalismo*, órgano de expresión de la Sociedad Española de Estudios Medievales<sup>21</sup>.

Finalmente, en la última década sobresalen tres ensayos concomitantes. En primer lugar, en 2013, “Las mujeres medievales: perspectivas historiográficas”, en el cual retornaba veladamente al concepto de “gheto dorado”, señalando que “las medievalistas hemos aportado conocimientos y estudios importantes y se ha reconstruido y analizado la realidad social del pasado femenino en los distintos reinos hispanos [...] atendiendo a la consideración de las mujeres como sujeto social”, afirmación que evidentemente contrastaba con la aserción de que “la Historia de la Edad Media que actualmente se hace en este país todavía, en líneas generales, no considera a las mujeres como sujeto histórico y no ha normalizado el conocimiento sobre el pasado femenino, sino que su conocimiento y elaboración sigue siendo un espacio reducido a investigadoras”<sup>22</sup>.

---

17 Segura Graíño, Cristina, “Historia, historia de las mujeres, historia social”, *Gerónimo de Uztariz*, 21 (2005), pp. 9-22.

18 Segura Graíño, Cristina, “Recepción y evolución de la historia de las mujeres: introducción y desarrollo en relación con la Historia de España”, *Vasconia*, 35 (2006), pp. 13-30.

19 Segura Graíño, Cristina, “Problemas y retos de la historia de las mujeres”, *Vasconia*, 35 (2006), pp. 505-513.

20 Segura Graíño, Cristina, “La Historia sobre las mujeres en España”, *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, 10 (2008), pp. 274-292.

21 Segura Graíño, Cristina, “Historia de las mujeres en la Edad Media”, *Medievalismo*, 18 (2008), pp. 249-272.

22 Segura Graíño, Cristina, “Las mujeres medievales: perspectivas historiográficas”, en María Isabel del Val Valdivieso; Juan Francisco Jiménez Alcázar (eds.), *Las mujeres en la Edad Media*, Murcia-Lorca, Sociedad Española de Estudios Medievales y Universidad de Murcia, 2013, pp. 33-54 (pp. 33 y 41).

En segundo lugar, en 2015, “¿Cómo construimos la Historia de las Mujeres desde las universidades españolas?”, en donde reiteraba que el discurso historiográfico imperante aún adolecía de androcentrismo, recriminaba la “docencia patriarcal” y abría potenciales líneas de investigación<sup>23</sup>. En tercer lugar, en 2016, en “La construcción de la Historia de las Mujeres en la Edad Media en los reinos hispanos”, detallaba determinados factores reseñables en el proceso de reconstrucción de la «Historia de las Mujeres» en la Edad Media<sup>24</sup>.

Sin duda, en esta compleja dinámica del reconocimiento de las mujeres como sujeto histórico, de la ruptura del velo de la indiferencia o la invisibilidad historiográfica, de la quiebra del ominoso silencio científico de las voces femeninas presentes en las fuentes de información, han contribuido activamente, por una parte, los *Textos para la Historia de las Mujeres en España* en 1994 [Reyna Pastor de Togneri se responsabilizaba de la Edad Media]<sup>25</sup> o *La historia de las mujeres desde los textos* en 2000<sup>26</sup> y, por otra parte, las síntesis polifónicas, reconstructivas y divulgadoras del papel agente del colectivo femenino en la historia, como la *Historia de las Mujeres en España* en 1997 [con Cristina Segura Graíño abordando el medioevo] o los cuatro volúmenes de la *Historia de las mujeres en España y América Latina* [con María Ángeles Querol Fernández, Cándida Martínez López, María Dolores Mirón Pérez, Reyna Pastor de Togneri y Asunción Lavrin como coordinadoras de las cronologías prehistórica a medieval] entre los años 2005 y 2008<sup>27</sup>. Con todo, vistas su articulación y cotidianidad, no se han mostrado como la ansiada panacea, ya que su adquisición y consulta, especialmente en los ambientes formativos y académicos, se ha restringido, en gradiente descendente, a los concernidos forzosos, a los interesados voluntarios y a los versados en la «Historia de las Mujeres»<sup>28</sup>.

A su lado, sobre todo desde la mudanza de centuria, se ha observado un incremento significativo de la cantidad de revisiones historiográficas. En este sentido, sin ánimo de exhaustividad, se podrían enunciar numerosos y heteróclitos trabajos desde María Milagros Rivera Garretas en 2002<sup>29</sup>, Marcos José Correa López y María

23 Segura Graíño, Cristina, “¿Cómo construimos la Historia de las Mujeres desde las universidades españolas?”, *Revista de Historiografía*, 22 (2015), pp. 255-271.

24 Segura Graíño, Cristina, “La construcción de la Historia de las Mujeres en la Edad Media en los reinos hispanos”, *Índice Histórico Español*, 129 (2016), pp. 77-93. En este sentido, se recomienda la consulta atenta de las contribuciones reunidas en Díaz Sánchez, Pilar; Franco Rubio, Gloria; Fuente Pérez, María Jesús (eds.), *Impulsando la historia desde la historia de las mujeres: la estela de Cristina Segura*, Huelva, Universidad de Huelva, 2012.

25 Martínez López, Cándida; Nash, Mary (eds.), *Textos para la Historia de las Mujeres en España*, Madrid, Cátedra, 1994.

26 Bel Bravo, María Antonia, *La historia de las mujeres desde los textos*, Barcelona, Ariel, 2000.

27 Garrido González, Elisa (ed.), *Historia de las Mujeres en España*, Madrid, Síntesis, 1997. Morant Deusa, Isabel (ed.), *Historia de las mujeres en España y América Latina*, 4 vols., Madrid, Cátedra, 2005-2008.

28 Sería conveniente añadir la siguiente recopilación bibliográfica acerca de la «Historia de las Mujeres» en España, aparecida en el año 1994: Moriano Martín, María Teresa, *Las mujeres en la historia de España*, Madrid, CINDOC-CSIC, 1994. Se trata del número 3 de BIHES [*Bibliografías de la Historia de España*].

29 Rivera Garretas, María Milagros, “Historiadoras sensibles a lo simbólico: una mirada a la historia de las mujeres en España”, *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 23-24 (2002-2003), pp. 645-652.

Gloria Espigado Tocino en 2003<sup>30</sup>, María Dolores Ramos Palomo en 2003<sup>31</sup>, María Isabel del Val Valdivieso, Magdalena Santo Tomás Pérez, María Jesús Dueñas Cepeda y Cristina de la Rosa Cubo en 2004<sup>32</sup>, Antonia Fernández Valencia en 2005<sup>33</sup>, María Dolores Ramos Palomo en 2006<sup>34</sup>, Serrana Mercedes Rial García en 2008<sup>35</sup>, Cristina Borderías Mondéjar en 2009<sup>36</sup>, Ana Lidia García Peña en 2016<sup>37</sup>, hasta Cándida Martínez López o Guadalupe Gómez-Ferrer Morant en 2019<sup>38</sup>.

Sin alcanzar el triunfalismo, se manifiesta un optimismo dotado de las dos caras del dios Jano: la moderación y la complacencia. Por una parte, como señalaba Serrana Mercedes Rial García, “podemos ser razonablemente optimistas sobre el futuro que aguarda a la historia de las mujeres, porque el presente se ha asentado sobre unas bases sólidas y porque la evolución temática y metodológica ha sido, sin duda, extraordinaria”<sup>39</sup>. No obstante, por otra parte, descuella el escaso grado de autocrítica y, en este sentido, rescatamos las palabras de Cristina Segura Graíño, quien, desde su dilatada experiencia y reconocido magisterio, aconsejaba que “hay que desterrar posturas conformistas y buscar nuevos caminos y hay que ser realistas y reconocer que, aunque lo hecho hasta ahora por la Historia de las Mujeres que ha partido de la crítica feminista ha sido encomiable, lamentablemente no ha tenido el reconocimiento y la trascendencia que se merece. Si se quiere acabar con el saber convencional, con la Historia patriarcal, hay que continuar manteniendo la llama revolucionaria y de compromiso social que fue la Historia de las Mujeres en sus orígenes”<sup>40</sup>.

30 Correa López, Marcos José; Espigado Tocino, María Gloria, “La historia de las mujeres en España: de la investigación a la docencia”, *Investigación en la Escuela*, 50 (2003), pp. 21-30.

31 Ramos Palomo, María Dolores, “Historia de las mujeres, saber de las mujeres: la interpretación de las fuentes en el marco de la tradición feminista”, *Feminismo/s*, 1 (2003), pp. 19-32.

32 Val Valdivieso, María Isabel del; Santo Tomás Pérez, Magdalena; Dueñas Cepeda, María Jesús; Rosa Cubo, Cristina de la (eds.), *La historia de las mujeres: una revisión historiográfica*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2004.

33 Fernández Valencia, Antonia, “Las mujeres como sujeto histórico: género y enseñanza de la historia”, *Didáctica de las Ciencias Experimentales y Sociales*, 18 (2005), pp. 5-24.

34 Ramos Palomo, María Dolores, “Historia de las mujeres y pensamiento feminista: una historia plural a debate”, *Vasconia*, 35 (2006), pp. 515-526.

35 Rial García, Serrana Mercedes, “Una mirada a la evolución historiográfica de la historia de las mujeres”, *Semata*, 20 (2008), pp. 155-188.

36 Borderías Mondéjar, Cristina, “La historia de las mujeres a las puertas del nuevo milenio: balance y perspectivas”, en Cristina Borderías Mondéjar (ed.), *La historia de las mujeres: perspectivas actuales*, Barcelona, Icaria, 2009, pp. 5-27.

37 García Peña, Ana Lidia, “De la historia de las mujeres a la historia del género”, *Contribuciones desde Coatepec*, 31 (2016), pp. 1-15.

38 Martínez López, Cándida, “Historia e historiografía de las mujeres: reflexiones y aportaciones desde la revista *Arenal*”, en Teresa María Ortega López; Ana Aguado Higón; Elena Hernández Sandoica (eds.), *Mujeres, dones, mulleres, emakumeak: estudios sobre la historia de las mujeres y del género*, Madrid, Cátedra, 2019, pp. 379-398. Gómez-Ferrer Morant, Guadalupe, “Historiografía sobre la historia de las mujeres”, en María Luz González Mezquita (ed.), *Sociedad, cultura y política en el Antiguo Régimen: prácticas y representaciones en la monarquía de España*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2019, pp. 447-472.

39 Rial García, Serrana Mercedes, “Una mirada a la evolución...”, *op. cit.*, p. 188.

40 Segura Graíño, Cristina, “Recepción y evolución de la historia de las mujeres...”, *op. cit.*, p. 28.

En definitiva, aun con sus heterogéneas limitaciones, en cincuenta años de trayectoria vital, la «Historia de las Mujeres» en España ha logrado franquear múltiples obstáculos y, si bien en esta singladura todavía se debe circunnavegar el estrecho de Caribdis y Escila que supone su normalización en el sistema educativo oficial<sup>41</sup>, se ha logrado la recuperación de las mujeres como sujeto histórico, agente de la transformación de la sociedad, y su transformación en sujeto historiográfico, eje de un sinnúmero de investigaciones y publicaciones implementadas desde viejos, renovados, innovados y nuevos paradigmas<sup>42</sup>.

\*\*\* \*\*

Sin duda, dentro de la geografía académica española, los institutos de investigación y los centros universitarios catalanes y madrileños fueron pioneros en la asunción, consolidación y evolución inicial de la «Historia de las Mujeres». En este sentido, cuando la perspectiva territorial se aminora y se focaliza en el noroeste ibérico, concretamente en el caso gallego, se comprueba, por una parte, su carácter periférico –la ausencia de autoras y títulos en las revisiones historiográficas generales resulta notable– y, por otra parte, la existencia de cierto retraso cronológico en sus iniciativas colectivas.

Aun así, como se detecta en el ejemplo andaluz<sup>43</sup>, la «Historia de las Mujeres» en Galicia acabó descollando como alumna aventajada y fructificaron destacadas acciones individuales, sobresaliendo, en el ámbito de la investigación histórica y de la historia académica, el quehacer de la medievalista María del Carmen Pallares Méndez<sup>44</sup>, de las modernistas Ofelia Rey Castelao y Serrana Mercedes Rial García<sup>45</sup>, o de la contemporaneísta María Xosé Rodríguez Galdo, y significativas obras mancomunadas.

41 Véase el estado de la cuestión en Rey Castelao, Ofelia, *El reto de romper un techo de cristal en el siglo XXI. Mujeres y Ciencias Humanas en el sistema académico y científico español*, Santander, Universidad de Cantabria, 2019.

42 En este sentido, véanse, con sus diferencias, desde García Herrero, María del Carmen; Pérez Galán, Cristina (eds.), *Mujeres de la Edad Media: actividades políticas, socioeconómicas y culturales*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico” de la Diputación de Zaragoza, 2014, hasta Patou-Mathis, Marylène, *El hombre prehistórico es también una mujer: una historia de la invisibilidad de las mujeres*, Barcelona, LUMEN, 2021. Está prevista la pronta defensa de la siguiente tesis doctoral: Rodríguez González, Celtia, *Una arqueología de género para el estudio de la sociedad de la Gallaecia de los siglos IV-VI d.C.* [Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2022].

43 Véanse desde las *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía*, 9 vols., vol. 2 [*Las mujeres en la historia de Andalucía*], Sevilla, Junta de Andalucía y Córdoba, Cajasur, 1994-1995 o las *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía*, 14 vols., vols. 1-2 [*Las mujeres en la historia de Andalucía*], Córdoba, Cajasur, 2002-2003, hasta Boloix Gallardo, Bárbara (ed.), *Las mujeres de al-Andalus*, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 2021. [Se trata del número 70 de la revista *Andalucía en la Historia*].

44 Pallares Méndez, María del Carmen, *A vida das mulleres na Galicia medieval (1100-1500)*, trad. de Carme Hermida, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1993.

45 Rey Castelao, Ofelia; Rial García, Serrana Mercedes, *Historia de las mujeres en Galicia (siglos XVI al XIX)*, Vigo, Nigratrea, 2009. Además, se sumarían las contribuciones sectoriales de: Rial García, Serrana Mercedes, *Las mujeres en la economía urbana del Antiguo Régimen: Santiago durante el siglo XVIII*, Sada (A Coruña), Edición do Castro, 1995; eadem, *El trabajo de las mujeres del campo en la Galicia moderna*, [Madrid], Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres, 2005; eadem, *Las mujeres de las comunidades marítimas de Galicia durante la época moderna: una biografía colectiva*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 2005.



Peregrina santiaguista representada en los frescos de la iglesia del Saint S epulcre de Villeneuve d'Aveyron (Francia) [siglo XIV].

Si en 1994 se publicaban los *Textos para la Historia de las Mujeres en España* con la edición de Elisa Garrido González<sup>46</sup>, en 1999 aparecían los *Textos para a Historia das Mulleres en Galicia* bajo la coordinación de María Xosé Rodríguez Galdo, quien, en su presentación, incide en tres conceptos conocidos, las mujeres como sujetos históricos agentes, su invisibilidad historiográfica y el necesario franqueamiento de los muros de los diferentes niveles educativos, subrayando que “la selección y estructuración de los materiales documentales tan diversos que ofrecemos responde a la preocupación de devolverles a las mujeres el lugar que les corresponde en la historia; una historia de la que fueron olvidadas, cuando más de la mitad de la humanidad

46 En el año 1994 se celebró el segundo coloquio internacional de la Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres [AEIHM] en Santiago de Compostela y se editaron unas preactas de distribución limitada: *Mujeres y ciudadanía: la relación de las mujeres con los ámbitos públicos*, Madrid, Instituto de la Mujer y Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago y Xunta de Galicia, 1994.



está constituida precisamente por mujeres. Rescatarlas de la invisibilidad que las oculta, reivindicar el papel de su trayectoria vital en la construcción de nuestra historia colectiva como pueblo diferenciado es el propósito que nos mueve<sup>47</sup>.

En esta obra monumental, ejemplo de interdisciplinariedad y rigurosidad, el extenso medioevo se separó en dos unidades. Por un lado, las “centurias oscuras” se incluyeron en la Edad Antigua –autoría de Eva Castro Caridad y Mar Llinares García– y, por otro lado, los siglos XII a XVI se integraron en la Edad Media –responsabilidad de Esther Corral Díaz<sup>48</sup>, Guillermina Domínguez Touriño<sup>49</sup>, Pilar Lorenzo Gradín<sup>50</sup>, María del Carmen Pallares Méndez y Clara Cristela Rodríguez Núñez<sup>51</sup>.

Siguiendo la senda “doméstica” de la «Historia de las Mujeres», en la primera década del siglo veintiuno se registraban dos nuevos hitos. Por una parte, obras colectivas con las mujeres como sujeto histórico, como *En femenino: voces, miradas, territorios* en 2008<sup>52</sup>; y, por otra parte, revisiones historiográficas sectoriales, como “La historia de las mujeres en Galicia: un estado de la cuestión (1988-2008)” en 2009<sup>53</sup>.

Este caldo de cultivo, unido a la aparición seriada de los cuatro tomos de la *Historia de las mujeres en España y América Latina* (2005-2008), favoreció la publicación de los cuatro volúmenes de la *Historia das mulleres en Galicia* (2010-2011) que, bajo la coordinación de Ofelia Rey Castelao, contó con las contribuciones de Mar Llinares García [Prehistoria e Historia Antigua]<sup>54</sup>, María del Carmen Pallares Méndez [Edad Media]<sup>55</sup>, Ofelia Rey Castelao y Serrana Mercedes Rial García [Edad Moderna]<sup>56</sup> y Herminia Pernas Oroza [Edad Contemporánea]<sup>57</sup>. Si bien se detectan diferencias

47 Rodríguez Galdo, María Xosé (ed.), *Textos para a Historia das Mulleres en Galicia*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 1999, p. 11. N.B. La versión original está redactada en gallego.

48 Corral Díaz, Esther, *As mulleres nas cantigas medievals*, Sada (A Coruña), Edición do Castro, 1996. Asimismo, debe recordarse: Corral Díaz, Esther (ed.), «In marsupiiis peregrinorum»: *circulación de textos e imáxenes alrededor del Camino de Santiago en la Edad Media*, Firenze, SISMEL/Edizioni del Galluzzo, 2010.

49 Alvaríño Alejandro, Carme; Domínguez Touriño, Guillermina; González González, Mercedes; Lobato García, Margarita; Rodicio Rodicio, Isabel, *Materiais didácticos para unha visión non androcéntrica da historia*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1994. Domínguez Touriño, Guillermina; Estévez Salazar, Felicia, *Tres mulleres galegas de armas tomar: María Balteira, María Castaña, María Soliña*, A Coruña, Baía, 2009.

50 Lorenzo Gradín, Pilar, *La canción de mujer en la lírica medieval*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1990.

51 Rodríguez Núñez, Clara Cristela, *Los conventos femeninos en Galicia: el papel de la mujer en la sociedad medieval*, Lugo, Diputación Provincial de Lugo, 1993; eadem, *La colección documental de Santa Clara de Santiago (1196 a 1500)*, Santiago de Compostela, Liceo Franciscano, 1993.

52 Villarino Pérez, Montserrat; Rey Castelao, Ofelia; Sánchez Ameijeiras, Rocío (eds.), *En femenino: voces, miradas, territorios*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2008. [Se trata del número 20 de la revista *Semata*].

53 Rey Castelao, Ofelia, “La historia de las mujeres en Galicia: un estado de la cuestión (1988-2008)”, *Minius*, 17 (2009), pp. 191-234.

54 Llinares García, Mar, *Historia das mulleres en Galicia: Prehistoria. Historia Antiga*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia y Nigratrea, 2010.

55 Pallares Méndez, María del Carmen, *Historia das mulleres en Galicia: Idade Media*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia y Nigratrea, 2011.

56 Rey Castelao, Ofelia; Rial García, Serrana Mercedes, *Historia das mulleres en Galicia: Idade Moderna*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia y Nigratrea, 2010.

57 Pernas Oroza, Herminia, *Historia das mulleres en Galicia: Época Contemporánea*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia y Nigratrea, 2011.

cualitativas entre las aportaciones, en términos absolutos, se muestra la realidad y el papel de las mujeres en la historia colectiva del finibusterre hispano desde la historiografía social, económica y cultural académica.

Desde entonces, la «Historia de las Mujeres» en Galicia entraba en una creciente fase de atonía, una falta de vigor –cuya sintomatología pervive en la actualidad– que únicamente han roto heteróclitas singularidades como *As voces de Clío: a palabra e a memoria da muller na Galicia* en 2009<sup>58</sup>, *Investigaciones actuales de las mujeres y del género* en 2010<sup>59</sup>, *As mulleres na historia de Galicia* en 2012<sup>60</sup>, *Mujeres con poder en la Galicia medieval (siglos XIII-XV)* en 2017<sup>61</sup>, *Voces de mujeres en la Edad Media: entre realidad y ficción* en 2018<sup>62</sup>, o *Letras entre ruelas, redes y arados: mujeres y cultura letrada en Galicia (siglos XVII-XIX)* en 2021<sup>63</sup>. En esta tesitura de estancamiento, la ruptura del *impasse* solamente ocurrirá cuando se superen las indiferencias, resistencias y disidencias existentes en el ámbito educativo formal, normalizando la «Historia de las Mujeres» como una disciplina plenamente integrada en los planes de estudios del Sistema Universitario de Galicia.

### *Mujeres y peregrinaciones en la Galicia de la Edad Media: objeto historiográfico*

La confección de una revisión historiográfica siempre contiene una alta carga de subjetivismo, es decir, depende, en gran medida, de la perspectiva y el grado de erudición del sujeto agente acerca del objeto, identificado, en este caso, con la producción científica existente sobre la conjunción del binomio “mujeres” y “peregrinaciones” en el contexto de la Galicia medieval. En este sentido, las variables presencia o ausencia de autores y títulos únicamente dependen del saber y la pericia del “demirurgo” que, a continuación, intentará reunir la máxima información relacionada en una extensión acotada.

Sin duda, en la protohistoria de esta cuestión, deben ser referidos egregios autores como Antonio López Ferreiro<sup>64</sup>, Luis Vázquez de Parga, José María Lacarra de

58 González Paz, Carlos Andrés (ed.), *As voces de Clío: a palabra e a memoria da muller na Galicia*, Santiago de Compostela, Editorial CSIC, 2009.

59 Radl Philipp, Rita María (ed.), *Investigaciones actuales de las mujeres y del género*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2010.

60 García-Fernández, Miguel; Cernadas Martínez, Silvia; Ballesteros Fernández, Aurora (eds.), *As mulleres na historia de Galicia*, Santiago de Compostela, Andavira, 2012.

61 Pardo de Guevara y Valdés, Eduardo (ed.), *Mujeres con poder en la Galicia medieval (siglos XIII-XV)*, Santiago de Compostela, Editorial CSIC, 2017.

62 Corral Díaz, Esther (ed.), *Voces de mujeres en la Edad Media: entre realidad y ficción*, Berlin, De Gruyter, 2018.

63 Sixto Barcia, Ana María, *Letras entre ruelas, redes y arados: mujeres y cultura letrada en Galicia (siglos XVII-XIX)*, Santiago de Compostela, Andavira, 2021.

64 López Ferreiro, Antonio, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, 11 vols., Santiago [de Compostela], Imprenta y encuadernadora del Seminario Conciliar Central, 1898-1911.

Miguel y Juan Uría Ríu<sup>65</sup>, o Luciano Huidobro Serna<sup>66</sup>, en cuyas obras enciclopédicas, si bien se dispersan docenas de noticias documentales y bibliográficas relativas a peregrinas santiaguistas, no alcanzan una atención autónoma y específica, siendo únicamente objetos históricos.

Con todo, después del recuerdo de la progenitura masculina de los “estudios jacobeos”, nuestra revisión historiográfica comienza su andadura con la publicación de *Las mujeres de la Edad Media y el Camino de Santiago* en 1989<sup>67</sup>. Efectivamente, Marta González Vázquez será matriarca y pionera de la aplicación de la metodología de la «Historia de las Mujeres» al conocimiento de la realidad y el papel del colectivo femenino como sujeto activo de las peregrinaciones al santuario de Santiago en Compostela. Como se comprobará seguidamente, su producción científica es buena prueba de esta afirmación.

En ensayos como “Mujeres peregrinas: formas de participación y devoción”<sup>68</sup>, “La peregrinación de las mujeres en la Edad Media”<sup>69</sup>, “La mujer ante la peregrinación”<sup>70</sup>, o “Peregrinas y viajeras: devoción femenina y aventura en el camino medieval a Santiago de Compostela”<sup>71</sup>, la intención de la historiadora compostelana sería la ruptura de la invisibilidad historiográfica y de la indiferencia académica hacia los diferentes roles sociales activos de las mujeres en el fenómeno del Camino de Santiago.

Siguiendo su estela y magisterio, se encuentra Carlos Andrés González Paz, quien, en 2004, en *O Camiño de Santiago*, transmitía sus primeras investigaciones jacobeanas<sup>72</sup>, continuadas con la edición de *Mujeres y peregrinación en la Galicia medieval*<sup>73</sup>, *Women and Pilgrimage in Medieval Galicia*<sup>74</sup>, y *La peregrinación de la nobleza en la Edad*

65 Vázquez de Parga, Luis; Lacarra de Miguel, José María; Uría Ríu, Juan, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, 3 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948-1949.

66 Huidobro Serna, Luciano, *Las peregrinaciones jacobeanas*, 3 vols., Madrid, Instituto de España, 1949-1951.

67 González Vázquez, Marta, *Las mujeres de la Edad Media y el Camino de Santiago*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1989; *Eadem*, *Las mujeres de la Edad Media y el Camino de Santiago*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2000.

68 González Vázquez, Marta, “Mujeres peregrinas: formas de participación y devoción”, *Vida y Peregrinación*, Madrid, Electa y Ministerio de Cultura, 1993, pp. 87-103.

69 González Vázquez, Marta, “La peregrinación de las mujeres en la Edad Media”, en Aurora Marco López (ed.), *Simpósio Internacional «Muller e Cultura»*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1993, pp. 667-672.

70 González Vázquez, Marta, “La mujer ante la peregrinación”, en Carlos Estepa Díez; Pascual Martínez Sopena; Cristina Jular Pérez-Alfaro (eds.), *El Camino de Santiago: estudios sobre peregrinación y sociedad*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 2000, pp. 77-86.

71 González Vázquez, Marta, “Peregrinas y viajeras: devoción femenina y aventura en el camino medieval a Santiago de Compostela”, *La Corónica*, 36/2 (2008), pp. 241-256.

72 González Paz, Carlos Andrés, *O Camiño de Santiago*, Santiago de Compostela, Lóstrego, 2004.

73 González Paz, Carlos Andrés (ed.), *Mujeres y peregrinación en la Galicia medieval*, Santiago de Compostela, Editorial CSIC, 2010. Contó con los estudios de María Isabel Pérez de Tudela y Velasco, José Eduardo López Pereira, Carlos Andrés González Paz, Esther Corral Díaz, Isabel de Riquer Permanyer, María Victoria Chico Picaza, Dee Dyas, Marta Cendón Fernández, Denise Péricard-Méa y María Violeta Miraz Seco.

74 González Paz, Carlos Andrés (ed.), *Women and Pilgrimage in Medieval Galicia*, Farnham, Ashgate, 2015. Contó con los ensayos de María Isabel Pérez de Tudela y Velasco, Marta González Vázquez, Carlos Andrés González Paz, Esther Corral Díaz, José Augusto de Sottomayor Pizarro, Denise Péricard-Méa, Päivi Salmesvuori, Marta Cendón Fernández, María Victoria Chico Picaza e Isabel de Riquer Permanyer.

*Media*<sup>75</sup>. En este sentido, desde el ámbito de la historia social de las mujeres, su objetivo sería colaborar en la quiebra de una tradición historiográfica androcéntrica, que convierte a las mujeres en objeto histórico, cosificación historiográfica de un colectivo femenino que ha sido y es sujeto agente mancomunado de la trayectoria histórica de las peregrinaciones cristianas.

A esta nómina, se sumarían las aportaciones –más o menos coyunturales, más o menos heteróclitas– de Manuel Recuero Astray<sup>76</sup>, Vicente Almazán Climent<sup>77</sup>, Félix Cariñanos San Millán<sup>78</sup>, Francisco Pato de Macedo<sup>79</sup>, Ana María Domínguez Ferro<sup>80</sup>, Paula Cadaveira López<sup>81</sup>, Robert Swanson<sup>82</sup>, Miguel García Fernández<sup>83</sup>, Marco Antonio Scanu<sup>84</sup>, o María José Azevedo Santos<sup>85</sup>. Se trata de un cajón de sastre metodológico, en donde se contempla del positivismo paternalista a la «Historia de las Mujeres», del discurso biográfico o la narración hagiográfica a una variante suigeneris de la historia de género.

Finalmente, entre las contribuciones más recientes, debe anotarse *Mulleres na Ruta Xacobeá*, una monografía coral en su autoría y heterogénea en sus aproximaciones, iniciativa encomiable de José Manuel Rey Nóvoa y la Editorial Compostela<sup>86</sup>. Sin duda, contrasta positivamente cuando se establece como término de comparación con determinadas ocurrencias –situadas afortunadamente fuera del ámbito

75 González Paz, Carlos Andrés; González Vázquez, Marta; Guzik, Helena, *La peregrinación de la nobleza en la Edad Media*, Madrid, Ediciones Hidalguía, 2021.

76 Recuero Astray, Manuel, “La reina doña Berenguela y la devoción al Camino de Santiago”, en José Leira López-Vizoso (ed.), *O Camiño Inglés e as rutas atlánticas de peregrinación a Compostela*, A Coruña, Universidade da Coruña, 1997, pp. 61-64.

77 Almazán Climent, Vicente, *Santa Brígida de Suecia: peregrina, política, mística, escritora*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2000.

78 Cariñanos San Millán, Félix, “La mujer en el Camino de Santiago”, *Fayuela. Revista de Estudios Calceatenses*, 1 (2005), pp. 39-56.

79 Macedo, Francisco Pato de, “Isabel de Aragón, rainha de Portugal, peregrina de Santiago”, en José Carlos Valle Pérez (ed.), *Santiago e a peregrinación*, Vigo, Universidade de Vigo, 2005, pp. 9-43.

80 Domínguez Ferro, Ana María, “Peregrinas italianas en la Edad Media”, *Carte di viaggio*, 9 (2016), pp. 9-20; eadem, “El culto jacobeo y las peregrinas italianas en la Edad Media”, en María Isabel González Fernández (ed.), *Estudios de literatura medieval italiana*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2018, pp. 223-239.

81 Cadaveira López, Paula, “Las mujeres y el encargo de peregrinaciones “post-mortem” en los testamentos bajomedievales de los reinos hispánicos”, en Esther Corral Díaz (ed.), *Voces de mujeres... op. cit.*, pp. 135-144.

82 Swanson, Robert, “Margery Kempe, viatrix”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 65/131 (2018), pp. 237-253.

83 García Fernández, Miguel, “«Dominae viatrices»: viajes y desplazamientos de las mujeres nobles en la Galicia medieval”, *Medievalismo*, 29 (2019), pp. 175-214; *Idem*, “Viajes en vida y viajes “post mortem” en las últimas voluntades de la Galicia de los siglos XII al XVI”, en Javier Castiñeiras López; Marta Cendón Fernández (eds.), *Viajeros de la Antigüedad al Nuevo Mundo*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2021, pp. 521-538.

84 Scanu, Marco Antonio, “Donna Violante Carroz “in finis terrae”: l'estremo pellegrinaggio della contessa di Quirra a Santiago de Compostela”, *Ars & Renovatio*, 9 (2021), pp. 177-196.

85 Santos, María José Azevedo, “La peregrinación de la reina santa Isabel de Portugal y don Berenguel de Landoria”, en Adeline Rucquoi (ed.), *Berenguel de Landoria*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2021, pp. 205-218.

86 *Mulleres na Ruta Xacobeá*, Santiago de Compostela, Editorial Compostela, 2020. Contó con las colaboraciones de Xosé Carro Otero, Xosé Antonio Grela García, Manuel Garrido, Manuel F. Rodríguez Fernández, Francisco Singul Lorenzo, Carlos Andrés González Paz, Eduardo Pardo de Guevara y Valdés, Antón Pombo Rodríguez, Marta González Vázquez, Diana Pelaz Torres, Arturo Reboyras Martínez y Xurxo Fernández.

académico-, en las cuales las mujeres peregrinas acostumbran a formar parte de la parafernalia y la tramoya.

No obstante, la ruptura con los viejos estereotipos masculinos, cimentados en el sistema patriarcal y vinculados a las peregrinaciones, sigue siendo una tarea complicada y, ochocientos años más tarde, la definición alfonsina –“romero tanto quiere dezir como ome que se aparta de su tierra e va a Roma para visitar los santos logares en que yazen los cuerpos de sant Pedro e sant Pablo, e de los otros santos, que tomaron martirio por nuestro señor Iesu Christo. E pelegrino tanto quiere dezir como ome estraño, que va a visitar el sepulchro santo de Hierusalem, e los otros santos logares, en que nuestro señor Iesu Christo nascio, biuio, e tomo muerte e passion por los pecadores, o que andan en pelegrinaje a Santiago, o a sant Saluador de Ouiedo, o a otros logares de luenga e de estraña tierra”<sup>87</sup>– aún no ha sido desterrada de la faz de la historiografía hispana. En este sentido, como Cristina Segura Graño debía afirmar a la altura del Año Santo Compostelano 2010, “en la Edad Media las mujeres también hicieron el Camino de Santiago”<sup>88</sup>.

### *Mujeres y peregrinaciones en la Galicia de la Edad Media: sujetos históricos*

A estas alturas del tercer milenio, salvo ceguera o sinrazón ideológicas, la negación o exclusión voluntaria de la condición de sujeto histórico de las mujeres, de su protagonismo compartido de la historia, resulta injustificable.

Detrás de esta reflexión no se encuentran exclusivamente mujeres “extraordinarias” como la reina Urraca de León, la infanta Sancha de Castilla, la emperatriz Berenguela de Barcelona, la reina María de Molina, la reina Leonor Téllez de Meneses, la reina Beatriz de Portugal o la reina Isabel de Castilla, cuyas magnas biografías son consultables en la versión electrónica del *Diccionario Biográfico* de la Real Academia de la Historia [<https://dbe.rah.es/>]; sino mujeres “extraordinarias” como la “corderina” ovetense María Miguélez [1289]<sup>89</sup>, la aprendiz de herrería mindoniense Teresa Pérez [1298]<sup>90</sup>, la “mançeba da casa” María [1316]<sup>91</sup>, la “specieyra” santiaguesa Elvira Pérez

87 *Las Siete Partidas del sabio rey don Alonso el nono, nuevamente glosadas*, ed. de Gregorio López, Valladolid, Casa de Diego Fernández de Córdoba, 1587, “Primera Partida”, p. 151r.

88 Segura Graño, Cristina, “En la Edad Media las mujeres también hicieron el Camino de Santiago”, *Arenal*, 17/1 (2010), pp. 33-53.

89 *Documentación de la Catedral d’Uviéu (siglu XIII)*, ed. de Montserrat Tuero Morís, Uviéu, Academia de la Llingua Asturiana, 1994, doc. 100, pp. 163-164.

90 *Tumbos del Archivo de la Catedral de Mondoñedo. Calendarios*, ed. de Enrique Cal Pardo, Lugo, Diputación Provincial de Lugo, 2005, doc. 369, p. 96.

91 *Colección documental del Archivo de la Catedral de Ourense (siglo XIV)*, ed. de María Ascensión Enjo Babío, Santiago de Compostela, Editorial CSIC, 2018, 2 vols., vol. 1, doc. 138, pp. 368-371.

[1348]<sup>92</sup>, la “alfayata” compostelana María Coyta [1354]<sup>93</sup>, la “panadeira” santiaguesa María Franqueira [1419]<sup>94</sup>, la “çurgiana” compostelana Leonor Garrida [1420]<sup>95</sup>, o la “teçedeira” orensana Teresa de Chantada [1434]<sup>96</sup>, cuyas memorias siguen aguardando oportunidades en la documentación medieval<sup>97</sup>.

Si esta aseercción se trasladase a la esfera de las peregrinaciones femeninas, no interesan únicamente las excelsas “peregrinas históricas”, como la condesa *domna* Egidia de Ceccano<sup>98</sup>, la aristócrata Brígida de Suecia o la “rainha” Isabel de Aragón; las “peregrinas legendarias”, como la emperatriz Matilde de Inglaterra o santa Bona de Pisa; las “falsas peregrinas”, como Catherine de Firbes, detenida junto a su cónyuge Jean de Montbrisson, acusados ambos de la práctica ilegal de la medicina en el Camino de Santiago; o las “peregrinas fingidas”, asiduas protagonistas de las “cantigas de romaría” o “cantigas de santuario” de la tradición lírica galaico-portuguesa medieval<sup>99</sup>.

92 “Año 1348.- Testamento de Elvira Pérez especieira (boticaria) de Santiago”, ed. de Antonio López Ferreiro, en *Co-lección diplomática de Galicia Histórica*, Santiago de Compostela, Tipografía Galaica, 1901, doc. XLI, pp. 193-197.

93 *El tumbillo de San Bieito do Campo (Santiago)*, ed. de José Ignacio Fernández de Viana y Vieites, Granada, Universidad de Granada, 1995, doc. 4, pp. 6-7.

94 Santiago de Compostela, Archivo Histórico de la Universidad de Santiago de Compostela, A. M. 1 [1416-1422], fol. 61v.

95 *Ibidem*, fol. 82r.

96 *Libro de notas de Álvaro Afonso (Ourense, 1434)*, ed. de Anselmo López Carreira, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2000, doc. 414, pp. 298-299.

97 Véanse, por ejemplo, Val Valdivieso, María Isabel del, “Los espacios del trabajo femenino en la Castilla del siglo XV”, *Studia historica. Historia medieval*, 26 (2008), pp. 63-90. García Herrero, María del Carmen, “La contribución de las mujeres a la economía de las familias dedicadas a actividades no agrarias en la Baja Edad Media española”, en Simonetta Cavaciocchi (ed.), *La famiglia nell'economia europea (secc. XIII-XVIII)*, Firenze, Firenze University Press, 2009, pp. 569-598. López Beltrán, María Teresa, “El trabajo de las mujeres en el mundo urbano medieval”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 40/2 (2010), pp. 39-57.

98 Ceccano, Johannes de, *Chronicon Fossae Novae*, ed. de Ludovico Antonio Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores ab anno aerae christianae quingentesimo ad millesimumquingentesimum*, Mediolani, Typographia Societatis Palatinae in Regia Curia, 1725, vol. 7, p. 877. *Annales Ceccanenses*, ed. de Georg Heinrich Pertz, *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum*, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani, 1866, vol. 19, pp. 287-288, 293 y 295-296.

99 Véanse, por ejemplo, Filgueira Valverde, Xosé, “Poesía de santuarios”, en Xosé Filgueira Valverde, *Estudios sobre lírica medieval: traballos dispersos (1925-1987)*, Vigo, Galaxia, 1992, pp. 53-69. Correia, Ángela, “Sobre a especificidade da cantiga de romaría”, *Revista da Biblioteca Nacional de Lisboa*, 8/2 (1993), pp. 7-22. Monteagudo Romero, Henrique, “Cantores de santuario, cantares de romaría”, en Derek W. Flitter; Patricia Odber de Baubeta (eds.), *Ondas do Mar de Vigo*, Birmingham, University of Birmingham, 1998, pp. 12-37. Brea López, Mercedes, “Las “cantigas de romería” de los juglares gallegos”, en Santiago Fortuño Llorens; Tomás Martínez Romero (eds.), *Actas del VII Congrès de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, Castelló de la Plana, Universitat Jaume I, 1999, 3 vols., vol. 1, pp. 381-394. Gutiérrez García, Santiago, “Las cantigas de santuario y la peregrinación de Sancho IV de Castilla a Santiago de Compostela”, en Mercedes Brea López (ed.), *Pola melhor dona de quantas fez nostro Senhor*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2009, pp. 277-290; *Idem*, “Martín Codax y las cantigas de santuario gallegoportuguesas”, *Revista de Filología Española*, 98/2 (2018), pp. 341-370. Souto Cabo, José António, “Martín Codax e o fenómeno joglaresco na Galiza sul-occidental”, en Alexandre Rodríguez Guerra; Xosé Bieito Arias Freixedo (eds.), *The Vindel Parchment and Martin Codax / O Pergamiño Vindel e Martin Codax*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2018, pp. 83-101. Ron Fernández, Xabier, “Reflexións críticas sobre o espazo nas cantigas de santuario da lírica medieval galega e portuguesa”, en Luís Cochón Touriño; Justo Beramendi González (eds.), *Antonio Fraguas, “laboris causa”, trigo limpo candeal*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2019, pp. 325-351. Asimismo, Raimond, Jeanne, “Les femmes en chemin dans les *Cantigas de Santa María*”, *Cahiers d'Études Hispaniques Médiévales*, 30 (2007), pp. 67-82, o Corral Díaz, Esther, “A peregrinación feminina a través das cantigas”, *Ad Limina*, 12 (2021), pp. 95-118.



En este quehacer del rescate historiográfico de las aguas tenebrosas del océano de la invisibilidad e indiferencia, deben encontrar su salvavidas y empoderamiento mujeres peregrinas de “luenga e de estraña tierra” como María de Peyra de Constantinopla [1297]<sup>100</sup>, Antonia de Sicilia, María de Nápoles, Sibila de Alagón y María Sánchez de Castilla [1378]<sup>101</sup>, Genta de Aymar [1417]<sup>102</sup>, Jayma Falcón [1428]<sup>103</sup>, o Marina Darana [1462]<sup>104</sup>.

\*\*\* \*\*

Salvo acaso peregrinas reales como Margery Kempe<sup>105</sup> o ficcionales como “The Wyf of Bathe” de Geoffrey Chaucer, en la Edad Media, aparentemente, no abundarían los ejemplos diagnosticables como “Síndrome del Camino de Santiago”<sup>106</sup>, es decir, la vereda era el simple canal de tránsito [el *iter publicum sancti Iacobi*<sup>107</sup>, el *iter*

100 *Maria de Peyra de Constantinopoli, volens visitare limina beati Jacobi. Documenti riguardanti la colonia genovese di Pera*, ed. de Luigi Tommaso Belgrano, Génova, Tipografía del Regio Istituto Sordo-Muti, 1888, doc. 1, pp. 933-934.

101 “Antònia de Secília, romia de Sent Jacme”, “Maria de Nàpols, romia de Sent Jacme” y “Sibilia d’Alagón e Maria Xanxis de Castela, romias de Roma”. Guillem Deudé, *L’almoina reial a la cort de Pere el Cerimoniós*, ed. de Agustí Altisent, Vimbodí (Tarragona), Abadía de Poblet, 1969, pp. 10-11 y 17.

102 Genta de Aymar “queriendo yr en el sancto viage de la perdonanza de Sant Jayme de Galicia”. Zaragoza, Archivo Histórico Provincial de Zaragoza, Protocolos Notariales, Juan Peramon, 1417, fols. 47v-48r. Véase Ubieto Arteta, Agustín, *Caminos peregrinos de Aragón*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico” de la Diputación de Zaragoza, 2016, pp. 10, 101 y 505.

103 Jayma Falcón “queriendo ir a las santas indulgencias de senyor sant Jayme de Galicia”. Zaragoza, Archivo Histórico Provincial de Zaragoza, Protocolos Notariales, Pedro Serrano, 1428, fol. 90r. Véase Iranzo Muñio, María Teresa; Laliena Corbera, Carlos; Sesma Muñoz, José Ángel; Utrilla Utrilla, Juan Fernando, *Aragón, puerta de Europa. Los aragoneses y el Camino de Santiago en la Edad Media*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, 2005, doc. 12, p. 250.

104 Marina [o Merina] Darana “temiendo morir en el santo viage que de present entiendo fazer a las santas indulgencias de senyor sant Diago de Galicia”. Zaragoza, Archivo Histórico Provincial de Zaragoza, Protocolos Notariales, Juan de Longares, 1462, fols. 277r-280r. Véase Iranzo Muñio, María Teresa; Laliena Corbera, Carlos; Sesma Muñoz, José Ángel; Utrilla Utrilla, Juan Fernando, *Aragón, puerta de Europa...*, op. cit., doc. 27, p. 251.

105 Véase *The Book of Margery Kempe*, ed. y trad. de Anthony Bale, Oxford, Oxford University Press, 2015.

106 Véase Jørgensen, Nanna Natalia Karpinska Dam, “Pilgrimage Walking as Green Prescription Self-Therapy?”, en Ian S. McIntosh; Lesley D. Harman (eds.), *The Many Voices of Pilgrimage and Reconciliation*, Wallingford Oxfordshire, CABI, 2017, pp. 124-137.

107 “Tumbo Viejo de Lugo”, ed. de José Luís López Sangil; Manuel Vidán Torreira, *Estudios Mindonienses*, 27 (2011), doc. 57, pp. 135-142.

Las denominaciones “históricas” del Camino de Santiago varían dependiendo de las coordenadas cronogeográficas. Así, por ejemplo, el 1 de agosto de 1076 la condesa Teresa Peláez, *una pariter cum filiis et filiabus meis Fredenando, Pelagio, Garseano, Maria, Sancia, Ildontia, Geloysa, prolis comitis Gomis Didas terre Ispaniarum*, entregaban el monasterio de San Zoilo de Carrión –localizado *in urbe Sancte Marie et rivulo currente secus alveum Carrione, juxta illa pons et serata qui discurrit ad Sanctum Jacobi apostoli*– a la abadía borgoñona de San Pedro de Cluny. *Colección diplomática del monasterio de San Zoilo de Carrión (siglos XI al XV)*, ed. de María Luisa Palacio Sánchez-Izquierdo, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1988, 2 vols., vol. 2 [Apéndice documental], doc. 4, pp. 10-14. [Tesis doctoral, número 337/1988]. Asimismo, véase, con mínimas diferencias de transcripción: *Documentación del monasterio de San Zoilo de Carrión (1047-1300)*, ed. de Julio Antonio Pérez Celada, Palencia, Ediciones J. M. Garrido Garrido, 1986, 2 vols., vol. 1, doc. 7, pp. 15-19. El 3 de septiembre de 1079 el rey Alfonso VI de Castilla concedía el monasterio *uocitatum Sancta Maria de Najara, subter illo castello, latus de illa uia qui discurrit pro ad Sancto Jacobo* a la comunidad monástica borgoñona de San Pedro de Cluny y, el 21 de abril de 1126, *Rotbertus, filius de Magistro*, vendía *ad vos domno Joanne, sacristano de Sancta Maria de Nazara, una viña que est de iuso camini quod vadit ad Sanctum Jacobum, ad dextram manum quando homo venit ad Sanctum Jacobum*. Madrid, Archivo Histórico Nacional,

*publicum Sancti Egidii de Montepessulano*<sup>108</sup>, el *magnum iter publicum Sancti Albani*<sup>109</sup>, o el *itinere publico sancti Lazari*<sup>110</sup>] y el santuario era el destino [ad *limina Sancti Iacobi apostoli in Gallecia* se dirigía el conde Longoardo en 1010<sup>111</sup>], la meta sacra de los “romeros al sennor Santiago de Galicia” en el caso compostelano<sup>112</sup>.

En este sentido, entre la plétora de epítetos que serían utilizables con una finalidad caracterizadora de Galicia como sujeto y objeto histórico, especialmente

---

Códices, L. 105 [Santa María de Nájera, siglo XVIII], fols. 91r-93r y 134r-v. Fita Colomé, Fidel, “Primer siglo de Santa María de Nájera”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 26/4 (1895), docs. 5 y 8, pp. 261-264 y 269-270.

El 6 de diciembre de 1155 el rey Alfonso VII de Castilla entregaba a la *ecclesie Sancte Marie de Burgis* la *villa que vocatur Villa Ayuda et est iuxta Alançon et iacet inter Gamonar et Ribilla et super illam est Castannares et est circa caminum que vadit ad Sanctum Jacobum et iacet in alfoz de Burgis*. Serrano Pineda, Luciano, *El obispado de Burgos y Castilla primitiva desde el siglo V al XIII*, Madrid, Instituto de Valencia de Don Juan, 1936, 3 vols., vol. 3, doc. 115, pp. 195-197. El 13 de diciembre de 1156 *Johannes et filia mea Maria* otorgaban a *domna Guntroda la nostra quarta parte domus quam habemus vobiscum in barrio Sancte Marie iusta Jordan Marin, in alia Petrus Ruvio, in fronte via Sancti Jacobi*. *Idem, El obispado de Burgos...*, *op. cit.*, vol. 3, doc. 117, p. 199. El 13 de enero de 1167 la comunidad monástica de San Isidro de Dueñas materializaba una permuta con la sede episcopal de Burgos, señalándose que entregaban *domus nostre quam habemus Burgis in vico Sancti Nicholai, allatus eiusdem ecclesie ex una parte et ex alia parte allatus domni Marini archidioconi, que fuit domne Orie, et inferiori parte est via regia qua venitur a Sancto Stephano ad ecclesiam beate Marie, a cambio de domo illa quam ipsi habent in vico Sancte Marie, et est fundata ex una parte ad latus domus Johannis Nicholai et ex alia parte domus de Moharrach et habet a superiori parte strata qua itur ad Sanctum Jacobum et ex reliqua parte viam qua venitur a Sancto Laurentio ad ecclesiam beate Marie*. *Idem, El obispado de Burgos...*, *op. cit.*, 3 vols., vol. 3, doc. 137, pp. 227-228. El 16 de diciembre de 1180 el rey Fernando II de León entregaba el *burgo de Ponte Uetere* y el *castro Cottouade* al arzobispo Pedro Suárez de Deza, de Santiago de Compostela, *in satisfactionem injurie que ecclesie compostellane facta est, quando peregrini Sancti Iacobi in strata eius ab hominibus meis capti fuerunt*. López Ferreiro, Antonio, *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago [de Compostela], Imprenta y encuadernadora del Seminario Conciliar Central, 1901, 11 vols., vol. 4, doc. 55, pp. 143-145.

El 18 de agosto de 1203 el rey Alfonso VIII de Castilla otorgaba a Arlotho de Marzán la *villam que dicitur Fontanas, in publico itinere beati Jacobi sitam*. Serrano Pineda, Luciano, *Idem, El obispado de Burgos...*, *op. cit.*, vol. 3, doc. 230, pp. 351-352. El 1 de abril de 1204 el rey Alfonso VIII de Castilla confirmaba la entrega de la *ecclesiam et villam illam que dicitur Fontanas, sitam in publico itinere beati Jacobi* a la sede episcopal de Burgos. *Idem, El obispado de Burgos...*, *op. cit.*, 3 vols., vol. 3, doc. 232, pp. 354-355. A comienzos del año 1258 “Domingo Martínez, sacristan menor del monesterio de Sanct Zoyl...” cedía la renta de varias casas sitas “en el barrio de Sant Zoles e an affrontaciones de 1ª parte: el camino de Santiago, de IIª part e de IIIª part: casas e orto de la enffermeria, de IIIª part: casas de doña Ysabel, madre de Juan Mathe” a la comunidad monástica de San Zoilo de Carrión. *Colección diplomática del monasterio de San Zoilo...*, *op. cit.*, vol. 2 [Apéndice documental], doc. 85, pp. 178-179. Asimismo, véase, con mínimas diferencias de transcripción: *Documentación del monasterio de San Zoilo de Carrión...*, *op. cit.*, 2 vols., vol. 1, doc. 88, pp. 236-237.

108 Germain, Alexandre, “Statuts inédits des repenties du couvent de Saint-Gilles de Montpellier”, *Mémoires de la Société Archéologique de Montpellier*, 5 (1860-1869), pp. 127-128.

109 “Registrum instrumentorum, litterarum et privilegiorum baroniarum terre Turris et Vallisbone”, en Cyr Ulysse Joseph Chevalier, *Inventaire des Archives des Dauphins a Saint-André de Grenoble en 1277*, París, Librairie A. Franck y Lyon, Librairie A. Brun, 1869, p. 196.

110 Pansier, Pierre, “Histoire des religieus de la Trinité a Avignon (1354-1789)”, en *Annales d'Avignon et du Comtat Venaissin*, París, Honoré Champion y Avignon, J. Roumanille, 1922, p. 90.

111 *Diplomatari de l'Arxiu Capitular de la Catedral de Barcelona (segle XI)*, ed. de Josep Baucells Reig; Àngel Fàbrega Grau; Manuel Riu Riu; Josep Hernando Delgado; Carmen Batlle Gallart, Barcelona, Fundació Noguera, 2006, 5 vols., vol. 1, doc. 142, pp. 440-443.

112 Díaz de Durana Ortiz de Urbina, José Ramón, *Álava en la Baja Edad Media a través de sus textos*, San Sebastián, Sociedad de Estudios Vascos, 1995, doc. 54, pp. 118-120.



entre los siglos IX y XV, resultaría factible y correcta su calificación como tierra de peregrinación<sup>113</sup>, añadiéndose a continuación la indicación de la existencia de una doble semántica concentrada en esta afirmación. Por una parte, desde su *inventio*, el sepulcro apostólico se transformó en el centro de la magna peregrinación jacobea, cuya relevancia y dimensión se desarrollaron de manera exponencial en breve tiempo, trascendiendo rápidamente las fronteras de la Península Ibérica<sup>114</sup>.

Por otra parte, cuando menos desde las centurias de la Antigüedad Tardía, en territorio galaico se detectarían dos corrientes de signo diferente, usualmente dotadas de naturaleza pendular. En primer lugar, un movimiento centrífugo, exterior, de larga distancia. Así, Egeria, Paulo Orosio, Avito de Braga o Hidacio de Chaves serían representantes de una peregrinación iniciada en estas coordenadas geográficas del noroeste hispano, cuyo destino principal se situaba en tierras palestinas, sobre todo en Jerusalén<sup>115</sup>, en la “Casa Santa de Gerusalén”<sup>116</sup>, foco de atracción aún activo en el siglo XV. En segundo lugar, un flujo centrípeto, interior, de corto radio, surgido y consolidado en relación con una serie de santuarios locales o comarcales, que actuaban como medios de canalización, expresión y vivencia de la espiritualidad autóctona, constituyéndose en ítems de la heterogénea geografía sacra de la Galicia medieval.

En esta ocasión, siguiendo con la revisión historiográfica planteada, ofreceremos una aproximación a una cuestión susceptible de ser enunciada a través de esta interrogación: ¿Cuáles eran los santuarios destino de las peregrinaciones femeninas originadas en Galicia en la Edad Media? Estamos seguros de que la contestación a esta pregunta brindará la oportunidad de acercarnos, aunque sea sucintamente en este momento, a un conjunto plural de centros primarios y secundarios de culto, devoción y peregrinaje.

Con todo, a causa de las limitaciones de espacio existentes, ha resultado indispensable acotar la extensión de la respuesta, acudiéndose a una selección diplomática concreta. En este sentido, entre la variada tipología textual disponible, se ha considerado adecuado recurrir a los clausulados de los testamentos como principal fuente de información de este acercamiento a los santuarios destino de las romerías de mujeres originadas en el noroeste de la Península Ibérica, en tierras del antiguo reino de Galicia, entre los siglos XIV y XV<sup>117</sup>.

---

113 Véase López Alsina, Fernando, “Los espacios de la devoción: peregrinos y romerías en el antiguo reino de Galicia”, en *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente Medieval*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1992 [1999], pp. 173-192.

114 Véase Plötz, Robert, “La proyección del culto jacobeo en Europa”, en Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar (ed.), *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media*, Oviedo, Principado de Asturias, 1993, pp. 57-71.

115 Véase Dietz, Maribel, *Wandering Monks, Virgins and Pilgrims. Ascetic Travel in the Mediterranean World, A.D. 300-800*, University Park (Pennsylvania), The Pennsylvania State University Press, 2005, pp. 43-68.

116 Sanz Fuentes, María Josefa, “Peregrinos asturianos a Jerusalén: dos testamentos (1384-1426)”, *Asturiensia Medievalia*, 7 (1995), doc. 2, pp. 94-100.

117 Véanse Sanz Fuentes, María Josefa, “Las fuentes diplomáticas y la peregrinación”, en Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar (ed.), *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela...*, *op. cit.*, pp. 411-422. García Fernández, Ernesto, “A la espera del más allá: la sociedad urbana del Camino de Santiago a través de sus testamentos”,



Peregrina jacobea iluminada en la miniatura de un *Libro de Horas* (Bélgica) [1435-1445]. The Morgan Library & Museum [Ms. Pierpont Morgan Library. M.19, fol. 165v]. Source: <http://ica.themorgan.org/icaimages/1/m19.165va.jpg>. [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) license].

El motivo de la elección de este abanico cronológico, y más concretamente de la fecha de comienzo, se encuentra en un acontecimiento iniciático. El 22 de febrero de 1300 el papa Bonifacio VIII instituía el Año Santo Romano, dotado, entre otras, de dos características esenciales: por una parte, de periodicidad temporal –regularizada finalmente a mediados del siglo XV– y, por otra parte, de la concesión de excepcionales indulgencias y beneficios espirituales<sup>118</sup>.

Sin duda, desde la segunda mitad del siglo XI, la relevancia espiritual y fáctica de la indulgencia “plenissimam” había crecido de forma significativa, mas, como recuerda Orlandis, únicamente desde mediados del XIII, el elemento jubilar habría

en Javier García Turza (ed.), *El Camino de Santiago y la sociedad medieval*, Logroño, Gobierno de La Rioja y Ayuntamiento de Logroño, 2000, pp. 47-64. Andrade Cernadas, José Miguel, “Los testamentos como reflejo de los cambios de actitud ante la muerte en la Galicia del siglo XIV”, *Semata*, 17 (2006), pp. 97-114.

118 Entre la documentación del archivo catedralicio mindoniense, se conserva el traslado de la bula pontificia. Véase *Tumbos del Archivo de la Catedral de Mondoñedo. Calendarios, op. cit.*, doc. 409, pp. 104-105.

logrado trascender los límites del mundo de la cruzada<sup>119</sup>, resultando implementado este modelo romano más tarde en el santuario de Santiago en Compostela<sup>120</sup>. Seguramente desde los primeros compases del siglo XV –acaso desde el año de “perdoança” de 1417<sup>121</sup>–, sus arzobispos recurrirán a estos instrumentos extraordinarios<sup>122</sup>, al mismo tiempo que mantienen intensa y viva la tradición apostólica<sup>123</sup>, ya manifiesta en los “oficios de karidade” de las últimas voluntades de la “specieyra”

119 Orlandis Rovira, José, *Historia de la Iglesia. I. La Iglesia Antigua y Medieval*, 12ª edición, Madrid, Palabra, 2012, p. 259.

120 Véanse Cabano Vázquez, Ignacio, “59. Relación das reliquias da Catedral de Santiago” y López Alsina, Fernando, “60. O Papa Alexandre III confirma o xubileo da Igrexa de Santiago”, en Serafín Moralejo Álvarez (ed.), *Santiago, Camiño de Europa. Culto e cultura na peregrinación a Compostela*, Santiago de Compostela, Fundación Caja de Madrid, Xunta de Galicia y Arcebispo de Santiago de Compostela, 1993, pp. 339-341. López Alsina, Fernando, “Años Santos Romanos y Años Santos Compostelanos”, en Paolo Caucci von Saucken (ed.), *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, [Santiago de Compostela], Xunta de Galicia, 1999, pp. 213-242.

121 El 1 de enero de 1417 las autoridades municipales de Santiago de Compostela procedían al nombramiento de los fieles en las alcabalas reales, incrementándose su número “por quanto este anno era perdoança enna Iglesia de Santiago et porque entendian et eran çertos que a esta dita çidade verrian en romaria muytas conpannas et de diversas partes”. Diez meses más tarde, concretamente el 12 de noviembre de 1417, los representantes del concejo compostelano establecían ciertas ordenanzas de abastecimientos, ya que la ciudad jacobea “se mantinna de acarreo et os vesinnos dela que agora eran e fosen daqui endeante et esto mesmo os romeus et estranjeiros que a ela vinan a vesitar o corpo do Apostolo Sennor Santiago et outras quasquer personas que a ela vinan e venesen ouvesen egual mercado”. Por cierto, en el acuerdo alcanzado el 11 de febrero de 1418, únicamente se reitera esta última disposición logística: “esta dita çidade se mantinna de acarreo et de cada dia ocurrían et vinan a ela moytas personas de diversas partes que vinan a vesitar o corpo do ben aventurado Apostollo Sennor Santiago”. Santiago de Compostela, Archivo Histórico de la Universidad de Santiago de Compostela, A. M. 1 [1416-1422], fols. 11r, 23r y 29r.

Con respecto a la cuestión del “surgimiento” del Año Santo Compostelano, debería prestarse especial atención al pontificado de Benedicto XIII [1394-1423] quien, el 20 de febrero de 1410, autorizaba a los arzobispos de Santiago de Compostela, Sevilla y Toledo a otorgar indulgencias a los participantes en la campaña granadina del infante Fernando de Castilla, que, en caso de fallecimiento, sería indulgencia plenaria. *Documentos de Benedicto XIII referentes a la Corona de Castilla*, ed. de Vicente Ángel Álvarez Palenzuela, Madrid, Dykinson, 2021, doc. 5277, pp. 2422-2423.

122 Sobre la naturaleza diplomática de la bula *Regis Aeterni*, apócrifamente atribuida al pontífice Alejandro III (1159-1181), contéplense las consideraciones de: Sánchez Sánchez, Xosé Manuel, “La peregrinación a Santiago de Compostela y el poder pontificio entre los siglos XII y XV”, *Ad Limina*, 1 (2010), pp. 181-200; *Idem*, *La iglesia de Santiago y el pontificado en la Edad Media (1140-1417)*, Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago y Universidade de Santiago de Compostela, 2012, pp. 179-210.

123 En este sentido, entre los múltiples ejemplos posibles, en esta ocasión recuperamos el largo exordio de la escritura de constitución de la “casa de ospital de los pobres de Jesucristo” en la villa de Padrón, que llevó a cabo el arzobispo compostelano Rodrigo de Luna el 13 de octubre 1458: “por quanto a nuestro oficio pastoral incunbe la gobernacion de los ospitales y logares piadosos en que se cumplan y deben cumplir las obras de misericordia, et considerando en como la dha nuestra Santa Iglesia metropolitana, basilica del glorioso Apostol Señor Santiago Zebedeu, luz y lumbre de las Españas, al qual en sortt por el nuestro Redentor Jesucristo fué encomendada la provincia de España, que la visitó en su vida por su santa predicación et honroo en su muerte por el precioso talento por su santissimo cuerpo, el cual enteramente requece y he sepultado en la dha nuestra Santa Iglesia, a la qual asi por el dho su santo cuerpo que en ella he sepultado y otras muchas santas reliquias que en ella son, como otrosi por las grandes indulgencias y perdones que a ellas son otorgadas por los Santos Padres Apostolicos de Roma, a la qual concurren y vienen en romeria muchas y diversas gentes de todo el universo mundo, y de toda la cristiandad, et eso mismo concorre a dha romeria a la nuestra villa de Padrón, a donde primeramente aportó en la Barca el glorioso Apostolo Señor Santiago y adonde oy en dia está el Santo Padrón y la Barca y otras reliquias del dho Santo Apostol”. “El Arzobispo D. Rodrigo de Luna funda un hospital de peregrinos en la villa de Padrón.- Año 1458”, ed. de José Couselo Bouzas, en *Colección de documentos históricos del Boletín de la Real Academia Gallega*, A Coruña, Litografía e imprenta Roel, 1915, 3 vols., vol. 1, doc. 114, pp. 331-332.

compostelana Elvira Pérez –quien, el 7 de julio de 1348, establecía: “It. mando ao espital de Santiago para os pobres X mrs. It. mando ao espital que chaman de Jerusalem cinco mrs. It. mando aos lazerados de Sta. Marta e de San Lazaro X mrs. a cada huna das mallatarías. It. mando que den a pobres vergonçosos tres vallancinas por mina alma”<sup>124</sup>, de las postrimeras disposiciones de María López, quien, el 9 de julio de 1348, determinaba la entrega “por la alma de Johan Afonso viinte par de çapatos a rromeus de Santiago”<sup>125</sup>, o de la carta de testamento de doña Teresa Sánchez de Gres, llevada a cabo el 29 de abril de 1395, mencionando “a cama que puge eno espital de Santiago”<sup>126</sup>.

Asimismo, entre los beneficiarios de las liberalidades de las otorgantes, acostumbraban a encontrarse desde los grandes centros “transnacionales” de peregrinación hasta los pequeños santuarios locales de romería –San Salvador de Oviedo, Santa Eulalia de Barcelona, Santa María de Guadalupe<sup>127</sup>, Santa María de Roncesvalles, Santa María de Fisterra<sup>128</sup>, Santa María da Franqueira<sup>129</sup>, Santa María de Vilabade, Santa María de Vilaselán, Santa Mariña de Augas Santas<sup>130</sup>, Santiago de Compostela,

124 “Año 1348.- Testamento de Elvira Pérez especieira (boticaria) de Santiago”, ed. de Antonio López Ferreiro, en *Colección diplomática...*, *op. cit.*, doc. XLI, pp. 193-197.

125 “Año 1348.- Testamento de María López, vecina de la ciudad de Santiago”, ed. de Antonio López Ferreiro, en *Colección diplomática, op. cit.*, doc. XXXII, pp. 149-152.

126 “Año 1395.- Testamento de D.<sup>a</sup> Teresa Sánchez de Gres, esposa de Alfonso Gómez Turrichao”, ed. de Antonio López Ferreiro, en *Colección diplomática, op. cit.*, doc. XXXIV, pp. 155-161.

127 El 18 de abril de 1395 el papa Benedicto XIII otorgaba indulgencias a la comunidad monástica de Santa María de Guadalupe. *Documentos de Benedicto XIII...*, *op. cit.*, doc. 1412, pp. 716-717.

128 El 26 de septiembre de 1406 el papa Benedicto XIII concedía indulgencias a los visitantes a la “iglesia parroquial de Santa María de Finisterre, diócesis de Compostela, frecuentada por los peregrinos que acuden a venerar al Apóstol Santiago”. *Bulario de Benedicto XIII*, ed. de Ovidio Cuella Esteban, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico” de la Diputación de Zaragoza, 2009, 5 vols., vol. 4, doc. 256, p. 148.

En este sentido, en la última década del siglo XV, el caballero alemán Arnold von Harff se desplazaba desde Santiago de Compostela a “Vinstern”, santuario mariano en el que asimismo estuvo el obispo armenio Mártir de Arzendjan, señalando que “llegué a la extremidad del mundo, á la playa de la Santa Virgen, á un edificio que fué construido por la propia mano del apóstol San Pablo y que los francos llaman Santa María de Finisterre [Santha Maria Fenesdirna]”. *Die Pilgerfahrt des ritters Arnold von Harff von Cöln durch Italien, Syrien, Aegypten, Arabien, Aethiopien, Nubien, Palästina, die Türkei, Frankreich und Spanien, wie er sie in den Jahren 1496 bis 1499*, ed. de Eberhard von Groote, Cöln, J. M. Heberle, 1860, p. 234. *Relato del viaje por Europa del obispo armenio Mártir (1489-1496)*, ed. de Ignacio Iñarrea Las Heras; Denise Péricard-Méa, Logroño, Universidad de La Rioja, 2009, pp. 78-79. Esta última edición se realizó sobre las versiones francesa de Antoine-Jean Saint-Martin (1827) y española de Emilia Gayangos de Riaño (1898).

Por su parte, a comienzos del siglo XVII, el cardenal compostelano Jerónimo del Hoyo visitaba la iglesia de “Sancta María de Finisterre”, indicando que, en su altar mayor, “hay una imagen de Nuestra Señora muy devota y así acude a ella mucha jente en romería. [...] Hay además desto un Santo Crucifixo muy devoto; está en una capilla con sus puertas y el Crucifixo está en el altar con tres belos y luego con dos puertas cerrado y cada vez que se enseña es con dos fachas encendidas con mucha devoción”. Hoyo, Jerónimo del, *Memorias del Arzobispado de Santiago*, ed. de Ángel Rodríguez González; Benito Varela Jácome, Santiago de Compostela, Porto y Compañía, [1951], pp. 378-380.

129 Véase Cendón Fernández, Marta, “Santa María de A Franqueira: de monasterio a santuario mariano”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 61/127 (2014), pp. 15-45.

130 Véanse Vaquero Díaz, María Beatriz, “Documentación medieval de Santa Mariña de Augas Santas no Arquivo da Catedral de Ourense”, *Diversarum rerum*, 8 (2013), pp. 251-274. Pérez Rodríguez, Francisco Javier, “Santa Mariña de Augas Santas en la Edad Media (siglos XI-XV)”, *Diversarum rerum*, 8 (2013), pp. 275-283.

Santo Antón de Corveiro, etc.<sup>131</sup>–, integrándose de esta forma en esta dinámica de búsqueda y consecución de mayor número de intercesores colectivos significados<sup>132</sup>.

Por último, se constata como, entre las cláusulas de un sector cualitativamente significativo de los testamentos gallegos bajomedievales examinados, se incluye el fenómeno de la peregrinación física, es decir, el desplazamiento corporal al santuario, o santuarios, objeto de devoción. En numerosas ocasiones, las condiciones de salud del testador imposibilitaban su realización personal, recurriéndose entonces a la figura de la peregrinación procurada póstuma, en la cual se asiste a la subrogación onerosa del acto en un intermediario masculino o femenino, revirtiéndose en el concedente los beneficios espirituales derivados de su materialización<sup>133</sup>.

Los santuarios destino de los peregrinos delegados, tasados claramente en las cláusulas testamentarias, acostumbrarían a corresponder, en primer lugar, al ámbito de creencia y espiritualidad específica del causante de este negocio jurídico, así descriptible desde una perspectiva formal, más dotado –al unísono y de forma no excluyente– de una marcada dimensión devocional y naturaleza instrumental, transformándose en un medio de alcance del favor intercesor del santo titular del templo.

Al mismo tiempo, aparentemente, la peregrinación encomendada se conceptualizaba como un acto de penitencia subrogada que, en determinados casos, se sumaba a las indulgencias existentes en diferentes santuarios, que implicaban la remisión parcial o plenaria del cumplimiento de las penas temporales asociadas a la satisfacción de los pecados cometidos y absueltos, y cuya aplicación a favor de los difuntos, como si se tratase de sufragios *pro anima*, se habría admitido, según Orlandis, desde mediados del siglo XIII<sup>134</sup>. En suma, ambos elementos redundarían,

131 Maia, Clarinda de Azevedo, *História do Galego-Português. Estado lingüístico da Galiza e do Noroeste de Portugal desde o século XIII ao século XVI (com referência à situação do galego moderno)*, Coimbra, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986, doc. 21, pp. 70-71. *Documentos da catedral de Lugo (século XV)*, ed. de María Xosé Portela Silva, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 1998, doc. 1375, p. 566. *Tumbos de la catedral de Mondoñedo. Tumbo Pechado*, ed. de Enrique Cal Pardo, Lugo, Diputación Provincial de Lugo, 2006, docs. 138, 152, 158, 203, 240, 266 y 445, pp. 135-136, 147-148, 153-154, 187-190, 216-218, 240-241 y 401-402.

132 Además, las peregrinaciones a estos santuarios se constituían en el objeto de votos religiosos, normalmente realizados ante diferentes adversidades. Así, por ejemplo, en *El Victorial* –redactado en la primera mitad del siglo XV– se narran dos episodios relacionados con las campañas del capitán Pero Niño. En dos ocasiones, con motivo de sendas tempestades, los marineros de las galeras castellanas “fazían oraciones e votos a Dios e a los santos que los librase, e hecharon romería para Santa María de Guadalupe” y “fazían los honbres, con el miedo de la muerte, botos e prometimientos, unos a Santa María de Guadalupe, otros a Santiago de Galizia, otros a Santa María de Finesterra, otros a Fray Pedro Gonçález de Tuy, e otros a Sant Viçente del Cabo”. Díaz de Games, Gutierre, *El Victorial*, ed. de Rafael Beltrán Llavador, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1997, pp. 394 y 636. Véase Beceiro Pita, Isabel, “De las peregrinaciones al viaje interior: las transformaciones en la religiosidad nobiliar castellana”, *Cahiers d’Études Hispaniques Médiévales*, 30 (2007), pp. 109-125.

133 Véase Sigal, Pierre André, *Les marcheurs de Dieu, pèlerinages et pèlerins au Moyen Age*, Paris, Armand Colin, 1974, pp. 44-47.

134 Orlandis Rovira, José, *Historia de la Iglesia...*, op. cit., p. 259. Asimismo, véase Baloup, Daniel, “La muerte y la penitencia en la predicación de las indulgencias en Castilla a finales de la Edad Media”, *Edad Media. Revista de Historia*, 6 (2003-2004), pp. 61-89.



complementándose, en beneficio de la finalidad última de este tipo de testador: su salvación y adquisición de la vida eterna.

En este sentido, se conserva un testimonio excepcional sobre la relación establecida entre indulgencias y peregrinación, entendidas ambas como potenciales fórmulas de sostenimiento económico de una “obra de misericordia y piedad”. El 15 de junio de 1439 asistimos al alumbramiento, “ena villa de Pontevedra”, del “hospital do Corpo de Deus”. Su fundadora, Teresa Pérez Fiota, otorgaba su “manda e testamento”, instando a sus albaceas a que “o mais sedo que pudieren, se a fazer despois de meu finamento procuren e fazan en tal maneira que ajan ganado do santo padre de rroma una yndulgençia para todos aqueles que o dito hospital bien en rromeria en dia do Corpo de Deus e deren e fezeren algunas hesmoldas para se fazer e manteer e rreger o dito ospital, y do seu leixaren y mandaren ao tempo de suas mortes. Yten mando que aquel que for a ganar a dita yndulgençia a rroma e perdon para o dito hospital para os que foren asi bisitar o dito ospital, mando a meus conpridores que le paguen o que costar a dita yndulgençia y carta de perdon e demais que o contenten de seu travallo da ida e da binda, e para por mina alma e de todos aqueles a quen so tiuda e obligada, e demais se ser poden que bena dentro ena dita yndulgençia de perdoanza dado poder algun clerigo que ally a donde eu for enterrada me possa asoltar e me diga ante de asolbiçion una missa de rrequiem cantada e que contenten desmolda ao clerigo que ende la dezir y aos clerigos que ha cantaren con un rresponso sobre mina ssepultura”<sup>135</sup>.

Entonces, y en definitiva, ¿cuáles eran los santuarios que, en su condición de destino de peregrinaciones directas o subrogadas, aparecen referidos en las últimas voluntades de mujeres examinadas? A continuación, y considerando adecuado en este momento ceder el protagonismo a la letra de las fuentes, se presentan los testimonios en un recorrido diacrónico, forzosamente limitado, mas dotado de carácter ilustrativo, que se inicia a comienzos del siglo XIV.

Así, mientras el 14 de octubre de 1302 Gonzalo Eáns, “caualleiro de Çerracoës”, incluía la entrega de “duzentos morauedís a quen uaa por min a Santa María de Rocamador” entre el clausulado de sus últimas voluntades<sup>136</sup>, el 11 de julio de 1303 otorgaba su testamento su viuda, María Vázquez, quien concedía “quiñentos morauedís a un home ou muller que fosse de boa uida, que aa teer por min ua quarentena a Roma”<sup>137</sup>.

135 Armas Castro, José, *Pontevedra en los siglos XII a XV: configuración y desarrollo de una villa marinera en la Galicia medieval*, A Coruña, Fundación “Pedro Barrié de la Maza Conde de Fenosa”, 1992, doc. 31, pp. 349-353.

136 *A vida e a fala dos devanceiros: escolma de documentos en galego dos séculos XIII ao XVI*, ed. de Xesús Ferro Couselo, Vigo, Editorial Galaxia, 1967, vol. 1-1 (“Terras de Ourense”), doc. 41, pp. 58-62.

137 *A vida e a fala dos devanceiros...*, *op. cit.*, vol. 1-1 (“Terras de Ourense”), doc. 42, pp. 62-66. Sobre las peregrinaciones a Roma en la Edad Media, véase Birch, Debra J., *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages: Continuity and Change*, Woodbridge, The Boydell Press, 1998.

Aunque a mediados del siglo XI las relaciones eclesiásticas e institucionales entre Roma y Santiago de Compostela se encontraban revueltas, las comunicaciones viarias se podrían definir como fluidas a través del *camino sancti Petri ad sanctum Iacobum*. En este sentido, el 15 de marzo de 1047 el *comes nomine Gomez*

Solamente dos años más tarde, concretamente el 4 de mayo de 1305, María Eáns Gibarra dictaba su postrimera voluntad en Ribadavia, estableciendo entre sus disposiciones: “Que baa por min huun ome en rromaria a santa Maria de Rocamador por mia alma et lle den dozentos mrs. para despensa et cen soldos para offerir ao altar de Santa Maria et cento cinquenta soldos para dar aos pobres pelo camiño”<sup>138</sup>. Por su parte, el 22 de septiembre de 1319 Dominga Pérez de Chantada señalaba: “Item mando que for meu cabeçal que envii hun ome ou moller en romaria por min a Santa Maria de Villasirgo a quen o eu avia pro <en>meenda et dianlle do meu porque vaa ala”<sup>139</sup>.

Siguiendo el itinerario cronológico, el 19 de julio de 1342 Marina Vicente manifestaba su “postrimeira voontade” en la villa bayonesa, indicando que, en cumplimiento subrogado de un voto realizado, “Pero Eannes meu marido que vaa por mina alma ao Croçefferço de Ssan Salvador de Bouças e a Sanctiago hu eu era prometuda dir. Et sse elle alla non poder yr mando que envii alla outro omme por mina alma”<sup>140</sup>. A su vez, el 27 de octubre de 1391, doña Mayor Rodríguez –cónyuge de don Pedro López de Mañente y tía de don Fernando Rodríguez de Aguiar– otorgaba su carta de testamento en Viveiro, señalando: “Iten mando yr por min en ramaria duas veces a Santiago d-Espanna porque soon sua romina et llo promety. Iten mando yr por min en romaria a Santo Andre de Teixido porque lle tenno

---

*prolis Didago Fernandiz [conde Gómez Díaz de Carrión] donaba el cenobium helemosinarium conuenientium pauperum uel hospitium in honore beatissimi Sancti Facundi et Primitiui et Sancti Christofori uel omnium sanctorum in illa uilla quam uocitant Arconada, secus stratam ab antiquis temporibus fundata euntium uel regredientium Sancti Petri et Sancti Iacobi Apostoli al monasterio de San Zoilo de Carrión [Arconada, Palencia]. Colección diplomática del monasterio de San Zoilo..., op. cit., 2 vols., vol. 2 [Apéndice documental], doc. 1, pp. 2-3. Asimismo, véase con mínimas diferencias de transcripción: Documentación del monasterio de San Zoilo..., op. cit., vol. 1, doc. 1, p. 4. Véanse las apreciaciones de: García de Cortázar y Ruiz de Aguirre, José Ángel, “La implantación monástica en el Camino de Santiago: ¿monasterios del Camino o monasterios en el Camino?”, en José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre; Ramón Teja Casuso (eds.), *Monasterios y peregrinaciones en la España medieval*, Aguilar de Campoo (Palencia), Fundación Santa María la Real-Centro de Estudios del Románico, 2004, pp. 73-98 (p. 76). Plötz, Robert, “El peregrino y su entorno: historia, infraestructura y espacio”, *Ad Limina*, 3 (2012), pp. 165-180 (pp. 174-175).*

Además, en la *División de Wamba* se informa de que los límites de la diócesis de Oxoma [Osma] se desarrollaban *de Furca usque Aslanzon quomodo currit camino sancti Petri ad sanctum Iacobum*. *La División de Wamba*, ed. de Luis Vázquez de Parga, Madrid, Instituto Jerónimo Zurita, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1943, p. 112. Si bien se trataría de una referencia jacobea apócrifa si se aplicase a la fase visigoda de la trayectoria histórica de la Península Ibérica, alcanzaría su significado si se relacionase con la cronología de su creación, es decir, la segunda mitad del siglo XI, en el contexto del enfrentamiento jurisdiccional caecido entre las sedes episcopales de Burgos, Nájera y Osma. Véase *La División de Wamba*, op. cit., pp. 42-44 y 91-92.

138 “Año 1305.- Testamento de D.ª María Yáñez, viuda de Juan Pérez, sobrina de D. Pedro Martínez y madre de Inés Yáñez”, ed. de Antonio López Ferreiro, en *Colección diplomática*, op. cit., doc. CX, pp. 494-500.

139 Méndez Pérez, José; Otero Piñeyro Maseda, Pablo Santiago; Romani Martínez, Miguel, *El monasterio de San Salvador de Chantada (siglos XI-XVI): historia y documentos*, Santiago de Compostela, Editorial CSIC, 2016, doc. 41, pp. 239-241.

140 Portela Silva, Ermelindo, *La región del obispado de Tuy en los siglos XII a XV: una sociedad en la expansión y en la crisis*, Santiago de Compostela, El Eco Franciscano, 1976, doc. 63, pp. 414-416.



Santa Catalina de Siena [1401-1500]. Bibliothèque Nationale de France, Département des Manuscrits, Allemand 34, fol. 5v. Source: gallica.bnf.fr / BnF: <http://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc257892>. (Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International [CC BY-NC-SA 4.0] license).



prometido et que lle ponna enno seu altar huna candeia tanmana como he huna muller do meu estado”<sup>141</sup>.

Alcanzado el siglo XV, el 16 de enero de 1426 María Álvarez y su cónyuge Pedro Álvarez de Priañes dictaban su testamento en la “çibdat de Oviedo”, mandando “nuestros cuerpos a sepultura onde Dios tovier por bien, por quanto ymos romeros a la Casa Santa de Gerusalén, si for la veluntad de Dios”<sup>142</sup>. Por su parte, en el transcurso del año 1486, los monarcas Isabel de Castilla y Fernando de Aragón acudieron en peregrinación a Santiago de Compostela. Durante la estancia de la gran comitiva regia en la localidad leonesa de Villafranca del Bierzo, el limosnero de la reina, Pedro de Toledo, anotaba la entrega de dos reales “a una vieja que fue a Jerusalén”<sup>143</sup>.

Finalmente, a modo de epílogo, se traen a colación las últimas voluntades de doña Urraca de Moscoso, “muger que fue del noble cauallero don Pedro Osorio”, dictadas el 28 de octubre de 1498 en sus “casas de morada e palacios” de Santiago de Compostela. Entre las cláusulas de su testamento, se disponía: “Iten mando que por quanto yo tengo prometidos a mis fijos de los leuar en Romeria donde esta el cuerpo de Sto. Elifonso a la cibdad de Çamora, mando a los dichos mis fijos que vayan anbos e dos a la dicha Romeria e que lieven vn Romero por min. Iten mando que enbien vn Romero a Sta. Marina de Agoas Santas tierra de Orense por min e se venga por Orense e faga diser vna misa dentro de la capilla de Sta. Eufemia donde jaz su cuerpo e que ponga vn frontal o vn paño de lienço que vala fasta quinientos mrs. con que cubran la sepultura de la señora Sta. Eufemia. Iten mando que enbien un Romero desde el puerto de Laje á la hermita de Sta. Maria de Monte Sovran que es cerca de Vayo e que fagan diser vna misa”<sup>144</sup>.

\*\*\* \*\*

En definitiva, los datos recopilados permitirían, por un lado, la reconstrucción de una cartografía social y territorial de devociones femeninas [individuales o familiares] y santuarios, que prácticamente en nada diferiría de la cartografía social y territorial diseñada sobre los testimonios de sus contemporáneos masculinos. Por otro lado, autorizarían la propuesta de una taxonomía basada en criterios cualitativos y geográficos.

141 *Tumbos de la catedral de Mondoñedo...*, op. cit., doc. 120, pp. 119-121. Véase Usero González, Rafael, *El santuario de San Andrés de Teixido*, 2ª edición, Madrid, Fundación Villabril, 1992.

142 Sanz Fuentes, María Josefa, “Peregrinos asturianos a Jerusalén: dos testamentos (1384-1426)”, *Asturiensia Medievalia*, 7 (1995), doc. 2, pp. 94-100.

143 *El libro del limosnero de Isabel la Católica*, ed. de Eloy Benito Ruano, 3ª edición revisada, Madrid, Real Academia de la Historia, 2004, p. 108.

144 “Año 1498.- Testamento de D.ª Urraca de Moscoso, madre del segundo Conde de Altamira D. Rodrigo Osorio de Moscoso, otorgado por ante Jacome Yanes, Notario apostólico y civil y excusador del Sr. D. Alonso de Fonseca, Notario público de Santiago”, ed. de Antonio López Ferreiro, en *Colección diplomática*, op. cit., doc. C, pp. 438-447.

En un primer nivel, se hallarían tres grandes centros medievales de peregrinación “transnacional”, Jerusalén, Roma y Santiago de Compostela, a los cuales, debido a su relevancia en el marco europeo occidental, se sumaría Santa María de Rocamadour. En un segundo nivel, se encontrarían aquellos santuarios localizados en el término de la Península Ibérica, más concretamente, en el ámbito espacial de la corona castellano-leonesa, si bien fuera de territorio gallego, situándose en una posición eminente el monasterio cacereño de Santa María de Guadalupe.

En un tercer nivel, ya dentro de los límites del antiguo reino de Galicia, se diferenciaría entre los centros de peregrinación regionales –Santo André de Teixido, Santa María da Franqueira y Santa María de Vilabade–, y los santuarios de romería de escala comarcal o local, como Santo André de Loboso, San Salvador de Bouzas, Santa Eufemia, Santa María de Monte Sobrán, Santa María de Portas, Santa María do Viso, Santa Mariña de Augas Santas, etc.

En conclusión, los clausulados de testamentos de mujeres redactados entre los siglos XIV y XV muestran una geografía [cuantitativamente limitada, mas cualitativamente significativa] de santuarios destino de peregrinaciones desarrolladas desde o en tierras gallegas. Entre esta heterogénea nómina, y debido a su interés, que, sin embargo, suele eclipsarse ante la semántica de Santiago de Compostela, sobresaldrían los centros locales, comarcales y regionales, cuya presencia se extiende desde las tierras cantábricas mindonienses al norte hasta la cuenca miñota tudense al sur y desde el finibusterre del poniente hasta las estribaciones de las sierras orientales en el levante.

Se trata de santuarios localizados tanto en zonas interiores como en áreas litorales, en núcleos de naturaleza eminentemente periférica y rural, que bastantes veces aparecen dotados de advocación mariana, circunstancia que concordaría con la espiritualidad imperante y tipología documental empleada<sup>145</sup>, a los cuales pretenden acudir, de forma directa o delegada, integrantes de diferentes escalones de la pirámide social del momento cuando se enfrentan a la muerte, igualadora en este teatro del mundo.

### *Conclusiones inconclusas...*

En el transcurso de medio siglo de existencia, el feminismo académico hispano ha conseguido abstraer a las mujeres de la invisibilidad histórica e indiferencia historiográfica, mas al mismo tiempo ha ido cayendo progresivamente en la autocomplacencia,

---

<sup>145</sup> Acerca de la consideración de la Virgen María como privilegiada intercesora, véase, por ejemplo, García de la Borbolla García de Paredes, Ángeles, “El recurso a la intercesión celestial en la hora de la muerte: un estudio sobre los testamentos navarros”, *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 26 (2005), pp. 162-164.



Santa Brígida de Suecia [1450-1500]. The British Museum, 1890,1013.55. Source: <https://www.britishmuseum.org/collection/image/43643001>. [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0) license].



en un extraño ensimismamiento desentendido del mundo exterior a ese “gheto dorado” que ya Cristina Segura Graíño describía en el año 2006.

En este sentido, si bien se trate de una opinión controvertida, entendemos que la «Historia de las Mujeres» no debería ser una cuestión de hormonas, con la aceptación del estrógeno y la proscripción de la testosterona. Visto el estado de la cuestión, de estancamiento en el ámbito educativo español y de astenia en la esfera del Sistema Universitario de Galicia, esta disciplina se arriesga a su extinción a causa de la esterilidad de su reproducción. Así, por una parte, aunque sea una propuesta impopular, debería normalizarse la figura de los historiadores, asiduamente considerados intrusos; por otra parte, se precisa de savia nueva, seguro del remudamiento generacional y, siguiendo el magisterio de autoras clave en la historiografía gallega como María Xosé Rodríguez Galdo y Ofelia Rey Castelao, es necesaria una diligente reformulación de sus métodos y objetos, como se viene observando en las innovadoras contribuciones de Marylène Patou-Mathis<sup>146</sup>, Leigh Ann Craig, Susan Signe Morrison, etc.

Como en su momento fueron las expediciones cruzadas jerosolimitanas<sup>147</sup>, ahora las peregrinaciones se están transformando en un interesante campo de pruebas. En las coordenadas concretas del medievalismo gallego, a finales de la década de los años ochenta del siglo XX, la historiadora Marta González Vázquez abría y recorría una senda, cuyo destino era, por un lado, la ruptura de la tradicional masculinización de las peregrinaciones al santuario de Santiago en Compostela y, por otro lado, la demostración fundamentada de la presencia activa de las mujeres en las romerías jacobeanas, que no se restringía a su naturaleza de peregrinas, mostrándose mujeres agentes de obras públicas, comitentes de centros asistenciales, hospederas y hospitaleras<sup>148</sup>, cuya condición era socialmente transversal, yendo más allá de la noble cuna de santa Isabel de Aragón, reina de Portugal, de María de Anjou, reina de Francia, de Isabel de Trastámara, reina de Castilla, etc.

146 En este sentido, por ejemplo, está prevista la pronta defensa de la siguiente tesis doctoral: Rodríguez González, Celia, *Una arqueología de género para el estudio de la sociedad de la Gallaecia de los siglos IV-VI d.C.* [Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2022].

147 Véanse, como ejemplo, McLaughlin, Megan, “The Woman Warrior: Gender, Warfare and Society in Medieval Europe”, *Women’s Studies*, 17/3-4 (1990), pp. 193-209. Edgington, Susan B.; Lambert, Sarah (eds.), *Gendering the Crusades*, New York, Columbia University Press, 2002. Poor, Sara S.; Schulman, Jana K. (eds.), *Women and Medieval Epic: Gender, Genre, and the Limits of Epic Masculinity*, New York, Palgrave Macmillan, 2007. Bom, Myra Miranda, *Women in the Military Orders of the Crusades*, New York, Palgrave Macmillan, 2012. Nicholson, Helen J., “Women’s Involvement in the Crusades”, en Adrian J. Boas (ed.), *The Crusader World*, London, Routledge, 2016, pp. 54-67.

148 Véanse, por ejemplo, Santiago Otero, Horacio (ed.), *El Camino de Santiago: la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*, [Valladolid], Junta de Castilla y León, 1992. Barreiro Mallón, Baudilio; Rey Castelao, Ofelia, *Pobres, peregrinos y enfermos: la red asistencial gallega en el Antiguo Régimen*, Santiago de Compostela, Consorcio de Santiago y Nigra Arte, 1999. Martínez García, Luís, *El Hospital del Rey de Burgos: poder y beneficencia en el Camino de Santiago*, Burgos, Universidad de Burgos, 2002. García Iglesias, José Manuel (ed.), *El Hospital Real de Santiago de Compostela y la hospitalidad en el Camino de Peregrinación*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2004.

En los últimos quince años [cronología eximente del carácter de advenedizo con pretensiones desmedidas], hemos intentado seguir su estela historiográfica y, al unísono, hemos intentado modificar el gradiente de la perspectiva, atendiendo desde los santuarios gallegos de impronta local o comarcal<sup>149</sup>, hasta los grandes santuarios “transnacionales”, con especial dedicación al caso de la geografía sacra de Jerusalén y la Tierra Santa latina<sup>150</sup>.

Como se aprecia en las últimas publicaciones aparecidas en el ámbito investigador anglosajón<sup>151</sup>, mujeres y peregrinaciones combinan perfectamente con métodos y objetos procedentes de la historia de la cultura, la historia de las mentalidades, etc. O sea, formalmente, su futuro sería halagüeño, si no fuesen aplicables las palabras del evangelio de san Lucas [10, 1-9]: “La mies es abundante y los obreros pocos”, es decir, la historia social de las peregrinaciones femeninas aún no ha cuajado en el medievalismo académico representado en el Sistema Universitario de Galicia.

Así, por ejemplo, en la Universidade de Santiago de Compostela, existe un máster en “Estudios Medievales Europeos” [con una materia específica denominada “Viajes y peregrinaciones en la Edad Media”], acceso al programa de doctorado en “Estudios Medievales”, en el cual, al menos entre los cursos 2016/2017 y 2021/2022<sup>152</sup>, se evidencia una destacable indiferencia hacia la historia de las mujeres y la historia de las peregrinaciones, especialmente llamativa en el caso de las romerías jacobeanas, cuyas innovadas e innovadoras posibilidades de desarrollo se muestran asiduamente en las ediciones del “Congreso Internacional de Estudios Jacobeanos” del Comité Internacional de Expertos del Camino de Santiago o de los “Coloquios Internacionales Compostela” del Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento [Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) - Xunta de Galicia].

---

149 González Paz, Carlos Andrés, “Los santuarios destino de las peregrinaciones originadas en Galicia a finales de la Edad Media”, en Santiago Gutiérrez García; Santiago López Martínez-Morás (eds.), *El culto jacobeano y la peregrinación a Santiago a finales de la Edad Media: crisis y renovación*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2018, pp. 65-86.

150 González Paz, Carlos Andrés, “In the Footsteps of James, Son of Zebedee: Pilgrims and Crusaders from northwestern Spain in the Holy Land during the Twelfth Century”, en Antón M. Pazos (ed.), *Translating the Relics of St. James from Jerusalem to Compostela*, London, Routledge, 2017, pp. 197-210.

151 Véanse, a modo de ejemplo, Jansen, Willy; Notermans, Catrien (eds.), *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*, London, Routledge, 2016. Guzik, Helena, “Memory, Imagination, Identity: Pilgrimage and Portraiture in Medieval and Early Modern Europe”, *The International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 9/2 (2021), pp. 81-96. Stephan-Emmrich, Manja; Thimm, Viola (eds.), *Muslim Women's Pilgrimage to Mecca and Beyond*, London, Routledge, 2021. Quinn, E. Moore; Smith, Alison T. (eds.), *Women and Pilgrimage*, Wallingford Oxfordshire, CABI, 2022.

152 A través de la página web de la Universidade de Santiago de Compostela, se accede a la relación de las tesis doctorales defendidas en el marco del “Programa de Doctorado en Estudios Medievales” entre los cursos 2016/2017 y 2021/2022. Véase Universidade de Santiago de Compostela, Escola de Doutoramento Internacional, “Programa de Doutoramento en Estudos Medievais”, [en línea], disponible en <<https://www.usc.es/gl/centros/ciedus/edi/titulacions.html?plan=15491&estudio=15492&codEstudio=14975&valor=9&orde=true>> [Consulta: 14/04/2022].

En definitiva, los estudios sobre la historia de las mujeres vinculadas al fenómeno de los peregrinajes en la Edad Media se vienen desarrollando de forma apreciable en las últimas décadas, mas todavía no han conseguido permeabilizar, en grado semejante, las enseñanzas universitarias del finibusterre ibérico, verdadera piedra angular. Sin duda, se trata de la gran asignatura pendiente en la deseable consolidación de esta línea de investigación en las tierras del “senyor sant Jayme de Galicia”. ¡Ultreia et Suseia!

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 18-IV-2022

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 04-V-2022



# Las primeras peregrinas a Tierra Santa

Eduardo Otero Pereira  
Universität Heidelberg

**Resumen:** Las peregrinaciones a Tierra Santa comienzan en época constantiniana, en el primer tercio del siglo IV. A partir de este momento va surgiendo una “geografía sagrada”, se construyen iglesias en lugares que son considerados santos y se establecen nuevos rituales. Una gran parte de estos primeros visitantes fueron mujeres. Conocemos el caso de algunas mujeres romanas pertenecientes a familias de la aristocracia que decidieron emprender una vida ascética en Tierra Santa, bien después de enviudar, bien junto con sus maridos, renunciando a su patrimonio o empleándolo en la fundación de comunidades monásticas y en la edificación de iglesias y hospitales en Tierra Santa. Egeria, cuyo lugar de origen y condición social ignoramos, escribió un relato de su viaje en el que nos informa acerca de la geografía de Tierra Santa a finales del siglo IV y describe las tradiciones litúrgicas de Jerusalén tal y como ella misma las presencié.

**Palabras clave:** Peregrinación, itinerario, Tierra Santa, mujeres, Antigüedad tardía.

---

## *The First Female Pilgrims to the Holy Land*

**Abstract:** *Pilgrimage to the Holy Land began in the Constantinian period, in the first third of the 4th century. A “sacred geography” gradually began to emerge at that time. Churches were built in places which were considered holy and new rituals were instituted. Many of these early pilgrims were women. We know of the existence of Roman women belonging to the aristocracy, who decided to pursue an ascetic way of life in the Holy Land, either alone, after being widowed, or together with their husbands. These women gave up their wealth or employed it to found monastic communities and to build churches and hospitals in the Holy Land. Egeria, whose birthplace and social background are unknown, wrote an account of her travels in which she describes the geography of the Holy Land at the end of the 4th century as well as the liturgical traditions of the community of Jerusalem as witnessed by her.*

**Keywords:** *pilgrimage, itinerary, Holy Land, women, Late Antiquity.*



## As primeiras peregrinas a Terra Santa

**Resumo:** As peregrinacións a Terra Santa comezan en época constantiniana, no primeiro terzo do século IV. A partir deste momento vai xurdindo unha “xeografía sagrada”, constrúense igrexas en lugares que son considerados santos e establécense novos rituais. Unha boa parte destes primeiros visitantes foron mulleres. Coñecemos o caso dalgunhas mulleres romanas pertencentes a familias da aristocracia que decidiron emprender unha vida ascética en Terra Santa, ben despois de enviuar, ben xunto cos seus maridos, renunciando ao seu patrimonio ou empregándoo na fundación de comunidades monásticas e na edificación de igrexas e hospitais en Terra Santa. Exería, cuxo lugar de orixe e condición social ignoramos, escribiu un relato da súa viaxe no que nos informa sobre a xeografía de Terra Santa na fin do século IV e describe as tradicións litúrxicas de Xerusalén tal e como ela mesma as presenciou.

**Palabras clave:** Peregrinación, itinerario, Terra Santa, mulleres, Antigüidade tardía.

En el presente artículo recordaremos a algunas de las mujeres que viajaron a Tierra Santa en los albores de las peregrinaciones. No pretendemos aportar novedades significativas en torno a estas personas y nos disculpamos si se nos queda alguna en el tintero. La primera de ellas será Helena, la madre del emperador Constantino, que viajó a Tierra Santa antes de 329, y concluiremos, siguiendo un orden cronológico aproximado, con Paula la Joven, que sobrevivió a Melania la Joven, fallecida en 439<sup>1</sup>.

### *Introducción*

Entendemos que una peregrinación es un desplazamiento por motivos espirituales a un lugar considerado sagrado, ya sea porque en él tuvieron lugar los acontecimientos fundacionales de una determinada religión, como es el caso de los lugares santos en torno a Jerusalén, o porque este lugar está relacionado con la vida de una personalidad relevante de esa religión, como es el caso de Roma, Asís o Compostela en el caso del cristianismo.

Diversas son las razones que llevan a una persona a emprender una peregrinación. En el comienzo de las peregrinaciones no existía la motivación penitencial que ganaría importancia en la Edad Media, sino que se hacían sobre todo para

---

<sup>1</sup> En las citas bibliográficas emplearemos las siguientes siglas: CCSL: *Corpus Christianorum series latina*; CSEL: *Corpus Scriptorum Christianorum Latinorum*; GCS: *Griechische Christliche Schriftsteller*; PG: *Patrologia Graeca*; SC: *Sources Chrétiennes*; TU: *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*.

fortalecer la fe a través del contacto directo con los lugares que aparecían mencionados en los textos sagrados. El peregrino, una vez que había llegado a su destino, oraba en las numerosas iglesias y basílicas erigidas a partir de Constantino y sentía de esa manera una mayor cercanía a la divinidad. Con el tiempo se fue extendiendo la costumbre de adquirir reliquias. Estas no eran meros *souvenirs*, sino que servían para actualizar la experiencia espiritual que había supuesto el contacto directo con el lugar. De manera paralela a las peregrinaciones a los lugares santos en los que había vivido el Señor surgió toda una geografía de lugares en los que se daba culto a un mártir y que también eran visitados por numerosos peregrinos.

Los desplazamientos por motivos religiosos no son extraños ni al judaísmo ni al islam. Desde este punto de vista, el cristianismo parecía predestinado a incluir la peregrinación dentro de sus prácticas espirituales. Sin embargo, los viajes a Jerusalén y en general a Tierra Santa no comenzaron a ser habituales hasta el siglo IV. Esto se debe a que la ciudad de Jerusalén fue destruida por completo y construida de nuevo por el emperador Adriano borrando las escasas huellas que había dejado la primera comunidad cristiana de Jerusalén.

En cualquier caso, para los tres primeros siglos no contamos más que con testimonios aislados de personas que visitaron Tierra Santa<sup>2</sup>. El cambio se produce probablemente en el siglo IV. Eusebio de Cesarea en su *Demonstratio evangelica*, de aproximadamente 314-320, señala que fieles procedentes de todos los lugares se reunían en el Monte de los Olivos para asistir al cumplimiento de las profecías<sup>3</sup>. Dice también que otros fieles se dirigían a Belén, a la gruta de la Natividad del Señor<sup>4</sup>. En el *Onomasticon*, obra dedicada a la topografía bíblica, nombra una serie de lugares en los que los cristianos se reunían para orar, como Getsemaní<sup>5</sup> o Betábara, donde incluso eran bautizados<sup>6</sup>. El *Itinerarium Burdigalense* de 333 detalla el recorrido que debía realizar quien se dirigía desde Burdeos hasta Jerusalén<sup>7</sup>. Pero tenemos que esperar a la época de Constantino para constatar el surgimiento de una verdadera “geografía espiritual”. Es entonces cuando lugares reales comienzan a ser relacionados con los acontecimientos narrados en los textos bíblicos, cuando se construyen iglesias, se fundan monasterios y hospitales y aparecen nuevas prácticas rituales y litúrgicas.

2 Maraval, P., *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris, 1985, pp. 25-27. Maraval ofrece algunos nombres de viajeros que fueron a visitar los lugares santos de Palestina, como Melitón de Sardes, Orígenes o Pionio, presbítero de Esmirna. Estos primeros viajeros, puntualiza Maraval, no pueden ser considerados peregrinos, pues las razones que los incitaron a realizar el viaje no eran puramente espirituales, sino que más bien pretendían saciar una curiosidad intelectual o científica.

3 *Demonstratio evangelica* 6,18, ed. I. Heikel (GCS 23), Berlin, 1913, p. 278.

4 *Demonstratio evangelica* 7,2,15, ed. I. Heikel (GCS 23), p. 330.

5 *Onomasticon*, ed. E. Klostermann (GCS 11,1), Leipzig, 1904, pp. 74, 18.

6 *Ibidem*, pp. 58, 19-20.

7 *Itinerarium Burdigalense*, ed. P. Geyer (CCSL 175), Turnhout, 1965, pp. 1-26.

Un gran número de estos primeros peregrinos fueron mujeres, lo que nos lleva a preguntarnos por el papel de las mujeres en la Iglesia primitiva<sup>8</sup> y cómo valoraban los primeros escritores eclesiásticos la espiritualidad femenina. Los Hechos de los Apóstoles presentan a numerosas mujeres que participaban de manera activa en las actividades de su comunidad. Por poner un ejemplo, recordemos a Febe, que había llevado a cabo una labor asistencial en la iglesia de Cencreas como diaconisa<sup>9</sup>. Sin embargo, las mujeres no pasaban de tener un papel auxiliar, limitándose a asistir espiritualmente sobre todo a otras allí donde el pudor no permitía que un hombre realizara la misma tarea.

Mientras duraron las persecuciones, las mujeres podían alcanzar la santidad en el martirio a través de la defensa de su fe. Una vez que estas cesaron, fueron tres los modos de vida que les fueron atribuidos para lograr la santidad: la virginidad, nuevo valor del mundo cristiano con respecto al judío, para el cual los cristianos tomaron como modelo a la Virgen María; la viudedad; y en tercer lugar, el ascetismo dentro del matrimonio. Debido a su propia naturaleza, la mujer partía en inferioridad de condiciones con respecto al hombre en el camino de la santidad, pero podía llegar al mismo nivel de perfección espiritual que este a través del ejercicio de las virtudes y de una lucha activa en la *militia Christi*. Eso sí, el que una mujer alcanzase un alto nivel de perfección espiritual significaba que había superado las características propias de su sexo y se había convertido en una *mulier virilis*<sup>10</sup>.

Este ideal ascético se instaló de manera particular en la aristocracia romana del siglo IV. Un ejemplo de este nuevo ascetismo fue Marcela. Esta mujer viuda perteneciente a la aristocracia fue, según san Jerónimo, la que por primera vez oyó hablar de san Antonio, de los monasterios de la Tebaida y del modo de vida de las vírgenes y las viudas en el monacato egipcio. Marcela conoció todo esto a través de Atanasio y sus compañeros alejandrinos, que se habían refugiado en Roma hacia 340 huyendo del arrianismo<sup>11</sup>. Ella misma practicaba un ascetismo de tipo doméstico en su mansión del Aventino, convirtiéndose en modelo de otras matronas romanas que la siguieron en el propósito de progresar en el ideal ascético y de profundizar en el conocimiento de las Sagradas Escrituras.

8 Leipoldt, J., *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Leipzig, 1954; Bangerter, O., *Frauen im Aufbruch. Die Geschichte einer Frauenbewegung in der Alten Kirche. Ein Beitrag zur Frauenfrage*, Neukirchen-Vluyn, 1971; Alexandre, M., "Immagini di donne ai primi tempi della cristianità", en *Storia delle donne*, vol. 1: *L'Antichità*, ed. P. Schmitt Pantel, Roma-Bari, 1997, pp. 465-513 (traducción al italiano de "De l'annonce du Royaume à l'Église. Rôles, ministères, pouvoirs de femmes", en *Histoire des femmes en Occident*, vol. 1: *L'Antiquité*, ed. P. Schmitt Pantel, Paris 1991, pp. 439-471).

9 Rom., 16,1-2.

10 Giannarelli, E., *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma, 1980; Consolino, F. E., "Modelli di comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'Occidente", en *Società, romana e imperio tardoantico. Istituzioni, ceti, economie*, ed. A. Giardina, Roma, 1986, pp. 273-306 y 684-699; López Salvá, M., "La Iglesia y las mujeres (siglos I-IV)", *Erytheia: Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, 16 (1995), pp. 7-28.

11 Hieronymus, *Epistula* 127,5,1, ed. I. Hilberg (CSEL 56), p. 149.

*Peregrinas en Tierra Santa****Primeras peregrinaciones de mujeres a Tierra Santa***

Desde los orígenes de las peregrinaciones tenemos constancia de la afluencia de mujeres a los lugares santos de Palestina. Atanasio de Alejandría († 373) dirigió una carta consolatoria a una comunidad de vírgenes asentada en algún lugar de Egipto que habían ido en peregrinación a Jerusalén y a Belén, y que al regresar a su patria experimentaban una cierta nostalgia al recordar los lugares que habían visitado<sup>12</sup>.

Antes de que Helena emprendiese el viaje del que hablaremos a continuación, Eutropia, la madre de Fausta, mujer de Constantino, visitó Tierra Santa. Eusebio de Cesarea dice que Eutropia fue testigo de que en Mambré, lugar sagrado relacionado con Abraham, junto a la encina sagrada, se realizaban ceremonias en su opinión sacrílegas y supersticiosas<sup>13</sup>. A raíz de este hecho, Constantino decidió erigir allí una basílica cristiana con el fin de erradicar estos cultos.

***Helena***

De la vida de Helena, la madre del emperador Constantino, conocemos sobre todo el viaje que realizó a Tierra Santa siendo casi octogenaria. Sin embargo, desconocemos casi todo acerca de su vida anterior. Las fuentes literarias mencionan sus orígenes humildes. Ambrosio de Milán dice que cuando la conoció Constancio Cloro trabajaba como posadera (*stabularia*)<sup>14</sup>. Algunas fuentes parecen confirmar que vivió en Tréveris<sup>15</sup> y otras, especialmente epigráficas, apuntan a una relación estrecha con la ciudad de Roma. Allí dejó huellas, en especial en la parte sudoriental de la ciudad, donde se encontraba su lugar de residencia, la *domus Sessoriana*. No muy lejos de allí, junto a la vía Casilina, se encuentra su mausoleo<sup>16</sup>.

El viaje de Helena a Tierra Santa es relatado en la *Vita Constantini* de Eusebio de Cesarea<sup>17</sup>. Este atribuye a Helena la consagración de dos iglesias, una en la cueva de la Natividad en Belén y la otra en el lugar de la Ascensión, cerca de la cumbre del monte de los Olivos. En el caso del monte de los Olivos, parece que Eusebio distingue entre dos edificios que estarían próximos entre sí: uno destinado a la reunión de la asamblea (ἱερὸν οἶκον ἐκκλησίας) y un lugar para la oración (νεῶν ... προσευκτήριον) en honor al Salvador en el lugar en el que se dice que Jesús conversaba con sus discípulos

12 Athanasius Alexandrinus, "Lettre à des vierges, qui étaient allées prier à Jerusalem et étaient revenues", ed. J. Lebon, *Le Muséon*, 41 (1928), pp. 169-216.

13 *Vita Constantini* 3,52-53, ed. F. Winkelmann (GCS 7), Berlin, 1975, pp. 416-420. Citamos el texto de Winkelmann reimpresso en el volumen 559 de *Sources Chrétiennes*.

14 *De obitu Theodosii* 42, ed. O Faller (CSEL 73), p. 393.

15 Drijvers, J. W., "Helena Augusta: The Cross and the Myth: some new Reflections", *Millennium*, 8 (2011), pp. 131-135.

16 Hunt, E. D., *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire*, Oxford, 1982, pp. 30-31.

17 *Vita Constantini* 3,42-45, ed. F. Winkelmann (SC 559), pp. 402-408.

acerca de los misterios secretos<sup>18</sup>. Hay constancia, en efecto, de la existencia de dos lugares diferenciados que se encontraban próximos entre sí: uno era la basílica de la que habla el peregrino de Burdeos en 333<sup>19</sup>, que era conocida como Eleona debido al nombre de la montaña; y otro, el lugar de la Ascensión, que después se convertiría en iglesia de la mano de otra peregrina, Poimenia<sup>20</sup>. Eusebio continúa diciendo que Helena recorrió todo el Oriente haciendo donativos a las ciudades de manera colectiva o a sus habitantes individualmente, repartió dinero entre los soldados y los pobres, liberó prisioneros de las cárceles, redimió a los que estaban condenados a trabajar en las minas y devolvió a los exiliados a sus patrias<sup>21</sup>. Durante todo su viaje Helena no descuidó la piedad ni se olvidó de orar en los lugares por donde pasaba<sup>22</sup>.

Eusebio deja claro que la finalidad del viaje de Helena fue orar y dar gracias a Dios por su hijo, el emperador Constantino, y por la descendencia de este<sup>23</sup>, pero al mismo tiempo el obispo de Cesarea subraya su condición de Augusta<sup>24</sup> y describe actitudes propias de una persona de rango imperial en visita oficial. Hay quien ha visto en este viaje un acto de reparación por los asesinatos de Crispo y Fausta por orden de Constantino antes de julio de 326, pero también pudo haberlo emprendido para reafirmar en Oriente el poder de Constantino después de la batalla de Crisópolis (18 de septiembre de 324). En cualquier caso, parece que viajó a Tierra Santa más por motivos políticos que espirituales<sup>25</sup>. Helena murió poco después de su viaje, en 328 o 329<sup>26</sup>.

Con respecto a la leyenda que relaciona a Helena con el descubrimiento de la cruz de Cristo, hay que destacar que Eusebio guarda silencio al respecto, lo cual parece indicar que se trata de una tradición surgida posteriormente. El obispo Cirilo de Jerusalén escribió en 351 que la cruz fue hallada en época de Constantino<sup>27</sup>, sin relacionar este hecho con la figura de la madre del emperador. El mito de su descubrimiento por parte de Helena surgió en la segunda mitad del siglo IV en Jerusalén y fue recogido por primera vez hacia 390 en la *Historia eclesiástica* de Gelasio

18 *Vita Constantini* 3,43,1-4, ed. F. Winkelmann (SC 559), pp. 404-406. El peregrino de Burdeos dice que en ese lugar del monte de los Olivos el Señor instruyó a los apóstoles antes de la pasión (*Itinerarium Burdigalense* 595, ed. P. Geyer, CCSL 175, p. 18).

19 *Itinerarium Burdigalense* 595, ed. P. Geyer (CCSL 175), p. 18.

20 Maraval, P., *Lieux saints*, pp. 265-266.

21 *Vita Constantini* 3,44, ed. F. Winkelmann (SC 559), p. 406.

22 *Vita Constantini* 3,45, ed. F. Winkelmann (SC 559), p. 408.

23 *Vita Constantini* 3,42,1, ed. F. Winkelmann (SC 559), p. 402.

24 *Vita Constantini* 3,43,4, ed. F. Winkelmann (SC 559), pp. 404-406. Consta que en 324 ya poseía el título de Augusta: Pietri, L. (ed.), *Eusèbe de Césarée, Vie de Constantin* (SC 559), Paris, 2013, p. 407, n. 1.

25 Según Hunt, este viaje debe ser entendido como un acontecimiento público. Este deduce del texto de Eusebio que la finalidad de su viaje habría sido reafirmar el nuevo orden político sancionado por Dios: mientras Constantino construía la ciudad de Dios, Helena oraba (*Holy Land Pilgrimage*, p. 33). También Drijvers considera que este viaje tuvo un elemento político, el restaurar la imagen de Constantino dañada en Oriente, quizás debido al asesinato de Faustina y Crispo ("Helena Augusta: The Cross and the Myth...", *op. cit.*, pp. 139-140).

26 J. W. Drijvers, "Helena Augusta: The Cross and the Myth...", *op. cit.*, p. 143.

27 *Epistola ad Constantium* 3 (PG 33, 1168-1169).

de Cesarea<sup>28</sup>. Ambrosio de Milán fue el primero en Occidente en hacerse eco de la leyenda según la cual Helena encontró en Jerusalén los restos de la cruz y los clavos con los que fue crucificado Jesús<sup>29</sup>. Esta historia, amplificada y mitificada, alcanzó posteriormente una difusión extraordinaria.

### ***Melania la Mayor***

Conocemos la vida de Melania la Mayor gracias a la *Historia Lausiaca* de Paladio († 431)<sup>30</sup>, redactada hacia 420. Además de este testimonio contamos con alguna noticia recogida en textos de Jerónimo y Paulino de Nola.

Según Paladio, Melania era de origen hispano, hija del consular Marcelino<sup>31</sup>. Se casó con un hombre que desempeñaba a la sazón una alta magistratura que Paladio, como él mismo afirma, no es capaz de precisar. A los veintidós años se quedó viuda<sup>32</sup>. Una vez que puso a su hijo en manos de un tutor, tomó sus objetos de valor, los cargó en un barco y navegó rumbo a Oriente<sup>33</sup> acompañada de ciertos servidores de ambos sexos. La primera escala de este viaje fue Alejandría, donde vendió sus bienes y los convirtió en monedas de oro. Durante seis meses permaneció en Egipto visitando a los monjes de Nitria y Escete. En Jerusalén fundó un monasterio en el monte de los Olivos y permaneció el resto de su vida al frente de esta comunidad. Con Melania convivió Rufino de Aquileya, un hombre sumamente noble, según Paladio. Allí acogieron durante todo este tiempo a los peregrinos que acudían a orar a Jerusalén.

Durante su vida ascética, continúa Paladio unos capítulos más abajo<sup>34</sup>, Melania no dejó de poner sus riquezas al servicio de “las iglesias, los monasterios, los extranjeros y los prisioneros” con los medios que recibía de sus padres, de su hijo o de sus administradores, sin reservar nada para sí misma. No dejó de orar por su hijo, quien recibió una buena educación, tuvo un matrimonio ilustre y disfrutó de los honores seculares. Preocupada por su familia, emprendió viaje de retorno a Roma para catequizar y consolidar en la fe a algunos de sus familiares<sup>35</sup>, entre los que se

28 Drijvers considera que mediante esta leyenda se pretendía afirmar la primacía de la sede de Jerusalén frente a otras relacionando el culto a la cruz con un personaje de la familia imperial (“Helena Augusta: The Cross and the Myth...”, *op. cit.*, pp. 149-150).

29 *De obitu Theodosii* 41-48, ed. O. Faller (CSEL 73), pp. 393-397.

30 *Historia Lausiaca* 46 y 54, ed. G. J. M. Bartelink, Verona, 1974, pp. 220-224 y 244-250.

31 Melania pertenecía, por lo tanto, a la alta nobleza romana, en concreto, a la *gens Antonia*. Era nieta de Antonio Marcelino, que había sido cónsul en 341.

32 Melania perdió a su marido, cuyo nombre desconocemos, y a dos de sus hijos: Hieronymus, *Epistula* 39,5,4, ed. I. Hilberg (CSEL 54), p. 305; Paulinus Nolanus, *Epist.*, 29,8, ed. W. Hartel (CSEL 29), p. 254.

33 Este viaje habría tenido lugar hacia 372 (Gordini, G. D., “Il monachesimo romano in Palestina nel IV secolo”, en *Saint Martin et son temps. Méorial du XVI<sup>e</sup> centenaire des débuts du monachisme en Gaule*, Roma, 1961, p. 87).

34 *Historia Lausiaca*, 54, ed. G. J. M. Bartelink, pp. 244-250. Existen, no obstante, dudas acerca de la autenticidad de este capítulo, que podría haber sido interpolado por alguien que confunde a Melania la Mayor con Melania la Joven (*Santa Melania giuniore, senatrice romana*, ed. M. Rampolla del Tindaro, Roma, 1905, p. LIII).

35 Este viaje habría tenido lugar hacia 400. Paulino de Nola (*Epistula* 29,6; 12-13, ed. W. Hartel, CSEL 29, pp. 251-252, 258-260) nos informa acerca de la llegada de Melania a Italia. Paulino subraya la simplicidad y la humildad de su atuendo en contraste con el lujo que ostentaba el resto de su familia, al mismo tiempo que destaca la austeridad de sus costumbres y el rigor de sus ayunos.



encontraba su nieta Melania la Joven y el marido de esta, Piniano. A su regreso a Jerusalén murió hacia 409.

### *Egeria*

La figura de Egeria es, sin duda, la que más interés ha suscitado en los últimos años. La falta de certezas acerca de su personalidad ha estimulado la fantasía de muchos de los que se han acercado a su famoso *Itinerarium*<sup>36</sup>.

Valerio del Bierzo escribió hacia 680 una carta dirigida a una comunidad de monjes del Bierzo que contenía el elogio a una mujer a quien llama *beatissima Egeria*, que en tiempos pretéritos, en los comienzos del cristianismo, como él dice, había realizado un largo viaje a Tierra Santa<sup>37</sup>. Si admiramos las acciones virtuosas realizadas por varones santos, cuánto más debemos admirar, dice Valerio, la virtud de esta mujer, que superó en valentía a todos los hombres<sup>38</sup>.

Esto es lo que sabíamos de Egeria hasta que en 1884 el arqueólogo y numismático Gian-Francesco Gamurrini encontró en la biblioteca de la “Fraternità dei Laici” de Arezzo un manuscrito que presentaba un texto escrito en un latín alejado de la norma literaria, en el cual una mujer narra en primera persona su viaje por Tierra Santa<sup>39</sup>. Este texto, escrito en escritura beneventana, debió de ser copiado en Montecassino en el siglo XI. Se trata de un texto fragmentario, pues falta todo el comienzo, lo que nos impide conocer el título de la obra y la identidad de la autora. En 1903 el benedictino Don Mario Férotin atribuyó por primera vez la autoría de este relato de viaje a la Egeria de Valerio del Bierzo. Según su teoría, esta podría haber sido hispana y de la familia del emperador Teodosio<sup>40</sup>. A pesar de la variedad de títulos que los editores han propuesto para la obra, esta es conocida habitualmente como *Peregrinatio ad loca sancta* o *Itinerarium ad loca sancta*.

El manuscrito de Arezzo no es el único testimonio directo del *Itinerarium* de Egeria. En efecto, contamos con unos fragmentos que De Bruyne encontró en el manuscrito Madrid, Biblioteca Nacional, 10018, procedente de Toledo y copiado en el último cuarto del siglo IX. Dos de estos fragmentos ayudan a reconstruir el

36 Destacamos dos ediciones de esta obra. La primera cronológicamente es la de E. Franceschini; R. Weber, *Itinerarium Egeriae* (CCSL 175), Turnhout, 1965, pp. 36-90. El texto de esta edición ha sido publicado nuevamente y traducido al inglés por P. F. Bradshaw, *Egeria. Journey to the Holy Land*, Turnhout, 2020. La segunda edición es la de P. Maraval, *Égérie. Journal de voyage (itinéraire)* (SC 296), Paris, 1982, pp. 120-318. La última traducción al español es de E. Otero Pereira, *Mujeres viajeras de la Antigüedad. Los relatos de Egeria y otras peregrinas en Tierra Santa*, Salamanca, 2018. Esta traducción se basa en la edición de Maraval y además contiene la traducción de textos referentes a Melania la Mayor, Paula y Melania la Joven.

37 *Epistola beatissime Egerie laude*, ed. M. C. Díaz y Díaz, *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, León, 2006, pp. 228-240.

38 *Ibidem*, p. 228.

39 Este manuscrito es Arezzo, Biblioteca Città di Arezzo, 405. La *editio princeps* de Gamurrini fue publicada en Roma en 1887 con el título siguiente: ... *S. Silviae Aquitanae peregrinatio ad loca sancta quae inedita ex codice Aretino deprompsit I.F. Gamurrini...*, Roma, 1887. Gamurrini atribuyó el texto a la peregrina Silvia.

40 Férotin, M., “Le véritable auteur de la «Peregrinatio Silviae», la vierge espagnole Etheria”, *Revue des questions historiques*, 30 (1903), pp. 392-393.



texto perdido en el manuscrito Aretino: el primero describe Farán, mientras que el segundo transmite algo de la parte perdida del capítulo 16<sup>41</sup>.

Otro testimonio directo de Egeria fue descubierto recientemente por Jesús Alturo en unas hojas de guarda de un impreso perteneciente a una colección privada<sup>42</sup>. El texto, escrito en minúscula carolina, fue escrito, según Alturo, hacia el año 900 en Septimania y contiene fragmentos del capítulo 16.

Dos obras posteriores nos aportan información acerca de Egeria y del contenido de su *Itinerarium*: la mencionada carta de Valerio del Bierzo y el *De locis sanctis* de Pedro Diácono<sup>43</sup>. Este monje vivió en el siglo XII en Montecassino y escribió una descripción de Tierra Santa para la que probablemente se sirvió, entre otras fuentes, del manuscrito que siglos más tarde encontraría Gamurrini.

El *Itinerarium* aparece mencionado en tres catálogos de la biblioteca de San Marcial de Limoges<sup>44</sup> y en el documento fundacional del monasterio de Celanova del año 942, donde es nombrado entre los fondos bibliográficos destinados a formar parte de la biblioteca del cenobio fundado por san Rosendo<sup>45</sup>. Además, en un diploma del archivo de la Catedral de León se lee que Félix, el fundador y abad del monasterio de San Miguel de la Vega, situado cerca de León, dotó a su fundación con un *Iterarium Eria*<sup>46</sup>.

El lugar de nacimiento de la peregrina ha sido muy discutido y ha dado lugar a numerosas fantasías. Para aportar algo de luz tenemos que recurrir a criterios internos. Cuando la peregrina se encuentra en Edesa, el obispo de esta ciudad la elogia por haber llegado “desde el otro extremo del mundo» (*extremis terris*)<sup>47</sup>. Valerio del Bierzo dice que nació en los confines más extremos del “océano occidental” (*extremo occidui maris oceani litoris exorta*)<sup>48</sup>, destacando así su enorme capacidad de sacrificio al haber emprendido un viaje tan largo. En otro pasaje la peregrina compara la impetuosidad de la corriente del Éufrates con la del Ródano<sup>49</sup>, lo que demuestra que vio este río alguna vez, aunque esto no implica que tuviera que ser originaria de la Galia, pues es posible que hubiera visto este río en el viaje de ida y hubiera descrito la impetuosidad de su caudal en la parte perdida de su obra. Por el contrario, el hecho de que su memoria se mantuviera viva en el noroeste hispánico puede ser un argumento a favor de su origen hispánico y, en concreto, de la *Gallaecia*.

41 De Bruyne, D., “Nouveaux fragments de l'*Itinerarium Eucheriae*”, *Revue Bénédictine*, 26 (1909), pp. 481-484.

42 Alturo, J., “Deux nouveaux fragments de l'«*Itinerarium Egeriae*» du IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle”, *Revue Bénédictine*, 115 (2005), pp. 241-250.

43 Petrus Diaconus, *Liber de locis sanctis*, ed. R. Weber (CCSL 175), Turnhout, 1965, pp. 93-103.

44 Delisle, L., *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, vol. 2, Paris, 1874, pp. 494, 497 y 500.

45 Aparece en el f. 3 del Cartulario de Celanova como *Ingerarium Geriae* y fue identificado por Dom André Wilmart, “L'*Itinerarium Eucheriae*”, *Revue Bénédictine*, 25 (1908), p. 461; Sáez Sánchez, “Inventarios de bibliotecas medievales en el Tumbo de Celanova”, *La Ciudad de Dios*, 155 (1943), p. 566.

46 Ruiz Asencio, J. M., *Colección documental del Archivo de la Catedral de León*, vol. 4, León, 1990, p. 262.

47 *Itinerarium* 19,5, ed. P. Maraval (SC 296), p. 204.

48 *Epistola beatissime Egerie laude* 10, ed. M. C. Díaz y Díaz, pp. 236-238.

49 *Itinerarium* 18,2, ed. P. Maraval (SC 296), p. 200.

Tampoco sabemos nada acerca de su condición social. El texto conservado no nos proporciona ninguna información acerca de si llevaba algún tipo de vida consagrada. Valerio del Bierzo la llama *beatissima sanctimonialis*<sup>50</sup>, lo que parece indicar que sí era una mujer de vida consagrada. El *Itinerarium* tiene como destinatarias a unas mujeres a quienes Egeria llama “venerables hermanas”<sup>51</sup> o “señoras hermanas mías”<sup>52</sup>. La viajera muestra a lo largo de su peregrinación gran interés por la vida de los monjes y cierta familiaridad con el vocabulario monástico. Además, habla de su amistad con otra mujer de vida consagrada, que se llamaba Marthana, era de Seleucia y también había viajado a Jerusalén<sup>53</sup>. Sin embargo, Egeria viaja en montura<sup>54</sup> y con todas las comodidades, ajena al ideal ascético que le atribuye Valerio. Lo que está claro es que era una mujer de origen social alto, que viaja con escolta y es tratada con deferencia por donde pasa.

El texto del *Itinerarium* tampoco aporta ninguna información directa acerca de la fecha en la que tuvo lugar este viaje. Gracias a criterios de tipo interno hoy se considera que Egeria pasó la Pascua del año 384 en Jerusalén<sup>55</sup>. Anteriormente habría estado en Egipto, en diciembre de 383. El regreso hacia Constantinopla habría tenido lugar en la primavera de 384.

Como decimos, nos falta toda la narración de su viaje a Tierra Santa, su llegada, la descripción de Jerusalén, la tierra de Judá, Samaria y Galilea, que podemos reconstruir parcialmente gracias a Pedro Diácono. La parte conservada del *Itinerarium* comienza en el Sinaí a finales de 383. De ahí se dirige a Jerusalén siguiendo el camino que recorrieron los israelitas en el Éxodo. Desde Jerusalén visita el monte Nebo y la tierra al otro lado del Jordán, donde se encontraba la tumba de Job. Después de la Pascua comienza el viaje de retorno hacia Constantinopla. Primero se dirige a Antioquía y desde allí se desvía para conocer Mesopotamia, donde visita Edesa y Harrán. De vuelta en Antioquía continúa su viaje hacia Seleucia, donde visita el *martyrium* de santa Tecla. Finalmente llega a Constantinopla hacia mayo o junio de 384, siempre según la cronología de Maraval.

De enorme interés es la descripción que hace Egeria de los usos litúrgicos de la Iglesia de Jerusalén en cada una de sus festividades a lo largo de un año.

### **Paula**

Conocemos la vida de Paula de Roma gracias al testimonio de san Jerónimo, quien, a la muerte de esta, escribió un discurso fúnebre en su honor<sup>56</sup>. Este discurso nos

50 *Epistola beatissime Egerie laude* 3, ed. M. C. Díaz y Díaz, p. 230.

51 *Itinerarium* 3,8, ed. P. Maraval (SC 296), pp. 136; 20,5, p. 214.

52 *Itinerarium* 46,1, ed. P. Maraval (SC 296), pp. 306 y 46,4, p. 310.

53 *Itinerarium* 23,3, ed. P. Maraval (SC 296), pp. 226-228.

54 *Itinerarium* 19,5, ed. P. Maraval (SC 296), p. 130.

55 *Itinerarium*, ed. P. Maraval (SC 296), pp. 27-39.

56 Este discurso es la epístola 108 de san Jerónimo. Paula aparece además mencionada en otros pasajes de la obra de Jerónimo. A ella van dedicadas numerosas obras de este autor.

informa acerca de los orígenes familiares de Paula en Roma y de su vida en la ciudad hasta que partió hacia Tierra Santa, explica detalladamente el itinerario que siguió en su viaje de Roma a Palestina, describe su forma de vida y sus virtudes ascéticas una vez establecida en Belén y narra finalmente su muerte.

Paula nació hacia 347. Por parte de madre pertenecía a una familia que presumía de descender de los Escipiones y de los Gracos y, por parte de padre, incluso de Agamenón<sup>57</sup>. Su marido, Julio Toxocio, descendía de la antigua *gens Iulia*. De este matrimonio nacieron cuatro hijas, a las que llamaron Blesila, Paulina, Eustoquio y Rufina, y un hijo, a quien pusieron el nombre de Toxocio<sup>58</sup>. Paula decidió dejar de tener hijos una vez que cumplió con el deseo de su marido de tener un heredero varón. Poco después murió su marido Toxocio. Nada más quedarse viuda, Paula comenzó a servir al Señor y a realizar obras de caridad con su inmenso patrimonio.

En 382 Jerónimo estaba en Roma para participar en el concilio convocado por el papa Dámaso. A raíz de este acontecimiento Jerónimo entró en contacto con el grupo de Marcela<sup>59</sup>. También Paula conoció a san Jerónimo y tuvo la ocasión de tratar a los obispos Paulino de Antioquía y Epifanio de Salamina. De hecho, este último fue huésped de Paula durante su estancia en Roma.

En 385 Jerónimo abandonó Roma camino de Tierra Santa. Paula, deseosa de imitar a su maestro en el ideal ascético, partió poco tiempo después a Tierra Santa en compañía de su hija Eustoquio. Pasando por las islas Pontinas, por Metone, en Grecia, por Rodas y Licia llegaron Paula y Eustoquio a Chipre, donde fueron acogidas por Epifanio de Salamina. Después fueron a Antioquía, donde fueron recibidas por el obispo Paulino. De allí siguieron su ruta hacia Palestina en asno, visitando los lugares sagrados de Siria y de Fenicia. Al llegar a Jerusalén a finales de 385, el procónsul de Palestina les propuso que se establecieran en el palacio pretorio, pero Paula prefirió hacerlo en una pequeña celda. En Jerusalén visitó con fervor todos los lugares santos y distribuyó dinero entre los pobres y los monjes. A continuación, ya en 386, se dirigió a Belén. Desde allí siguió recorriendo los lugares sagrados de Palestina en torno a Jerusalén y visitó Samaria y Galilea. Posteriormente se dirigió a Egipto, siempre en compañía de Eustoquio, donde fue recibida por el obispo Isidoro de Hermópolis, y visitó los monasterios del desierto de Nitria. Regresó por vía marítima a Palestina en el verano de 386 y se estableció definitivamente en Belén. Vivió los tres primeros años en la estrechez de una pequeña morada, hasta que construyó un monasterio femenino cerca de la gruta de la Natividad, en el que recibió a mujeres procedentes de numerosas provincias y de diversa condición social. Además,

57 Hieronymus, *Epistula* 108,3,1, ed. I. Hilberg (CSEL 55), p. 308.

58 Hieronymus, *Epistula* 108,4,2, ed. I. Hilberg (CSEL 55), p. 310.

59 Hieronymus, *Epistula* 127,7,1, ed. I. Hilberg (CSEL 56), p. 151. Ambos compartían, como decimos, el interés por el estudio de las Sagradas Escrituras. El intercambio intelectual entre ellos debió de ser tan intenso que el propio Jerónimo dice que reunió en un volumen su correspondencia con Marcela bajo el título *Ad Marcellam epistularum liber* (*De viris illustribus* 15,3, ed. A. Ceresa-Gastaldo, Firenze, 1988, p. 232).

hizo construir otro monasterio masculino y un hospital de peregrinos en el camino de Belén en recuerdo de José y María.

Paula murió el 26 de enero de 404 en Belén y fue sepultada en la iglesia de la Natividad.

### **Poimenia**

Diversas fuentes nos informan acerca de una peregrina llamada Poimenia (Ποιμενία). La primera de ellas es la vida del eremita Juan de Licópolis o de Asiut, en la Tebaida, que aparece recogida en la *Historia Lausiaca* de Paladio<sup>60</sup>. Paladio cuenta que un día recibió la visita de una “sierva de Dios” (δοῦλη τοῦ θεοῦ)<sup>61</sup>. Este, haciendo gala de sus capacidades proféticas, le hizo una serie de advertencias de cara al futuro de su viaje: le recomendó que al volver de la Tebaida no fuera a Alejandría, porque se vería en apuros si lo hacía. Sin embargo, Poimenia, bien por negligencia, bien por olvido, como dice Paladio, se dirigió a Alejandría. Cuando pasaba por Nikiou, pequeña ciudad situada cerca del delta del Nilo, ancló sus naves para hacer una pausa en el viaje. Al descender del barco se produjo un altercado entre el séquito de Poimenia y los habitantes del lugar. Estos arrancaron un dedo a un eunuco, mataron a otro y lanzaron al río al obispo Dionisio. A Poimenia la insultaron y amenazaron mientras agredían al resto de sus acompañantes.

Esto es lo que transmite Paladio acerca de Poimenia. Pero además contamos con dos testimonios en lengua copta. El primero de estos textos<sup>62</sup> narra como Pemenia (sic), acompañada de un séquito de obispos, sacerdotes, eunucos y otros servidores<sup>63</sup>, se dirigió a Egipto con la finalidad de visitar a Juan de Licópolis para conseguir de este la curación de una enfermedad que padecía. En Alejandría dejó anclados sus barcos y, tomando unas embarcaciones egipcias, remontó el Nilo en dirección a la Tebaida. Al llegar a Licópolis preguntó por Juan, pero los servidores de este le dijeron que solamente se podía acceder a él los sábados y que en ningún caso hablaba con mujeres. Una vez que los servidores de Poimenia pudieron hablar con Juan, este les dijo que ella se curaría y les dio un poco de aceite. Poimenia bebió este aceite y su enfermedad desapareció.

El segundo texto copto dice que quiso ir a los lugares santos de Jerusalén antes de regresar a su tierra<sup>64</sup>.

La tercera fuente es la vida de Juan el Ibero, escrita por su compañero Juan Rufo<sup>65</sup>. El texto siriaco afirma que una mujer famosa por su familia y su fortuna, pudorosa y piadosa, llamada Pomnia, hizo construir en Jerusalén la iglesia de la Ascensión y destruyó un ídolo que se encontraba sobre el monte Garizim en Samaria.

60 *Historia Lausiaca*, 35, ed. G. J. M. Bartelink, pp. 168-178.

61 Estos acontecimientos tuvieron lugar en el verano de 394 (Devos, P., “La «servante de Dieu» Poimenia”, *Analecta Bollandiana*, 87 [1969], p. 189).

62 Devos, P., “La «servante de Dieu» Poimenia”, *op. cit.*, pp. 193-195.

63 El texto copto señala que estos servidores eran “bárbaros” y “moros”.

64 Devos, P., “La «servante de Dieu» Poimenia”, *op. cit.*, pp. 200-203.

65 Raabe, R. (ed.), *Petrus der Iberer*, Leipzig, 1895, p. 35.

No sabemos nada con exactitud acerca de la familia de Poimenia. El sinaxario etíope dice a propósito de Juan de Licópolis que una mujer de la familia del rey acudió a él para curarse de su enfermedad<sup>66</sup>. Si esta persona es la misma que la que mencionan los fragmentos coptos, resulta que Poimenia pertenecería a la familia del emperador.

Todo parece indicar que las tres fuentes hablan de una misma mujer, de clase social destacada, que viaja en sus propios barcos, acompañada de un séquito de obispos, eunucos y siervos, y que tiene el patrimonio suficiente para construir una iglesia. Devos concluye que esta debió de ser miembro de la familia del emperador Teodosio (¿hispana?). Este viaje, si es que fue uno solo, habría tenido lugar entre 384, cuando todavía no se había construido la iglesia de la Ascensión, y 395, fecha de la muerte de Teodosio<sup>67</sup>.

### **Fabiola**

San Jerónimo recuerda en la epístola 77 a otra mujer noble romana, llamada Fabiola, que visitó los Santos Lugares<sup>68</sup>. A la muerte de su marido decidió llevar una vida en continencia y fundó un hospital en Roma, probablemente el más antiguo que hubo en la ciudad. En 395 se embarcó hacia Tierra Santa. En Belén recibió la hospitalidad de Jerónimo y se dedicó al estudio de las Escrituras. Ante la amenaza de un posible ataque de los hunos a Tierra Santa regresó a Roma, donde murió en 399.

### **Silvia o Silvania**

Tres fuentes antiguas se refieren a una o varias personas llamadas Silvia o Silvania<sup>69</sup>.

Rufino de Aquileya, en el prólogo de su traducción latina de las *Recognitiones Clementis*, dedicada a Gaudencio, obispo de Brescia, recuerda a una mujer llamada Silvia, “virgen de venerable memoria”, quien le propuso que realizara esta traducción<sup>70</sup>. La traducción de Rufino debió de estar concluida en 410, fecha en la que Silvia, “de venerable memoria”, ya habría fallecido.

Por otra parte, Paulino de Nola, en una epístola dirigida a Sulpicio Severo, menciona a una mujer llamada Silvia que estaba dispuesta a ceder fragmentos de reliquias de mártires orientales a Sulpicio Severo y a su basílica de Primuliacum<sup>71</sup>.

Paladio recuerda a una virgen de nombre Silvania (Σιλβανία), cuñada del prefecto del pretorio Rufino, que acompañó a Melania la Mayor en un viaje desde Jerusalén hasta Egipto<sup>72</sup>.

66 Devos, P., “La «servante de Dieu» Poimenia”, *op. cit.*, p. 205.

67 *Ibidem*, pp. 204-208.

68 Hieronymus, *Epistula 77,7-8*, ed. I. Hilberg (CSEL 55), pp. 44-46.

69 Devos, P., “Silvie, la sainte pèlerine, II. En Occident”, *Analecta Bollandiana*, 92 (1974), pp. 321-343.

70 *Prologus in Clementis recognitiones* ed. M. Simonetti (CCSL 20), Turnhout, 1961, p. 281.

71 *Epistula 31,1*, ed. W. Hartel (CSEL 29), pp. 267-268.

72 *Historia Lausiaca 55*, ed. G. J. M. Bartelink, p. 250-252. Según Devos este viaje pudo haber tenido lugar en 399 o a comienzos de 400 (Devos, P., “Silvie, la sainte pèlerine, I. En Orient”, *Analecta Bollandiana*, 91 [1973], pp. 105-117).

**Melania la Joven**

Para conocer la vida de Melania la Joven contamos con el testimonio de Paladio<sup>73</sup> y con dos *vitae*, una en latín y otra en griego<sup>74</sup>. La *vita* latina fue editada por el cardenal Mariano Rampolla del Tindaro en 1905 a partir de un manuscrito que encontró en la biblioteca del Escorial<sup>75</sup> cuando era nuncio en España. Casi al mismo tiempo los bolandistas publicaron la *vita* griega a partir de un manuscrito de la Biblioteca Vaticana<sup>76</sup>. El autor de la vida de Melania dice tan solo ser alguien que trató a Melania durante mucho tiempo. Tradicionalmente se identifica al autor con Geroncio de Jerusalén. Cirilo de Escitópolis dice que Geroncio dirigió los monasterios fundados por Melania todavía durante cuarenta y cinco años y que murió en tiempos del emperador Zenón (474-491)<sup>77</sup>. Juan Rufo, el biógrafo de Pedro el Ibero, dice que Geroncio fue presbítero y abad del monasterio del monte de los Olivos, que era originario de Jerusalén y que desde joven había sido protegido por Melania y Piniano. Ambas fuentes coinciden en señalar que era defensor del monofisismo<sup>78</sup>.

Melania la Joven procedía de la más alta nobleza romana. Era nieta de Melania la Mayor por parte de su padre, Valerio Públícola. Su madre, Ceyonia Albina, pertenecía a otra familia de abolengo que hasta entonces había permanecido fiel a la religión tradicional romana. Su fecha de nacimiento se sitúa en torno a 380. A la edad de trece años se casó con Valerio Piniano, perteneciente a la *gens Valeria*. En un primer momento accedió al deseo de Piniano de tener descendencia. De hecho, tuvieron dos hijos que murieron siendo muy pequeños. Entonces Melania y Piniano, después de siete años de vida conyugal, cuando ella tenía veinte años, decidieron dedicarse al ascetismo y se retiraron a su villa suburbana. Gracias al testimonio de Paulino de Nola sabemos que Melania se encontraba en Nola en 407 celebrando la festividad de san Félix<sup>79</sup>. Se fue desprendiendo poco a poco de sus bienes, disperso por numerosas provincias, y concedió la libertad a numerosos esclavos. Después del saqueo de Roma por Alarico en 410 se fue a África en compañía de su madre, Albina, y de su marido, Piniano. Se establecieron en Tagaste, junto al obispo Alipio. Aprovecharon su estancia allí para seguir vendiendo sus propiedades en las provincias de Numidia, Mauritania y África; en este último destino construyeron y dotaron dos monasterios y permanecieron hasta 417. De allí pasaron a Alejandría, donde fueron recibidos por el obispo Cirilo y visitaron al abad Nesteros, o Néstor. Después se dirigieron a Jerusalén. En la ciudad santa se establecieron al principio en la basílica de la Anástasis. Todavía tuvieron ocasión de volver a Egipto a visitar a

73 *Historia Lausiaca* 61, ed. G. J. M. Bartelink, pp. 264-268.

74 Para la *vita* latina contamos con la siguiente edición: Laurence, P. (ed.), *La Vie latine de Sainte Mélanie*, Jerusalem, 2002. Para la *vita* griega: Gorce, D. (ed.), *Vie de Sainte Mélanie* (SC 90), Paris, 1962.

75 El Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo del Escorial, a.II.9.

76 Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. gr. 318.

77 *Vita s. Euthymii*, ed. E. Schwartz (TU 49,2), Leipzig, 1939, p. 67; *Vita Theodosii*, *ibidem*, p. 239.

78 Raabe, R. (ed.), *Petrus der Iberer*, *op. cit.*, pp. 28-36.

79 *Carmen* 21, 60ss., ed. W. Hartel (CSEL 29), p. 160-161; *Carmen* 21, 210-343 (CSEL 29), pp. 165-169.



los padres del desierto. Instalados definitivamente en Jerusalén en 419, Melania se retiró a una celda construida por su madre en el monte de los Olivos, donde vivió en abstinencia durante catorce años. En 431 murió Albina. Al año siguiente, Melania comenzó la construcción de un monasterio femenino en el monte de los Olivos y, en este, levantó un oratorio que enriqueció con las reliquias del profeta Zacarías, con las de san Esteban y las de los cuarenta santos de Sebaste. También hizo construir el *Apostolium* en honor de los apóstoles. En él enterró los restos de su madre y de su marido, Piniano, que murió en 432. En 435 emprendió la construcción de un monasterio para hombres en el lugar de la Ascensión.

Abandonó temporalmente Tierra Santa para visitar a su tío Volusiano en Constantinopla. Este se encontraba allí para preparar el matrimonio de Eudoxia, la hija de los emperadores de Oriente Teodosio II y Eudocia, con el futuro emperador Valentiniano III<sup>80</sup>. Melania se puso en marcha probablemente a finales de 436. Camino de Constantinopla se detuvo en el *martyrium* de san Leoncio en Trípoli y en el de santa Eufemia de Calcedonia. En Constantinopla logró convertir a la fe cristiana a su tío, quien hasta entonces seguía siendo pagano. Este enfermó durante su estancia en Constantinopla y murió como cristiano el 6 de enero de 437<sup>81</sup>. Después de permanecer allí cuarenta días en duelo, como estaba establecido, Melania regresó a Jerusalén para celebrar la Pascua de 437.

En Jerusalén retomó la vida ascética y construyó un *martyrium* para el monasterio masculino<sup>82</sup>. En 439 recibió en Jerusalén la visita de la emperatriz Eudocia, a cuyo encuentro salió en Sidón y la acompañó hasta Jerusalén<sup>83</sup>. La emperatriz estuvo presente en la ceremonia de la dedicación del *martyrium* y regresó a Constantinopla unas semanas después.

Melania se puso enferma poco después de la vigilia de Navidad de 439, que celebró en Belén, y tras unos días falleció el último día del año.

### **Paula la Joven**

Melania recibió en su retiro del monte de los Olivos la visita de la nieta de Paula, también llamada con este nombre. Era hija de Toxocio y Laeta. Su madre la había destinado a la virginidad ya antes de su nacimiento<sup>84</sup>. Probablemente Paula se dirigió a Tierra Santa a raíz de la invasión de Roma por parte de Alarico. Allí habría sido acogida por su tía Eustoquio. De hecho, Paula y Eustoquio enviaron por mediación de san Jerónimo al presbítero Firmo a Rávena, quizás para que hiciera alguna gestión relacionada con alguna propiedad que estas tenían en dicha ciudad<sup>85</sup>. Sabemos que su comunidad de Belén fue víctima de agresiones que san Agustín

80 Esta boda se celebró en 437.

81 Laurence, P. (ed.), *La Vie latine de Sainte Mélanie*, op. cit., pp. 63-64.

82 *Vita Melaniae* 57, ed. D. Gorce, p. 240; ed. P. Laurence, p. 270.

83 *Vita Melaniae* 58, ed. D. Gorce, p. 240-244; ed. P. Laurence, pp. 270-272.

84 Hieronymus, *Epistula* 107,3,1, ed. I. Hilberg (CSEL 55), pp. 292-293.

85 Hieronymus, *Epistula* 134,2, ed. I. Hilberg (CSEL 56), p. 262.

atribuye a los pelagianistas. Hasta tal punto fueron graves estas agresiones que un diácono fue asesinado y los edificios de los monasterios fueron incendiados<sup>86</sup> ante la pasividad del obispo Juan de Jerusalén, que es duramente criticado por el papa Inocencio<sup>87</sup>. Al morir Eustoquio, poco antes de la llegada del papa Bonifacio al trono pontificio en 418, Jerónimo se hizo cargo de Paula, todavía *infans*<sup>88</sup>. Melania la Joven fue guía espiritual de Paula y esta asistió a Melania en su agonía<sup>89</sup>.

### Conclusiones

Con la llegada del emperador Constantino al poder y la promulgación del edicto de Milán, el fenómeno de las peregrinaciones a Tierra Santa se hizo cada vez más frecuente. Poco a poco se fue configurando una “geografía sagrada” que abarcaba los lugares que todo peregrino tenía que visitar. Por otra parte, el ideal ascético que se había extendido a partir de la experiencia de los monjes del desierto egipcio se propagó por el Mediterráneo e invadió los círculos aristocráticos femeninos romanos.

En la época de las persecuciones tanto varones como mujeres alcanzaban en igualdad de condiciones la santidad a través del martirio. Cuando terminaron las persecuciones, las mujeres cristianas, que no podían aspirar a ningún cargo dentro de la jerarquía eclesiástica, solamente podían alcanzar la santidad a través de una vida ascética, sobre todo como virgen o como viuda. Los escritores cristianos elogiaron a las figuras femeninas que fueron capaces de renunciar a una vida conyugal normal para convertirse en soldados o atletas de Cristo, emulando e incluso superando al varón. En el caso de las aristócratas la renuncia es aún mayor, puesto que rechazaron su patrimonio y sus comodidades para llevar una vida austera.

Peregrinación y ascetismo son dos elementos que conviven en estas mujeres singulares de las que hemos tratado. Estas rompieron con el modelo tradicional de mujer aristócrata, descendiente de antepasados ilustres, cuando se embarcaron hacia Tierra Santa dejando atrás a sus propios hijos, renunciando a su inmenso patrimonio, bien empleándolo en la construcción de iglesias, bien en la fundación de comunidades monásticas en Tierra Santa.

Algunas de estas mujeres fueron viudas, como Melania la Mayor y Fabiola. Paula emprendió la vida ascética con su marido y la continuó después de la muerte de este. Melania la Joven practicó el ascetismo con su marido. Paula la Joven fue virgen.

86 Augustinus Hipponensis, *De gestis Pelagii* 66, ed. C. F. Urba - J. Zycha (CSEL 42), p. 121-122.

87 *Epistula Innocentii ad Iohannem*, ed. I. Hilberg (CSEL 56), pp. 264-265.

88 Hieronymus, *Epistula* 153, ed. I. Hilberg (CSEL 56), pp. 363-364.

89 *Vita Melaniae* 40, ed. D. Gorce, p. 202-204; ed. P. Laurence, pp. 230-232; *Vita Melaniae* 68, ed. D. Gorce, p. 264; ed. P. Laurence, p. 294.

Los textos que nos informan acerca de estas mujeres son heterogéneos. Contamos con uno escrito por una mujer en primera persona, el *Itinerarium* de Egeria, acerca de cuya persona poco sabemos, donde el viaje y la descripción de los lugares ocupan un espacio más importante que las virtudes ascéticas. Egeria muestra interés por la vida de los monjes que encuentra en su camino, pero al mismo tiempo viaja con todas las comodidades, en montura y con escolta<sup>90</sup>.

Las vidas de Paula y de Melania la Joven son dos textos hagiográficos en los que el viaje no es tan importante como la descripción de las virtudes ascéticas y espirituales de las futuras santas, especialmente en su nueva vida en Tierra Santa.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 11-III-2022

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 27-IV-2022

---

90 *Itinerarium* 7,2, ed. P. Maraval (SC 296), p. 154.



# Le troubadour et la reine. Guillaume IX d'Aquitaine et Urraca de León : conflit et diplomatie à Saint-Jacques de Compostelle<sup>1</sup>

Gerardo Larghi

Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

## El trovador y la reina. Guillermo IX de Aquitania y Urraca de León: conflicto y diplomacia en Santiago de Compostela

**Resumen:** Entre 1119 y 1120, Guillermo IX restableció sus relaciones políticas con el papado, gobernado entonces por el recién elegido papa Calixto II, monje cluniacense, abad de Cluny y, sobre todo, relacionado con las principales familias aristocráticas de Europa. La política seguida por el nuevo papa, también basada en la doctrina gregoriana, aunque aplicada de forma menos agresiva que sus predecesores, permitió al conde de Aquitania y trovador implicarse activamente en las decisiones tomadas por Calixto. El encuentro entre el pontífice y el conde-duque tuvo lugar a finales de la primavera de 1119 y sirvió para aclarar los malentendidos que habían surgido entre el señor de Aquitania y el partido gregoriano, pero también es posible, a tenor de los acontecimientos posteriores, que Calixto y Guillermo discutieran su política hacia la familia real de León y Galicia y el obispo (más tarde arzobispo) de Santiago de Compostela, Diego Gelmírez. En la primavera de 1120, Guillermo se trasladó, acompañado de caballeros y de una nutrida delegación de monjes, a las tierras

---

<sup>1</sup> Je remercie Almudena Blasco Vallés qui a eu la courtoisie d'échanger avec moi sur des points de détail; Francesco Renzi et le referee anonyme pour leurs précieux conseils; Céline Rousset pour la révision linguistique et stylistique de l'article. Bien évidemment toutes les fautes et les imperfections restent miennes. Ce travail s'inscrit dans le cadre des recherches sur les sources historiques qui font référence à Guillaume IX que je conduis avec mes amis Walter Meliga et Saverio Guida. Dans les pages qui suivent, nous citerons par abréviation : Ubieto Arteta, A., *Historia de Aragón, I. La formación territorial*, Zaragoza 1981 [= HAD] ; Lacarra, J. M., *Alfonso el Batallador*, Zaragoza, 1978 [= AEB] ; Lacarra, J. M., *Documentos para el estudio de la reconquista y repoblación del Valle del Ebro*, Zaragoza, 1983-1985 [= DERRVE] ; *Historia Compostellana*, cura et studio E. Falque Rey, Turnhout, 1988 [= HC].

de allende los Pirineos, participando en la batalla de Cutanda y en la liberación de Zaragoza. En las semanas siguientes el duque de Aquitania permaneció en tierras ibéricas, probablemente actuando como enviado por el papa y mediador entre la reina Urraca de León y el propio Diego Gelmírez. En estas circunstancias Guillermo escribió una carta, que afortunadamente se ha conservado, en la que se dirigía al nuevo arzobispo compostelano, contándole sus movimientos, las dudas que habían despertado sus encuentros con la propia Urraca, con Alfonso I de Aragón y Pamplona y con los nobles de Galicia, y proponiéndole recibir en Aquitania al futuro rey de León, en aquel entonces Alfonso VII, que contaba con poco más de dieciséis años. El análisis de la carta permite enmarcar la acción del señor de Aquitania, y más antiguo trovador, desde un punto de vista político y diplomático.

**Palabras clave:** Guillermo IX de Aquitania, trovadores, Santiago de Compostela, Diego Gelmírez, Urraca de León, Papa Calixto II, Alfonso I de Aragón, Cluny, Alfonso VII de León, Saint-Jean de Sorde, Historia Compostelana, Liber Sancti Jacobi.

---

### *The troubadour and the Queen. William IX of Aquitaine and Urraca of León: conflict and diplomacy in Santiago de Compostela*

**Abstract:** *Between 1119 and 1120, William IX re-established his political relations with the papacy, which was then governed by the newly elected Pope Calixtus II, a Cluniac monk, Abbot of Cluny and, above all, related to the major aristocratic families of Europe. The policy followed by the new Pope, also based on Gregorian doctrine but applied less aggressively than his predecessors, allowed the Count of Aquitaine and troubadour to become actively involved in the choices made by Calixtus. The meeting between the pontiff and the Count-Duke that took place in the late spring of 1119 served to clarify the misunderstandings that had arisen between the lord of Aquitaine and the Gregorian party, but it is also conceivable, on the basis of subsequent events, that Calixtus and William discussed their policy towards the royal family of León and Galicia and the bishop (later archbishop) of Santiago de Compostela, Diego Gelmírez. In the spring of 1120, William moved, accompanied by knights and a large delegation of monks, to the lands beyond the Pyrenees, participating in the battle of Cutanda and the liberation of Zaragoza. In the following weeks the Duke of Aquitaine remained on Iberian soil, probably acting as papal appointee and mediator between Queen Urraca of León and Diego Gelmírez himself. In these circumstances William wrote a letter, fortunately preserved, in which he addressed the new archbishop of Compostela, telling him of his movements, the doubts that had been aroused in him by his meetings with Urraca herself, with Alfonso I of Aragon and Pamplona and with the nobles of Galicia, and proposing to host the future king of León, the then little more than sixteen-year-old Alfonso VII, in Aquitaine. The analysis of the letter allows us to frame the action of the lord of Aquitaine, and oldest troubadour, from a political and diplomatic point of view, but also to verify, once again, the absence of any clue relating to possible meetings that could justify the alleged Arab-Andalusian origin of Occitan poetry.*

**Keywords:** *William IX of Aquitaine, troubadours, Santiago de Compostela, Diego Gelmírez, Urraca of León, Pope Calixtus II, Alfonso I of Aragon, Cluny, Alfonso VII of León, Saint-Jean de Sorde, Historia Compostelana, Liber Sancti Jacobi.*



## O trobador e a raíña. Guillerme IX de Aquitania e Urraca de León: conflito e diplomacia en Santiago de Compostela

**Resumo:** Entre 1119 e 1120, Guillerme IX restableceu as súas relacións políticas co papado, gobernado daquela polo recentemente elixido papa Calisto II, monxe cluniacense, abade de Cluny e, sobre todo, relacionado coas principais familias aristocráticas de Europa. A política seguida polo novo papa, tamén baseada na doutrina gregoriana, aínda que aplicada de xeito menos agresivo que os seus predecesores, permitiulle ao conde de Aquitania e trobador implicarse activamente nas decisións tomadas por Calisto. O encontro entre o pontífice e mais o conde-duque tivo lugar na fin da primavera de 1119 e serviu para aclarar os malentendidos que xurdiran entre o señor de Aquitania e o partido gregoriano, pero tamén é posible, a teor dos acontecementos posteriores, que Calisto e Guillerme discutiran a súa política cara á familia real de León e Galicia e o bispo (máis tarde arcebispo) de Santiago de Compostela, Diego Xelmírez. Na primavera de 1120, Guillerme trasladouse, acompañado de cabaleiros e dunha nutrida delegación de monxes, ás terras alén dos Pireneos, participando na batalla de Cutanda e na liberación de Zaragoza. Nas semanas seguintes o duque de Aquitania permaneceu en terras ibéricas, probablemente actuando como enviado polo papa e mediador entre a raíña Urraca de León e o propio Diego Xelmírez. Nestas circunstancias Guillerme escribiu unha carta, que afortunadamente se conservou, na que se dirixía ao novo arcebispo compostelán, contrándolle os seus movementos, as dúbidas que espertaran so seus encontros coa propia Urraca, con Afonso I de Aragón e Pamplona e cos nobres de Galicia, e proponéndolle recibir en Aquitania ao futuro rei de León, naquel tempo Afonso VII, que contaba con pouco máis de dezaseis anos. A análise da carta permite enmarcar a acción do señor de Aquitania, e máis antigo trobador, desde un punto de vista político e diplomático.

**Palabras clave:** Guillerme IX de Aquitania, trobadores, Santiago de Compostela, Diego Xelmírez, Urraca de León, Papa Calisto II, Afonso I de Aragón, Cluny, Afonso VII de León, Saint-Jean de Sorde, Historia Compostelana, Liber Sancti Jacobi.

Le profil de Guillaume IX est tout à fait exceptionnel dans le panorama historique du début du douzième siècle : il fut comte de Poitiers, duc d'Aquitaine et, dans le même temps, l'auteur du plus ancien chansonnier en langue romane qui nous ait été transmis. Les sources nous parlent d'une personnalité étonnante, qui mêle thèmes courtois et sujets scabreux ; les chroniques historiques nous confirment son attraction charnelle pour les femmes ; les phrases au vitriol qu'il adressa aux abbés et aux évêques nous montrent le penchant altier et orgueilleux d'un caractère bien digne du grand seigneur féodal qu'il fut ; l'attitude dédaigneuse envers ceux qui minaient son pouvoir transparait dans les fulminations qu'il aurait prononcées sans gêne sinon avec une certaine fierté, envers les délégués du pape. Tout cela, alors que les documents diplomatiques nous témoignent de son inlassable libéralité vers les fondations religieuses, une générosité qui se concrétisa par de nombreuses donations pieuses. Les mots employés par son biographe occitan nous confirment les multiples facettes de sa personnalité : “ Lo coms de Peitieu si fo uns

dels majors cortes del mon e dels trichadors de dompnas, e bons cavalliers d'armas e larcs de dompneiar. Et anet lonc temps per lo mon per enganar las domnas [...] »<sup>2</sup>.

Chez lui, courtoisie et tromperie se complétaient sans s'opposer l'une à l'autre. La courtoisie procédait d'une éthique du don librement consenti et, puisque dans la *vida* les destinataires exclusives de ces dons sont les femmes, on pourrait en déduire que dans son imaginaire féodal, Guillaume IX, par ce geste faisait entrer les dames dans sa dépendance, tout en feignant lui-même sa soumission<sup>3</sup>. Les grands thèmes présentés en filigrane par les poésies (grivoises et non) de Guillaume sont donc ceux du contrôle des femmes par les hommes, du maintien de l'ordre social traditionnel bouleversé par le mouvement grégorien et, en définitive, celle du poids des institutions après leur reconstitution par le mouvement réformiste<sup>4</sup>.

Le chansonnier de Guillaume fut, à juste titre, rattaché à l'apparition d'une culture profane et donc à l'émergence d'une conscience laïque dotée de sa propre légitimité et de valeurs spécifiques<sup>5</sup>, mais ses relations politiques et artistiques furent aussi associées à l'émergence de la littérature en langue romane.

Dans les pages qui suivent, nous nous appliquerons à examiner les origines et les buts du voyage de Guillaume en Espagne en 1120, à partir de sa rencontre avec le pape Calixte II, en 1119 ; ensuite, nous examinerons les détails de son voyage en terre ibérique, le contenu de la lettre qu'il adressa à l'évêque Diego Gelmírez et ses relations (diplomatiques, politiques et personnelles) avec Urraca de León et Alphonse le Batailleur.

La politique des ducs d'Aquitaine vis-à-vis des royautés ibériques suscita très tôt l'intérêt des historiens et des philologues qui pendant longtemps ont cru apercevoir dans les vers de Guillaume les traces des emprunts, d'ordre thématique et formel, contractés par le duc auprès des savants ibériques de langue arabe. Les essais d'Aurelio Roncaglia, Roberto Antonelli, Costanzo Di Girolamo, et ceux de Sergio Vatteroni, Roberta Manetti et Walter Meliga<sup>6</sup> ont désormais contribué à abandonner, proba-

2 Boutière, J. ; Schutz, A. H., *Biographies des Troubadours*, Paris, 1964, p. 7.

3 Voir sur cela l'excellente thèse de doctorat de Laurent, S. A., *Troubadours et société en Aquitaine au XII<sup>e</sup> siècle (1071-1199)*, Univ. de Poitiers, 2017.

4 La portée politique des stratégies matrimoniales et les mutations de la mentalité suivies aux décrétales grégoriennes ont fait l'objet de nombreuses études. Nous nous limitons à renvoyer à Aurell, M., *Les noces du comte: mariage et pouvoir en Catalogne (785-1213)*, Paris 1995 ; *Idem*, " Stratégies matrimoniales de l'aristocratie (IX<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle) ", in *Mariage et sexualité au Moyen Age. Accord ou crise?* (Actes du colloque de Conques, 15-18 octobre 1998), Rouche, M. (éd.), Paris, 2000, p. 185-202. Très utile, Le Jan, R., " L'épouse du comte du IX<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle: transformation d'un modèle et idéologie du pouvoir ", in *Femmes et pouvoirs des femmes à Byzance et en Occident (VI<sup>e</sup> – XI<sup>e</sup>)*, Lebecq, S. ; Dierkens, A. ; Le Jean, R. ; Sansterre, J.-M. (éd.), Paris 1999, p. 65-73 [rééd. Le Jan, R., *Femmes, pouvoir et société dans le haut Moyen Age*, Paris, 2001, p. 21-29].

5 Antonelli, R., " Política e volgare: Guglielmo IX, Enrico II, Federico II ", in *Idem*, *Seminario Romanzo*, Roma, 1979, p. 7-109; Foulon, J. H., " Une conscience profane à l'aube du XII<sup>e</sup> siècle? Guillaume IX d'Aquitaine (1086-1126) ", dans *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IX<sup>e</sup> - XII<sup>e</sup> siècle)*, Lauwers M. (éd.), Antibes, 2002, p. 503-535.

6 Aurell, M., " Fin'amors, wadd et féodalité dans la lyrique des troubadour ", in *L'Espace lyrique méditerranéen au Moyen Âge: nouvelles approches* (Actes du colloque de l'Université de Nantes, 25-27 mars 2004), Billy, D. ; Clément, F. ; Combes, A. (édd.), Toulouse, 2006, p 11-15 et 77-88. Aurell, M., " Guillaume IX et l'Islam ", in

blement à jamais, cette idée<sup>7</sup>. Cela dit, Guillaume a bel et bien agi en Al-Andalus, il y a combattu, il y a cultivé des amitiés et des relations personnelles ; il y a donc encore du terrain à débroussailler et des investigations à mener pour déterminer l'emprise que le "Chemin de Saint-Jacques" et le pèlerinage de Compostelle pourraient avoir eu sur la mentalité de Guillaume. Et d'ailleurs : en décelant dans ses vers les traces d'une tradition littéraire antérieure, Lucia Lazzerini n'a-t-elle pas incité les médiévistes à creuser un peu plus en profondeur dans cette culture et cette idéologie féodale qui furent les sources d'inspiration du chantre aquitain<sup>8</sup> ? L'appel de Walter Meliga qui invite à reconnaître dans les vers de Guillaume une poétique isolée et arriérée, marquée par un *ethos* aristocratique considérable, mais finalement étrangère à la dynamique plus avancée et "spirituelle" de la *fin'amor*, ne demande-t-il pas à ce qu'on détaille la nature et le contenu de ces mêmes liens<sup>9</sup> ?

C'est dire toute la nécessité (et l'utilité) d'élargir nos informations sur Guillaume et sur ses relations avec le groupe d'intellectuels qu'on a appelé le cercle de la Loire ou avec les *clers* ibériques : la démarche consistant à resituer le duc en tous points dans son contexte historique, géographique, culturel et social est la seule à pouvoir nous révéler la pleine signification de ses poèmes.

Entre 1110 et 1127, les royaumes de León, de Galice et de Castille qui, après le décès de leur roi Alphonse VI (1065/72-1109) étaient régis par Urraca, veuve de Raymond de Bourgogne, furent impliqués dans un conflit prolongé avec le royaume d'Aragon, la faute à l'éclatement des tensions politiques, sociales et religieuses qui s'étaient accumulées depuis les profonds changements opérés sous le règne d'Alphonse VI. Après une phase particulièrement agressive de la part des troupes aragonaises et des habitants de plusieurs villes importantes, les efforts de paix s'intensifièrent : la conquête de Jérusalem en juillet 1099 ayant eu un impact considérable sur les idéologies des chrétiens d'Ibérie, on finit par envisager la lutte séculaire contre les Maures installés en terre espagnole à l'instar d'une croisade<sup>10</sup>. L'un des pionniers de ce mouvement fut Alphonse Ier d'Aragon (1104-1134), ancien époux d'Urraca<sup>11</sup>, qui ciblait Saragosse, une ville maure naguère indépendante et tombée

---

*Guilhem de Peitieu duc d'Aquitaine prince du trobar* (Trobadas tenues à Bordeaux (Lormont) les 20-21 septembre 2013 et à Poitiers les 12-13 septembre 2014), Carrefour Ventadour 2015, p. 69-125.

7 Meliga, W., "Posterité du comte de Poitiers", in *Guilhem de Peitieu duc d'Aquitaine*, *op. cit.*, p. 343-356.

8 Lazzerini, L., *Letteratura medievale in lingua d'oc*, Modena, 2001, p. 49 ; *Eadem*, Silva portentosa. *Enigma, intertestualità sommersa, significati occulti nella letteratura romanza dalle origini al Cinquecento*, Modena, 2010.

9 Meliga, W., "Posterité du comte", *op. cit.*

10 La question de la présence de croisés *francos* dans les premiers temps de la *Reconquista*, a fait l'objet de discussions : voir Bull, M., *Knightly Piety and the Lay response to the first crusade. The Limousin and Gascony* (c. 970 - c. 1130), Oxford 1993, p. 70-114 ; Giunta, A., *Les francos dans la vallée de l'Ebre* (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles), Toulouse, 2017.

11 Sur ce point, voir AEB ; Felber, H. L., *The Marriage of Urraca of Castile and Alfonso I of Aragon: An Attempt at Federal Union of Christian Spain*, University of Kansas, 1974, et surtout Reilly, F., *The kingdom of Leon-Castilla under queen Urraca* (1109-1126), New Jersey, 1982, p. 45-50 ; Laso, R. A., "El matrimonio de Urraca I de León-Castilla con Alfonso I de Aragón y Pamplona. La carta de arras premonitora del fracaso conyugal", *Intus-legere*.

en 1110 aux mains du puissant empire almoravide basé en Afrique du Nord. En 1118, Alphonse dépêcha l'évêque Esteban de Huesca au concile de Toulouse où l'on confirma " la voie de l'Espagne " en tant que chemin de croisade. Plusieurs nobles français répondirent alors à l'appel<sup>12</sup>. Le siège de Saragosse commença le 22 mai 1118. Pour renforcer sa position, Alphonse envoya à nouveau un évêque, nommé Pedro, pour rencontrer le pape Gélase II, qui était alors en visite dans le sud de la France. Cette entrevue donna lieu à une déclaration solennelle du souverain pontife sur la croisade de Saragosse : " Si quelqu'un fait pénitence pour ses péchés et est tué dans cette expédition, nous, par les mérites des saints et de toute l'Église catholique, nous vous absolvons de vos péchés " offrant également " la rémission et l'indulgence de leurs péchés " à ceux qui travaillent " au service du Seigneur ", et confirmant que toute personne participant à l'expédition d'Alphonse obtiendrait les mêmes avantages spirituels que si elle avait combattu en Terre sainte et accordant une indulgence à tous ceux qui collaboreraient à la construction des églises de Saragosse. Le 18 décembre, Saragosse fut conquise.

La mort de Gélase II à la fin du mois de janvier 1119 entraîna l'élection, le 2 février 1119, de Gui de Bourgogne, moine clunisien, qui prit le nom de Calixte II. Gui avait un lien de parenté avec Guillaume IX, par son mariage avec Audearde de Bourgogne, la mère du poète et par la frairie de Raymond de Bourgogne, oncle du futur Alphonse VII de Castille et León<sup>13</sup>.

Calixte II entama immédiatement un long périple au cours duquel il traversa la Provence et le Languedoc, où il présida un Concile à Toulouse<sup>14</sup>, le Poitou, l'Anjou et la Touraine, l'Orléanais et le Parisien, avant d'arriver en Champagne à Reims où il avait convoqué un synode. Sur la route en direction de l'Auvergne, il s'arrêta à Brioude ; le 10 mai il se rendit à Sauxillanges, abbaye clunisienne ; le 19, à Clermont ;

---

*Historia*, 2 (2008), p. 25-41; Gordo Molina, Á., " vos me teneatis ad honorem sicuti bonus vir debet tenere suam bonam uxorem. Urraca I de León y Castilla (1109-1126) y Alfonso I de Aragón y Pamplona (1104-1134): Pacto matrimonial, violencia, abandono y legitimidad de reina heredera y propietaria ", *Intus-legere. Historia*, 11 (2017), p. 5-20.

12 Voir AEB ; Lacarra, J. M., " La conquista de Zaragoza por Alfonso I (18 de diciembre de 1118) ", *Al-Andalus*, 12 (1947), p. 65-96 ; Lema Pueyo, J. A., *Alfonso I el Batallador, rey de Aragón y Pamplona* (1104-1134), Somonte - Cenero, 1978, p. 105-132 ; HAD, p. 147-156 ; Lacarra, J. M., " Gaston de Béarn y Zaragoza ", in *Estudios dedicados a Aragón, Universitat de Saragossa*, Saragossa, 1987, p. 135-242 ; Tucoo-Chala, P., *Quand l'Islam était aux portes des Pyrénées. De Gaston IV le Croisé à la croisade des Albigeois (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Biarritz, 1994, p. 96 ; Stalls, C., *Possessing the Land: Aragon's Expansion into Islam's Ebro Frontier under Alfonso the Battler*, 1104-1134, Leiden, 1995, p. 35-40 ; Henriot, P., " Un bouleversement culturel. Rôle et sens de la présence cléricale française dans la Péninsule Ibérique (XIe-XIIe siècles) ", *Revue d'histoire de l'Église de France*, 90 (2004), p. 65-80 ; Boutouille, F., " Échos de la Reconquista en Gascogne bordelaise (1079 - milieu du XIIe siècle) ", *Revue de Pau et du Béarn*, 34 (2007), p. 33-46 ; de même que la thèse de doctorat de Blasco Vallés, A., *Gastón IV Vizconde de Bearn* (1070-1130), Universitat Autònoma de Barcelona, 2007.

13 Foulon, J. H., " Une conscience profane ", *op. cit.* ; *Idem*, " Stratégies lignagères et réforme ecclésiastique, la question du lignage de Geoffroy de Vendôme (av. 1070-1132) ", *Journal des Savants*, 1 (2001), p. 3-41, chartre à la p. 39.

14 Le concile eut lieu en juillet 1119. Aucune source ne nous assure de la présence du duc. Sur cette assemblée voir Gresser, G., *Die Synoden und Konzilien in der Zeit des Reformpapsttums in Deutschland und Italien von Leo IX. bis Calixt II.* 1049-1123, Paderborn, 2006, p. 446-451.

le 21, à Mauzac, maison religieuse bénédictine ; le 1er juin, à Brioude, et de nouveau à Saint-Flour, où il séjourna le 2, avant de revenir, par les monts d'Auvergne et de la Lozère, et les Cévennes à Montpellier<sup>15</sup>. L'HC nous apprend qu'en cours de route le pape croisa Guillaume IX :

Ille quidem ab Alvernia, ubi cum Vilielmo duce Equitanie colloquium habuerat, per montana que sunt inter Podium et Nemausum, remeabat<sup>16</sup>.

L'entrevue pourrait donc avoir eu lieu soit à l'ombre de la cathédrale clermontoise soit, comme l'a suggéré Beate Schilling, dans les Cévennes.

Au cours de cet entretien, Calixte II aurait invité le duc d'Aquitaine à participer au synode de Reims. Guillaume, invoquant le motif d'une grave maladie, aurait refusé en se faisant représenter par un *Guillelmus eloquentissimus juvenis* que François Villard identifia comme étant le futur Guillaume X, alors âgé de 18 ans. Le témoignage d'Oldéric Vital paraît suggérer que le pape ignorait le mal qui minait la santé du comte de Poitiers, et qu'il s'attendait à revoir Guillaume IX à Reims<sup>17</sup>, mais Villard a confirmé sur la base d'indices très fiables que non seulement " cette maladie dut être assez grave pour que le duc ait cru sa fin prochaine ", mais aussi que " l'évêque de Poitiers, absent au concile, à ce qu'il semble, était peut-être à ses côtés ainsi sans doute que l'abbé de Montierneuf ". Que l'état de santé du duc ait été chancelant, cela est d'autant plus probable lorsque l'on sait que Guillaume rédigea à la fin de l'année 1119 un " acte de concession " dont " le ton du préambule est d'un homme au terme de sa vie et désabusé"<sup>18</sup>. La lecture de cette lettre et de ces circonstances nous prouvent que la chanson de Guillaume *Pos de chantar m'es pres talens* (BEdT 183.10) aurait été composée aux alentours de 1119<sup>19</sup> : nous n'en sommes pas convaincus, mais la question est complexe et mérite qu'on y revienne.

15 Voir Robert, U., *Histoire du pape Calixte II*, Paris-Besançon, 1891, p. 51-52 ; Suárez, M.; Campelo, J., *Historia compostelana o sea Hechos de D. Diego Gelmírez, primer Arzobispo de Santiago*, Santiago de Compostela, 1950, p. 260 ; et Schilling, B., *Guido von Vienne - Papst Calixt II*, Hannover, 1998, *Anhang VII*, p. 687-706 et la charte 4, pour une description minutieuse de l'itinéraire pontifical.

16 HC II, x. Villard, F., " Guillaume IX d'Aquitaine et le concile de Reims de 1119 ", *Cahiers de civilisation médiévale*, 16 (1973), p. 295-302, situe l'entrevue sur la route du retour du Puy à Nîmes.

17 Orderic Vital, *Historia ecclesiastica*, lib. XII, éd. Le Prévost, A., t. IV, p. 377-378: " Interea Hildegardis, comitissa Pictavorum, cum suis pedissequis processit, et alta, claraque voce querimoniam suam eloquenter enodavit, quam omne concilium diligenter auscultavit: se siquidem dixit a marito suo esse derelictam, sibique Malbergionem, vicecomitis de Castello Airaldi conjugem, in thoro surrogatam; cumque Papa interrogaret utrum consul Pictavensis secundum suum edictum ad synodum venisset, Guillelmus, eloquentissimus juvenis, episcopus Sanctonensis, et plures episeopi et abbates de Aquitania surrexerunt, et eumdem Aquitanorum ducem excusaverunt, asseverantes quod iter ad concilium inierit, sed egritudine detentus obiter remanserit. Denique Papa infirmitatis causa excusationem suscepit, inducias dedit, certumque terminum constituit, quo consul ad placitum in curiam Papæ veniret, ac aut legitimam uxorem reciperet, aut pro illicito repudio sententiam anathematis subiret ".

18 Villard, F., " Guillaume IX d'Aquitaine ", *op. cit.*, p. 301.

19 Wolterbeek, M., " A new date for William of Aquitaine's 'Song of Penance' (Song 11) ", *Neuphilologische Mitteilungen*, 107 (2006), p. 335-346.

Nous pouvons en tout cas imaginer qu'au cours de cette entrevue, *inter Podium et Nemausum* le duc aquitain et le pape aient discuté des relations jusque-là très tendues entre Guillaume et les principaux représentants du camp grégorien aquitain<sup>20</sup>.

Après l'excommunication qui lui fut infligée en 1114 à la suite de "l'affaire Pierre de Poitiers", c'est-à-dire après son affrontement politique avec l'épiscopat poitevin, Guillaume dut attendre 1117 pour être soulevé de cette lourde sanction<sup>21</sup>. Dès lors, ses relations avec l'Église devinrent plus détendues si bien qu'il eut son mot à dire dans la désignation du successeur de Pierre, et que la toute récente nomination épiscopale de l'ancien archidiacre de Poitiers, Guillaume Gilbert, n'était pas pour lui déplaire<sup>22</sup>. Il était à nouveau pleinement intégré dans l'*Universitas* de l'Église romaine : avec l'élection de Calixte et les liens lignagers avec le nouveau pontife, Guillaume avait l'assurance que l'interprétation des principes inspirateurs de la Réforme grégorienne allait être beaucoup mieux adaptée au cadre institutionnel qu'il souhaitait, contrairement à la conception qu'en avait donné les papes précédents.

Les événements qui suivirent les pourparlers auvergnats nous autorisent à penser que l'issue du dialogue fut très productive et à supposer que l'oncle et le neveu se soient accordés pour conduire une politique commune : les choix politiques de Guillaume au lendemain de l'entrevue laissent deviner à défaut d'un pacte au moins l'existence d'un intérêt et la mise en place d'un dessein commun.

En effet, quelques mois plus tard, après avoir réglé ses différends avec l'abbaye de Montierneuf, Guillaume partit pour la deuxième fois en croisade mais, contrairement à la croisade de 1101, il se dirigea à l'Ouest, vers les royaumes ibériques<sup>23</sup>. Les relations entre sa famille et Al-Andalus étaient d'ailleurs de longue date. Le duché aquitain confinait avec les royaumes de Navarre et d'Aragon et il entretenait avec les seigneurs d'outre-Pyrénées des relations étroites et qu'on peut généralement qualifier de détendues et collaboratives : l'amitié que Gaston IV entretenait avec Alphonse Ier d'Aragon et sa proximité avec Guillaume expliquent bien qu'Inés, la fille de Guillaume IX, ait été choisie comme épouse de Ramiro II, frère d'Alphonse Ier, lorsque ce dernier mourut sans descendance. Leur fille, Petronille, aurait épousé en 1137 Raymond Berenguer IV, unissant ainsi le royaume d'Aragon et le comté de Barcelone. La connexion familiale entre Gaston et Guillaume remontait à leurs parents et grands-parents et au processus de structuration du territoire gascon en vigueur depuis le début du XIe siècle<sup>24</sup>. Le réseau social formé par les familles aristocratiques

20 Schilling, B., *Guido von Vienne*, *op. cit.*, p. 689 ; Foulon, J. H., " Une conscience profane ", *op. cit.*

21 Villard, F., " Guillaume IX d'Aquitaine ", *op. cit.*

22 Sur cette affaire voir Villard, F., " Guillaume IX d'Aquitaine ", *op. cit.*, mais avec les corrections apportées par Poirel, D., " Poème sur la mort de Robert d'Arbrissel ", in *Les deux vies de Robert d'Arbrissel*, J. Dalarun, et al. (eds.), Turnhout, 2006, p. 579-603 ; et surtout par Beech, G. T., " Previously Unknown Loire Valley Monk (Saumur), Poet, and Bishop in Brittany, Galo (†1129) ", *Francia*, 46 (2019), p. 49-78.

23 Foulon, H., *Une conscience profane*, *op. cit.*, invite à étudier les sources historiques relatives à la participation de Guillaume IX à l'arrière-croisade de 1101-1102.

24 Voir Blasco Vallés, A., *Gastón IV Vizconde de Bearn*, *op. cit.*, *passim*.



des seigneurs de Marsan, des Gavarret, des vicomtes de Soules<sup>25</sup>, était aussi traditionnellement impliqué dans tout ce qui se déroulait à l'intérieur de la péninsule ibérique<sup>26</sup>. Sans oublier que la puissante abbaye aquitaine de La Sauve Major, qui était régulièrement en contact avec les ducs aquitains, toutefois davantage avec le père Guy-Geoffroy qu'avec le fils Guillaume IX, fut profondément engagée dans le contrôle des territoires du royaume d'Aragon<sup>27</sup>. Les *convenientiae* confirment les relations entretenues par l'aristocratie aquitaine avec le roi d'Aragon Alphonse le Batailleur : par exemple, en 1122, Centulle se fit vassal féodal "de bouche et de mains" d'Alphonse en échange de nombreux *honores*.

Avec un panorama aussi vaste, on comprend tout à fait que, pour des raisons personnelles, politiques, culturelles ou sociales, Guillaume IX en 1119 ait tourné son regard vers les terres espagnoles et qu'il se soit génialement emparé des mots de passe que le nouveau pape venait de promouvoir dans le cadre de son programme de reconquête des terres occidentales encore aux mains des infidèles. Composé de Gascons, d'Aquitains et d'Aragonais, les *francos* dont parlent les sources, les nobles qui l'entouraient avaient fait leurs preuves pendant l'expédition et la conquête de Jérusalem en 1099 ; ils en étaient revenus imprégnés de l'idéologie de la croisade. Guillaume était lui aussi parti en expédition en Outremer et il devait au moins connaître, à défaut d'y être plongé, cette mentalité de la guerre sainte que Calixte II prêchait.

Le voyage de Guillaume en Al-Andalus fut-il sollicité directement par le pape qui aurait imposé à son parent une telle mission diplomatique ? Pour Beate Schelling, il ne se fait aucun doute et elle a sûrement raison lorsqu'elle affirme que ce ne fut pas un hasard si le duc d'Aquitaine séjourna en Espagne durant l'été 1120. Par contre, nous ne suivons plus l'historienne allemande lorsqu'elle prétend que ce déplacement fut imposé au duc en guise d'amende pour les fautes conjugales qui lui auraient été reprochées lors du concile de Reims : bien au contraire, nous sommes de l'avis que l'entrevue qui eut lieu en 1119 sur la route en direction de l'Auvergne avait résolu les anciens problèmes et qu'au lieu d'avoir effectué le voyage en tant que pèlerin (statut qui n'est d'ailleurs mentionné dans aucune source), Guillaume pourrait avoir accepté de veiller sur le destin du futur Alphonse VII. Une question

25 Lacarra, J. M., "Gaston de Béarn", *op. cit.*

26 Cf. pour une première mise au point, Giunta, A., *Les francos dans la vallée de l'Èbre (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, Toulouse, 2017 ; *Idem*, "La conquête chrétienne d'Ejea à travers l'intervention de guerriers gascons et d'un saint girondin", *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, 21 (2017), URL : <http://journals.openedition.org/cem/14628> ; Laliena Corbera, C., "Larga stipendia et optima praedia: les nobles francos en Aragon au service d'Alphonse le Batailleur", *Annales du Midi*, 112 (2000), p. 149-169.

27 Voir Giunta, A., "Illos seniores de Sancto Iacopo de Rosta: l'implantation de l'Abbaye de la Sauve-Majeure en Aragon (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)", *Aragón en la Edad Media*, 23 (2012), p. 123-141 ; Boutouille, F., "Échos de la Reconquista en Gascogne", *op. cit.* ; et Lomax, D. W., "Las dependencias hispánicas de Santa María de la Selva Mayor", *Príncipe de Viana*, 47 (1986), p. 491-506 ; Viruete Erdozain, R., "El patrimonio de la abadía aquitania de la Sauve-Majeure en el reino de Valencia", *Anales de la Real Academia de Cultura Valenciana*, 80 (2005), p. 188-219. Encore indispensable, l'ancienne contribution de Higounet, C., "Une carte des relations monastiques transpyrénéennes au Moyen Âge", *Revue du Comminges*, 64 (1951), p. 129-138.

matrimoniale, par ailleurs déjà résolue, ne pouvait faire le poids aux yeux du pontife romain face à la prééminence de la lutte contre les païens dans le programme politique de Calixte II, prééminence dont nous témoigne le deuxième document de son pontificat, daté du 2 mars 1119, à savoir une lettre adressée à Diego Gelmírez “ Compostellano episcopo ”, pour lui recommander le jeune Alphonse Raimundez défini “ unum virum nobilem et familiarem nostrum ”<sup>28</sup>.

À la fin mai 1119, le comte-troubadour allait donc retrouver toute sa force sur l'échiquier international : le grand projet papal de Reconquista faisait fond sur l'aide du réseau familial du pontife et sur l'intelligence de Guillaume. Prosper Boissonnade a assuré que, dans son voyage vers Cutanda, le duc aquitain “ était accompagné de six cents chevaliers, ses vassaux les plus renommés dont les chroniques ignorent les noms que nous révèlent des documents originaux. C'étaient de hauts barons de Saintonge, du Limousin et du Périgord, Raimond de Turenne, Hélie, Geoffroi de Rochefort, de hauts feudataires de Guyenne et Gascogne, Etienne de Caumont, Guillaume de Saint-Martin, Robert vicomte de Tartas, Amanieu d'Albret, Pierre de Mugron, Llobet vicomte de Maremne, Bertrand vicomte de Bayonne, Guillaume d'Heugas évêque de Dax, les vicomtes de Soule et d'Arboucave ”<sup>29</sup>. Malheureusement, nous n'avons pas retrouvé les sources utilisées par l'ancien historien, ce qui nous empêche d'être certains des noms des chevaliers aquitains qui escortèrent le comte de Poitiers, ou de savoir, comme l'a affirmé José Miguel Lacarra, si au lendemain de la victoire qui lui ouvrait les portes de Tudèle, Alphonse I accorda véritablement au seigneur aquitain une partie consistante du butin de guerre<sup>30</sup>.

Un acte de 1120 nous fournit d'autres renseignements sur le groupe qui accompagna le duc tout au long de son voyage. En effet, sur le chemin de Al-Andalus, Guillaume s'arrêta à Saint-Jean de Sorde où il confirma, par un acte, les privilèges dont jouissait l'abbaye bénédictine pyrénéenne qui s'y trouvait. Le *Pseudo Turpin* situe cet établissement religieux à Saint-Jean de Sorde, dans les Landes à 27 km de Dax, sur la *via jacobea*, qui était aussi une étape du chemin des pèlerins<sup>31</sup> : Sorde étant située légèrement en amont du confluent de la Gave de Pau et de la Gave d'Oloron, là où le premier devient navigable, les pèlerins s'y rendaient pour traverser la rivière<sup>32</sup>.

28 Robert, U., *Bullaire du pape Calixte II, 1119-1124: essai de restitution*, Paris 1891, 2 vol., vol. I, 2; Biggs, A. G., *Diego Gelmirez. First Archbishop of Compostela*, Diss. Catholic Univ. of America, 1949, p. 148 et n° : “ Calixtus who worked for the agrandisement of the house of Burgundy, wanted to protect its representative in Spain, Alfonso VII, agains both Aragon and, if necessary, the boy's mother, Urraca ” ; Stroll, M., *Calixtus II (1119-1124): A pope born to rule*, Leiden, 2004, p. 255-267.

29 Boissonnade, P., “ Les relations des ducs d'Aquitaine avec les états chrétiens d'Aragon et de Navarre (1114-1137) ”, *Bulletin de la société des antiquaires de l'Ouest*, 3<sup>e</sup> série, 10 (1934), p. 264-316, à la p. 295.

30 Lacarra de Miguel, J. M., “ Los Franceses en la Reconquista y Repoblación del valle del Ebro en tiempos de Alfonso el Batallador ”, *Cuadernos de Historia de España*, 47-48 (1968), p. 65-80 ; Lacarra de Miguel, J. M., “ A propósito de la colonización 'franca' en Navarra y Aragón ”, *Annales du Midi*, 65 (1953), p. 331-342.

31 Castets, F., *Turpini Historia Karoli Magni et Rotholandi*, Montpellier, 1880, chap. V.

32 Cette localisation assure le succès économique de l'institution monastique bénédictine et le développement des activités commerciales nées autour du gué fluvial. L'origine du monastère remonterait à un passé légendaire, mais la liste des abbés préparée par la *Gallia Christiana* ne va pas au-delà de 1060 : aux XII<sup>e</sup> et

Selon les moines, Charlemagne avait octroyé ces bénéfices lorsqu'il alla combattre les païens en terre ibérique<sup>33</sup> : le diplôme soi-disant carolingien est bien entendu un faux fabriqué au XI<sup>e</sup> siècle mais son contenu s'avère néanmoins très intéressant du point de vue historique et littéraire<sup>34</sup>.

Ce document, qui ne reporte que la date de l'année où il fut délivré, situe la donation au moment où Guillaume " apud Ispaniam ad erroris culturam destruendam tetendisset ", tout en ajoutant que le duc aurait octroyé ces bénéfices " divina adveniente inspiratione ". Il ne contient donc aucune référence à un pèlerinage, pas plus qu'à une pénitence spirituelle imposée par Calixte II, mais fait précisément allusion aux croisades. L'eschatocole du document ajoute à cela qu'un certain nombre de *hujus privilegii visores et auditores* présents à Saint-Jean de Sorde validèrent le document avec le duc aquitain : aucun nom de noble ou d'aristocrate n'y figure, mais parmi ceux-ci, on compte les abbés de *Sancti-Johannis Angeliacensis* et de *Sancti-Petri Maliacensis*, soit Henri de Saint-Jean-d'Angély et Pierre de Maillezais.

Le premier, *dominum Aenricum, religione et nobilitate insignitum*<sup>35</sup>, était le rejeton d'une noble famille bourguignonne liée aux maisons d'Aquitaine et d'Angleterre. Mary Stroll suppose qu'Urraca pourrait bien l'avoir connu précédemment : soit en 1104-1105 quand Henri aurait effectué un voyage en Espagne<sup>36</sup>, soit en tant que possible " parent " de Calixte II (et donc aussi de son ancien mari Raymond de Bourgogne)<sup>37</sup>. Helene Tillmann<sup>38</sup> qui, sur ce point rejoint l'ancien historien Jean Besly<sup>39</sup> et la chronique de Peterborough, le qualifie de fils naturel de Guillaume IX et donc de cousin d'Henri I<sup>er</sup> d'Angleterre, de Philippe I<sup>er</sup> d'Angleterre, de Philippe II d'Angleterre et de Philippe III d'Angleterre et du pape Calixte II. Orderic Vital nous

---

XIII<sup>e</sup> siècles, le patrimoine du monastère couvrait une vaste zone allant de Divielle (*Dei-villa*) et Cagnotte à Larreule, Sauvelade (*Silva-lata*), Lahonce et Arthous (cf. Raymond, P., *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Jean de Sorde*, Paris-Pau, 1873, p. 158). Le *Guide du pèlerin* nous parle longuement de cette localité, mais utilise des termes très peu élogieux pour l'endroit et ses habitants : " naute nequiter gaudent, captis mortuorum spoliis " : cf. *Le guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, texte latin du XII<sup>e</sup> siècle, Vieliard, J. (éd.), Mâcon, 1938, p. 20.

33 Voir López Alsina, F., " Diego Gelmírez, las raíces del *Liber Sancti Jacobi* y el *Códice Calixtino* ", dans *O século de Xelmírez (Santiago de Compostela, 18 al 20 de noviembre de 2010)*, F. López Alsina et al. (éd.), Santiago de Compostela, 2013, p. 301-386 (snotamment. p. 324-325).

34 Cf. López Alsina, F., " La prerrogativa de Santiago en España según el *Pseudo-Turpin*: ¿Tradiciones compostelanas o tradiciones carolingias? ", in *El Pseudo-Turpin. Lazo entre el Culto Jacobeo y el Culto de Carlomagno* (Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos), coord. K. Herbers, Santiago de Compostela, 2003, p. 113-129.

35 Voir Clark, C. (éd.), [*The*] *Pet[erborough] Chronicle 1070-1140*, Oxford, 1958, note relative à l'année 1127, p. 49 ; *Eadem*, " This ecclesiastical adventurer: Henry of Saint-Jean d'Angély ", *English Historical Review*, 84 (1969), p. 548-60; Constable, G. (éd.), *The Abbey of Cluny. A Collection of Essays to Mark the Eleven-hundredth Anniversary of its Foundation*, Munster, 2010, p. 347-349; Marchegay, P. ; Mabille, E. (édd.), *Chronicon Sancti Maxentii Pictavensis*, Paris, 1869, p. 410, notice relative à l'année 1091.

36 Giordanengo, G., *Geoffroy de Vendôme. Oeuvres*, Paris, 1996, doc. n° 55, p. 98. Dans une lettre de 1104-1105, Geoffroy nie que l'on aurait attendu que Henri " Hispania rediret " pour régler le litige entre l'abbaye charentaise et l'évêque de Saintes autour de l'île de Flay.

37 Stroll, M., *Calixtus II (1119-1124)*, *op. cit.*, p. 256-257.

38 Tillmann, H., *Die Papsitlichen Legaten in England bis zur Beendigung der Legation Gualas (1218)*, Bonn, 1926.

39 Besly, J., *Histoire des comtes de Poitou, et duc de Guyenne*, Paris, 1647, p. 191 et 212-213.

assure que “ rex Henrico ” était “ cognato suo ” ; l'*Anglo-Saxon Chronicle* lui attribue le titre générique de “ king’s kinsman ”. Jean Richard a pu démontrer que sur ce point les anciens historiens se trompaient en précisant que Henri fut cousin et non pas fils du plus ancien troubadour<sup>40</sup>.

Si nous ignorons le degré de consanguinité qui l’unissait au pape et à la très haute aristocratie européenne, ses liens de parenté extraordinaires étaient par ailleurs acceptés par ses contemporains et ses relations nous sont confirmées tant par sa carrière fulgurante dans l’Ordre de Cluny que par les démarches diplomatiques qui lui furent confiées par trois pontifes, mais aussi, passant du macrocosme au microcosme, par les efforts de Guillaume pour favoriser son élection en tant qu’abbé et par les rapports ininterrompus entre les deux hommes, comme en attestent les chartes.

D’abord moine et prieur à Cluny, Henri<sup>41</sup> fut pendant une brève période évêque de Soissons. À partir de 1103, il devint abbé de Saint-Jean-d’Angély : la *Chronique de Saint-Maixent* nous parle beaucoup de lui et de sa carrière fulgurante. À en croire la *Chronique de York*, au cours de l’été 1119, il aurait d’abord été envoyé auprès de l’archevêque Ralph de Canterbury par le pape<sup>42</sup> qui l’aurait chargé, une fois revenu de la croisade espagnole, d’une mission durable en Angleterre consistant à collecter le denier de Saint-Pierre, une fonction qu’il aurait exercée de 1123 à 1127<sup>43</sup>. Il aurait assisté à la diète de Gloucester du 2 février 1123 au cours de laquelle Guillaume de Corbeuil fut élevé à la dignité d’archevêque de Canterbury. En 1127, il aurait été nommé abbé de Peterborough<sup>44</sup> : les sources soulignent négativement ses ambitions et le peu d’intérêt qu’il aurait porté aux affaires de son abbaye dont il abandonna le gouvernement en 1131<sup>45</sup> pour réintégrer le Poitou, mais juste à temps pour être chassé par le duc Guillaume X de son abbatiat de Saint-Jean-d’Angély et pour mourir peu de temps après.

Les détails de son élection de 1104 nous confirment l’excellente qualité de ses rapports avec son cousin le duc-troubadour. En 1103, le décès du précédent abbé donna lieu à un “ contentio inter Cluniacenses et Angeriacenses de eligendo successore ” et Guillaume intervint dans l’affaire au même moment que les évêques les plus importants du Poitou<sup>46</sup>.

Les ducs d’Aquitaine étaient liés à l’abbaye de Saint-Jean-d’Angély par d’anciennes et solides relations, comme en témoignent les donations et les bénéfices octroyés

40 Richard, J., *Histoire des comtes de Poitou*, Paris, 1903, t. 1, p. 494 n° 1.

41 Sur les carrières des moines clunisiens, voir la thèse de Hunt, N., *The Cluniac Order under Abbot Hugh* (1049 - 1109), Univ. of London, 1958; et surtout Constable, G., *The Abbey of Cluny*, cit., p. 81-111, a-b-c ; p. 179-190 ; a-b, p. 231-232 ; p. 347-348.

42 *Hugh the Chantor, The history of the church of York, 1066-1127*, G. Johnson (éd.), Edinburgh 1961, p. 63.

43 Schelling, B., *Guido von Vienne, op. cit.*, p. 440-441, n° 266 ; et p. 535, n° 165.

44 Knowles, D. et al., *The Heads of Religious Houses: England and Wales, I, 940-1216*, Cambridge, 1972, p. 59-61 et 252-253.

45 Selon d’autres historiens, il fut nommé à la tête de l’établissement monastique en 1123.

46 Voir *Gallia Christiana in provincias ecclesiasticas distributa*, Sammarthan, D. ; Piolin, P. (éd.), Paris 1716-1865, t. II, coll. 1065-1066.

en faveur de l'institution religieuse : c'est ce que Guillaume IX fit à l'occasion de l'élection du nouvel abbé<sup>47</sup>, et ce qu'il avait fait aux alentours de 1100 et encore à l'occasion de son départ pour la Terre Sainte lorsqu'il accorda à l'établissement monastique les droits sur une serve, une certaine Sénégonde Canilla, en précisant que cela était effectué *in signum suae antiquae dilectionis*<sup>48</sup>. Cette relation très étroite est attestée par un certain nombre de chartes, dont quelques-unes rédigées peu de temps avant le départ des deux personnes vers Al-Andalus<sup>49</sup>. Les liens entre le duc et Henri de Saint-Angély furent donc suffisamment solides pour traverser au moins un quart de siècle : pourquoi alors les deux n'auraient-ils pas pu être les délégués du pape en Espagne<sup>50</sup> ? Ancien prieur clunisien, Calixte II pourrait avoir envoyé Henri, probablement proche de Ponce de Melgueil, à l'Ouest ibérique précisément en raison de ses relations avec Guillaume IX ? Nous n'en sommes pas tout à fait certains, mais le souverain pontife avait rencontré les délégués de Diego Gelmírez dans le même créneau temporel de son entrevue avec Guillaume IX<sup>51</sup> ; Calixte venait de recevoir une lettre de la part d'Alphonse VII qui était peut-être un faux, mais qui néanmoins ne manqua pas de produire " a deep impression on the pope ", par laquelle le jeune neveu du pape révélait que Diego Gelmírez " was plotting to deprive him oh his kingdom and asked his uncle to come to his aid " <sup>52</sup> : il ne serait pas étonnant que l'ancien cardinal aurait décidé de dépêcher en terre ibérique des légats en qui il avait confiance justement parce qu'ils avaient été choisis parmi ses parents. Enfin, retenons qu'entre mai et août 1120 l'abbé Henri aurait joué le rôle de l'envoyé spécial de Calixte II plutôt que celui d'un simple accompagnateur de Guillaume IX : d'autant plus que l'abbaye de Saint-Jean-d'Angély constituait le second centre le plus important du réseau clunisien aquitain et un puissant appui pour toute politique pontificale dans les Pyrénées<sup>53</sup>.

Finalement, ajoutons un détail qui n'est pas de moindre importance lorsqu'on connaît les liens entre le chansonnier du plus ancien troubadour et la production littéraire de l'école ligérienne. Ayant entretenu une importante correspondance épistolaire avec Geoffroy de Vendôme<sup>54</sup> et Yves de Chartres<sup>55</sup>, il ne serait pas surprenant que Henri aurait pu faire le pont entre le plus ancien troubadour et le " cercle de la Loire " <sup>56</sup>.

47 Voir, par exemple, Musset, G., *Cartulaire de Saint-Jean d'Angély*, Paris 1901, cc. 426 et 427 (t. 2, p. 137-140). Parmi les souscripteurs des deux actes figure *Alderdis comitissa*, la mère du duc aquitain. Voir aussi l'acte 491 (*ibidem*, t. 2, p. 157-158).

48 *Ibidem*, t. 2, doc. 420, p. 82-83.

49 Voir la charte du 21 mars 1120 du cartulaire de Saint-Jean d'Angély (*ibidem*, t. 2, Annexe, ch. 13, p. 181-182).

50 Schelling, B., *Guido von Vienne*, *op. cit.*, p. 457 et nn.

51 Biggs, A. G., *Diego Gelmirez*, *op. cit.*, p. 149.

52 *Ibidem*, p. 150.

53 Foulon, J.-H., *Église et réforme au Moyen Âge. Papauté, milieux réformateurs et ecclésiologie dans les Pays de la Loire au tournant des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, Brussels, 2008, p. 329 et n° 146.

54 Voir Giordanengo, G., *Geoffroy de Vendôme*, *op. cit.*, cc. 55, 57, 65, 66, 136, 138, 149.

55 Voir *Lettres d'Yves de Chartres*, G. Giordanengo (éd.), éd. électronique TELMA (IRHT), Orléans 2017, c. 233 (<http://telma.irht.cnrs.fr/chartes/yves-de-chartres/notice-acte/21171>).

56 Foulon, J.-H., *Église et réforme au Moyen Âge*, *op. cit.*

Le second religieux clunisien évoqué dans l'acte de Saint-Jean de Sorde fut l'abbé de Saint-Pierre de Maillezais<sup>57</sup>, un autre monastère de l'*Ecclesia Cluniacensis* d'Aquitaine. Il devait se prénommer Pierre, du moins si l'on s'en tient aux propos du chanoine Lacurie. Selon cet historien, qui fut l'auteur d'une ancienne *Histoire de Mazeillais*, un abbé prénommé Pierre serait disparu en 1117 et un prieur anonyme aurait assuré l'administration de l'abbaye pendant les "treize ans" qui suivirent ; le chanoine ajoute que "rien ne porte à soupçonner une autre cause à cette vacance que le schisme entretenu par Gérard d'Angoulême et le duc Guillaume"<sup>58</sup>. La charte délivrée à Saint-Jean de Sorde contredit en partie ces affirmations, en particulier celle qui a trait au moment de la disparition de l'abbé nommé Pierre, par contre elle confirme la reconstitution de la liste des recteurs maillezais établie par dom Jean Becquet : désigné abbé après la mort de son prédécesseur Geoffroy, Pierre aurait donc régi la fondation religieuse à partir de 1100<sup>59</sup> et il aurait gouverné au moins jusqu'en 1120. La première charte qui relate le nom de son successeur remonte par ailleurs à 1130. Les sources nous confirment en revanche des donations octroyées par Guillaume IX en faveur de Maillezais : vers 1100, par exemple, il concéda à l'institution monastique les alleux de Fenouillet<sup>60</sup> et vers 1105 il intervint en faveur de la restitution de l'église de Mouzeuil à l'abbaye<sup>61</sup>.

Bien qu'intégrée dans le réseau clunisien, Maillezais s'efforça, en vain, de s'affranchir de l'emprise de l'ordre des moines noirs ; toutefois en 1101, grâce à l'autorité du pape et de l'évêque de Poitiers, Cluny réussit à imposer son pouvoir<sup>62</sup> tout en confiant au centre religieux aquitain la gestion des affaires régionales. En Bas-Poitou, son réseau d'appui ecclésiastique se limita aux plus proches prieurés et dont les prieurs (ou archiprêtres) figurent dans les actes aux côtés de l'abbé.

Les relations entre l'abbé Pierre et le duc poitevin furent elles aussi des plus étroites, à tel point que le moine participa, avec Guillaume IX, à la croisade de 1101 en Terre

57 Sur cet établissement, voir le volume collectif, *L'abbaye de Maillezais. Des moines du marais aux soldats huguenots*, Rennes, 2005. Voir aussi Arnauld, Ch., *Histoire de Maillezais depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, Niort-Paris, 1840 ; Marchegay, P., "Fragments inédits d'une chronique de Maillezais", *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 2 (1840), p. 148-168 ; Halphen, L., "L'histoire de Maillezais du moine Pierre", *Revue historique*, 99 (1908), p. 290-297 ; Crozet, R., "Maillezais", Congrès archéologique de France, La Rochelle, 1956, Paris, 1957, p. 80-96 ; Delhummeau, L., Notes et documents pour servir à l'histoire de l'abbaye de Maillezais, Paris - Luçon, 1961-1965 ; Becquet, J., "Le coutumier clunisien de Maillezais", *Revue Mabillon*, 55 (1965), p. 1-31 ; Camus, M. - T., "L'abbatiale Saint-Pierre de Maillezais", in Congrès archéologique de France, 151<sup>e</sup> session, Vendée, 1993, Paris 1996, p. 161-181 ; Pon, G., "La dévastation de l'abbaye de Maillezais (v. 1225-1232) par Geoffroy II de Lusignan, dit Geoffroy à la Grand'Dent] [avec éd. et trad. du texte de la Devastacio, BNF lat. 4892, fol. 207-210]", *Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest*, 5<sup>e</sup> sér., 12 (1998), p. 223-311 ; Pierre de Maillezais, *La fondation de l'abbaye de Maillezais*, Chauvin Y. (†) et Pon, G. (eds.), Labande, R. (†) (dir.), La Roche-sur-Yon, 2001.

58 Lacurie, (abbé), *Histoire de l'abbaye de Maillezais*, Fontenay-le-Comte 1852, p. 32.

59 Becquet, J., "Le coutumier clunisien", *op. cit.*

60 Poitiers, Médiathèque François Mitterrand, ms. 479, mss. dom Fonteneau, vol. XXV, fol. 41.

61 Besly, (J.), *Histoire des comtes, op. cit.*, Preuves, p. 464.

62 Voir l'acte qui se lit dans le ms. Poitiers, Médiathèque François Mitterrand, ms. 381, fol. 128.



Sainte<sup>63</sup>. Pierre pourrait donc avoir suivi le seigneur poitevin en 1120 en obéissant à une fidélité féodale bien établie, mais les deux devaient aussi partager la même idéologie de croisade et s'inséraient dans un même réseau politique international<sup>64</sup>.

Pour son voyage ibérique, Guillaume pouvait donc faire fond sur les *potentes* de l'aristocratie religieuse clunisienne aquitaine, sur l'encouragement et le soutien direct du pape Calixte II, et sur un groupe d'alliés et de familiers constitué de guerriers imbus de l'esprit de croisade, mais aussi de moines accoutumés depuis longtemps aux subtilités de la diplomatie et des relations intellectuelles. Cette double compétence était d'ailleurs nécessaire au vu de la situation dans les terres d'outre-Pyrénées.

S'étant rendu en Espagne " à la fin de l'hiver 1119-1120 " <sup>65</sup> ou plutôt, comme nous l'imaginons, entre avril et mai 1120, Guillaume se trouvait parmi les vainqueurs sur le champ de bataille à Cutanda le 17 juin.

Le 26 février 1120, Diego Gelmírez avait obtenu que Calixte II déclare Saint-Jacques-de-Compostelle siège archiépiscopal : la bulle atteste que le pape prit la décision " at the petition of Alfonso VII, Hugh of Porto, Pons of Cluny and the other whom he had consulted " <sup>66</sup>, autant dire les représentants les plus importants du parti papal. La décision de Calixte soulevait d'ailleurs Diego de la nécessité de s'assurer toujours la bienveillance royale comme cela avait été le cas dans les années précédentes si bien que, fait important, une semaine plus tard, le 4 mars 1120, par la bulle *Egregiae memoriae* le pontife romain fit une nouvelle fois part de sa préoccupation pour le destin de son neveu Alphonse Raimundez : le jeune roi devait être rétabli dans les droits que sa mère lui avait soustraits<sup>67</sup>.

Quant à Urraca, elle espérait probablement profiter de la question aragonaise pour la guerre de frontière et de l'expédition d'Alphonse le Batailleur contre les musulmans pour récupérer les territoires de la Castille orientale perdus au profit du roi d'Aragon dans les années 1110-1112<sup>68</sup>.

63 Une reconstruction très fouillée des rapports entre les ducs d'Aquitaine et la fondation bénédictine se lit en Refalo, S., " Les ducs d'Aquitaine et l'abbaye de Maillezais (vers 970-vers 1100) ", in *L'abbaye de Maillezais: Des moines du marais aux soldats huguenots*, Rennes, 2005, disponible sur Internet à l'adresse : <http://books.openedition.org/pur/18542> (d'où est tirée notre citation).

64 Par exemple, ce fut à la suite de son expérience en Terre Sainte que Baudric de Bourgueil adressa à Pierre de Maillezais aux alentours de 1107 deux lettres, dont une introductive à son *Historia Iherosolimitana*, en lui demandant de lire son œuvre et de lui donner son avis. Les rapports de Baudric avec la famille de Pierre remontent à loin, l'évêque *dolensis* ayant déjà échangé des lettres avec Gaufred, oncle et prédécesseur de Pierre, et le clerc ligérien ayant failli écrire l'histoire de la vie du parent de l'abbé maillezaïs. Le texte de l'épître est disponible dans *The Historia Ierosolimitana of Baldric of Bourgueil*, Biddlcombe, St. (éd.), Woodbridge – Rochester, 2014, p. 121-124.

65 Boissonnade, P., *Du nouveau sur la Chanson de Roland*, Paris, 1923, p. 50-51.

66 Biggs, A. G., *Diego Gelmirez, op. cit.*, p. 155 (le détail des événements précédents p. 148-155).

67 Jaffé, P., *Regesta pontificum Romanorum: ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, Lipsiae 1885-1888, t. 1, n. 6828.

68 La reine fût une figure d'envergure dans le panorama politique, non seulement ibérique, de l'époque qui a fait objet d'études très poussées : voir par exemple Gordo Molina, Á., " Conflicto de mujer, de reina y de mito histórico: Urraca I de León en primera y tercera persona ", *Estudios de Historia de España*, Vol. XVII, (2015) ; Gordo Molina, Á. ; Melo Carrasco, D., *La reina Urraca I (1109-1126). La práctica del concepto de imperium legionense en la primera mitad del siglo XII*, Gijón 2018.



À la mi-avril 1120, la reine se déplaça à Astorga, vers la fin du mois elle se rendit aux Asturies et de là elle s'en alla vers l'ouest, en Galice. Le 17 juin de la même année, Urraca émit en faveur de l'église de Braga une charte soussignée par Diego Gelmírez, Alphonse Raimundez, par les comtes Rodrigue Vélaz et Alphonse Núñez<sup>69</sup>: à cette époque, elle devait donc se trouver dans les régions occidentales de son royaume et devait peut-être avoir reçu la reconnaissance de sa souveraineté de la part du jeune Alphonse Enríquez et de ses principaux partisans parmi les nobles portugais<sup>70</sup>.

Pour soutenir ses ambitions, la reine avait besoin d'argent : elle vendit un temple romain à l'évêque et au chapitre d'Astorga pour un lingot et 2 083 sous ; le 6 août 1120 en Galice orientale, elle souscrit à une donation en faveur du monastère de Samos, une libéralité qui fut récompensée par la somme de 10 marks d'argent et 700 sous<sup>71</sup>. La charte fut confirmée par l'archevêque de Compostelle et les évêques de Lugo, Mondoñedo, Orense et Tuy, ainsi que par un grand nombre de magnats séculiers de Galice. Pendant ce même voyage, elle accorda au comte Suero Bermudez et à l'église d'Oviedo des dons " propter servicium ", peut-être une compensation pour une vente précédente non honorée. Son bienfait particulièrement généreux à l'égard de l'église cathédrale de Santiago, et qu'elle justifia " propter imminetia bella ", fut largement compensé par des contre-dons<sup>72</sup>.

C'est dans cette atmosphère sombre et inquiétante que l'on vit resurgir la rumeur d'une conspiration qu'Urraca aurait mis sur pied pour se saisir de l'archevêque Diego<sup>73</sup>. L'HC rapporte ainsi la suite des événements :

Aiebant enim quod regina dolose machinaretur captionem vel necem archiepiscopo, si posset. Regina tamen, quibuscumque modis poterat, se talia nec molitam fuisse nec voluisse asserebat. Tunc ut nebulam, que inter se et archiepiscopum erat, funditus removeret, precibus supplicare cepit archiepiscopum, adhibitis sibi adiutoribus Henrico abbate sancti Ihoannis de Angeliaco et Stephano Cluniacensi camerario magne scientie atque auctoritatis viris. Per hos regina pacis confederationem inter se et archiepiscopum reformari anhelavit. Sciebat enim quod, nisi per archiepiscopum, Gallicie regnum nullatenus habere poterat. Propterea

69 Ruiz Albi, I., *La reina doña Urraca (1109-1126), cancellería y colección diplomática*, León, 2003, doc. 114.

70 Fletcher, R. A., *St James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford, 1984, p. 145-146.

71 Ruiz Albi, I., *La reina doña Urraca, op. cit.*, doc. 115.

72 Fletcher, R. A., *St James's Catapult, op. cit.*, p. 145-146.

73 Sur les rapports, souvent très tendus, entre les deux cf. Portela Silva, E. ; Pallares Méndez, M.C., " La Reina Urraca y el Obispo Gelmírez: Nabot contra Jezabel ", *Lucensia: miscelánea de cultura e investigación*, 33 (2006), p. 231-240; Portela Silva, E., *Diego Gelmírez (c. 1065-1140): el báculo y la ballesta*, Madrid, 2017 ; Gordo Molina, Á. ; Melo Carrasco, D., " Urraca I e a governança feminina: uma análise das representações sociais na Península Ibérica medieval ", *Historia*, 396 (2018), p. 91-118.

B. Reilly a affirmé que " she never returned to or sought the secondary role of spectator again " (*The kingdom of León, op. cit.*, p. 46).

tam per se quam per predictos coadiutores quam per alios satagebat, quatinus archiepiscopi patrocínio nequaquam careret. Horum atque aliorum, supplicationibus interpositis, archiepiscopus regine precibus condescendit. In praesentia itaque ac testimonio abbatis Angeliacensis atque camerarii Cluniacensis, qui tum temporis Compostelle aderant, regina concordie fedus cum archiepiscopo stabiliendo sanxit et se ei fidelem et amicam coram predictis testibus fore spondit<sup>74</sup>.

L'HC, qui nous rapporte le point de vue de Diego<sup>75</sup>, révèle qu'une fois accusée de vouloir capturer le prélat de Compostelle et dans le but de mettre un terme aux incompréhensions avec l'archevêque, Urraca aurait fait appel à une procédure de composition<sup>76</sup>. Elle choisit comme intermédiaires *Henrico abbate Sancti Ihoannis de Angeliaco* et *Stephano Cluniacensi camerario magne scientie atque auctoritatis viris* : les deux " tum temporis Compostelle aderant ". Pourquoi ce choix ? Pourquoi s'adressa-t-elle à deux moines clunisiens ? Et que faisaient-ils là ?

Le premier a été identifié comme étant ce même Henri de Saint-Jean-d'Angély qui fut ami et compagnon de Guillaume IX, mais qui était ce *Stephanus camerario* ? L'HC le décrit comme un homme " magne scientie et auctoritatis iuris " qui, en qualité de *camerarius*, fut également responsable des finances de l'ordre bourguignon. Son nom est Étienne Geret de Cluny et figure dans plusieurs chartes<sup>77</sup>. Il fut un précieux collaborateur financier du pape en vertu de ce que Franz Neiske appella le " wichtige Rolle innerhalb der päpstlichen Finanzverwaltung " assumé par Cluny<sup>78</sup>. Selon Biggs et Neiske, entre 1119 et 1120, Étienne qui était originaire de Besançon, joua un rôle fondamental dans les négociations précédant la concession à Diego de la dignité de métropolitain : l'HC relate effectivement qu'une importante somme d'argent et de nombreux cadeaux envoyés par l'évêque de Saint-Jacques de Compostelle au pape Calixte en 1119 furent transportés par les moines du prieuré clunisien de Carrión de los Condes à l'abbaye de Morlaas où ils furent pris en charge par

74 HC II, XXIX.

75 Sur ce point, voir López Alsina, F., Diego Gelmírez, " Las raíces del *Liber Sancti Jacobi* ", *op. cit.*; *Idem*, " La posición de la Iglesia de Santiago en el siglo XII a través del Códice Calixtino ", in *El Códice Calixtino y la música de su tiempo*, Santiago de Compostela, 2001, p. 23-42. Moins spécifiques, mais utiles, voir les contributions de " Los Tumbos de Santiago de Compostela y las relaciones con el Pontificado ", in *Remembering, Niederschrift, Nutzung: das Papsttum und die Schriftlichkeit im mittelalterlichen Westeuropa*, Herbers, K. ; Fleisch, I. (éd.), Berlin - New York, 2011, p. 137-170; *Idem*, *El Papado, la Iglesia leonesa y la basílica de Santiago a finales del siglo XI*, Santiago de Compostela, 1999.

76 Un examen des sources historiques relatives à Urraca se trouve dans le Travail de Master de Colinas González, A., *La reina Urraca a través de las fuentes históricas. El nacimiento de un estigma real*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2019.

77 Pour *Stephanus camerarius* cluniacense en Espagne, voir Reglero de la Fuente, C. M., *Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073 - ca. 1270)*, León, 2008 : pour ce qui est de " Enrique, abad de Saint-Jean d'Angély ", p. 209, 354, 608 ; pour " Stephanus camerarius cluniacense en Espagne ", p. 209, 354, 607, 608, 609, 623 ; pour " Esteban Geret, monje de Cluny, hermano de Dalmacio Geret ", p. 607.

78 Neiske, F., " Das Verhältnis Clunys zum Papsttum ", in Constable, G. ; Melville, G. ; Oberste J. (éds.), *Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*, Münster, 1998, p. 279-320, et p. 308.

Étienne<sup>79</sup>. Au cours des négociations, seulement une petite partie de cette somme fut remise à Calixte, le reste ayant été confié à l'abbé de Cluny pour qu'il en assure la garde. Après l'accord du pape, un nouvel envoi d'argent aurait eu lieu et cette fois aussi, des moines de Cluny se seraient chargés de l'affaire. On comprend dès lors pourquoi l'HC parle d'Étienne comme du " Calixti pape camerarium " <sup>80</sup>. D'autant plus qu'à la suite de la réconciliation (éphémère) entre Calixte II et l'abbé Pontius, Cluny fut désignée comme *camera(m)* et *asseda(m)* du pape, c'est-à-dire qu'elle devint une sorte de ministère des Finances du Saint-Siège.

Le *Stephanus* qui intervint dans la dispute en qualité de conciliateur ne constitue donc qu'une seule et même personne avec le *camerarius* du pape et celui dont nous parlent les chartes clunisiennes : Beate Schilling nous en parle comme " des päpstlichen Kammerers Stephane " et, avec l'abbé Henri de Saint-Jean-d'Angély, " des von Calixt mehrfach als Boten verwendeten " <sup>81</sup>.

La délégation monastique qui suivit les négociations de paix entre Gelmírez et Urraca était donc constituée de personnalités qui représentaient autant Cluny que le pape Calixte et qui eurent des contacts, parfois très étroits, soit avec le parti épiscopal léonais soit avec le duc d'Aquitaine.

Manifestement, en Espagne, les prestiges de Cluny et de son abbé Pons de Melgueil n'étaient pas en cause, bien au contraire : les intermédiations du sacristain de Carrión de los Condes, Bernard, et d'Étienne Jureth de Cluny, notre *camerarius*, sont là pour nous le confirmer<sup>82</sup>.

L'HC précise par ailleurs les conditions imposées à Urraca pour obtenir la conciliation : la reine dut promettre d'être *fidelis amica* de Diego ; de lui donner *totius Gallaeciae dominium* ; sur ses ordres, Arias Pérez, Fernando Yáñez, Bermudo Suárez, Juan Diaz et les autres magnats de Galice rendirent hommage (*hominium*) à l'évêque se plaçant avec leurs biens sous sa seigneurie (*dominio*). Ils reconnurent le prélat comme " hunc dominum, hunc patronum, hunc regem, hunc principem, salva fidelitatem regine " <sup>83</sup>.

79 HC II, X-XI et XVI ; Bernard, A. ; Bruel, A., *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, Paris, 1894, p. 428 n° 4074 (1142) ; Biggs, A. G., *Diego Gelmirez, op. cit.*, p. 157 et *passim*.

80 Sur ce point, voir HC II, X-XI et II, XVI ; Jordan, K., *Zur päpstlichen Finanzgeschichte im 11. und 12. Jahrhundert*, in *Idem, Ausgewählte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters*, Stuttgart, 1980, p. 85-128, p. 108-109, et 122 et suivants. (avant *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 25 (1933/34), p. 61-104) ; Jürgen, S., " Cluny und die Anfänge der apostolischen Kammer ", *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige*, 63 (1951), p. 45-66 (P. 59) ; *Idem*, " Untersuchungen zur kurialen Verwaltungsgeschichte ", *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 11 (1954), p. 18-73 (P. 56 et suivantes) ; Vones, L., *Die 'Historia Compostellana' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes 1070-1130. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Spanien und dem Papsttum zu Beginn des 12. Jahrhunderts*, Köln – Wien, 1980, p. 330, 388 ; Stroll, M., *Symbols as Power. The Papacy following the Investiture Contest*, Leiden, 1991, p. 6 et 19.

81 Schelling, B., *Guido von Vienne, op. cit.*, p. 457 et n° 358.

82 HC, II, X, p. 238-241 ; II, XVI, p. 252-253 ; II, XLIV, p. 295-296. Voir Cantarella, G. M., *Principi e corti. L'Europa del XII secolo*, Torino, 1997, p. 144.

83 HC II, XXIX.

Rien n'y est dit en revanche sur Alphonse Raimundez, mais il est légitime de penser qu'il fut un objet de discussion pendant les entrevues qui précédèrent la conclusion du pacte : non seulement le jeune roi allait continuer à régner au-delà du Duero, mais les droits dont il disposait en vertu de l'accord de Sahagun de 1116 allaient être renouvelés, voire élargis. L'HC ne fait pas non plus allusion à la famille Traba, ce qui expliquerait pourquoi le diplôme octroyé par Urraca en faveur de l'église de Saint-Jacques le 13 juin ne fut souscrit par aucun membre de ce groupe parental. Cependant, il convient de mentionner un autre fait significatif : parmi les *signa* de ceux qui rendirent hommage à Diego en vertu du nouvel accord, figurent les noms de quatre aristocrates qui, par le passé, avaient été en conflit avec Pedro Froilaz (et aussi, il est bon de le préciser, avec Diego). Le nouveau statut de Diego en tant que "seigneur de Galice" était d'ailleurs manifestement destiné à diminuer l'autorité de Pedro Froilaz qui jouissait de la dignité de comte de Galice depuis 1109, si bien que très peu de temps après l'accord de 1120, le fils du comte Pedro, Fernando Pérez de Traba, prit les armes contre Diego. En conclusion, tout porte à croire qu'en 1120 –comme cela avait été le cas en 1114 et 1116– la reine ait essayé d'affaiblir la position politique de Diego en le séparant de ses alliés Traba<sup>84</sup>.

Le profil humain et monastique d'Étienne, le caractère très "clunisien" des interventions de Henri de Saint-Jean-d'Angély et de Pierre de Maillezais, témoins, à divers titres, de la réconciliation entre Gelmírez et la reine Urraca à Compostelle ; le rôle de courrier (et de responsable financier) assumé par les moines clunisiens de San Zoilo de Carrión de los Condes ; les déclarations de l'HC constituent un paradigme circonstanciel d'une certaine solidité et nous amènent à supposer qu'un véritable réseau social et religieux entoura Guillaume IX lors de son voyage et en soutint l'action en terre ibérique. Nous disposons de très peu de certitudes concernant les relations entre le duc et la haute et très haute aristocratie de l'Ibérie du Nord, mais la documentation que nous venons d'examiner nous incite à entrevoir une familiarité plus profonde que celle que nous avons jusque-là pu supposer.

Dès lors, nous sommes en condition de nous interroger sur l'influence que ce réseau international pourrait avoir exercée sur l'ancrage clunisien en Galice et sur l'achèvement de son implantation le long du Chemin de Saint-Jacques.

Nous y voyons une confirmation à notre hypothèse selon laquelle en raison de son lien de parenté avec Calixte II et à la suite de leur entrevue de en 1119 ; en raison de sa présence aux événements dramatiques qui se déroulèrent entre le printemps et l'été 1120 ; en raison de son action envers Urraca et du soutien qu'il garantit au futur Alphonse VII de León et Galice; Guillaume IX agit, du moins après 1119, en tant que partisan du front clunisien en Espagne. Ce qui rejoint bien l'idée de Jane Martindale, à savoir que Guillaume n'aurait jamais coupé les ponts avec la politique comtale traditionnelle envers les fondations religieuses : l'ampleur du

84 Biggs, A. G., *Diego Gelmirez, op. cit.*, p. 162-162.

soutien, en termes de subventions, qu'il garantit aux maisons clunisiennes et son action à Compostelle nous le confirment<sup>85</sup>.

De quelle façon Guillaume fut-il impliqué dans un tel processus de paix ? Henri de Saint-Jean-d'Angély et le *Stephanus camerarius* de Cluny devaient offrir une garantie suffisante, aux yeux de la reine et de Diego, pour la réalisation de leurs objectifs respectifs, mais une expression de l'HC nous pousse à supposer que l'ancien troubadour ait eu une certaine mainmise sur l'issue de ce processus. En effet, selon l'HC, on s'accorda pour que, dans le cas où la reine aurait décidé de ne pas respecter ces termes de paix, les deux moines :

Domino Pape, abbati Cluniacensi, episcopis, regibus atque principibus terre tante federis seriem tanteque prodicionis abhorrendum facinus proclamarent, et universos regine, utpote tanti federis violatrici, infesto facerent<sup>86</sup>.

Cette formule nous confirme que *Stephanus* et Henri étaient aussi bien les intermédiaires de ce pacte que les garants, et qu'aux yeux des deux parties, ils représentaient le pape, l'abbé de Cluny, les évêques, les rois et les puissants. La formule de gage est topique des chartes de résolution de conflits, mais la liste des *potentes* qu'elle nous livre n'en est pas moins indicative : si les deux religieux jurèrent d'intervenir auprès de rois et d'évêques, du pape et de la haute aristocratie, c'est qu'ils agissaient en leur nom, et puisqu'ils étaient là parce qu'envoyés par les personnes (ou du moins par certaines d'entre elles), auprès desquelles ils auraient dû intervenir. Nous sommes d'avis que l'HC nous dévoile l'identité de ceux qui avaient œuvré en faveur d'une pacification. Bien que l'on ne trouve aucune référence à Guillaume, sa présence à Compostelle au cours de ces semaines de la mi-été 1120, ses relations étroites, comme nous l'avons vu, avec au moins un des deux moines clunisiens, ses liens avec Urraca et Calixte II, pourraient faire penser qu'il figurait parmi les garants de l'entente. Par ailleurs, le silence des sources sur ce point représente un contre-argument de poids. Examinons donc la question.

Après la victoire sur les troupes musulmanes, le duc aquitain était resté auprès d'Urraca avec laquelle il avait voyagé dans les terres d'Aragon, de Navarre, de León, de Galice et, peut-être, aussi au Portugal (s'il suivait la reine dans ses déplacements vers l'extrême ouest de la péninsule). Le nom de Guillaume figure à côté de celui d'Urraca dans la charte par laquelle la souveraine, de retour à León, le 21 août 1121, fit don à Cluny de l'église de San Nicolas à Villafranca, dans la partie occidentale du diocèse d'Astorga, sur le chemin de pèlerinage vers Compostelle<sup>87</sup>. Le transfert

85 Martindale, J., " *Cavalaria et Orgueill: Duke William IX of Aquitaine and the Historian* ", in Harper-Bill, C. ; Harvey, W. R. (éd.), *The Ideals and Practice of Medieval Knighthood*. Papers from the Third Strawberry Hill Conference 1986, Woodbridge, 1988, p. 87-116.

86 HC II, XXIX.

87 Ruiz Albi, I., *La reina doña Urraca, op. cit.*, doc. 116.

ayant été signé par l'archevêque de Tolède, les évêques de León et d'Astorga, le comte Pedro González et son frère Rodrigo, Reilly suppose que la charte ait été établie près de León et non à Villafranca<sup>88</sup>. Dans tous les cas, le *Stephanus camerarius* qui fit office de médiateur entre Diego et la souveraine galicienne soussigna lui aussi cette donation dont il fut peut-être aussi l'inspirateur. Cette libéralité s'inscrit dans le cadre d'une intense campagne diplomatique de la reine : aux alentours du mois d'août<sup>89</sup>, Urraca effectua une donation à l'église de Burgos qui fut confirmée par le primat de Tolède, les évêques de León et d'Oviedo, ainsi que par Jimeno López et son frère, Pierre, le señor de Saldaña<sup>90</sup>. La charte n'est datée que de l'année mais on y mentionne le Dominique Falcón de Burgos qui confirma le legs d'Urraca à Cluny du 21 août que nous venons d'évoquer<sup>91</sup>.

L'HC nous informe qu'au cours de ces mêmes semaines, des tensions surgirent entre l'archevêque et la reine, peut-être à la suite de la décision d'Urraca de sceller un accord de paix avec Alphonse au lendemain de Cutanda. Bernard Reilly situe cette pacification entre juillet et août 1120, en ajoutant que les anciens époux renouvelèrent l'entente de 1117 : c'est d'ailleurs ce qu'on peut déduire aussi d'une deuxième charte privée de 1120, " IIII kalendas ianuarii, feria .IIII.a luna .VI. Quando Aldefonsus rex fecit pacem regina Castellana, et quando ipse rex et comes Pictavensis caperunt Calataiu " <sup>92</sup>. La nouvelle dut se répandre très rapidement si Guillaume IX y fait allusion dans la lettre qu'il adressa à Diego Gelmírez, où il informe le prélat que "relatum est enim mihi quia rex et regina pacificati sunt et, ut eum perdant, confoederati " <sup>93</sup>. Voici le texte complet de la missive :

De amicitia G. ducis Aquitaniae, et de caeteris. G., Dei gratia dux Aquitanorum, Jacobitano archiepiscopo, gloria et honore coronari. Prudentiam vestram nolo lateat quia regina nihil omnium quae coram vobis et, ut scitis, se facturam mihi promisit, exsecuta est ; quare repatriare festinavi. In reditu autem ad vos venire et vobis loqui non

88 Bernard, A. ; Bruel, A., *Recueil des chartes*, op. cit., t. 5, p. 301-302. Reilly, B. F., *The Kingdom of León-Castilla*, op. cit., p. 149 et n° 99, s'appuie sur un document privé du 22 août, rédigé par le notaire royal Juan Rodríguez et confirmé par les évêques de León, Oviedo et Palencia (AHN, Clero, carp. 1591, n° 16 [non vidi]).

89 Reilly, B. F., *The Kingdom of León-Castilla*, op. cit., p. 49 et n° 99.

90 *Ibidem*, p. 149, et n° 101 pour d'autres références bibliographiques.

91 Sur ce document voir aussi Dorado, B., *Compendio histórico de la ciudad de Salamanca*, Salamanca, 1776, p. 102.

92 DERRVE, p. 532.

93 À l'égard des lettres insérées dans la HC et de leur statut de sources historiques voir Galindo Romeo, P., *La Diplomática en la "Historia Compostelana*, Madrid, 1945 ; Gomes, M. J., "Una cuestión de género: las cartas de la reina Urraca en la historia compostelana", dans *Cartas de mujeres en la Europa medieval. España, Francia, Italia y Portugal* (siglos XI-XV), Madrid, 2018, p. 281-297 (très riche en bibliographie spécifique). Pour une critique au point de vue diplomatique, voir Montaner, A., " Ficción y falsificación en el cartulario cidiano ", *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 19 (2006), p. 327-357 ; *Idem*, " Historicidad medieval y protomoderna: lo auténtico sobre lo verídico ", *e-Spania* [en ligne], 19 octobre 2014 ; pour une réflexion plus générale sur ces sources, Molina, J. R. ; Toledo, A. O. de, " La imprescindible distinción entre texto y testimonio: el CORDE y los criterios de fiabilidad lingüística ", *Scriptum digital. Revista de corpus diacrònics i edició digital en Llengües iberoromàniques*, 6 (2017), p. 5-68.



ausus fui, tum ipsius reginae, tum regis Aragonensis metu ; quod aegre passus sum. Nunc autem pervigilem vestri curam, quem multum diligo, quod re ipsa experiri poteritis, qui omnes quos Hiberia continet vestri ordinis dignitate et potentia praecellitis, rogo ut Dei primum et mei gratia, et quia justum est, reginae filium sustentetis et defendatis, et ne exhaeredetur faciatis. Relatum est enim mihi quia rex et regina pacificati sunt et, ut eum perdant, confoederati. Nunc igitur aeternam gloriam vobis in orphano illi opitulando acquirite, et de hoc ipso cum Petro Gallaeciensi comite et omnibus praedicti pueri amicis loquimini ; et si communicato nostri et eorum consilio eum defendere volueritis, laudo ut in manu vestra et custodia remaneat. Si autem evidentia vestra viderit eum nec refugium nec auxilium illud habere posse quomodo securus sit et in honore, amicitiam vestram supplex deprecor, ut eum mihi navigio mittere satagatis. Ego enim, si vixero, ut avi sui haeres sit faciam. Quare de duobus istis, scilicet, utrum eum manu tenebitis et protegetis, donec veniam, an, audito illorum quos dixi consilio, videns non bonum eum apud vos esse, mihi mittendum disponetis, scripto mihi citissime resignate. Vigeat dignitas et probitas vestra<sup>94</sup>.

Le message n'est pas daté, mais en raison de la formule de salutation " Jacobitano archiepiscopo ", il ne saurait être antérieur au 26 février 1120, date à laquelle Calixte II conféra la dignité de siège métropolitain à Saint-Jacques de Compostelle ou au 4 mars 1120, le jour de la promulgation de la bulle *Egregiae memoriae*<sup>95</sup>. On pourrait repousser cette limite de quelques mois jusqu'à la cérémonie solennelle d'investiture qui eut lieu vers la fin de l'année en raison du retard de l'arrivée du légat pontifical, mais l'HC nous assure que le 25 juillet 1120, à l'occasion de la publication des décrets calixtins, Diego reçut le titre d'archevêque. D'ailleurs, l'HC copie la lettre à la suite de l'abrégé du Concile à Compostelle qui eut lieu en janvier 1121 et de la notice du Concile de Sahagun d'août 1121, ce qui pourrait indiquer que ces deux événements constituent le *terminus ante quem*. Malgré cela, nous sommes convaincus, en plus de certains détails textuels que nous évoquerons ci-après, que la rédaction de la missive remonte aux mois de juin - août 1120<sup>96</sup>.

Mais par avant, tout examen de la lettre nécessite qu'on s'interroge sur son origine et sur son état de conservation : pourquoi Guillaume écrivit-il à Diego et est-ce que l'HC conserve ou non l'intégralité du texte de la lettre du duc ?

94 HC II, XXXIV; Boissonade, P., " Les relations des ducs ", *op. cit.*, p. 298 ; Gordo Molina, Á., " Urraca I, 'praeparatio', revueltas y diplomacia. Labores de una reina en el contexto sociopolítico del reino de León en la primera mitad del siglo XII ", *Studi medievali*, 54 (2013), p. 177-232.

95 Jaffé, P., *Regesta pontificum Romanorum*, *op. cit.*, n° 6828 ; López Ferreiro, A., *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela 1901, t. 4, p. 8.

96 López Ferreiro, A., *Historia de la Santa*, *op. cit.*, t. 4, p. 8, n° 1.



Pour ce qui est de la première question, Anselm Biggs a avancé l'hypothèse que Guillaume ait écrit à l'archevêque en réponse à une lettre que Pedro Froilaz lui aurait adressée : “ Count Pedro Froilas had written to Duke William IX of Aquitaine and to Clementis, widow of Count Robert II of Flanders, that Urraca might be expected to do injury to her son in order to prevent Galicia from becoming independent ”. Le texte de la lettre de Guillaume ne suffit pas à lui seul pour confirmer une telle hypothèse : il y est dit, en effet que *de hoc ipso cum Petro Gallaeciensi comite et omnibus praedicti pueri amicis loquimini*. Un peu plus loin, en revanche, le duc fait référence au *consilio eorum*, une formule ambiguë qu'il est possible d'interpréter comme une allusion soit à un colloque soit à un échange épistolaire. Venons-en à l'examen de cette missive.

Notons qu'en respectant l'intégrité du texte de la lettre et en délaissant uniquement les parties jugées peu dignes d'intérêt (en particulier dans le préambule et le protocole final), l'HC nous a consigné un texte d'un grand intérêt historique. Dans les lignes introductives, Guillaume signale au prélat galicien que la reine n'a pas honoré ses promesses. Dans le deuxième bloc de texte, Guillaume IX prévient Diego Gelmírez de ne pas avoir pu le rencontrer à cause des manœuvres politiques de la reine et du roi d'Aragon. Troisièmement, Guillaume rassure l'archevêque en lui confirmant son appui et son soutien, afin qu'il n'abandonne pas ses espérances de couronner Alphonse VII. Dans la quatrième partie du texte, Guillaume relate à Diego des bruits qui courent à l'égard d'un accord entre le monarque d'Aragon et Urraca (le même pacte que nous venons d'évoquer). Enfin, Guillaume informe l'évêque d'avoir discuté avec le comte Pierre, un des grands aristocrates du royaume léonais : ils recommandent qu'Alphonse reste sous la surveillance et la garde de l'archevêque. Ou bien que Diego envisage d'envoyer le jeune souverain auprès de Guillaume en Aquitaine par bateau. Si Guillaume survit, telle est la conclusion du duc aquitain dans sa lettre, il se battra pour qu'Alphonse soit couronné ; si, en revanche, Diego ne veut, ou bien ne peut pas, accepter de suivre son conseil, alors Guillaume se soumet aux choix du prélat tout en lui garantissant son aide.

L'épître est à certains endroits un peu évasive, mais elle touche nombre de questions intéressantes. D'abord, Guillaume y déclare son intérêt pour l'avenir d'Alphonse Raimundez, ce qui nous confirme que le duc avait assumé “ the responsibilities of a kinsman for his nephew ”<sup>97</sup>. Le duc poitevin y exprime aussi sa loyauté envers l'archevêque de Compostelle, ce qui, par-delà de la formule diplomatique et de courtoisie, pourrait indiquer que Diego cultivait des doutes par rapport à la fidélité du seigneur aquitain et que le duc visait à le rassurer de ses intentions : d'ailleurs, entre la mi-juin et la fin août, Guillaume avait été l'hôte de la reine, ce qui n'était pas pour tranquilliser l'archevêque. S'il en est ainsi, la lettre pourrait avoir été écrite dans les semaines qui précéderent l'emprisonnement de Diego.

97 Reilly, B. M., *Saint-James catapult*, op. cit., p. 144.

Dans sa lettre, Guillaume dénonce aussi le fait qu'Urraca n'ait pas respecté les promesses faites à Guillaume et à Diego : les trois s'étaient donc rencontrés et avaient scellé des pactes.

Ces références à l'ambiguïté d'Urraca sont-elles à placer parmi les allusions au topos tout médiéval de la femme ambiguë et trompeuse ? Rien ne nous le fait penser, bien que Guillaume parle de la facilité avec laquelle la souveraine change de position et d'avis politique, le ton et les contenus de la lettre nous persuadent plutôt que le duc fasse directement référence aux changements de positions et d'alliances qu'en effet la reine ne ménagea jamais dans le but de renforcer son pouvoir. L'ambivalence d'Urraca est entièrement diplomatique : nous n'y apercevons aucune trace de ce misonéisme culturel médiéval qui transparaît ailleurs dans l'*Historia*.

Dans la lettre, Guillaume ajoute qu'il n'a pas osé désobéir à la consigne d'Urraca et d'Alphonse Le Batailleur de ne pas rencontrer Diego : le comte aquitain nous informe ainsi qu'il a dû se défendre des soupçons d'Alphonse roi de Castille et qu'il a été obligé d'affronter la reine et les grands de Galice à ce sujet. À ce moment-là, les relations entre Urraca et le roi aragonais devaient être assez étroites et la souveraine n'avait pas encore emprisonné Diego.

Quelle était, en revanche, la teneur de la promesse qu'Urraca avait faite à Guillaume et à Diego et qu'elle n'aurait pas voulu respecter ? Il y est fait référence aux dispositions et aux engagements prévus dans l'accord établi avec l'intermédiation de Henri et *Stephanus* ? Il est difficile d'apporter des réponses scientifiquement rigoureuses, mais c'est ce que nous supposons.

La situation politique était d'ailleurs assez embrouillée. Urraca, veuve, était la seule héritière du trône de León et de Galice dont elle aurait voulu assurer la couronne à son fils, le jeune Alphonse Raimundez, né de son mariage avec Raymond de Bourgogne le frère de Calixte II mort en 1107. Cela dit, les intérêts des différentes parties en jeu ne coïncidaient pas, ou du moins pas toujours : Alphonse le Batailleur voulait s'emparer des terres qu'Urraca avait héritées de son père. Cependant, si à long terme les projets de la reine et de son fils se rejoignaient, à court terme la situation n'était pas tout à fait la même, ce qui explique pourquoi le pape veillait de si près au destin du futur *imperator Hispaniae*. Quant à Diego Gelmírez, lui il veillait à ce que le trône des régions léonaise et galicienne soit préservé de l'expansionnisme aragonais et voyait d'un mauvais œil les manœuvres autonomistes de la reine. Finalement, dans ce scénario, les cartes étaient entre les mains du bloc piloté par le puissant comte Petrus Froilaz de Galice avec qui Guillaume dit avoir parlé dans sa missive et qui fut adversaire d'Alphonse le Batailleur et partisan, bien que d'une fidélité pas toujours inébranlable, aussi bien de la reine que de l'archevêque<sup>98</sup>.

98 Sur Pedro Fróilaz de Traba et sa famille, voir Bishko, C. J., " The Cluniac Pories of Galicia and Portugal: their Acquisition and Administration 1075 ca.-1230 ", *Studia Monastica*, 7 (1965), p. 305-356 ; Pallares Méndez, M.C. ; Portela Silva, E., " Aristocracia y sistema e parentesco en la Galicia de los siglos centrales de la Edad Media: el grupo de los Traba ", *Hispania. Revista española de historia*, 53 (1993), p. 823-840 ; López Sangil, J. L.,

Il reste à examiner un dernier détail de la lettre de Guillaume, c'est à dire la partie où le duc se propose, au cas où aucun compromis ne soit trouvé et que la vie du futur souverain de Castille soit en péril, d'accueillir en Aquitaine le jeune Alphonse, lequel pourra rejoindre la France par la mer : " eum mihi navigio mittere satagatis ".

Guillaume visait certes, de cette façon, à renforcer la position du futur roi en le soustrayant à l'influence des mêmes personnes auxquelles, à l'exception près de Diego, il attribuait des attitudes inconstantes voire des choix politiques équivoques. Mais héberger en Aquitaine le fils d'Urraca et Raymond de Bourgogne n'était pas une action sans impact diplomatique : bien au contraire, elle présupposait des conséquences significatives sur le plan international et laisse entrevoir quelque chose des rapports entre le duc et les protagonistes de ces affrontements. On ne pouvait avancer une telle idée sans obtenir le consensus préalable de tous ceux, ou du moins de la plus grande partie de ceux qui soutenaient l'héritier du trône de Galice : à part bien évidemment celui de Calixte II, dont on a déjà vu l'intérêt qu'il portait envers les droits de son jeune neveu. Cela dit, la recommandation selon laquelle le voyage en Aquitaine devrait être effectué par bateau traduit aussi une certaine appréhension de Guillaume à l'égard de la position d'Alphonse le Batailleur qui contrôlait, directement ou par l'intermédiaire de ses alliés, les chemins des Pyrénées.

Une telle interprétation nous est également confirmée par la lettre qui précède dans l'HC, celle de Guillaume et qui fut écrite par Clémence, la comtesse douairière de Flandre, à une époque à peu près contemporaine de celle du duc d'Aquitaine : la dame demande à Diego Gelmírez des renseignements au sujet d'Alphonse Raimondez. Il importe de souligner que Clémence était la sœur du pape et, en tant que telle, elle était aussi la tante de Guillaume IX et du futur roi Alphonse VII. On a l'impression qu'en rapportant la missive dans son *Historia*, l'auteur de l'HC espérait mobiliser contre Urraca toutes les forces amies de l'archevêque galicien : Cluny, les grands d'Europe, le pape et le puissant réseau familial auquel appartenaient Calixte II et son allié l'archevêque Diego. Ce qui motive pareillement le choix, qui n'a rien d'anodin, d'opposer à l'action d'une reine l'avis, contraire, d'une autre femme, elle aussi de souche royale. Sans compter que le simple fait d'avoir copié ces lettres et d'en avoir inséré de nombreux extraits (sinon la quasi-totalité) à un endroit crucial de l'HC peut être interprété comme une tentative d'isoler Urraca de la communauté aristocratique sinon de la chrétienté.

---

*La nobleza altomedieval gallega. La familia Froilaz – Traba*, Noia, 2002 ; *Idem*, " La nobleza altomedieval gallega. La familia Froilaz-Traba. Sus fundaciones monacales en Galicia en los siglos XI, XII y XIII ", *Nalgures*, 4 (2007), p. 241-331 ; Reglero de la Fuente, C. M., *Cluny en España, op. cit.*, p. 171-175 ; Renzi, F., " Aristocrazia e monachesimo in Galizia nei secoli XII e XIII, la famiglia Froilaz-Traba e i cistercensi. Ipotesi di ricerca ", *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo*, 115 (2013), p. 209-228 ; *Idem*, " Donaciones, sepulturas y entrada en monasterio en Galicia en los siglos XII y XIII: El caso de la abadía cisterciense de Sobrado ", in *Œuvrer pour le salut: Moines, chanoines et frères dans la péninsule Ibérique au Moyen Âge*, De las Heras, A., et al. (éd.), Madrid, 2019, p. 123-139 ; sur les rapports de cette famille avec la littérature en langue romane voir Souto Cabo, J. A., *Os cavaleiros que fizeram as cantigas. Aproximación às orixens socioculturais da lirica galego-portuguesa*, Niterói – Rio de Janeiro 2008, dont les conclusions ne nous ont pourtant pas toujours persuadés.

Aux yeux du prélat de Saint-Jacques, Urraca avait d'ailleurs manqué à ses devoirs, car elle n'avait pas assuré l'accès d'Alphonse VII aux trônes de León et de Galice, empêchant ainsi la concrétisation du lien "grégorien" naturel qui devait réunir l'archevêché de Compostelle et le tenant de la couronne léonaise. Gelmírez a toujours insisté pour que Rome reconnût la prééminence du siège galicien sur les autres églises occidentales principalement en raison de la dimension universelle du culte apostolique et de la diversité des lieux d'origine des pèlerins qui bénéficiaient de l'action apostolique de saint Jacques.

En dernier lieu, la lettre de Clément de Flandre nous confirme le haut degré d'intervention, officielle et officieuse, de Calixte II dans les affaires espagnoles et de la lecture qu'on donnait des dispositions papales<sup>99</sup>.

\*\*\*\*\*

Le moment est venu de tirer nos conclusions et d'avancer notre hypothèse. Réconcilié avec la politique papale, sorti de sa situation d'excommunié, Guillaume IX aurait été convoqué par Calixte en vue de sa participation au concile de Reims en même temps que Diego Gelmírez. Nous ne saurons probablement jamais si ce fut à cause d'une maladie qui aurait mis en péril sa vie, ou bien si ce fut l'interdiction de la reine qui empêcha le déplacement de Diego, mais quoi qu'il en soit, le voyage des deux personnalités vers la capitale de la Champagne n'eut pas lieu. Le duc aquitain, qui avait auparavant rencontré son parent Calixte II, se fit remplacer par son fils Guillaume X, tandis que Hugues, évêque de Porto, prit la place du prélat.

Ne disposant à ce jour d'aucun témoignage solide à cet égard, nous ne pouvons que supposer que Guillaume IX ait décidé de son déplacement à Reims justement en raison de l'absence de Diego : par contre, ce dont on est certain, c'est que quelques mois après la création de l'archevêché de Compostelle, une désignation qui fut suivie du renouvellement des dispositions papales à Diego en faveur d'Alphonse Raimundez, Guillaume partit pour la croisade en terre ibérique avec un groupe de guerriers et soutenu par une délégation de moines clunisiens aquitains, parmi lesquels se trouvaient de proches collaborateurs du pape Calixte. Le duc traversa les Pyrénées empruntant le chemin de Saint-Jacques et participa à la bataille de Cutanda ; il rencontra la reine Urraca ; il intervint dans les négociations en faveur

99 Schelling, B., *Guido von Vienne, op. cit.*, p. 457 : " Die Gegenleistung ließ auch nicht lange auf sich warten: Mitte Juni 1120 kam eine Einigung zwischen Urraka und Diego zustande, die dem Bischof von Compostella (auf Kosten Pedros Froilaz) weitreichende Rechte in Galizien, dem Päpstlichen Neffen aber die Fortdauer seiner Herrschaft im Gebiet jenseits des Duero sicherte. Die Regelung wurde unter Beteiligung des päpstlichen Kammerers Stephan und des von Calixt mehrfach als Boten verwendeten Abtes Heinrich von Saint-Jean d'Angély geschlossen. Sicher nicht zufällig hielt sich auch Herzog Wilhelm IX. von Aquitanien im Sommer 1120 in Spanien auf, wo er vielleicht an einem Kriegszug des Königs von Aragon teilnahm. Ob die Reise dem Herzog als Busse für die ihm auf dem Reimser Konzil vorgeworfenen ehelichen Vergehen auferlegt worden war, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls war sie mit dem päpstlichen Auftrag verbunden, die Situation Alfonsos Raimundez vor Ort zu erkunden. Von der massiven offiziellen und inoffiziellen Intervention Calixts in die spanischen Verhältnisse zeugt schießlich auch ein in den Sommer 1120 zu datierender Brief Clementine von Flandern, der Schwester Calixts, der in die Compostelaner Bistumschronik inkorporiert wurde ".

de la paix entre Urraca et Diego ; il informa l'archevêque de ses déplacements et des bruits qui couraient à la cour royale sur les accords politiques entre la souveraine de León et le roi d'Aragon ; il se proposa – probablement en accord avec le pontife romain – d'accueillir en Aquitaine le jeune Alphonse Raimundez. Les documents nous informent que Guillaume se méfiait d'Alphonse le Batailleur puisqu'il proposa à Diego, au cas où on lui aurait confié le futur Alphonse VII de le faire voyager non pas par voie terrestre (les Pyrénées étaient surveillées par le roi aragonais et ses alliés gascons dont Guillaume semble se méfier), mais par bateau.

Sans impliquer directement le pontife romain, l'action de Guillaume en embrassa en réalité le point de vue et les intérêts, et appuya la réalisation du projet politique de Calixte II : à nos yeux le duc joua le rôle informel du délégué papal et de l'ambassadeur du Saint-Siège auprès des principaux acteurs de la scène politique léonaise et aragonaise.

Ce rôle explique tant la durée de son passage en terre ibérique que ses actions : il y arriva en tant que croisé, il y agit en tant que diplomate et conciliateur ; il y séjourna pendant suffisamment de temps pour nouer des relations assez étroites avec les élites du pays. En revanche, les sources ne mentionnent aucun contact que le duc aquitain pourrait avoir eu avec les personnalités ou les règnes d'al-Andalus.

En définitive, tout inscrit le voyage du comte dans les paramètres d'une mission diplomatique. Par contre, la présence dans la délégation de deux abbés très cultivés et d'intellectuels clunisiens tels que *Stephanus*, laisse imaginer que certains religieux et laïcs, politiques, diplomates et militaires, puissent avoir tiré un profit culturel de ce séjour.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 31-III-2022

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación 18-IV-2022



# Lamenti di Dame al tempo delle Crociate

Marco Piccat  
Università di Trieste

## Lamentaciones de Dama en la época de las Cruzadas

**Resumen:** El período de las Cruzadas dejó múltiples sugerencias en las obras literarias de la época que, junto con los anales y crónicas, destacaron fenómenos y mentalidades propios de los siglos XI-XIII. Entre las expresiones más típicas de la época hay algunos cantos, difundidos sobre todo en Francia, pero también en Occitania, y no desconocidos en Italia, que celebran el motivo de ‘ir a las cruzadas’ como una experiencia esencialmente de peregrinación o de aventura espiritual, revelando la existencia de un fermento cultural de gran interés. Algunos cantos relativos a la partida hacia Tierra Santa se actualizan a través del saludo del poeta a su amada-dama con voz femenina. Los textos ilustrativos seleccionados para la contribución se inscriben en la variante del motivo de la distancia del amor, ya conocido en el género de las ‘chansons d’ami’, y trasladan el escenario de los suspiros de amor de las regiones de Europa a las temidas tierras de ‘ultramar’. Y en esto, parecen alzar la voz de protesta contra un poder que no tiene en cuenta los sentimientos humanos.

**Palabras clave:** Cruzadas, lírica, trovadores, amor, dama, Tierra Santa, Occitania.

---

## *Lamentations of Ladies at the Time of the Crusades*

**Abstract:** *The period of the Crusades left many traces in the literary works of the time which, together with annals and chronicles, highlighted phenomena and mentalities typical of the 11th-13th centuries. Among the most typical expressions of that time there are a few songs, widespread above all in France, but also in Occitania, and not unknown in Italy, which celebrate the motif of ‘going on Crusade’ as an experience essentially of pilgrimage or spiritual adventure, revealing the existence of a cultural ferment of great interest. Some songs relating to the departure for the Holy Land are updated with the poet’s greeting to his beloved lady in a female voice. The exemplary texts chosen for the survey, embroidering on the variant of the motif of the distance of love, already known from the genre of the chansons d’ami, transfer the panorama of*



*sighs of love from the regions of Europe to the feared lands of the 'outramer'. And in this, they seem to raise a voice of protest against a power that does not take human feelings into account.*

**Keywords:** *Crusades, songs, troubadours, love, ladies, Holy Land, Occitania.*

## Lamentacións de Dama na época das Cruzadas

**Resumo:** O período das Cruzadas deixou unha morea de suxestións nas obras literarias da época que, xunto cos anais e crónicas, salientaron fenómenos e mentalidades propios dos séculos XI-XIII. Entre as expresións máis típicas da época hai algúns cantos, difundidos sobre todo en Francia, pero tamén en Occitania, e non descoñecidos en Italia, que celebran o motivo de 'ir ás cruzadas' como unha experiencia esencialmente de peregrinación ou de aventura espiritual, revelando a existencia dun fermento cultural de grande interese. Algúns cantos relativos á partida cara a Terra Santa actualízanse a través do saúdo do poeta á súa amada-dama con voz feminina. Os textos ilustrativos seleccionados para esta achega inscribíense na variante do motivo da distancia do amor, xa coñecido no xénero das 'chansons d'ami', e trasladan o escenario dos suspiros de amor das rexións de Europa ás temidas terras de 'ultramar'. E nisto, parecen alzar a voz de protesta contra un poder que non ten en conta os sentimentos humanos.

**Palabras clave:** Cruzadas, lírica, trobadores, amor, dama, Terra Santa, Occitania.

Il periodo delle Crociate ha lasciato molte suggestioni nelle opere letterarie del tempo che, insieme agli annali, alle cronache, alle raccolte aneddotiche e prosopografiche, hanno evidenziato fenomeni e mentalità proprie dei secoli XI-XIII. Tra le espressioni più tipiche di quel tempo sono rimaste alcune canzoni, soprattutto in Francia<sup>1</sup>, ma anche in Occitania<sup>2</sup> e non sconosciute all'Italia<sup>3</sup> che celebrando il motivo del 'crociarsi' come esperienza essenzialmente di pellegrinaggio o avventura spirituale, capace quindi di catarsi individuale e collettiva, rivelano l'esistenza di un fermento culturale di grande interesse. Per il nostro saggio abbiamo scelto di soffermarci sulle composizioni in cui il canto della partenza per la Terra Santa, ampliato col triste momento del saluto alla dama amata, viene

1 Frappier, Jean, *La poésie lyrique française au XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècle: les auteurs et les genres*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1966, pp. 79-90; Bec, Pierre, *La lyrique française au moyen âge (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles). Contribution à une typologie des genres poétiques médiévaux*, Paris, Picard, 1977, pp. 150-157; Dijkstra, Cathrynke, *La chanson de croisade: étude thématique d'un genre hybride*, Amsterdam, Schiphouwer en Brinkman, 1995, pp. 38-39.

2 Barbieri, Luca, "Le canzoni di crociata e il canone lirico occitano", *Medioevi. Rivista di letteratura e culture medievali*, 1 (2015), pp. 45-74.

3 *Poeti del Duecento*, a cura di Gianfranco Contini, Milano-Napoli, Ricciardi, 1960, t. I, p. 803.

espresso da voce femminile<sup>4</sup>. La lirica, definita in alcuni casi come *chanson de femme*, *chanson de departie*, appare in alcuni casi connotata dall'eco di un più o meno sottomesso dissenso<sup>5</sup>. I testi esemplari scelti per la nostra indagine, ricamando sulla variante del motivo della lontananza d'amore, già noto al genere delle *chansons d'ami*<sup>6</sup>, traferiscono il panorama dei sospiri femminili dalle regioni d'Europa alle temute terre d'*outremer*.

Nel complesso panorama della raccolta delle canzoni in lingua francese, il richiamo alla tristezza del distacco dall'amata viene solitamente espresso attraverso la dichiarazione dell'uomo che, pur perduto innamorado ha scelto di aderire all'invito a crociarsi<sup>7</sup>. Caratteristica, sotto questo aspetto è, ad esempio, una composizione attribuita al castellano o guardiano di Coucy, in Piccardia, che partecipò alla terza crociata con le truppe di Filippo Augusto (1189-1192). La sua canzone *A Vous amant, plus k'a nulle autre gent*<sup>8</sup> fa del lamento per la separazione imposta il motivo fondante dalla canzone, comparendo sin dal primo verso:

A vous, amant, plus qu'a nule autre gent  
 Est bien raisons que ma douleur complaingne,  
 Quar il m'estuet partir utreement  
 Et dessevrer de ma loial compaigne ...

'A voi che amo più di altri / È necessario che il mio dolore si manifesti / Poichè mi tocca partire oltremare / E separami dalla mia fedela compagna', per poi costruire una progressione di domande sul futuro e sulla condizione della solitudine imposta:

Biaux sire Diex, qu'iert il dont? et coment?  
 Convenra il qu'en la fin congié praigne?  
 Oïl, par Dieu, ne puet estre autrement:  
 Sanz li m'estuet aler en terre estraingne  
 Or ne cuit maiz que granz mauz me soufraigne,  
 Quant de li n'ai confort n'alegement,  
 Ne de nule autre avoir joie n'atent,  
 Fors que de li: ne sai se c'iert ja maiz,

4 Per un'indagine sulla diffusione delle attestazioni al femminile, cfr. Paupert, Anne, "La poésie au féminin en langue d'oïl avant Christine de Pizan: la voix des troveresses", *Fabula/Les colloques, L'auctorialité féminine dans les fictions courtoises, des troubairitz à Christine de Pizan*, URL: <http://www.fabula.org/colloques/document6255.php>.

5 Aurell, Martin, *Des Chrétiens contre les Croisades (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Fayard, 2013, pp. 120-124.

6 Bec, Pierre, *La lyrique française...*, op. cit., p. 62.

7 Rimangono estranee alla nostra ricerca le canzoni dei poeti come Thibaut de Champagne, che in *Au tens plain de felonnie*, assicura la dama amata della propria ferma decisione di restare, "Dama, mi tocca restare,/ Non mi riesce di separarmi da voi/ D'amarvi e di servirvi/ Non ho mai saputo astenermi...", ma una volta eletto a capo della missione cristiana in Terrasanta (1239), non riuscì a sottrarsi all'obbligo impostogli, Guida, Saverio, *Canzoni di crociata*, Milano, Luni editrice, 2001, pp. 103-113.

8 *Les Chansons de Croisade*, publiées par Joseph Bédier avec leurs mélodies, publiées par Pierre Aubry, Paris, Champion, 1909, pp. 99-106.

‘Mio Dio, cosa ne sarà dunque? E come? / Dovrò infine prendere congedo? / Sì, per Dio non può essere altrimenti / Senza lei andrò in terra straniera / Ora non penso che gran male mi manchi / Se da lei non ho conforto o piacere, / E da nessun’ altra voglio gioia / A parte lei; ignoro se avverrà ancora’.

Fino ad arrivare a formulare l’accusa di villania rivolta a Dio in quanto artefice della tristissima rovina del sincero amare del troviere, facendo appena emergere, nel sottofondo del testo, il richiamo all’evento del viaggio d’oltremare:

Merci, Amours! S’ainc Diex fist vilenie  
Com vilainz fait bone amour dessevrer;  
Ne je ne puiz l’amour de moi oster,  
Et si m’estuet que je ma dame lais.

‘Grazie, Amore! Se anche Dio si comporta in modo villano, / Come un villano separa un amore sincero, / Io non posso allontanare da me l’amore, / Ma devo lasciare la mia dama’.

Diversamente invece, come ad esempio in *Ahi, amors con dure departie*<sup>9</sup> (Fig. 1) composta da Conon de Béthune, stretto collaboratore dei primi imperatori latini di Costantinopoli, ed anche, per un breve periodo, reggente dell’impero, nonché uno dei partecipanti alla terza/quarta crociata come il castellano di Coucy, l’arresto delle relazioni mondane e d’amore, seppur gravemente doloroso, parrebbe compensato dall’idea di compiere *gesta* nei confronti del Signore tali al punto da ottenere consensi in cielo e in terra. In tale ambito la separazione è visualizzata come causa di dolore per il solo corpo del crociato, senza che la distanza dei due amanti arrivi ad incidere sulla forza del sentimento:

Ahi! Amours, con dure départie  
Me convendra faire de la meillour  
Qui onques fust amee ne servie!  
Dex me ramaint a li par sa douçour  
Si voirement que m’en part a dolour!  
Las! qu’ai je dit? Ja ne m’en part je mie:  
Se li cors vait servir Nostre Seignour,  
Li cuers remaint du tout en sa baillie.  
Pour li m’en vois souspirant en Surie,  
Quar je ne doit faillir mon Creatour.  
Sachiez que il li faudra a greignour;  
Et sachiez bien, li grant et li menour.  
Que la doit on faire chevalerie,  
U on conquiert paradis et honor  
Et pris et los et l’amour de s’amie.

9 Guida, Saverio, *Canzoni...*, op. cit., pp. 52-57.

77  
39

doie retourner. qu'amours ma  
 fet oublier. lemmis qui lonc  
 tens manore. et done noum  
 au deport. bele pour qui chanc  
 et deport. merci. **C**er ces da  
 me mult sonore. qui coicois  
 est contre tort. qanz de cruel  
 au delore. noi dire bon q'fort.  
 et puis amours que re port. me  
 fet plus que moi amer. auos  
 pour dieu doi menther. quen  
 gentil cuer. doi on tromer.  
 merci. **E**n perilleuse auen  
 ture. mauez amours acoz ne.  
 quant pour uous na de moi ce.  
 cele a qui mauez done. moif me  
 sui par uostre gre. mes honte  
 i auroz pour uou. se ne la fet  
 doulou. tant quencoz dant.  
 auoir de moi merci. **L**amiez  
 met si osare. que re ne la pui  
 uoir. que tant desir la faire.

et la maniere a l'auoir. que  
 ie cuit au mien espour que  
 biauete et merci. sont deslas  
 senblez pour un. quant en  
 uous dame nai trouuena.  
**E**n fustent les chaneons mou lag  
 neur. Gace beulle. et donmen  
 cent les chaneons au chustelai  
 de couci.

**A**hi amours  
 conduire de  
 partie. me conuendra fere  
 pour la meilloz. qui onqs  
 fust amee ne ser me. dex  
 me ramant. a li par la dou  
 coz. et uouement conge  
 part a color. dex qui redit

Fig. 1: Conon de Bethune (qui Chastelain de Coucy), *Ahi, amors con dure departie*, BnF fr. 845, f. 39 r.

‘Ahi! Amore, quale dura separazione. / Mi converrà fare della migliore / Che mai sia stata amata e servita! / Dio nella sua bontà mi riconduca a lei. / Dato che, in verità, mi separo da lei con dolore! / Sciagurato! Che ho detto? Non mi separo affatto da lei! / Se il corpo va a servire Nostro Signore / Il mio cuore resta tutt’intero in suo potere / Sospirando per lei vado in Siria, / Perché non devo deludere il Creatore. / Sappiate che sarà da lui ricusato in una più grave circostanza. / E sappiano bene i signori più altolocati e quelli meno. / Che si devono compiere gesta cavalleresche là / Dove si conquistano il paradiso, l’onore / Il pregio, la gloria, l’amore della propria donna’.

Dopo le due strofe iniziali, “la canzone cambia di tonalità e diventa una tipica canzone di esortazione alla crociata che presenta molte analogie con la contemporanea produzione occitanica, con formule e contenuti quasi da omelia”<sup>10</sup>. In realtà Conon, componendo questa lirica, riconosceva da una parte la forza dell’amore umano, scegliendo un incipit degno di una ‘*chanson de departie*’, ma vi intrecciava di seguito la piena conferma dei doveri del ‘*miles Christi*’, spegnendo il bruciare del dolore d’amore nella declinazione di una canzone di esortazione alla crociata.

Altrove ancora, è la voce del poeta stesso a chiedere alla dama amata di darsi ragione, comprendere ed accettare le cause della triste separazione. Ne è esempio *S’onkes nus hom pour dure departie*<sup>11</sup> del borgognone Hugues signore di Berzé<sup>12</sup>, composta negli anni 1201-1202, contemporaneo ai precedenti, in cui il tormento tra il dovere del partire o il piacere infinito del restare viene espresso direttamente dalla voce di un uomo, innamorato e crociato al tempo stesso, e la sofferenza della decisione si fa sottile e palpabile:

Mont a croisiés amorous a contendre  
 D’aler a Dieu ou de remanoir chi,  
 Car nesuns hom, puis k’ Amors l’a saisi,  
 Ne devroit ja tel afaire entreprendre.  
 On ne puet pas servir a tant signor.  
 Pruec ke fins cuers ki bee a haute honor  
 Ne porroit pas remanoir sans mesprendre,  
 Pour ce, dame, ne me devés reprendre.

‘Un crociato se è innamorato, molto deve riflettere / Se d’andare verso Dio o restare qui, / Perchè un uomo, dopo che Amore ha preso possesso di lui / Non dovrebbe iniziare una simile impresa. / Non può servire tanti signori / Pertanto come un cuore cortese che aspira a tale onore / Non potrebbe restar qui senza fallire / Per questo, dama, non mi dovete disprezzare’.

<sup>10</sup> Barbieri, Luca, “Le canzoni di crociata...”, *art. cit.*, p. 49.

<sup>11</sup> *Les Chansons de Croisade...*, *op. cit.*, pp. 99-106.

<sup>12</sup> Bédier, Joseph, “Sur deux chansons de croisade”, *Romania*, 35 (1906), pp. 379-393; Barbieri Luca, *Le liriche di Hugues de Berzé*, Milano, CUSL, 2001.



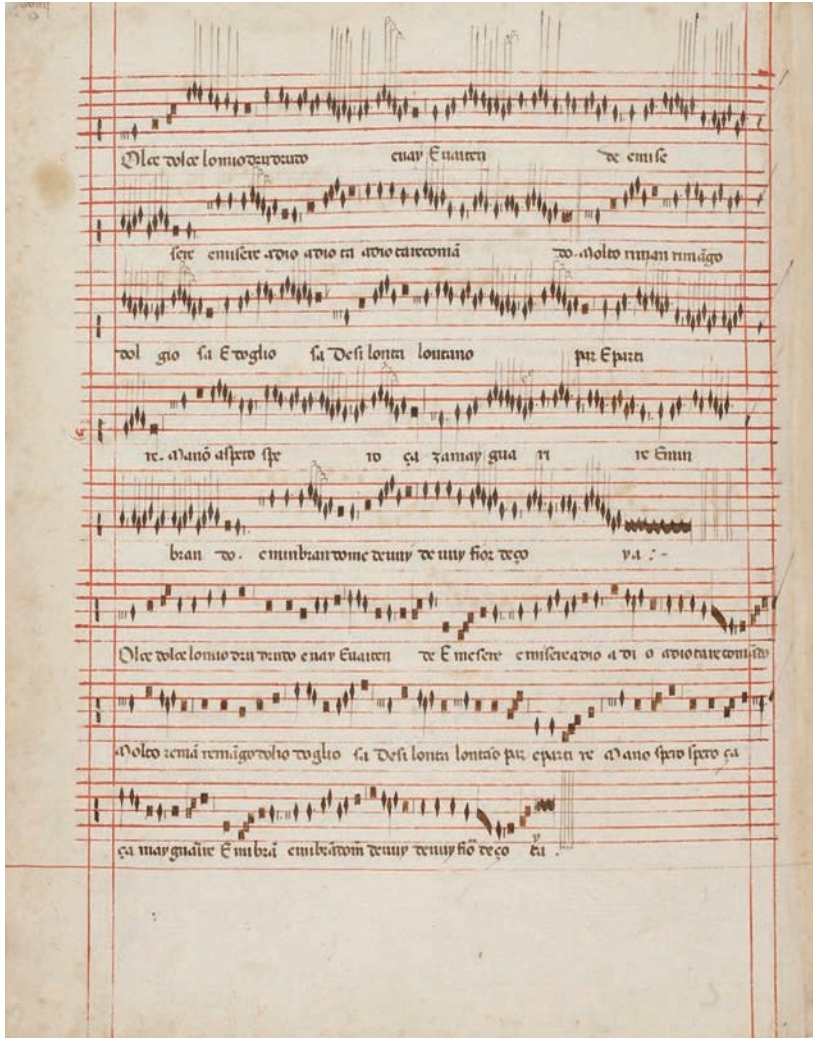


Fig. 2: Federico II di Svevia, *Dolze meo drudo*, BnF, NAF 6771, f. 29 v.

Nella lirica italiana, un primo ed antico canto di dama abbandonata dal suo amato in quanto costretto a compiere un viaggio in terra lontana, disposto da chi detiene il potere, sembrerebbe non possedere allusioni chiare e dirette all'ambito del mondo crociato, se non ne fosse autore lo stesso imperatore Federico II di Svevia, scrittore e poeta, protagonista assoluto della sesta crociata (1228-1229). Nella sua *Dolze meo drudo, e vaténe*<sup>13</sup> (Fig. 2) il tema del 'gire' dell'amante, cioè il suo partire obbligato, col riferimento ad una 'lontana terra', si dipana con l'alternanza del dialogo tra una voce femminile ed una maschile. In effetti, mentre la I e la II strofa sono da attribuire alla voce dell'infelice donna che vede allontanarsi l'amore, la III

13 Rapisarda, Stefano, "Federico II", in *Poeti della Scuola Siciliana*, vol. II *Poeti della corte di Federico II*, ed. diretta da Costanzo Di Girolamo, Arnoldo Mondadori, Milano, 2008, pp. 438-454.



e la V lo sono certamente all'amico, il cui cuore resterà per sempre legato a lei. Per la collocazione della IV, che inizia *Vostro amor è che mi tène*, gli editori del testo hanno proposto differenti ipotesi<sup>14</sup>, anche se l'inizio della successiva, col vocativo *'Dolze mia donna...'* sembrerebbe d'obbligo indicare ancora per questa, la voce della dama:

## I

“Dolze meo drudo<sup>15</sup>, e vatène<sup>16</sup>!  
 Meo sire, a Dio t'acomano<sup>17</sup>,  
 che ti diparti da mene<sup>18</sup>  
 ed io tapina rimanno<sup>19</sup>.  
 Lassa, la vita m'enoia<sup>20</sup>  
 dolz'è la morte a vedere<sup>21</sup>,  
 ch'io non penso mai guerire<sup>22</sup>  
 membrandome fuor di noia<sup>23</sup>.”

## II

Membrandome<sup>24</sup> che ten vai,  
 lo cor mi mena gran guerra;  
 di ciò che più disïai  
 mi tolle lontana terra<sup>25</sup>.  
 Or se ne va lo mio amore  
 ch'io sopra gli altri l'amava<sup>26</sup>:  
 biasmomi de la Toscana<sup>27</sup>,  
 che mi diparte<sup>28</sup> lo core”.

14 *Ibidem*, p. 451: “Secondo Parvini, Contini e Arveda chi parla è l'uomo, mentre secondo CLPIO e Cassata ci sarebbe qui un cambio di locutore e la parola passerebbe alla donna...”.

15 'amante'.

16 'allora va'.

17 'raccomando'.

18 'me'.

19 'mio dolce amante, allontanati dunque! O mio signore a Dio ti raccomando, dato che ti separi da me ed io rimango disperara'.

20 'annoia, disgusta'.

21 'la morte è dolce da immaginare'.

22 'guarire'.

23 'o me infelice, la vita mi disgusta, la morte è dolce a vedere, dato che non ho mai pensato di poter guarire (dal mal d'amore) stornando il pensiero da ciò che produce sofferenza'.

24 'quando penso che te ne vai'.

25 'una terra lontana toglie a me ciò che amo'.

26 'che amavo più di ogni altra cosa'.

27 'mi dolgo, dolce Toscana,'.

28 'spezza il cuore'.

## III

Dolce mia donna, lo gire<sup>29</sup>  
 nonn-è per mia volontate,  
 ché mi convene<sup>30</sup> ubidire  
 quelli che m'ha 'n potestate<sup>31</sup>.  
 Or ti conforta<sup>32</sup> s'io vado,  
 e già non ti dismagare<sup>33</sup>,  
 ca per null'altra d'amare,  
 amor, te non falseraggio<sup>34</sup>.

## IV

Vostro amor è che mi tène  
 ed àmi<sup>35</sup> in sua signoria,  
 ca lèalmente m'avene  
 d'amar voi senza falsia<sup>36</sup>.  
 Di me vi sia rimembranza,  
 no non mi aggate 'n obria,  
 ch'aveste in vostra balia  
 tuta la mia disianza.

## V

Dolze mia donna, 'l commiato  
 domando senza tenore<sup>37</sup>,  
 che vi sia raccomandato<sup>38</sup>,  
 che a con voi riman lo mio core<sup>39</sup>.  
 cotal è la 'namoranza<sup>40</sup>  
 degli amorosi piaceri,  
 che non mi posso partire  
 da voi, donna, i.lleanza<sup>41</sup>.

---

29 'la mia partenza'.

30 'tocca'.

31 'colui che ha potere su di me'.

32 'confortati'.

33 'disilludere'.

34 'non t'ingannerò'.

35 'mi ha'.

36 'senza inganno'.

37 'senza indugio'.

38 'che (il mio cuore) vi sia raccomandato'.

39 'poiché a voi rimane il mio cuore'.

40 'forza che produce e mantiene amore'.

41 'in fede mia'



Donne e donçelle<sup>52</sup>, entendete: 15  
 daime<sup>53</sup> conselio e conforto,  
 per vostro onore;  
 voi ked amare sapete,  
 e dete s'eo n'αιο torto,  
 k'amai lo flore; 20  
 la mia vita non sapete,  
 lo meo cor qu'el à 'nporto<sup>54</sup>  
 infra<sup>55</sup> lo so core.  
 Amor, a Deo t'acomando<sup>56</sup>,  
 quando me veng'a lo çire<sup>57</sup>; 25  
 mille salute ve mando  
 a çascun, mille sopire d'amore».

La diversità assoluta “per tono e scrittura” di questa particolare *pièce* dagli altri testi lirici all'interno della silloge, ne ha acceso l'interesse e fatto risaltare l'importanza<sup>58</sup> agli occhi degli studiosi pur nella differenza delle valutazioni e alla luce di ulteriori e recenti ritrovamenti.<sup>59</sup>

Un ulteriore confronto utile è da proporre con un altro conosciuto lamento italiano pubblicato col titolo *Anonimo Lamento della sposa padovana*. Questa lirica, frammento di 118 versi, è copiata a tergo d' un rotolo in pergamena (Papafava) che porta una sottoscrizione notarile, padovana, dell'anno 1277<sup>60</sup>. Con la precisazione circa il rapporto coniugale a legare i due amanti, troviamo qui intrecciata la tipologia della '*chanson d'ami*', che ritroviamo all'inizio, con il tema classico della canzone d'amore. Nella seconda parte infatti (dal verso 51 alla fine) la voce narrante non pare più essere quella della donna fedele al ricordo del marito partito crociato, ma piuttosto di un anonimo pellegrino innamorato della stessa; anche per questa

52 'donne sposate e fanciulle da marito'.

53 'datemi'.

54 'egli ha portato via il mio cuore'.

55 'nel'.

56 'raccomando'.

57 'andare, partire, quando tu mi venga al momento di partire'.

58 Gresti, Paolo “Osservazioni...”, *art. cit.*, p. 10; “De Bartholomaeis, ... chiama il testo *romanza* e ne sottolinea il carattere aulico, ... Ignazio Baldelli parla di «impianto stilistico e linguistico di tipo ... siculo-tosco-lirico», ... Per Brugnolo questo lamento di donna rappresenta il momento in cui la lirica settentrionale si rifà in modo «deciso ed esclusivo alla nuova tradizione siciliana Sulla linea di Brugnolo si pone Brunetti, che sottolinea la presenza di rime e stilemi cari ai poeti della Curia federiciana...”. Cfr. Brugnolo, Furio, “*Eu ò la plu fina druderia*. Nuovi orientamenti sulla lirica cortese italiana settentrionale del Duecento”, ora in *Idem, Meandri. Studi sulla lirica veneta e italiana settentrionale nel due-trecento*, Padova, Antenore, cit., pp. 44-85; Brunetti, Giuseppina, *Il frammento inedito “Resplendente stella de albur” di Giacomino Pugliese e la poesia italiana delle origini*, Tübingen, Niemeyer, 2000, pp. 169-171.

59 Brunetti, Giuseppina, *Il frammento inedito “Resplendente stella de albur”*, *op. cit.*, pp. 178 e ss.

60 *Poeti del Duecento...*, *op. cit.*, t. I, pp. 802-809.

composizione, l'ipotesi sull'alternanza delle voci, ripropone un quadro affine a quanto appena richiamato:

“Responder voi’ a dona Frixia,  
 ke me co(n)seja en la soa guisa<sup>61</sup>  
 e dis k’eo lasse ogra grameça<sup>62</sup>,  
 veandome sença alegreça,  
 ké me’ mario<sup>63</sup> se n’è andao, 5  
 ke ‘l me’ cor cun lui à portao.  
 Et eo cum’ me dô<sup>64</sup> confortare  
 fin k’el starà de là da mare?  
 çamai no ‘l ver... del vegnire,  
 né ai paura d’enveglire<sup>65</sup>: 10  
 ké la speranza me mantene  
 del me’ signor, ke me sovene.  
 En lui è tuto el me’ conforto:  
 çamai no voi’ altro deporto<sup>66</sup>,  
 ké de lui sol çoia<sup>67</sup> me nasce, 15  
 ke ‘l me’ cor ten, noriga<sup>68</sup> e passce.<sup>69</sup>  
 El no me par k’el sia luitano<sup>70</sup>,  
 tanto m’è el so amor prusimano<sup>71</sup>.  
 Eo sto en la çambra<sup>72</sup>, plango e pluro,  
 per tema<sup>73</sup> k’el no sia seguro, 20  
 ké d’altro mai no ai paura<sup>74</sup>;  
 e la speranza m’asegura<sup>75</sup>  
 k’e l dé vegnir en questo logo.  
 Tuto el me’ planto torna en çogo<sup>76</sup>  
 e i me’ sospiri ven<sup>77</sup> en canto, 25

61 'a suo modo'.

62 'tristezza'.

63 'marito'.

64 'debbo'.

65 'invecchiare'.

66 'svago'.

67 'gioia'.

68 'nutre'.

69 'sazia'.

70 'lontano'.

71 'vicino'.

72 'camera'.

73 'timore'.

74 'mi spavento'.

75 'rassicura'.

76 'letizia'.

77 'si trasformano'.

membrandome del ben cotanto<sup>78</sup>.  
 Veder mia faça<sup>79</sup> eo mai no quero<sup>80</sup>  
 en spleco<sup>81</sup>, k'el no fa mester<sup>82</sup>,  
 ké non ai curacuro d'èser bela.  
 Eo me 'n sto sola en camarela<sup>83</sup> 30  
 e an' talora en mei<sup>84</sup> la sala;  
 no ai que far çó<sup>85</sup> de la scala  
 né a balcon né a fenestra,  
 ké tropo m'è luitan la festa  
 ke plu desiro<sup>86</sup> a celebrare. 35  
 Eo guardo en ça<sup>87</sup> deverso el mare,  
 sì prego Deo ke guarda sia<sup>88</sup>  
 del me' signor en pagania<sup>89</sup>,  
 e faça sì ke 'l mario meo  
 alegro e san se 'n torne endreo<sup>90</sup>, 40  
 e done vincea<sup>91</sup> ai cristiani,  
 ke tuti vegn' alegri e sani.  
 E quando ai fato questo prego,  
 tuto el me' cor roman entrego<sup>92</sup>,  
 sì k'el m'è viso ke sia degna. 45  
 ke 'l me' signor tosto se 'nvegna.  
 Eo no crerave<sup>93</sup> altro consejo:  
 el vostro è bon, mai questo è mejo,  
 e questo me par de tegnire<sup>94</sup>;  
 nexun me 'n porave departire<sup>95</sup>. 50

---

78 'un così grande bene'.

79 'volto'.

80 'voglio'.

81 'specchio'.

82 'misero'.

83 'cameretta'.

84 'mezzo'.

85 'nulla da fare giù'.

86 'più desidero'.

87 'in qua, in direzione'.

88 'sia custode'.

89 'terra dei pagani'.

90 'indietro'.

91 'vittoria'.

92 'integro'.

93 'darei retta a'.

94 'e a questo decido di attenermi'.

95 'far allontanare'.



Le done oldi<sup>96</sup> ço k'ela disse;  
 nexuna d'ele contradisse,  
 anço fo tegnuo tuto per bene  
 e cosa ke ben se covene;  
 e sì la tene sì liale 55  
 cum' bona dona e naturale<sup>97</sup>:  
 k'el' atendé<sup>98</sup> tanto al mario  
 k'el so deserio<sup>99</sup> fo complio,  
 e 'nverso lui mostrà 'legreça,  
 lassando tuta la grameça. 60  
 Çamai penser no vose<sup>100</sup> avere  
 se no com' se poés plaxere  
 et el a lei et ela a lui.  
 Çilusi<sup>101</sup> ig' era entrambidui,  
 mai<sup>102</sup> no miga de rea creença:<sup>103</sup> 65  
 entrambi era d'una sentença<sup>104</sup>,  
 k'i se portava tanto amore  
 k'ig' era entrambi d'un sol core.  
 El volse ço k'ela volea  
 et ela ço k'a lui plasea. 70  
 No ave mai tençon né ira,  
 ke ben tagnise<sup>105</sup> da terça<sup>106</sup> a sera.  
 Questa fo bona çilosia,  
 ke 'l fin amor la guarda<sup>107</sup> e guia;  
 e questa vol lo pelegrino 75  
 aver de sera e da maitino,  
 e an' no i ave desplaxere  
 s'ella volese ancora avere  
 enverso lui nocha non ...ella<sup>108</sup>,  
 k'ancora un poco li revella<sup>109</sup>. 80

---

96 'udirono'.

97 'valente e perfetta'.

98 'pensò esclusivamente'.

99 'desiderio'.

100 'vollero'.

101 'gelosi'.

102 'ma'.

103 'ma non per ingiurioso sospetto'.

104 'uno stesso pensiero'.

105 'durasse'.

106 'mattina'.

107 'custodice'.

108 Il pellegrino si augura da parte dell'amata indocile, ricambio di *bona çilosia*?

109 'resiste'.

Mai el à sî ferma speranza,  
 k'el cre' complir la soa entendaça<sup>110</sup>  
 e far sî k'ela l'amerà  
 e fe lial li porterà.  
 Ela li sta col viso claro<sup>111</sup> 85  
 quan' li favela, mai de raro  
 i aven quela rica aventura,  
 k'el' è sî alta per natura  
 ke, quando el è da lei apresso,  
 de dir parole sta confesso<sup>112</sup>, 90  
 e sta contento en lo guardare:  
 altro no i à olsà<sup>113</sup> demandare.  
 E sî <sup>114</sup>, i avrav'el ben que dire!  
 querir mercé, marcé querire  
 mille fiae e plu ancora, 95  
 s'el li bastas' e tempo e ora.  
 E ki <sup>115</sup> credi-vu k'ella sia?  
 Ela è de tal beltae complia,  
 k'el no è miga meraveja  
 s'el pelegrin per lei s'esveja<sup>116</sup>. 100  
 An'<sup>117</sup> no devrave-l mai dormire,  
 mai pur <sup>118</sup> a lei mercé querire,  
 mercé k'ella el degnase amare,  
 ke malamente el fa penare.  
 Mai el non osa, el pelegrino: 105  
 tutora sta col cavo enclino<sup>119</sup>;  
 mercé no quere<sup>120</sup>, mai sta muto,  
 sospira èl core e arde tuto.

È da richiamare come, con una struttura estremamente semplificata rispetto alla lirica precedente, ma costruita sul medesimo modello del lamento della dama abbandonata dall'amico crociato in dialogo con un amante che viene rifiutato, sia

---

110 'amore'.

111 'benevolo'.

112 'incapace'.

113 'inteso'.

114 'eppure'.

115 'quale'.

116 'veglia'.

117 'anche'.

118 'continuamente'.

119 'chino'.

120 'vuole'.

composta anche la composizione di Marcabruno, *A la fontana del vergier*<sup>121</sup>, a metà tra *'chanson de toile'* e *'pastourelle'*. La composizione iniziata in un quadro pienamente bucolico, per trasformarsi presto in un lamento polemico contro le esortazioni alla partenza per la Terra Santa, così insistenti in terra di Francia<sup>122</sup>. Nella lirica, la maledizione inviata al re Luigi VII, promotore della seconda crociata (1147-1149), *Ay mala fos reys Lozoicx*, e l'invocazione, *'Ihesus,- dis elha, reys del mon/ Per vos mi creys ma grans dolors'*, sono le sole indicazioni fornite a permettere di cogliere il contesto della composizione. Da notare, come nel caso del *'pellegrino'* della composizione precedente, anche in questa il poeta, rifiutato dell'amore, testimonia la fedeltà della donna al ricordo del crociato:

I

A la fontana del vergier,  
 On l'erb' es vertz josta-l gravier,  
 A l'ombra d'un fust domesgier,  
 En aiziment de blancas flors  
 E de novelh chant costumier,  
 Trobey sola, es companher,  
 Selha que no vol mon solatz.

II

So fon donzelh'ab son cors belh  
 Filha d'un senhor de castelh !  
 E quant ieu cugey que l'auzelh  
 Li fesson joy e la verdors,  
 E pel dous termini novelh,  
 E quez entendes mon favelh  
 Tost li fon sos afars camjatz.

III

Dels huelhs ploret josta la fon  
 E del cor sospiret preon  
 «Ihesus», dis elha, «reys del mon,  
 Per vos mi creys ma grans dolors,  
 Quar vostra anta mi cofon,  
 Quar li mellor de tot est mon  
 Vos van servir, mas a vos platz.

121 Pirot, François, "A la fontana del vergier", in *Mélanges de linguistique et de philologie offerts à Paul Imbs*, Strasbourg 1973, pp. 621-642; Gaunt, Simon - Harvey, Ruth - Paterson, Linda, *Marcabru: A Critical Edition*, Cambridge, D. S. Brewer, 2000, p. 40.

122 Lazzerini, Lucia, *Letteratura medievale in lingua d'oc*, Modena, Mucchi, 2010, pp. 77-78.

## IV

Ab vos s'en vai lo meus amicx,  
 Lo belhs e-l gens e-l pros e-l ricx!  
 Sai m'en reman lo grans destricx,  
 Lo deziriers soven e-l plors.  
 Ay mala fos reys Lozoicx  
 Que fay los mans e los prezicx  
 Per que-l dols m'es en cor intratz

## V

Quant ieu l'auzi desconortar,  
 Ves lieys vengui josta-l riu clar:  
 «Belha», fi-m ieu, «per trop plorar  
 Afolha cara e colors!  
 E no vos cal dezesperar,  
 Que selh qui fai lo bosc fulhar,  
 Vos pot donar de joy assatz.

## VI

«Senher», dis elha, «ben o crey  
 Que Deus aya de mi mercey  
 En l'autre segle per jassey,  
 Quon assatz d'autres peccadors!  
 Mas say mi tolh aquelha rey  
 Don joys mi crec! mas pauc mi tey  
 Que trop s'es de mi alonhatz».

‘Alla sorgente del frutteto, / Fra l'erba verde e l'argine, / All'ombra di un albero da frutto / Accompagnata dai fiori bianchi / E del consueto canto del tempo nuovo /, / Trovai sola, senza compagno, / Colei che non ama la mia compagnia. / Era una fanciulla bellissima, / Figlia del signore di un castello! / E proprio mentre pensavo che gli uccelli / E il verde l'avrebbero rallegrata, / E che, per il dolce nuovo clima, / Il suo atteggiamento improvvisamente cambiò. / Accanto alla sorgente, piangeva. / Singhiozzava dal profondo del cuore / «Gesù», diceva, «re del mondo, / A causa vostra il mio grande dolore cresce, / Poiché l'oltraggio che vi fanno è la mia rovina, / Ché il meglio di questo mondo / Partirà per servirvi, poiché a voi piace. / Parte con voi il mio amore / Colui che è bello, cortese, coraggioso e nobile! / Restano qui con me una grande angoscia, / Una continua nostalgia e le lacrime. / Oh! sia maledetto re Luigi / Che ha emanato gli ordini e la predicazione / Per cui il dolore che pervade il mio cuore. / Quand' io udii il suo lamento / Venni a lei presso il limpido ruscello / «Bella», dissi, «il troppo piangere / Sciupa il viso e il colorito! / E non dovete disperarvi / Poiché chi che fa rinascere le foglie sui rami / Vi può dare molta gioia». / «Signore», disse lei, «io credo bene / Che Dio avrà pietà di me / Nell'aldilà per sem-

pre, / Come con molti altri peccatori! / Ma qui mi toglie la cosa / Da cui la mia gioia cresce / perché si è troppo allontanato da me!»).

Finalmente, il lamento della dama abbandonata appare trattato in esclusiva con una sola voce al femminile da Rinaldo d' Aquino, poeta italiano vicino a Federico II di Svevia ed esponente della scuola siciliana. I riferimenti espliciti alle 'navi ...al porto' come alla 'tera d'oltramare' riprendono l'argomento proprio delle canzoni di crociata. Pubblicata infatti col titolo *Lamento dell'amante del Crociato partito per terra santa*<sup>123</sup> la canzone è stata riportata dai primi editori al tempo della terza [1188]<sup>124</sup>, o più probabilmente, a quello della sesta crociata (1228) condotta da Federico II<sup>125</sup>. Le prime due strofe raccontano la tristezza della donna al momento della partenza delle navi con i crociati alla volta della Terrasanta, per l'impossibile prosieguo dell'amore:

I  
 Giamäi non mi conforto,  
 Né mi voglio ralegrare:  
 Le navi so' giute<sup>126</sup> al porto,  
 E vogliono collare<sup>127</sup>,  
 Vassene<sup>128</sup> la più gente<sup>129</sup>  
 In tera d' oltramare  
 Oimè, lassa<sup>130</sup> dolente,  
 Como deggio fare?

II  
 Vassi in altra contrata<sup>131</sup>,  
 E no lo mi manda a dire:  
 Ed io rimagno ingannata,  
 Tanti son li sospire,  
 Che mi fanno gran guerra  
 La notte co lo dia,  
 Né 'n cielo ned in terra  
 Non mi par ch' io sia,

mentre le successive esprimono la preghiera di protezione rivolta alla Vergine e un personalissimo lamento alla croce che '*salva la gente e me fa penare*':

123 Si segue l'edizione del testo a cura di Comes, Annalisa in *Poeti della Scuola Siciliana*, vol. II *Poeti della corte di Federico II*, ed. diretta da Costanzo Di Girolamo, Arnoldo Mondadori, Milano, 2008, pp. 189-196.

124 Carducci, Giosuè, *Cantilene e ballate, strambotti e madrigali*, Tipografia Nistri, Pisa, 1871, pp. 18-21.

125 Annalisa Comes, in *Poeti della Scuola Siciliana*, op. cit., pp. 189-196.

126 'andate'.

127 'stanno per salpare'.

128 'se ne va'.

129 'nobile'.

130 'infelice'.

131 'paese'.

## III

*Santus, santus, santus* Deo,  
 Che 'n la Vergine venisti,  
 Salva e guarda<sup>132</sup> l' amor meo,  
 Poi da me lo dipartisti<sup>133</sup>.  
 Oit alta potestate<sup>134</sup>  
 Temuta e dotata,  
 La mia dolze amistade<sup>135</sup>  
 Ti sia acomandata<sup>136</sup>!

## IV

La croce salva la gente,  
 E me face disviare<sup>137</sup>:  
 La croce mi fa dolonte;  
 E non mi val Dio pregare.  
 Oi, croce pellegrina,  
 Perché m' ài sì distrutta?  
 Oimè, lassa tapina!  
 Ch' i' ardo e 'ncendo<sup>138</sup> tuta!

Le successive chiamano in causa lo stesso Federico II, colpevole di mantenere la pace nel mondo ma di togliere ogni speranza alla dama, e l'invito a farsi crociato accolto dall'amico, vera causa della solitudine e della prigionia che la stessa dovrà sopportare per gli anni a venire:

## V

Lo 'mperadore<sup>139</sup> con pace  
 Tuto 'l mondo mantene,  
 Ed a meve<sup>140</sup> guerra face;  
 Che m' à tolta la mia spene<sup>141</sup>.  
 Oit alta potestate  
 Temuta e dottata,  
 La mia dolze amistate  
 Vi sia raccomandata!

---

132 'proteggi'.

133 'poiché da me lo separasti'.

134 Il riferimento è a Dio.

135 'il mio dolce amore'.

136 'raccomandato'.

137 'uscire dalla via giusta, penare'.

138 'brucio'.

139 'Federico II'.

140 'me'.

141 'speranza'.



## VI

Quando la croce pigliao<sup>142</sup>,  
 Certo no lo mi pensai,  
 Quelli che tanto m' amao,  
 Ed i' llui tanto amai;  
 Ch' i' ne fui batuta<sup>143</sup>  
 E messa in pregionia,  
 E in celata<sup>144</sup> tenuta  
 Per la vita mia<sup>145</sup>.

Il pensiero finale della donna è comunque di preghiera al Creatore per assicurare un viaggio col vento favorevole alle barche appena salpate:

## VII

Le navi sono a le còlle<sup>146</sup>;  
 In bonor<sup>147</sup> possan andare,  
 E lo mio amore colle<sup>148</sup>,  
 E la gente che v' à andare<sup>149</sup>.  
 Oi Padre Crïatore,  
 A porto le conduce,  
 Che vanno a servidore  
 De la tua santa croce.

La composizione è chiusa da un'ultima strofa in cui la donna stessa si rivolge direttamente al poeta perchè componga un '*sonetto*' (probabilmente questo stesso in esame) che possa venire inviato e raggiungere l'amante crociato nella sua destinazione d'oltremare:

## VIII

Però ti priego, dolcetto<sup>150</sup>  
 Tu che ssai la pena mia,  
 Che me ne face un sonetto<sup>151</sup>,  
 E mandilo in Soria<sup>152</sup>,  
 Ch' io non posso abentare<sup>153</sup>

---

142 'quando divenne crociato'.

143 'umiliata'.

144 'in segregazione'.

145 'per tutta la vita'.

146 'essere alle 'colle'. Le còlle sono le funi che reggono le vele, 'stare per salpare'.

147 'con buon vento'.

148 'raccoglie'.

149 'deve andare'.

150 Probabile vezzeggiativo del nome del poeta.

151 Composizione poetica.

152 'Siria, in generale Terrasanta'.

153 'trovare pace'.

La notte né la dia:  
 In terra d' oltramare  
 Sta la vita mia!

In ambito francese, un caso simile, è costituito dal lamento per il pellegrino partito per la Terrasanta in una canzone di crociata, esempio di *rotrouenge*<sup>154</sup>, *Chanterai por mon corage* (Fig. 3), detta anche *Chanson d'outrée*, composta da Guiot de Dijon<sup>155</sup>, troviere di non elevata condizione sociale, legato all'ambiente della nobiltà sciampagnese<sup>156</sup>. A metà tra *chanson de femme* - *chanson de croisade*, il testo, collegabile secondo alcuni studiosi ancora alla terza crociata, mette in scena una giovane donna, piena di spavento per la partenza dell'amato che 'è in pellegrinaggio' e di cui teme la sorte. Tutta la composizione è presentata come da voce femminile:

I

I  
 Chanterai por mon corage  
 Que je vueill reconforter,  
 Qu' avecques mon grant damage  
 Ne quier morir ne foler.  
 Quant de la terre sauvage  
 Ne voi mes nul retorner  
 Ou cil est qui rassoage  
 Mes maus quant'gen oi parler.

*Dex, quant crieront 'Outree'  
 Sire, aidiés au pelerin  
 Por cui sui espaventee,  
 Car felon sont Sarazin.*

II

Soufrerai en tel estage  
 Tant quel voie rapasser.  
 II est en pelerinage;  
 Mont atent son retorner,  
 Car outre de mon lignage  
 Ne quier achoison trover  
 D'autrui face mariage:  
 Molt est fox quj'en veut parler!

154 Bec, Pierre, *La lyrique française...*, op. cit., I, p. 155.

155 *Les chansons attribuées à Guiot de Dijon et Jocelin*, éd. Nissen, Elisabeth, Paris, Champion, 1929; Guiot de Dijon, *Canzoni*. Ed. M. Sofia Lannutti, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 1999.

156 Guida, Saverio, *Canzoni di crociata...*, op. cit., pp. 84-89.



Fig. 3: Guiot de Dijon, *Chanterai por mon corage*, BnF, ms. fr. 844, f. 174 v.

*Dex, quant crieront 'Outree'  
Sire, aidiés au pelerin  
Por cui sui espaventee,  
Car felon sont Sarazin.*

III

De ce sui au cuer dolente,  
Que cil n'est en Biauvoisin  
En qui j'ai mise m'entente;  
Or n'en ai ne gieu ne ris.  
S'il est biaux et je sui gente,  
Sire, pour quoi le fais?  
Quant l'uns a l'autre atalente,  
Por coi nos en departis?

*Dex, quant crieront 'outree'  
Sire, aidiés au pelerin  
Por cui sui espaventee,  
Car felon sont Sarazin.*

IV

De ce sui en bone atente,  
Que je son homage pris  
Et quant la douce ore vente  
Qui vient de cel douz païs  
Ou cil est qui m'atalente,  
Volentiers i tor mon vis;  
Adont m'est vis que jel sente  
Par desoz mon mantel gris.

*Dex, quant crieront outree  
Sire, aidiés au pelerin  
Por cui sui espaventee  
Car felon sont Sarazin.*

V

De ce sui mout deceüe  
Quant ne fui au convoier;  
Sa chemise qu'ot vestue  
M'envoia por embracier:  
La nuit, quant s'amor m'argue  
La met delez moi couchier  
Mout estroit a ma char nue,  
Por mes malz assoagier

*Dex, quant crièront outree  
Sire, aidiés au pelerin  
Por cui sui espaventee  
Car felon sont Sarazin.*

‘Canterò per il mio animo / Che voglio raccontare, / Perché malgrado la mia grande iattura / Non intendo morire né impazzire / Prima che dalla terra selvaggia / Veda tornare alcun messaggero / Da là ove è colui che seda / I miei tormenti non appena ne sento parlare. / Dio, quando grideranno ‘Avanti’ / Signore, aiutate il pellegrino / Per il quale sono trepidante, / Perché felloni sono i Saraceni. / Penerò in questo stato / Fin tanto che non lo vedo ritornare. / Egli è alla crociata. / Spero molto nel suo ritorno, / Perché nonostante il mio lignaggio / Non intendo trovare occasione / Per sposare un altro: / È assai folle chi ne vuole parlare! / Dio, quando grideranno ‘Avanti’ / Signore, aiutate il pellegrino / Per il quale sono trepidante, / Perché felloni sono i Saraceni. / Per questo sono nell’intimo dolente, / Perché non si trova nel Beauvais / Quello in cui ho posto il mio amore; / Ora non ho né gioia né riso. / S’egli è bello e io nobile, / Signore Iddio, perché l’hai fatto? / Dal momento che uno spasima per l’altro, / Perché ci hai separati? / Dio, quando grideranno ‘Avanti’ / Signore, aiutate il pellegrino / Per il quale sono trepidante, / Perché felloni sono i Saraceni. / Ciò che mi dà sollievo, / E’ che ho ricevuto il suo omaggio / Quando soffia la dolce alena / Che viene dal dolcissimo paese / Ove si trova colui che m’attalenta / Volentieri volgo il mio viso da quella parte. / Allora, mi pare di sentire lui / Sotto il mio mantello grigio. / Dio, quando grideranno ‘Avanti’. / Signore, aiutate il pellegrino. / Per il quale sono trepidante. / Perché felloni sono i Saraceni. / Di questo sono molto dispiaciuta, / Di non averlo accompagnato alla partenza; / La tunica che aveva indossato / Egli mi mandò per abbracciarla; / La notte, quando l’amore per lui m’incalza, / La metto a letto con me, / Strettissima alla mia carne nuda, / Per lenire i miei tormenti. / Dio, quando grideranno ‘Avanti’. / Signore, aiutate il pellegrino. / Per il quale sono trepidante. / Perché felloni sono i Saraceni’.

La particolare tipologia del testo è stata probabilmente tra le cause che hanno portato il compilatore di uno dei codici con i testi di Guiot, (quello di Berna) ad attribuirlo ad un’altra donna, indicata come ‘...*dame dou Faiel*’<sup>157</sup>, con facile richiamo al *Roman du castelain de Coucy et de la dame de Fayel*<sup>158</sup>, opera narrativa della fine del XIII secolo. Il riferimento storico della *pièce* è stato proposto da alcuni autori per la terza, e da altri, più probabilmente, per la quinta crociata.

In ambito provenzale invece, la lirica in cui il pianto per la separazione è affidato completamente ad una donna è la composizione anonima *Jherusalem, grant damage*

157 D’Heur, Jean-Marie, “Traces d’une version occitanisée d’une chanson de croisadedu trouvère Conon de Béthune (R. 1125)”, *Cultura Neolatina*, 23 (1963), pp. 73-89.

158 Jakemés, *Le roman du Châtelain de Coucy et de la Dame de Fayel*. Édition par Gaullier-Bougassas, Catherine, Paris, Champion, 2009.



*me fais* (Fig. 4), dalla datazione e attribuzione controversa<sup>159</sup>, in cui la rabbia e la rivolta contro Dio costituiscono il motivo centrale del racconto:

Jherusalem, grant damage me fais,  
 Qui m'as tolu ce que je pluz amoie!  
 Sachiez de voir: ne vos amerai maiz  
 Quar c'est la rienz dont j'ai pluz male joie!  
 Et bien sovent en souspir et pantais,  
 Si qu'a bien pou que vers Deu ne m'irais,  
 Qui m'a osté de grant joie ou j'estoie.  
 Biaux dous amis, com porroiz endurer  
 La grant painne por moi en mer salee,  
 Quant rienz qui soit ne porroit deviser  
 La grant dolor qui m'est el cuer entree?  
 Quant me remembre del douz viaire cler  
 Que je soloie baisier et acoler,  
 Granz merveille est que je ne sui dervee.  
 Si m'ait Dex, ne puis pas eschaper:  
 Morir m'estuet! Teus est ma destinee.  
 Si sai de voir que qui muert por amer  
 Trusques a Deu n'a pas c'une jornee,  
 Lasse! mieuz vueil en tel jornee entrer!  
 Que je puisse mon douz ami trover,  
 Que je ne vueill ci remaindre esguaree.

‘Gerusalemme, gran danno mi fai / Che mi hai tolto chi più amavo! / Sappi davvero: non ti amerò più / Perché sei la creatura che mi dà più triste gioia. / E spesso sospiro e ansimo, / Si da essere al punto di andarmene da Dio / Che mi ha portato via la mia grande gioia / Bel dolce amico, come potrai sopportare / La gran pena per me nel mare salato, / Che nulla al mondo potrebbe descrivere. / Il grande dolore che mi è entrato nel cuore? / Quando ricordo il dolce e chiaro volto / Che baciavo ed accarezzavo, / E un miracolo che non impazzisca. / Se Dio mi aiuti, non posso scappare: / Morire mi tocca! Tu sei il mio destino / Ma so che chi muore per amore / Per raggiungere Dio non ha che una sola giornata / Infelice! Meglio vorrei compiere un viaggio. / Che possa trovare il mio dolce amico, / Chè non voglio rimanere qui abbandonata’.

159 Dijkstra, Cathrynke, *La chanson de croisade...*, op. cit., “La chanson Jherusalem, grant damage me fais est parvenue jusqu’à nous dans un manuscrit, où elle est attribuée à Gautier d’Epinal. La chanson (...) contient aucune allusion à un événement datable...”, p. 110. Per altri, il testo è da assegnare invece a Jean de Neuvile, cfr. Radaelli, Anna. 2016. “RS 191, Anonymous (Jehan de Nuevile?)” <https://warwick.ac.uk/fac/arts/modernlanguages/research/french/crusades/texts/of/rs191/#page1>, o a Maroie de Diergnau, trovatrice della prima metà del Duecento, originaria di Lille, secondo Pfeffer, Wendy “Attributing Another Song to Maroie de Diergnau de Lille”, in *Textual Cultures*, 14.2 (2021), pp. 115–133, DOI 10.14434/tc.v14i2.33654.

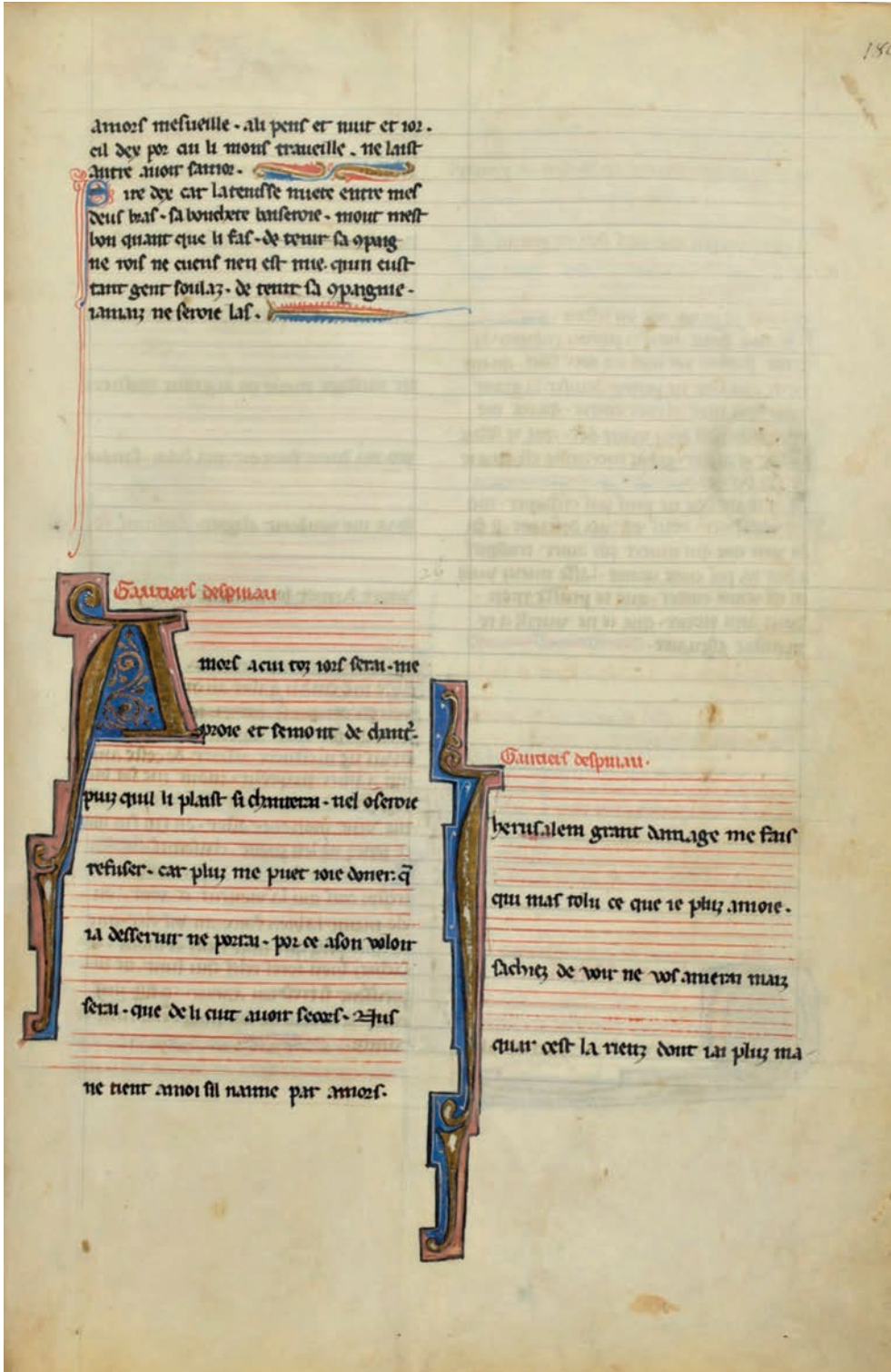


Fig. 4: Attribuzione incerta, *Jherusalem, grant damage me fais*, BnF. ms. fr. 844, f.180 r.



Benchè parziale, il testo conservato permette certamente di inserirlo nel novero delle canzoni *departire* a soggetto femminile. La partenza dell'amico apre alla donna un futuro tristissimo, senza alcuna allusione a beneficio spirituale o materiale che derivi dalla partecipazione all'impresa, o alla condivisione della missione di liberare i Luoghi Santi.

La composizione di lamentazioni delle Dame, collegabile al contesto delle Crociate appare del tutto inserita nel loro particolare momento storico, seguendone l'evoluzione. Dalla nostra breve analisi emerge chiaramente come il motivo, in stretta dipendenza dalle tematiche proprie dell'amor cortese diffuse contemporaneamente nelle medesime regioni europee, sia da riferire alla fantasia di poeti che scelsero di cantare con voce di donna<sup>160</sup>, secondo una metodologia lirica allora in uso in diverse corti.<sup>161</sup> L'espressione lirica fu occasione speciale, anche per questa particolare tipologia di liriche, come dimostra la canzone dello stesso Federico II, per esprimere delicatezza di sentimenti insieme a sensibilità di stati d'animo. In questo senso la polemica contro Dio e l'Amore che obbligano alla partenza il crociato, e rendono disperata la dama (moglie o amante), trova la sua più piena legittimazione. Sullo sfondo, il motivo delle scelte di un potere politico-religioso che separava le coppie degli amanti, si arricchisce di un sottile significato di provocazione/ protesta contro le operazioni militari d'oltremare che iniziavano a manifestarsi non solo nel sentire di vari paesi europei<sup>162</sup>. Il caratteristico lamento, inserito in raccolte o all'interno di composizioni d'ambito cavalleresco-militare, diffondeva peraltro la tipologia di una speciale '*chanson de departie, chanson de femme*' presso un nuovo e variegato uditorio, ben oltre i limiti imposti dalle consuetudini, dalle mode e dai tempi. La sua presenza nei testi delle origini delle letterature francese, provenzale e italiana, sottolinea l'urgenza e il fascino del sentimento evocato.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 13-II-2022

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 22-IV-2022

160 Pierre Bec, "Trobairitz et *chansons de femme*. Contribution à la connaissance du lyrisme féminin au Moyen Âge", *Cahiers de Cahiers de Civilisation Médiévale*, 22 (1979), pp. 235-262.

161 Per un celebre esempio, Saverio Guida, "Raimbaut de Vaqueiras [Oj] *altas undas que venez suz la mar* (BdT 392.5a)", *Lecturae tropatorum* 6 (2013, <http://www.lt.unina.it/> – ISSN 1974-4374 3 giugno 2013 <http://www.lt.unina.it/Guida-2013.pdf>).

162 Aurell, Martin, "L'amoue et pas la guerre", in *Des Chrétiens ...*, *op.cit.*, pp. 120-124.



# “La bela (...) m’a fait passer d’outra la mer”: un motivo lirico galloromanzo\*

Stefano Resconi  
Università degli Studi di Milano

## “La bela (...) m’a fait passer d’outra la mer”: un motivo lírico galorrománico

**Abstract:** En la producción poética galorromana medieval se reconoce un pequeño, pero significativo grupo de composiciones que desarrollan un tema particular relacionado con la cruzada, el del yo lírico forzado por la mujer amada a ir a Tierra Santa. Esta obra analiza todos estos textos, tratando de reconocer las características comunes y las posibles alusiones a la realidad histórica contemporánea.

**Palabras clave:** Lírica galorrománica medieval, canción de cruzada, cruzadas.

---

## *“La bela (...) m’a fait passer d’outra la mer”: a Gallo-Romance lyrical motif*

**Abstract:** in the context of Medieval Gallo-Romance lyric it is possible to recognize a small but significant group of texts that develop a particular topic connected to the crusades: the poetic “I” is forced by the woman he loves to move to the Holy Land. This paper studies all these poems aiming to recognize their common features and their possible references to contemporary historical reality.

**Keywords:** Medieval Gallo-Romance lyrics, crusade song, crusades.

---

\* Questo contributo è realizzato nell'ambito del progetto *Estudio de la canción de mujer en la lírica galorrománica y germánica y de la figura femenina como constructora del espacio sociopoético trovadoresco* (PID2019-108910GB-C21).

## “La bela (...) m’a fait passer d’outra la mer”: un motivo lírico galorrománico

**Abstract:** Na produción poética galorromana medieval reconécese un pequeno, pero significativo grupo de composicións que desenvolven un tema particular relacionado coa cruzada, o do eu lírico forzado pola muller amada a ir a Terra Santa. Esta obra analiza todos estes textos, tratando de recoñecer as características comúns e as posibles alusións á realidade histórica contemporánea.

**Palabras clave:** Lírica galorrománica medieval, canción de cruzada, cruzadas.

Quello della canzone di crociata è un genere lirico notoriamente ibrido: la natura politica che contraddistingue le sue prime realizzazioni lascia infatti progressivamente spazio anche a testi che ricorrono al motivo d’attualità delle spedizioni in Oltremare per rivitalizzare le forme della poesia amorosa, nei diversi registri che la caratterizzano<sup>1</sup>. In questo ampio insieme di componimenti è possibile individuare un significativo nucleo di testi nei quali è presente una peculiare declinazione del motivo che non mi risulta essere stata finora analizzata in maniera sistematica: si tratta di poesie nelle quali la partenza dell’io lirico per un pellegrinaggio – armato o meno – in Terrasanta è provocata in maniera cosciente e deliberata dalla donna. Tale situazione, contravvenendo allo schema di gran lunga predominante che riconosce nella crociata la causa ineluttabile di un doloroso distacco tra gli innamorati, definisce così una dinamica del tutto peculiare tra la figura maschile e quella femminile che agiscono nello spazio lirico, alludendo forse – come cercherò di mettere in luce – anche ad alcuni eventi della realtà storico-politica del tempo. In questo contributo intendo analizzare le diverse poesie galloromanze medievali che sviluppano questo tema, così da poterne apprezzare non solo le caratteristiche fondamentali ricorrenti, ma anche le singole realizzazioni eccezionali.

Nell’ambito del *corpus* che ho ricostruito, un’attestazione di particolare interesse si rileva in una poesia di Peire Vidal composta nel 1187, anno in cui questo trovatore

1 Per uno studio tipologico della canzone di crociata si vedano i classici contributi di Bec, Pierre, *La lyrique française au Moyen Âge (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles). Contribution à une typologie des genres poétiques médiévaux. Étude et textes, I. Étude*, Paris, 1977, pp. 150-158; Dijkstra, Cathrynke Th. J., *La chanson de croisade. Étude thématique d’un genre hybride*, Amsterdam, 1995. Fondamentale è ora la sistemazione storiografica di Paterson, Linda, in collaboration with Luca Barbieri, Ruth Harvey and Anna Radaelli, and with an Appendix by Marjolaine Raguin, *Singing the Crusades. French and Occitan Lyric Responses to the Crusading Movements, 1137-1336*, Cambridge, 2018. L’edizione dell’intero *corpus* delle canzoni di crociata galloromanze si può consultare online nel sito *Troubadours, Trouvères and the Crusades* (<https://warwick.ac.uk/fac/arts/modernlanguages/research/french/crusades/>), pubblicato nell’ambito del progetto *Lyric Responses to the Crusades in Medieval France and Occitania* (PI: Linda Paterson).

si recò in Terrasanta non al seguito di una spedizione militare, bensì, come si vedrà, in un vero e proprio pellegrinaggio<sup>2</sup>. Leggiamo dunque la seconda *cobla* di *Ajostar* | e *lassar* (BdT 364,2), scritta durante questo soggiorno in *Outremer*<sup>3</sup>:

Assatz par que lonhar  
 me volc de sa reio,  
 quan passar mi fes mar,  
 per qu’ieu la n’ochaizo.  
 Mas no-i ai sospaixo,  
 qu’ieu-l servi ab cor fi,  
 tan quan puec a bando,  
 e no-n aic guizado,  
 mas sol d’un pauc cordo.  
 Si agui, qu’un mati  
 intrei dins sa maizo  
 e-lh baiziei a lairo  
 la boca e-l mento.  
 So n’ai agut e no mais re  
 e sui totz mortz, si-l plus rete (vv.16-30).

Interpreterei il sintagma *assatz par* del v. 16 nell’accezione di ‘è ben evidente’<sup>4</sup>, in riferimento a una situazione che è stata volutamente ingenerata dalla donna (*me volc... mi fes*). Il rimante *sospaixo* potrebbe inoltre essere inteso nel senso di ‘speranza’<sup>5</sup>, per cui – dato il pregresso atteggiamento dell’amata descritto ai vv. 23-24 – l’io lirico affermerebbe di non riporre alcuna aspettativa nel fatto che le sue proteste possano portare a un ripensamento della controparte. A fronte di un perfetto servizio amoroso, infatti, l’unica ricompensa è stata *un pauc cordo*, elemento che torna anche al v. 37 di *De chantar m’era laissatz* (BdT 364,16)<sup>6</sup>. Nella seconda parte della *cobla* è introdotto il motivo del bacio rubato, già esplorato da Bernart de Ventadorn<sup>7</sup>; è da notare che, mentre nella rappresentazione offerta in questo autorevole precedente si allude a un possibile atteggiamento complice della donna (che fingerebbe di dormire), Peire descrive invece la scena come una sua volontaria intrusione nello spazio personale (*maizo*) dell’amata. L’autore della *razo* BEdT 364.B.B riconosce così in questa eclatante

2 Cf. Guida, Saverio; Larghi, Gerardo, *Dizionario Biografico dei Trovatori*, Modena, 2014, p. 413.

3 Cito da Peire Vidal, *Poesie*. Edizione critica e commento a cura di D’Arco Silvio Avalle, Milano - Napoli, 1960, I, pp. 37-38.

4 Cf. Levy, Emil, *Provenzalisches Supplement-Wörterbuch. Berichtigungen und Ergänzungen zu Raynouards Lexique roman*, Leipzig, 1894–1924, s.v. *parer*: ‘deutlich, offenbar sein’.

5 Ivi, s.v. *sospaixo*: ‘Hoffnung, Erwartung’.

6 Cf. in proposito Riquer, Isabel de, “...e fon sazoz, / Que per un gan / Er’hom bautz e ioios! Giraut de Bornelh, *lois e chans*, BdT 242.40, v. 93-95”, *Revue des langues romanes*, CXXIV/2 (2020), pp. 235-255, pp. 238-240 e 242-243.

7 Cf. *Can l’erba fresch’ e-lh folha par* (BdT 70,39), vv. 41-44: «Be la volgra sola trobar, | que dormis, o-n fezes semblan, | per qu’e-lh embles un doutz baizar, | pus no valh tan qu’eu lo-lh deman» (cito da *Bernart von Ventadorn*. Seine Lieder mit Einleitung und Glossar herausgegeben von Carl Appel, Halle 1915, p. 222).

infrazione la causa dell’ira del personaggio femminile, tanto furibonda da costringere il trovatore a trasferirsi in Terrasanta, poiché la permanenza sul continente non gli permetterebbe di sottrarsi alla sua vendetta. Consideriamo questo passaggio del testo biografico della redazione trädita dal canzoniere H che, presentando in maniera più concisa la medesima struttura narrativa sviluppata con maggiore dovizia di particolari nella versione concorrente trasmessa da E N<sup>2</sup> P R e, mette ancor più in evidenza gli elementi diegetici salienti<sup>8</sup>:

E qant venc un dia, el saup q’En Barals s’era levatz et eisitz de sua cambra; e la dompna era romansuda dormen en son leit. El s’en venc ins en la canbra on ella dormia, e venc al leit e pres la entre sos braz e baisa la e la embrassa. Et ella s’evillet e vi Peire Vidal, e comensa a cridar. E venien dompnas e donselas, et el s’en comenset a fugir et ad annar. E la dompna manda per En Barail, son marit, e comensa li a dire com lo fols Peire Vidals la avia baisada e q’ela lo volia far destruire de la persona. En Bairals la comensa a castiar et a dire q’ela no s’i devia a mal tener, q’el era uns fols. E Peire Vidals si aic paor e si s’en anet de la terra. E ma dompna Al[as]ais si se penet ben de mal faire ad el, si ella l’agues pogut far trobar. E per la paor en q’el fo mes, si s’en paset outra mar (6-14).

I vv. 16-19 di *Ajostar | e lassar*, componimento per giunta non trascritto in H, sono a questo punto citati per attestare l’esilio forzato cui la donna ha costretto il poeta<sup>9</sup>; seguono altre tre citazioni liriche ‘non orientanti’<sup>10</sup> tratte da componimenti che, facendo riferimento al bacio rubato, attesterebbero la ricorrenza quasi ossessiva del tema nelle liriche scritte da Peire in *Outremer*: si tratta, oltre che dei vv. 21-28 della stessa *BdT* 364,<sup>11</sup> di estratti da *BdT* 364,36 e 48. Entrambe le redazioni si concludono poi con una citazione di *BdT* 364,37 (*Pus tornatz sui en Proensa*), in forma ‘orientante’ nel caso della forma testuale di E N<sup>2</sup> P R – che riconosce dunque questa poesia come referente lirico principale – e inaspettatamente ‘non orientante’ in quella di H: citando i versi di *Pus tornatz* nei quali si allude a una

8 Boutière, Jean; Schutz, Alexander H., *Biographies des troubadours. Textes provençaux des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1964, pp. 356-357. Avverto che il mio riferirmi a due distinte redazioni della *razo* (quella di H – B.A nell’edizione Boutière - Schutz – e quella di E N<sup>2</sup> P R – B.B) è funzionale ad agevolare il riscontro con l’edizione di riferimento, ma il rapporto tra i diversi testimoni manoscritti risulta più complesso: cf. Avalle in Peire Vidal, *op. cit.*, II, pp. 351-352 e Poe, Elizabeth W., *Compilatio. Lyric Texts and Prose Commentaries in Troubadour Manuscript H (Vat. Lat. 3207)*, Lexington, 2000, pp. 167-169, ove pure si offre un puntuale confronto tra il dettato testuale dei diversi latori nel passo di nostro interesse.

9 La redazione alternativa non riporta invece questi versi. Per l’individuazione di alcuni luoghi di *Ajostar | e lassar* recepiti e sviluppati nella *razo* cf. Poe, Elizabeth W., *From Poetry to Prose in Old Provençal. The Emergence of the Vidas, Razos, and the Razos de trobar*, Birmingham (AL), 1984, pp. 60-62. Nella forma testuale della *razo* trädita da E N<sup>2</sup> P R si legge che il trovatore «passet outra mar ab lo rei Richart» (Boutière, Jean; Schutz, Alexander H., *Biographies des troubadours...*, *op. cit.*, p. 362), dunque con preciso riferimento alla crociata armata.

10 Uso la terminologia proposta da Menichetti, Caterina, “Le citazioni liriche nelle biografie provenzali (per un’analisi stilistico-letteraria di *vidas* e *razos*)”, *Medioevo Romanzo*, XXXVI/1 (2012), pp. 128-160.

11 Vv. 24-28 nella redazione concorrente della *razo*.



volontaria concessione del bacio da parte della donna, il racconto di H si chiude adottando una soluzione ancor più incentrata sull’elemento narrativo piuttosto che sulla sua eventuale funzione esegetico-eziologica nei confronti dei referenti lirici circostanti. È chiaro, comunque, che il pur esile spunto del bacio rubato ha offerto all’ideatore della *razo* la possibilità di sviluppare il motivo inquadrandolo nel più ampio contesto di quella innocua follia che, nell’ottica della ricostruzione biografica, costituisce l’elemento maggiormente caratterizzante della personalità di Peire<sup>12</sup>.

A questo punto è però necessario mettere a fuoco almeno due discrepanze tra il testo di *Ajostar* | *e lassar* e quello della *razo*, dal nostro punto di vista particolarmente significative. Innanzitutto, la prosa biografica precisa che il poeta sceglie di propria iniziativa di recarsi in *Outremer*, mentre il testo lirico definisce una situazione diversa: qui anche la destinazione dell’esilio è scelta dalla donna, che opta così per il luogo che più di tutti è in grado di allontanare Peire dalla propria *reio*; nella poesia *l’agens* femminile ha dunque stabilito anche il luogo in cui il trovatore è bandito (cf. i vv. 69-70: *e doncs co | me faidi?*). Inoltre, possiamo notare che il testo lirico non riconosce il motivo della rottura con la donna nell’episodio del bacio rubato, come si può verificare alla lettura della strofa che immediatamente segue quella sulla quale ci siamo concentrati:

Sospirar e plorar  
 mi fai manta sazo,  
 qu’alegrar e chantar  
 volgra mais, si·l fos bo;  
 mas cor a de drago,  
 qu’a me di mal e ri  
 als autres deviro,  
 e·m fai huelhs de leo:  
 per aital faillizo  
 fes de mi pelegri,  
 qu’anc romieus d’orazo  
 mais ta forsatz no fo. (vv. 31-42)

Nel confermare che quello cui Peire è stato costretto (concetto rimarcato al v. 42) non è un pellegrinaggio armato (egli è infatti un *romieus d’orazo*<sup>13</sup>), questi versi individuano dunque la nascita del dissidio nell’incostanza della donna – qui descritta con connotazione animalesca –, che si mostra altera solo nei confronti dell’io lirico

12 Cf. Meneghetti, Maria Luisa, *Il pubblico dei trovatori. La ricezione della poesia cortese fino al XIV secolo*, Torino, Einaudi, 1992, p. 199; per la ricorrenza di elementi testuali che sottolineano questo aspetto nel *corpus* biografico di Peire cf. Barillari, Sonia M., “Il trovatore, il lupo, la loba. Spigolature in margine alla *vida* e alle *razos* di Peire Vidal”, in Castelli, Franco; Barillari, Sonia M., Scibilia, Andrea (a cura di), *Il canto di Orfeo. Poesia – rito – magia*. Atti del XVII Convegno Internazionale (Rocca Grimalda, 22-23 Settembre 2012), Ariccia, 2015, pp. 75-98, pp. 93-95.

13 Si veda la nota di Avalle a questo verso in Peire Vidal, *Poesie, op. cit.*, p. 39.

mentre dispensa benevolenza ad altri pretendenti<sup>14</sup>. Costringere l’amante all’esilio in Terrasanta è dunque l’espedito attraverso il quale il personaggio femminile allontana definitivamente il corteggiatore divenuto indesiderato.

Una situazione solo per certi versi avvicinata a quella descritta in *Ajostar* | *e laisser* si rileva in uno dei più eterodossi componimenti del canone lirico antico-francese, *Bele douce dame chiere* di Conon de Béthune (RS 1325=1131=1137), poesia che si pone al centro di un’articolata rete di contatti intertestuali e interlinguistici che ben rendono conto del fitto interscambio esistente tra le due tradizioni liriche gallo-romanze medievali<sup>15</sup>. L’eccezionalità si manifesta qui tanto nei contenuti, quanto nella forma: la poesia è infatti costituita da due sole strofi, la prima delle quali sviluppa una tradizionale esaltazione della medesima donna che, nella seconda, viene al contrario vituperata con inusitata violenza<sup>16</sup>. L’anomalia di questa struttura – conservata dai soli canzonieri artesiani M T – determina una reazione nel resto della tradizione manoscritta, che risolve la patente incongruenza contenutistica trascogliendo alternativamente la prima (nel caso del canzoniere U) o la seconda strofa (nel caso del canzoniere O) e integrando poi delle stanze apocriefe che, sviluppando in ciascuno dei due casi la prospettiva tematica prescelta, sono funzionali a rendere il testo coerente al proprio interno e provvisto di un’estensione maggiormente consona allo *standard*<sup>17</sup>. Risulta d’interesse nella nostra prospettiva d’indagine la seconda strofa della forma originale trasmessa da M T<sup>18</sup>:

14 È da notare anche la seconda *tornada*, nella quale l’io lirico maledice chi, facendo adirare contro di lui Raimondo V di Tolosa, ha determinato di conseguenza anche il forte disappunto dell’amata *Na Vierna*.

15 Il testo riprende infatti la struttura metrica e alcune uscite rimiche (foneticamente adattate) di *Casutz sui de mal en pena* di Bertran de Born (*BdT* 80,9) ed è poi citato da Raimbaut de Vaqueiras nel suo discordo plurilingue (*BdT* 392,4). Il contatto tra Bertran e Conon potrà essere stato catalizzato dagli stretti rapporti tra il trovatore di Autafort e Goffredo di Bretagna, che, rispetto ai suoi due fratelli, era rimasto maggiormente legato alla sorellastra Maria di Champagne, e dunque ad ambienti certamente frequentati dal troviero. Sul recupero rambaldiano cf. Brugnolo, Furio, *Plurilinguismo e lirica medievale da Raimbaut de Vaqueiras a Dante*, Roma, 1983, pp. 69-103; che Raimbaut e Conon si conoscessero personalmente è comprovato dal *partimen* bilingue *BdT* 392,29 (scritto però dopo la presa di Costantinopoli), sulla cui natura non fittizia mi pare non ci sia più ragione di dubitare: cf. Saviotti, Federico, “Épisodes de la réception: le partimen d’En Coyne e d’En Raymbaut (*BdT* 392,29), ses auteurs et son public (avec une nouvelle édition critique du texte)”, *Revue des langues romanes*, CXXIV/2 (2020), pp. 271-293.

16 Sul ruolo del componimento nel *corpus* poetico di Conon cf. Zaganelli, Gioia, “Conon de Béthune e il rovescio della ‘fin’amor’”, *Studi provenzali e francesi* 82, L’Aquila, 1983, pp. 143-164; Formisano, Luciano, “Prospettive di ricerca sui canzonieri d’autore nella lirica d’oil”, in Guida, Saverio; Latella, Fortunata (a cura di), *La filologia romanza e i codici*. Atti del Convegno (Messina, Università degli Studi, Facoltà di Lettere e Filosofia, 19-22 Dicembre 1991), Messina, 1993, I, pp. 131-152, pp. 141-152. L’originalità della forma testuale trädita da M T mi pare supportata in maniera definitiva dalle osservazioni di Meneghetti, Maria Luisa, “Parodia e auto-parodia. Il caso Conon de Béthune (R 1325)”, in *Formes de la critique: parodie et satire dans la France et l’Italie médiévales*. Études publiées par Jean-Claude Mühlethaler avec la collaboration d’Alain Corbellari et de Barbara Wahlen, Paris, 2003, pp. 69-85.

17 Di particolare interesse la strofa esclusiva di O, che – come già rilevato da Schiassi, Germana, “Per una nuova edizione di Conon de Béthune”, in *Interpretazioni dei trovatori*. Atti del Convegno, Bologna, 18-19 ottobre 1999, con altri contributi di filologia romanza, Bologna, 2001, pp. 399-427, n. 29 alle pp. 411-412 – ricorre a stilemi che rinviano alla produzione di Colin Muset.

18 Cito il testo nell’edizione pubblicata da Luca Barbieri nel 2016 nel sito *Troubadours, Trouvères and the Crusades...*, *op. cit.*

Por une k'en ai haïe  
 ai dit as autres folie,  
 come irous.  
 Mal ait vos cuers covoitos,  
 ki m'envoia en Surie,  
 fausse, plus vaire ke pie!  
 Ne mais por vous  
 n'averai mes iex plorous.  
 Fox est qui en vos se fie,  
 ke vos estes l'abeie  
 as soffraitous,  
 si ne vous nomerai mie. (vv. 13-24)

La superiorità della lezione di M T è confermata anche dalla presenza del rimanente *folie* (v. 14), che, trådito solo da questi due testimoni, completa il novero dei tasselli intertestuali che rinviano all'ipotesto soggiacente a questi versi, *Estornel, cueill ta volada* di Marcabru (*BdT* 293,25), in un dialogo che disvela ancor più l'asprezza con la quale Conon declina la sua accusa di incostanza alla donna: ben enucleata dal v. 18, questa è svolta in maniera più articolata e con toni meno accesi anche in *Tant ai amé c'or me convient haïr* (RS 1420 = 895)<sup>19</sup>.

Non stupisce naturalmente la presenza di un rinvio alla *Surie* in una poesia di Conon, uno degli autori che più di tutti hanno condotto un'azione modellizzante sul genere lirico della canzone di crociata<sup>20</sup>. Del tutto inattesa è piuttosto la modalità con la quale il tema è declinato, ben diversa – se non del tutto inconciliabile – rispetto a quella adottata nelle altre sue due poesie appartenenti a questo genere: in *Ahi! Amors, com dure departie* (RS 1125) e *Bien me deüsse targier* (RS 1314), infatti, l'io lirico – prima di portare il discorso su tonalità protrettiche e politicamente *engagées* – si mostra infatti cosciente della necessità di partecipare alla spedizione

19 Cf. Meneghetti, “Parodia e auto-parodia...”, *op. cit.*, p. 75, e Barbieri, Luca, “A mon Ynsombart part Troia'. Une polémique anti-courtoise dans le dialogue entre trouvères et troubadours”, *Medioevo Romanzo*, XXXVII/2 (2013), pp. 264-295, pp. 273-274. Si può forse anche notare che il motivo enucleato nei primi tre versi della strofa è affine a quello sviluppato in maniera più articolata da Bernart de Ventadorn nella quarta *cobla* di *Can vei la lauzeta mover* (*BdT* 70,43), componimento che, come noto, si inserisce in un dibattito che coinvolge direttamente anche la lirica francese (sulla questione si veda in ultimo l'approfondita analisi di Spetia, Lucilla, *La dialettica tra pastorella e canzone e l'identità di Carestia: l'anonima (?) A une fontaine* (RS 137), Fregene, 2017) e ha poi goduto di ampia fortuna al Nord, come comprovato non solo dalla sua trascrizione nelle sezioni riservate alle poesie provenzali in veste linguistica francesizzata dei canzonieri oitanici M U, ma pure dalle sue citazioni incluse nel *Guillaume de Dole* di Jean Renart e nel *Roman de la Violette* di Gerbert de Montreuil.

20 La sua *Ahi! Amors, com dure departie* (RS 1125) costituisce una delle più antiche e fortunate declinazioni di questo genere lirico in chiave amorosa aulica, e il suo successo non è limitato al solo contesto della poesia dei trovieri (basti qui ricordare l'omaggio, evidente fin dall'*incipit*, operato da Hugues de Berzé nella sua *S'onques nuns hons por dure departie*, RS 1126): essa ha infatti funto da modello metrico per alcuni componimenti di *Minnesänger* (cf. Dijkstra, *La chanson de croisade...*, *op. cit.*, pp. 91-92) e anche per il più antico testo lirico databile della tradizione galego-portoghese, *Ora faz'ost o senhor de Navarra* di Johan Soarez de Paiva (cf. Alvar, Carlos, “Johan Soárez de Pavha, *Ora faz'ost o senhor de Navarra*”, in *Philologica Hispaniensi in honorem Manuel Alvar*, Madrid, 1986, III, pp. 7-12).

militare in Terrasanta, ma afflitto per il conseguente distacco dall’amata. In *Bele douce dame chiere*, invece, la prospettiva è totalmente rovesciata: è la donna a tradire l’io lirico costringendolo a una partenza non voluta, ricevendone in cambio gli strali. Il motivo della crociata – nella peculiare forma di nostro interesse – pare dunque qui recuperato per rispondere a delle finalità di tipo esclusivamente letterario, per questo prive di vere implicazioni biografiche che vadano oltre il riaffermare la centralità della spedizione in *Outremer* nell’immaginario costruito dall’autore<sup>21</sup>. Elemento sostanziale del testo è dunque semmai quello parodico, che – qualora, come mi pare probabile, *Bele douce dame chiere* sia stata composta dopo le altre due canzoni di crociata – non si realizzerebbe solo nella giustapposizione contrastiva tra le due strofe che costituiscono la lirica, ma anche nel più generale rovesciamento della prospettiva precedentemente adottata nel trattare il tema del pellegrinaggio armato in Oriente, riconosciuto come dovere da adempiere con consapevolezza e certo non come costrizione indesiderata causata da vicissitudini amorose<sup>22</sup>. A ciò si aggiunga il fatto che la formulazione *m’envoia en Surie* risulta piuttosto generica, così che, come nel caso di Peire Vidal, potrebbe indicare anche un esilio forzato in Terrasanta, piuttosto che una vera e propria partecipazione a un’impresa militare.

Le ricerche più recenti riconducono agli anni della quarta crociata un altro testo nel quale ritroviamo il motivo di nostro interesse, *Can vei reverdir li jardis* di Gaucelm Faidit (*BdT* 167,50), di cui riporto qui di seguito la seconda strofa<sup>23</sup>:

La bela, de cui son amis,  
 m’a fait passer d’outra la mer  
 e dechaser de son pais,  
 pero tan luenh no-s fai aler  
 que s’amor no-m a[it] sa requis;  
 a lui m’est obs retourner.  
*Qu’è tal daima ai pausé mon cuer,*  
*don muir e-n viu, e-n viu e-n muer.* (vv. 9-16)

21 Axel Wallensköld, nella sua ricostruzione dell’ipotetico ordine cronologico di composizione dei testi di Conon, inseriva *Bele douce dame chiere* nel novero delle «chansons (...) dans lesquelles le poète se plaint de la trahison de sa dame» (*Les chansons de Conon de Béthune*, Paris, Champion, 1921, p. xviii), da collocarsi successivamente alle due canzoni di crociata; tale proposta è già stata sottoposta a revisione critica da Formisano, “Prospettive di ricerca...”, *op. cit.*, che ritiene la nostra lirica di datazione incerta, ma posteriore al 1182 (p. 149).

22 Si può a tal proposito notare che le due uscite rimiche della strofa (-ie e -ous) sono quasi identiche a quelle utilizzate nelle prime due di *Ahi! Amors, com dure departie* (-ie e -our), forse a indicare un rimando allusivo. Non sarebbe questo l’unico episodio in cui un rinvio apparentemente ben databile alle crociate potrebbe in realtà non costituire un addentellato cronologico certo in ragione del suo utilizzo per finalità innanzitutto letterarie: si veda, nel prosieguo di questo contributo, il caso di Gontier de Soignies.

23 Cito dall’edizione curata da Linda Paterson nel 2016, pubblicata online in *Rialto*: [http://www.rialto.unina.it/GcFaid/167.50/167.50\(Paterson\).htm](http://www.rialto.unina.it/GcFaid/167.50/167.50(Paterson).htm); sulla collocazione cronologica del testo si veda la sezione *Dating and historical circumstances* della medesima edizione digitale, e, per una più generale risistemazione critica della figura di Gaucelm Faidit in relazione alle crociate, Meliga, Walter, “Gaucelm Faidit et la (les) croisade(s)”, in *Gaucelm Faidit. Amors, voyages et débats. Trobada tenue à Uzerche les 25 et 26 juin 2010*, Égletons-Ventadour, 2010, pp. 25-36.

Questi versi sviluppano una dinamica oppositiva tra il luogo in cui si trova la donna (*son pais*) – e dunque, per estensione, la donna stessa – e l’Oltremare in cui è stato costretto a recarsi l’io lirico, comunque ancora speranzoso in un riavvicinamento spaziale (v. 14) che implica naturalmente anche la riappacificazione con l’innamorata. La causa della rottura tra i due è esplicitata nella quarta strofa del testo: *el’ama plus que mi autrui* (v. 26). Questo pur esiguo riferimento lascerebbe pensare che la donna abbia causato l’allontanamento dell’io lirico per liberarsi di un pretendente ormai divenuto sgradito; la reazione di Gaucelm al mutato sentimento dell’amata, al contrario di quella di Conon, si mantiene però ben entro i limiti dell’ortodossia cortese.

Un motivo affine a quello di cui ci stiamo occupando non è presente negli altri testi di questo trovatore interconnessi alla crociata, né la situazione descritta in questa poesia viene in qualche modo colta e sviluppata dai testi biografici: nella *razo BEdT 167.B.D*, infatti, è Bonifacio di Monferrato a prendere la croce e a costringere il poeta a fare lo stesso<sup>24</sup>. È allora interessante rilevare che il riferimento al viaggio in Oriente causato dalla donna figura proprio in una lirica che, per quanto scritta da un trovatore, intende verosimilmente rivolgersi a un pubblico francese, o comunque ben provvisto di competenze relative alla tradizione poetica oitanica: il dato è suggerito non solo dalla lingua scelta da Gaucelm per scrivere in questi versi, ma anche dalla struttura formale adottata, che, rispondendo alle caratteristiche della *rotrouenge*, realizza un chiaro omaggio alla tradizione lirica antico-francese<sup>25</sup>. Tenuto conto che, come comprovato dai tasselli citazionali inseriti da Raimbaut de Vaqueiras nel suo discordo plurilingue, *Belle douce dame chiere* – scritta per giunta da un personaggio di spicco in tutte le diverse fasi della quarta crociata – doveva essere ben nota alla corte di quel marchese di Monferrato con tutta probabilità evocato anche al terzo verso di *Can vei reverdir*, si potrebbe ipotizzare che Gaucelm abbia deciso di inserire non casualmente proprio nella *rotrouenge* un motivo che il suo pubblico poteva percepire come particolarmente legato alla lirica francese, ancor più che a quella provenzale<sup>26</sup>.

24 Ben diverso è infatti il caso di *Chant e deport, ioy, domney e solatz* (BdT 167,15), nella cui sesta *cobla* l’io lirico afferma di avvertire la necessità di riconciliarsi con la donna amata prima della sua partenza; donna che non ha commesso alcun torto nei suoi confronti.

25 Sulla natura della *rotrouenge*, associata alla produzione antico-francese già in un celebre passaggio delle *Razos de trobar* di Raimon Vidal – «la parladura francesa val mays e es pus avinent a far romanç e retronxas e pastorellas» (lezione del ms. H; cito da *The Razos de Trobar of Raimon Vidal and Associated Texts*. Edited by J. H. Marshall, London, Oxford University Press, 1972, ll. 73-4) –, cf. Lannutti, Maria Sofia, “Per uno studio comparato delle forme con ritornello nella lirica romanza”, in Brugnolo, Furio, Gambino, Francesca (a cura di), *La lirica romanza del Medioevo. Storia, tradizioni, interpretazioni*, Padova, 2009, I, pp. 337-362, p. 341.

26 Va comunque segnalato che il v. 3 della *rotrouenge* è problematico dal punto di vista testuale (anche se la lettura che vi riconosce il rimante *marchis* ‘marchese’, riferito a Bonifacio, sostenuta anche dall’ultima editrice mi pare decisamente verosimile) e che, secondo Furio Brugnolo (*Plurilinguismo e lirica medievale...*, *op. cit.*, n. 65 a p. 94) la redazione di *Bele douce dame chiere* nota al trovatore sarebbe quella trädita dal canzoniere antico-francese U, dunque priva della strofa nella quale è presente il motivo di nostro interesse.

Concludo la rassegna dei testi che fanno ricorso al motivo di cui ci stiamo occupando con una poesia che, in ragione della sua natura lirico-narrativa, ne offre una realizzazione un poco più ampia rispetto a quanto abbiamo constatato finora, permettendoci di mettere a fuoco in maniera più dettagliata la dinamica che intercorre tra chi dice «io» e la sua controparte femminile. Si tratta di uno dei *saluts* traditi dal ben noto manoscritto-*recueil* Paris, Bibliothèque nationale de France, français 837: *Bele, salus vous mande, mes ne dirai pas qui*, copiato alle cc. 269r-271r<sup>27</sup>. La natura formale di questo testo è di particolare interesse: è infatti costituito da alessandrini organizzati in ventinove strofe monorime di diversa estensione (per la maggior parte quartine), ciascuna delle quali è chiusa da un *refrain*<sup>28</sup>. Dei diversi argomenti che vengono sottoposti alla donna per ottenerne la benevolenza attira la nostra attenzione quello sviluppato nella terza strofa, che, con i suoi otto versi, risulta per giunta la più estesa dell'intero *salut*<sup>29</sup>:

Aiez merci de moi, bele tres douce amie...  
 Ne resamblez pas cele qui par sa felonie  
 envoia son ami outre mer a navie,  
 car tant com la proia, ne le vout oïr mie.  
 Cil ala outre mer avoec la croiserie,  
 et tant i demora qu'il i perdi la vie;  
 et quant ele ot de lui vrai novele oïe,  
 adonc dist en chantant, dolente et esbahie:  
 «Ahi! Terre d'outra mer,  
 vous m'avez trahie» (vv. 9-16 e *refrain*).

La situazione descritta nei primi versi corrisponde in sostanza a quella che abbiamo riconosciuto anche nei testi precedenti: la partenza dell'innamorato è stata volutamente ricercata dalla donna (*envoia son ami outre mer*), che ha così commesso un atto di *felonie* finalizzato ad allontanare da sé un devoto corteggiatore ormai divenuto sgradito (v. 12). In questo caso il passaggio in *Outremer* si configura esplicitamente come partecipazione a una crociata armata durante la quale l'uomo perde la vita, causando così il rimorso della donna. È proprio quest'ultimo sentimento

27 Sulla natura del genere del *salut* in ambito provenzale si veda l'introduzione a *Salutz d'amor*. Edizione del corpus occitanico a cura di Francesca Gambino. Introduzione e nota ai testi di Speranza Cerullo, pp. 17-159; sul suo corrispettivo antico-francese, invece, Ruhe, Ernstpeter, *De Amasio ad Amasiam. Zur Gattungsgeschichte des mittelalterlichen Liebesbriefes*, München, 1975, pp. 215-253, e l'introduzione a *Lettres d'amour du Moyen Âge. Les Saluts et Complaintes*. Textes établis, traduits et annotés par Estelle Doudet, Marie-Laure Savoye, Agathe Sultan sous la direction de Sylvie Lefèvre et Hedzer Uulders. Introduction de Hedzer Uulders et Sylvie Lefèvre, avec la participation de Marie-Laure Savoye et Agathe Sultan, Paris, 2016, pp. 9-68. Sulla fisionomia complessiva del manoscritto fr. 837 si vedano in particolare Borghi Cedrini, Luciana, "Per una lettura 'continua' dell'837 (ms. f. fr. Bibl. Nat. di Parigi): il *Département des livres*", *Studi testuali*, III (1994), pp. 115-166; Busby, Keith, *Codex and Context. Reading Old French Verse Narrative in Manuscript*, Amsterdam · New York, 2002, pp. 439-443, e i saggi dedicati al codice raccolti in *Mouvances et jointures. Du manuscrit au texte médiéval*. Textes réunis par Miléna Mikhailova, Orléans, 2005.

28 Su questa struttura si vedano Butterfield, Ardis, *Poetry and Music in Medieval France. From Jean Renart to Guillaume de Machaut*, Cambridge, 2002, pp. 237-238 e 255, e *Lettres d'amour du Moyen Âge...*, op. cit., p. 45.

29 Cito da *Lettres d'amour du Moyen Âge...* op. cit., p. 300.



– funzionale alla strategia argomentativa messa in opera nel *salut* – a essere condensato e messo in risalto dal *refrain*, che svolge per giunta un’azione strutturante anche nel determinare la rima adottata dall’intera strofa: si tratta di nuovo di quell’uscita in *-ie* che abbiamo visto ricorrere in posizione forte in diverse canzoni di crociata emblematiche, da RS 1125 e la sua ‘derivata’ RS 1126, fino alla strofa in vituperio di RS 1325=1131=1137<sup>30</sup>. Due ulteriori aspetti contribuiscono alla messa in rilievo del *refrain*: oltre alla presenza dell’elemento musicale – rimarcata dal sintagma *en chantant* –, anche l’irrompere in scena della donna, che parla in prima persona. L’intervento della voce femminile in corrispondenza del ritornello si registra anche nella strofa seguente, ove l’io lirico prosegue nell’illustrare le conseguenze della morte dell’innamorato costretto a prendere la croce<sup>31</sup>:

Bele tres douce amie, petit li a valu  
li orgueus de son cuer dont ele a tant eü.  
Mes quant ele en plorant dementee se fu,  
dont deüst avoir dit: «Diex! Que m’est avenu?  
*C’onques n’amai tant com je fui amee,  
par mon orgueil ai mon ami perdu!*» (vv. 17-20 e *refrain*).

La scelta retorico-formale di introdurre le parole della donna nello sviluppo lirico-narrativo è rilevante, e credo si possa mettere in rapporto con l’esistenza di un significativo manipolo di poesie di crociata d’*oïl* che contemplano la presenza della voce femminile. Queste ultime sono però delle *chansons de départie* nelle quali si lamenta la separazione causata dalla partenza forzata dell’amato per la spedizione militare in Oriente<sup>32</sup>; una situazione che nel *salut*, ove il distacco è

30 Questo *refrain* (n. 25 nel repertorio *Rondeaux et refrains du XII siècle au début du XIV*. Collationnement, introduction et notes de Nico H. J. Van den Boogaard, Paris, 1969; cf. poi la scheda aggiornata in Ibos-Augé, Anne, *Chanter et lire dans le récit médiéval. La fonction des insertions lyriques dans les œuvres narratives et didactiques d’oïl aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Bern · Berlin · Bruxelles · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien, 2010, p. 478) non è altrove attestato; cf. anche Buffum, Douglas L., “The refrains of the *Cour de Paradis* and of a *Salut d’amour*”, *Modern Language Notes*, XXVII/1 (1912), pp. 5-11, p. 8.

31 Questo *refrain* (n. 1427 nel già citato repertorio di Van den Boogaard; cf. poi la scheda aggiornata in Ibos-Augé, *Chanter et lire...*, op. cit., pp. 631-632), trae verosimilmente origine dall’unione del primo e dell’ultimo verso della prima strofa di RS 498, *chanson de femme* trådita dai canzonieri U a, di dubbia attribuzione a Richart de Fournival (cf. *L’oeuvre lyrique de Richard de Fournival*. Édition critique par Yvan G. Lepage, Ottawa, 1981, pp. 122-126); è da notare che proprio la prima strofa della canzone è trasmessa in forma di mottetto (n. 820 nella *Bibliographie der ältesten französischen und lateinischen Motetten*, herausgegeben von Friedrich Gennrich, Darmstadt, 1957) dai canzonieri M T W h. Il *refrain* così costituito si ritrova, oltre che nel nostro *salut*, anche ai vv. 119-120 della *Flours d’amour* trasmessa dal ms. Paris, BnF, fr. 1553 (cf. Morawski, Joseph, “La *Flours d’amour*”, *Romania*, LIII [1927], pp. 187-197, p. 193) e nella continuazione anonima della *Court d’Amours*, vv. 3523-3524 (*Le Court d’Amours de Mahieu le Poirier et la Suite anonyme de la Court d’Amours* par Terence Scully, Waterloo [Ontario, Canada], 1976, p. 203), in situazioni prive di qualsiasi riferimento alla crociata; un *refrain* affine, però formato dall’unione del primo e dell’ultimo verso di RS 498 – quest’ultimo leggermente variato rispetto al dettato della canzone –, è inoltre inserito ai vv. 250-251 del *Roman de la poire*.

32 Per questa tipologia testuale mi permetto di rinviare a Resconi, Stefano, “La *chanson de départie* per la crociata a voce femminile: contributo all’interpretazione di una tipologia lirica romanza”, in Antonelli, Roberto; Glessgen, Martin; Videsott, Paul (a cura di), *Atti del XXVIII Congresso internazionale di linguistica e filologia romanza* (Roma, 18-23 luglio 2016), Strasbourg, 2018, I, pp. 234-246.



stato volontariamente provocato dalla donna medesima, risulta invece sovvertita. In queste due strofi il motivo di cui ci stiamo occupando viene così sottoposto a opportune forme di riadattamento: non solo lo si sviluppa concentrandosi soprattutto sulle sue nefaste conseguenze per la donna – elemento assente negli altri testi poetici che abbiamo analizzato –, ma pure è messo in implicito contatto contrastivo con altre forme della ricezione lirica della tematica crociata, quali le *chansons de départie* a voce femminile.

Un dialogo tipologicamente affine tra testo lirico-narrativo e motivi poetici soggiacenti interconnessi alla crociata si può riconoscere anche in una delle *chansons de toile* di Audefroï de Bastard, *Bele Ysobiauz, pucele bien aprise* (RS 1616). Elemento nodale nello svolgimento diegetico del testo, non privo di intenti teatrali e parodici, è la scelta del protagonista maschile, Gerart, di farsi crociato a causa del dolore causatogli dal rifiuto dell’amata Ysobiauz<sup>33</sup>:

Quant voit Gerars, qui fine amours justice,  
que sa dolours de noient n’apetice,  
lors se croisa de duel et d’ire esprise;  
et pourquiert einssi son atour  
que il puist movoir a brief jour.  
*Et joie atent Gerars.*

(...)

– Dame, por Deu, fait Gerars sanz faintise,  
d’outremer ai pour vous la voie emprise –;  
la dame l’ot, mieus vousist estre ocise.  
Si s’entrebaissent par doucour  
qu’andui cheïrent en l’erbour.  
*Et joie atent Gerars.* (vv. 43-48 e 61-66)

In un componimento che coniuga struttura formale e andamento dal sapore epico, antefatto da malmaritata ed espedienti di tipo teatrale, la risoluzione del dissidio amoroso è affidata a un motivo – quello dell’innamorato che, a fronte dell’alterigia della donna, decide volontariamente di farsi crociato – che mi pare provvisto anche in questo caso di alcuni precedenti lirici nei quali il pellegrinaggio in Oriente diviene una forma di auto-espiazione<sup>34</sup> esercitata nella speranza che il distacco possa

33 Cito da Mainini, Lorenzo (a cura di), *Chansons de toile. Canzoni lirico-narrative in figura di donna*, Roma, 2019, p. 129. La natura parodica del testo è messa in luce in particolare da Radaelli, Anna; Bocchino, Gianluca, “*Et joie atent Gerars... Or a joie Gerars*”. *L’attesa del crociato tra comico e parodico in una chanson d’histoire di Audefroï le Bastard (RS 1616)*, in Chaillou-Amadiou, Christelle; Floquet, Oreste; Grimaldi, Marco (dir.), *Philologie et Musicologie. Des sources à l’interprétation poético-musicale (XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2019, pp. 113-141, pp. 120-126.

34 A tal proposito si può forse ricordare anche la sezione conclusiva della *vida* del trovatore Pons de Chaptol, che dopo la morte della donna amata «se croset et ana outra mar, e lai mori» (cito da Boutière, Jean; Schutz, Alexander H., *Biographies des troubadours...*, op. cit., p. 311).

contribuire, se non a spegnere il sentimento, perlomeno ad alleviarne le sofferenze<sup>35</sup>. Il richiamo alla crociata potrebbe allora essere funzionale a garantire una realizzazione attualizzante a un motivo, quello dell’esilio volontario, che, nella sua forma neutra, presenta importanti antecedenti nell’ambito della lirica galloromanza<sup>36</sup>.

Questo particolare spunto implicante anch’esso un riferimento alle spedizioni in Oriente presenta certo degli elementi di contiguità con quello di cui ci stiamo occupando, salvo che in questo caso il personaggio femminile non agisce in prima persona per causare una separazione che si configura invece come conseguenza indiretta e talvolta inattesa del suo comportamento. Consideriamo l’ultima strofa di uno dei componimenti di Gontier de Soignies, *Lan quant voi esclarcir* (RS 1404)<sup>37</sup>:

Gontiers au defenir,  
s’a plus [n’] em puet venir,  
de tos maus velt issir,  
et cest siecle guerpir.  
*Hé, amer!*  
Pour Dieu passera mer  
au Temple converser,  
car la m’en voill aler  
ou je n’oie parler.  
*D’amors chascun jour*  
*crois et doble ma dolor.* (vv. 58-68)

Questo riferimento alla crociata, *unicum* nella produzione conservata di Gontier, è verosimilmente privo di qualsiasi realistico riferimento autobiografico<sup>38</sup>: il proposito di abbandonare *cest siecle* per andare oltremare a farsi templare rivela così la sua natura di puro motivo letterario, posto a concludere con *akmé* drammatica una poesia nelle quale si descrive l’insostenibile sofferenza causata da un amore irrealizzabile. È da notare comunque che la fuga serve non solo ad allontanare l’io lirico dai propri mali, ma anche a porlo al riparo dal *parler* (v. 66), espressione nella quale si potranno forse riconoscere le false promesse della donna. Una ulteriore possibile attestazione del motivo si trova in una lirica di Gautier de Dargies, *Bien me quidai de chanter* (RS 795), più in particolare nella terza strofa<sup>39</sup>:

35 Pur in un contesto non perfettamente sovrapponibile a quello di cui ci stiamo occupando, si consideri quanto scrive Raoul de Soissons ai vv. 28-36 di *El coens d’Anjo, on dist per felonnie* (RS 1154): «N’est mervoille se fins amans oblie | aucune foix son amerous desir, | quant outre meir en vait sens compaignie | dous ans ou trois ou plux sens revenir; | bien me cuidai de sa prixon partir, | maix dou cuidier fix outraige et folie, | c’Amors m’ait pris et tient si fort et lie | ke por fuir ne la puis oblieir, | ains me covient en sa mercit torneir» (cito dall’edizione curata nel 2014 da Luca Barbieri per il sito *Troubadours, Trouvères and Crusades* cit.).

36 Basti pensare ai vv. 55-56 di *Can vei la lauzeta mover* di Bernart de Ventadorn: «e vau m’en, pus ilh no-m rete, | chaitius, en issilh, no sai on» (riporto il testo dalla già citata edizione curata da C. Appel, p. 253).

37 Cito da Gontier de Soignies, *Il canzoniere*. Edizione critica a cura di Luciano Formisano, Milano · Napoli, 1980, p. 130.

38 Cf. Formisano in Gontier de Soignies, *Il canzoniere, op. cit.*, n. 3 alle pp. LX-LXI, ove si suggerisce anche che il rinvio al *Temple* possa essere una reminiscenza del *Temple Salamo* citato al v. 56 del ‘vers del lavador’ di Marcabru.

39 Cito da Gautier de Dargies, *Poesie*, edizione critica a cura di Anna Maria Raugei, Firenze, 1981, pp. 177-178.

A celi ai pris congié  
 qui si m’a mort;  
 j’en ai eü grant pitié,  
 et si fu tort;  
 bien m’a tenu souz le pié  
 et sanz deport  
 et tous jours m’a eslongié  
 de son acort;  
 ele a pechié,  
 quant si leissié  
 m’a engignié  
 et de confort  
 m’a pou leissié,  
 or m’en plaig gié;  
 trop m’a chargié,  
 grant fais en port;  
 j’ai pourchacié  
 et atirié  
 qu’en souspirant m’en vois au port. (vv. 39-56)

Elemento-chiave è per noi il sostantivo che chiude la strofa, in rima equivoca con il v. 53 e inclusiva con il 44: secondo Anna Maria Raugei, editrice del testo, esso «può conservare il valore proprio o essere impiegato col valore traslato di ‘fine, punto di arrivo, conclusione’», così da intendere i vv. 55-57 nel senso di «‘ho procurato e deciso di incamminarmi sospirando verso la fine (di questo mio stato doloroso?)’»<sup>40</sup>. Due elementi già messi in luce dalla studiosa mi paiono sufficienti a far propendere per la prima delle due ipotesi: oltre a una non secondaria valutazione di tipo linguistico, anche il fatto che proprio l’interpretazione del *port* del v. 56 nel senso di ‘porto’ determini l’intrusione di una strofa chiaramente apocrifia nel modello degli unici due latori della poesia, i canzonieri M T, tra loro strettamente imparentati. Questi versi rivelano la loro inautenticità nello sviluppare i modi della tradizionale canzone di crociata amorosa a voce maschile, in aperto contrasto con la tonalità generale del componimento che, come risulta anche dalla sola strofa riportata poco sopra, descrive invece l’io lirico sconfortato di fronte al comportamento della donna; è chiaro comunque che l’interpolazione deve essere stata suggerita al suo autore da una lettura del sostantivo *port* nel senso di ‘porto’, immediatamente associato all’idea di imbarco volontario per *Outremer*. Come notano i curatori della versione digitale di questa lirica pubblicata *online* in *Troubadours, Trouvères and the Crusades*, essa può dunque rientrare a pieno titolo in un ben definito insieme di testi

40 Gautier de Dargies, *Poesie, op. cit.*, n. al v. 57 a p. 186.

di Gautier che fanno riferimento alla sua lontananza dalla donna, in alcuni casi con riferimento esplicito alle crociate<sup>41</sup>.

Segnalo come ultimo caso d’interesse il secondo congedo che si legge in una delle due redazioni di *Ja de chanter en ma vie* (RS 1229), canzone di attribuzione e datazione complesse, ma, stante la citazione delle sue prime due strofe nel *Guillaume de Dole* di Jean Renart, sicuramente duecentesca<sup>42</sup>:

Renaut, qui Amor avite  
 puisse Dex grant mal doner!  
 Por li m’en vois en Egypte. (vv. 53-55)

Questa lirica è significativa perché, nell’alternare strofe di biasimo e strofe di pentimento nei confronti della donna amata e di Amore, sembra sviluppare il nucleo concettuale dicotomico di *Bele douce dame chiere* di Conon de Béthune, componimento al quale pare rinviare anche qualche ripresa citazionale<sup>43</sup>. In questo contesto il riferimento alla crociata, pur se limitato ai soli congedi, parrebbe dunque coerente: con una formulazione molto generica, il verso conclusivo riconosce in Amore la causa che ha portato l’io lirico a recarsi in *Egypte*, senza che sia possibile meglio determinare la situazione sottesa a questo riferimento.

Questi casi di auto-esilio costituiscono dunque una peculiare intrusione nello scenario lirico della diffusa percezione della crociata e, più in generale, del pellegrinaggio in Terrasanta come forma di pentimento ed espiazione dei peccati. Possiamo a questo punto chiederci se anche il motivo al centro del nostro interesse, oltre a costituire una declinazione particolare del genere della canzone di crociata, possa riflettere – pur attraverso il peculiare filtro della poesia – alcune situazioni dell’attualità storico-politica del tempo. In tutti i casi che abbiamo considerato la voce maschile che dice «io» è stata obbligata a partire per l’Oriente dalla donna amata, della quale si denuncia la volubilità e financo il tradimento; in particolare l’ampia ricostruzione biografica fornita dalla *razo BEdT* 364.B.B sembra suggerire il meccanismo di questa dinamica, per cui il personaggio femminile si troverebbe a incolpare l’io lirico di un’infrazione – da lui ritenuta del tutto priva di consistenza –, della quale il pellegrinaggio – armato o meno – in Terrasanta costituirebbe il corrispettivo castigo. Prima ancora che il viaggio a Gerusalemme o la vera e propria partecipazione a una crociata divenissero clausole spesso presenti nella trattativa politica, si possono in effetti riconoscere casi in cui queste medesime condizioni erano state

41 Si veda la nota introduttiva al testo.

42 Cito dall’edizione curata nel 2014 da Luca Barbieri per *Troubadours, Trouvères and the Crusades* cit., provvista anche di commento, discussione delle diverse ipotesi attributive e analisi della tradizione manoscritta. Sul testo si veda anche Dyggve, Holger Petersen, “Personnages historiques figurant dans la poésie lyrique française des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. XX. Renaut de Sabloeil et la comtesse de Meullent”, *Neuphilologische Mitteilungen*, XLV/2 (1944), pp. 61-91.

43 Luca Barbieri, nella nota al v. 18 della sua già citata edizione di *Bele douce dame chiere*, segnala almeno due punti di contatto tra RS 1229 e la strofa in vituperio della poesia di Conon.

utilizzate per infliggere una pena e/o risolvere dissidi anche gravi attraverso una soluzione onorevole per tutte le parti coinvolte e priva di spargimenti di sangue<sup>44</sup>. Il *Chronicon* di Romualdo Guarna riporta ad esempio che, in base all’accordo che sancì la pacificazione tra il Re di Sicilia Guglielmo I e i congiurati – capeggiati da Matteo Bonello – che lo avevano imprigionato nel 1161, ad alcuni dei ribelli fu concesso di lasciare incolumi il regno per recarsi a Gerusalemme<sup>45</sup>:

Rex liberalitate sua et gratia omnibus eis offensam, quam in eum fecerant, remisit; Matheo Bonelle et aliis baronibus Sicilie gratiam et terras suas restituit; W[illelmum] Symonem et Tancredum comites cum multis aliis, qui in terra remanere nolebant, saluos et illesos cum rebus suis usque Terracenam cum galea fecit conduci, alios uero Ierosolimam ire permisit.

L’episodio di gran lunga più significativo, perlomeno in ragione della sua enorme risonanza, è però quello relativo alle sorti dei quattro assassini di Thomas Becket – Reginald Fitzurse, Hugh de Morville, Richard Brito e William de Tracy –, che papa Alessandro III condannò a trascorrere quattordici anni di servizio militare in Terrasanta<sup>46</sup>:

Poenitentiam autem illorum supradictorum factiosorum talem fuisse audiuimus, ut praeter privatam poenitentiam, quam omnibus diebus vitae suae in jejuniis et orationibus et eleemosynis facerent, loca sancta Ierosolimorum adirent, et ibi XIII annis cum armis militaribus in templo deserirent, et contra paganos dimicarent.

Ruggero di Howden riferisce che i quattro sarebbero infine morti proprio in Oriente, trovando sepoltura a Gerusalemme, «ante ostium Templi»<sup>47</sup>. È inoltre da notare che, in base a un primo accordo tra il pontefice ed Enrico II Plantageneto – da molti ritenuto mandante perlomeno morale dell’omicidio –, nel 1172 anche il Re d’Inghilterra si era impegnato non solo a fornire per un anno delle truppe per la difesa della Terrasanta, ma anche a farsi egli stesso crociato; obbligo poi permutato nella fondazione di tre case religiose<sup>48</sup>.

Il motivo di cui ci siamo occupati potrebbe dunque alludere anche ad alcune circostanze proprie dell’attualità, adattandole alla peculiare dialettica amorosa della

44 Si veda a tal proposito Tyerman, Christopher, *Le guerre di Dio. Nuova storia delle crociate* (2006), Torino, 2017, p. 258.

45 Cito da Romualdo II Guarna, *Chronicon*, a cura di Cinzia Bonetti. Saggi introduttivi di Giancarlo Andenna, Hubert Houben, Massimo Oldoni, Cava de’ Tirreni, 2001, pp. 180 e 182.

46 Cito dagli *Excerpta e Codice manuscripto Lansdowniano 398 (Fragmenta vitae S. Thomae)*, in *Materials for the History of Thomas Becket (...)*. Edited by James Craigie Robertson, London, 1879, IV, p. 163. Sul tema si veda in particolare Vincent, Nicholas, *The Murderers of Thomas Becket*, in *Bischofsmord im Mittelalter/Murder of Bishops*, herausgegeben von/Edited by Natalie Fryde und Dirk Reitz, Göttingen, 2003, pp. 211-272, pp. 257-262.

47 *Chronica Magistri Rogeri de Houvene*. Edited by William Stubbs, London, 1869, II, p. 17.

48 Cf. Knowles, David, *Thomas Becket* (1970), Napoli, 1977, p. 189.

canzone di crociata<sup>49</sup>. Non si tratterebbe d’altra parte dell’unico caso in cui situazioni di questo tipo vengono recepite in ambito letterario, come mi sembra comprovare la lettura della sezione conclusiva del *Guillaume de Dole* di Jean Renart, romanzo per giunta strettamente interrelato all’universo ideologico della lirica. Una volta disvelato l’inganno ordito dal siniscalco che aveva tentato di comprometterne l’onore, spetta a Lienor – personaggio femminile principale di una vicenda ormai avviata alla lieta conclusione grazie alle sue nozze con l’imperatore Corrado – stabilire la pena da comminare all’antagonista. Così ella si rivolge ai vassalli<sup>50</sup>:

«Hui més en porrai gë avoir,  
 fet ele, male volenté,  
 se vos m’avez dit verité  
 que mis sires l’ait mis sor moi.  
 Je ne voeil pas, ne ne le doi,  
 encor atrere en Alemaigne  
 que Dex et la gent ne s’en plaigne,  
 qu’il n’apartendrait pas a nos.  
 Or m’en conselliez entre vos  
 quele justice on en puet fere,  
 sanz mort recevoir et sanz deffere.  
 Por ce q’autres ne s’i amorde,  
 je ne voeil pas qu’il s’en estorde  
 sanz fere longue peneance.  
 – Fetes li Alemaigne et France  
 vuider, si s’en voist outremer.  
 – Ge nel doi mie mout amer,  
 qu’il nel vout onques deservir.  
 Or s’en voist au Temple servir,  
 se mes sires le veut ainsi.  
 – Oil, dame, gel vos affi.  
 – Gel lo bien, por Deu et por vos.  
 – Dame, et de Deu et de nos  
 en aiez vos grez et merciz!  
 Certes or nos avez gariz  
 et geté de mout grant soussi». (vv. 5571-5596)

49 In seguito, il pellegrinaggio armato in Oriente divenne una strategia di risoluzione dei dissidi politici adottata su ancor più larga scala: si pensi ad esempio alla crociata dei baroni del 1239-40, che garantì un’onorevole uscita di scena ad alcuni dei nobili più in vista che, negli anni immediatamente precedenti, avevano alimentato le rivolte interne ai regni di Francia e Inghilterra (cf. Tyerman, *Le guerre di Dio...*, op. cit., pp. 773-774).

50 Cito da Jean Renart, *Le Roman de la Rose ou de Guillaume de Dole*. Traduction, présentation et notes de Jean Dufournet avec le texte édité par Félix Lecoy, Paris, 2008, pp. 408 e 410.

Lienor è dunque ben cosciente che una punizione cruenta potrebbe produrre delle nuove tensioni, ma nel contempo non è disposta a concedere la grazia al siniscalco, assecondando in questo la richiesta che i vassalli avevano rivolto a suo marito poco prima nel testo: dal suo punto di vista, la gravità dell’infrazione commessa necessita infatti di una punizione che, nella sua esemplarità, svolga una funzione deterrente nei confronti di eventuali emuli. A fronte della richiesta della loro sovrana di avanzare proposte, la soluzione ottimale giunge dai vassalli stessi, che propongono di esiliare l’uomo in *Outremer*; Lienor accetta allora di inviare il siniscalco *au Temple servir*, mostrandosi così clemente e ingenerando il sollievo generale<sup>51</sup>. Questo riscontro con il *Guillaume de Dole* mi pare rendere ancora più plausibile che l’affine motivo che abbiamo visto affiorare in alcuni testi lirici possa almeno in alcuni casi anch’esso alludere, pur attraverso il filtro della rielaborazione letteraria, alla crociata intesa nella sua peculiare funzione di strumento sanzionatorio e/o risolutore della conflittualità politica.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 10-IV-2022

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 20-IV-2022

---

51 È proprio l’esempio del *Guillaume de Dole* a suggerire all’autore di *Flore et Jehane* di inserire nel suo romanzo un motivo affine a quello appena considerato, ovvero l’esilio perpetuo in Terrasanta dell’antagonista sconfitto in un duello giudiziario: cf. Trotter, David. A., *Medieval French Literature and the Crusades (1100-1300)*, Genève, 1988, p. 135.



# Il modello di Santa Fides nelle *Cantigas de Santa María*: pellegrinaggio di un tema agiografico<sup>1</sup>

Manuel Negri  
Universidade de Santiago de Compostela

## El modelo de santa Fides en las *Cantigas de Santa María*: peregrinación de un tema hagiográfico

**Resumen:** Entre los milagros de sanación relatados en las *Cantigas de Santa María*, hay dos que describen, respectivamente, la resurrección de una pequeña mula (CSM 178) y la curación *in extremis* de la gota de una mula mayor (CSM 228). Sin embargo, estos prodigios, cuyo modelo parecería no estar presente en los milagros marianos más tradicionales, encuentran paralelos interesantes en una tradición local portuguesa y en algunos milagros atribuidos a santa Fe de Agen, venerada en el santuario occitano de Conques, importante destino de peregrinación en la Edad Media europea. Este estudio pretende aclarar las similitudes y diferencias entre esta tradición hagiográfica, redactada por primera vez por Bernardo de Angers entre 1013 y 1020, y la obra mariana patrocinada por el rey Alfonso X.

**Palabras clave:** Cantigas de Santa María, Alfonso X, hagiografía, santa Fe, milagros marianos.

---

<sup>1</sup> Questo lavoro è il risultato di una ricerca condotta come Academic Visitor al *Center for the Study of the Cantigas de Santa María* della University of Oxford (Programa de Apoio á Etapa de Formación Posdoutoral – Modalidade A), finanziato dalla Xunta de Galicia. Il progetto complessivo, “Literatura de eixo Atlántico: as Cantigas de Santa María de ámbito galego e portugués”, ha l’obiettivo di studiare il contesto storico, culturale e letterario dei testi mariani alfonsini ambientati nella parte occidentale della Penisola Iberica. Alcuni appunti di questa ricerca erano già stati presentati in occasione del congresso “Confini? Sulla permeabilità degli spazi liminari” (Siena, 17 e 18 settembre 2000). Il presente lavoro riparte da quelle considerazioni di partenza, volendo offrire un contributo aggiornato sulla questione.

## *The model of St Faith in the Cantigas de Santa Maria: a hagiographical pilgrimage*

**Abstract:** Among the healing miracles recounted in the *Cantigas de Santa Maria*, a miracle about the resurrection of a little mule (CSM 178) and a miracle of healing in extremis of an older mule from gout (CSM 228) can be found. Such prodigies, whose model would seem to be absent in the more traditional Marian miracles, have instead interesting parallels in a local Portuguese tradition and in some miracles attributed to St Faith of Agen, venerated in the Occitan sanctuary of Conques, an important pilgrimage destination in Medieval Europe. This study aims to clarify the similarities and the differences between this hagiographic tradition, written down first by the author and religious man Bernard of Angers (1013-1020) and the Marian collection compiled by the sovereign Alfonso X and his collaborators.

**Keywords:** *Cantigas de Santa Maria*, Alfonso X, hagiography, St Faith, Marian miracles.

## O modelo de santa Fides nas *Cantigas de Santa María*: peregrinación dun tema haxiográfico

**Resumo:** Entre os milagres de curación relatados nas *Cantigas de Santa María*, hai dous que describen, respectivamente, a resurrección dunha pequena mula (CSM 178) e a curación *in extremis* da gota dunha mula vella (CSM 228). Non obstante, estes prodixios, cuxo modelo parecería non estar presente nos milagres marianos máis tradicionais, atopan paralelos interesantes nunha tradición local portuguesa e nalgúns milagres atribuídos a santa Fe de Agen, venerada no santuario occitano de Conques, importante destino de peregrinación na Idade Media europea. Este estudo pretende aclarar as similitudes e diferenzas entre esta tradición haxiográfica, redactada por primeira vez por Bernardo de Angers entre 1013 e 1020, e a obra mariana patrocinada polo rei Afonso X.

**Palabras clave:** *Cantigas de Santa María*, Afonso X, haxiografía, santa Fe, milagres marianos.

### *Introduzione*

Le *Cantigas de Santa María*<sup>2</sup> costituiscono una delle più importanti collezioni di miracoli mariani della seconda metà del sec. XIII<sup>3</sup>, compilata dal sovrano castiglia-

2 D'ora in avanti, per riferirsi a *Cantiga* o *Cantigas de Santa Maria*, si utilizzerà l'acronimo CSM.

3 La tradizione manoscritta si compone di quattro codici principali, di cui solamente E (Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, I.b.2) raccoglie la totalità del *corpus* giunto fino a noi. Gli altri manoscritti, To (Biblioteca Nacional de Madrid, 10069; precedentemente conservato nella Biblioteca Capitulare di Toledo), T (Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, T.I.1; anche conosciuto come *Códice Rico*) ed F (Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, B.R.20), rispecchiano invece distinte fasi redazionali. Per una descrizione di questi codici, si rimanda ai fondamentali: Fernández Fernández, L., "Cantigas de Santa María: fortuna de sus manuscritos", *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, 6 (2008-2009), pp. 323-348; Fernández Fernández, L., "Los manuscritos

no-leonese Alfonso X e dai suoi collaboratori per dimostrare la propria devozione nei confronti della Vergine Maria e per legittimare dall'alto – mediante un ricercato favore mariano – il suo operato a livello politico<sup>4</sup>. Questi testi hanno meritato l'attenzione di molti studiosi, alcuni dei quali, ad esempio, si sono mostrati interessati ad indagarne gli aspetti retorico-formali, quelli materiali relativi ai codici che li trasmettono, o quelli legati ai loro contenuti e alle loro fonti di ispirazione.

Da quest'ultima angolazione, a partire dai lavori dei primi commentatori ed editori dell'opera – come il Marchese di Valmar<sup>5</sup> – fino ad arrivare a studi condotti più di recente, è andata via via delineandosi una situazione complessa sulla tipologia di fonti consultate da Alfonso X e il suo *entourage* per dare una impronta personale ai miracoli suddetti: dietro ai testi, non si sono intravisti solamente precedenti ben attestati e riconosciuti come mariani, ma anche modelli non pienamente riconducibili alla casistica della miracolistica mariana più tradizionale<sup>6</sup>.

In una prima e ancora tenue modalità di 'marianizzazione'<sup>7</sup>, che vede però alcuni prodigi essere raccolti in compilazioni mariane già mature al tempo di Alfonso X, la Vergine assume il ruolo di personaggio principale ridimensionando l'intervento del santo protagonista della redazione più antica. In questo senso, si può dire che la 'marianizzazione' si consuma nel secondo stadio di elaborazione dell'opera, quello cioè relativo alla composizione dei testi. Mediante questo procedimento vengono mantenuti tutti gli elementi narrativi acquisiti durante la fase della raccolta delle fonti, ma dando loro – per così dire – un valore e un'importanza diversi<sup>8</sup>.

Nelle CSM che mostrano tali riscritture, il religioso viene caratterizzato come incapace di poter intercedere a beneficio del fedele con le sue sole forze spirituali,

---

de las Cantigas de Santa María: definición material de un proyecto regio", *Alcanate: Revista de estudios Alfonsies*, 8 (2012-2013), pp. 79-115.

- 4 Cfr., ad esempio, Snow, J. T., "La utilización política de la devoción mariana en el reinado de Alfonso X, el Sabio (1252-1284)", *Alcanate: Revista de estudios Alfonsies*, 10 (2016-2017), pp. 61-85.
- 5 Cueto, Leopoldo Augusto de (Marqués de Valmar), *Estudio histórico, crítico y filológico sobre las Cantigas del Rey Don Alonso el Sabio*, Madrid, 1897.
- 6 Nelle CSM è possibile riconoscere anche fonti riconducibili a cronache, fatti autobiografici, racconti di crociate, temi appartenenti alla cultura folclorica, oltre ovviamente alle classiche compilazioni di miracoli mariani, facendone dunque uno dei mariali più completi del XIII sec. europeo. Per una panoramica sulla questione, si consiglia la consultazione di: Negri, M., "Fuentes y contexto de las Cantigas de Santa María", in *Alfonso X el Sabio: cronista y protagonista de su tiempo*, San Millán de la Cogolla, 2020, pp. 209-225. Si rimanda anche ai precedenti Parkinson, S., "Alfonso X, Miracle Collector", in *Alfonso X el Sabio. Las Cantigas de Santa María*, Vol. II. Códice Rico, Ms. T-I-1, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, Madrid, 2011, pp. 80-107; Fidalgo, E., *As Cantigas de Santa Maria*, Vigo, 2002, soprattutto alle pp. 37-45.
- 7 Su questo neologismo, cfr. Disalvo, S., "Gualterus de Cluny, las 'Cantigas' y el niño que ofrece pan a Cristo: reconsideración de una antigua colección de milagros marianos", *Hagiographica*, 20 (2013), pp. 123-142, a p. 126. Sull'eventualità di questo processo di riscrittura in seno alla tradizione miracolistica, cfr. anche Ferreira Alemparte, J., "Fuentes germánicas en las 'Cantigas de Santa María' de Alfonso X el Sabio", *Grial*, 9 (1971), pp. 31-62.
- 8 Su questi stadi di elaborazione dell'opera, evidenziati già nel titolo del contributo, cfr. Parkinson, S.-Deirdre, J., "Collection, Composition, and Compilation in the Cantigas de Santa Maria", *Portuguese Studies*, 2, n. 22 (2006), pp. 159-172.

venendo dunque relegato sullo sfondo del racconto, ruolo che in precedenza spettava proprio a Maria. Questa dinamica di scambio di parti avviene ad esempio nella celebre CSM 26, se si considera la versione alfonsina rispetto a quella più tradizionalmente nota e tramandata nelle prime compilazioni che danno conto del miracolo.

La storia, così come trasmessa per la prima volta in forma scritta nei *Dicta* di Anselmo di Canterbury e poi registrata nel *Liber Sancti Iacobi*<sup>9</sup>, è ben nota: un devoto di nome Giraldo, prima di compiere il suo pellegrinaggio, si macchia di peccato fornicando con una giovane. Una volta in cammino, attratto da tale mancanza, gli appare il Diavolo con le sembianze di San Giacomo per indurlo ad amputarsi i genitali (strumento della sua depravazione) ed uccidersi. L'Apostolo – quello vero – prova così a recuperare la sua anima in balia del Demonio presentando il caso alla Vergine Maria. Al termine, l'anima di Giraldo ritrova il corpo grazie all'intercessione del santo di Compostela, le ferite mortali vengono risanate e l'uomo può così portare a termine il cammino, ma i suoi genitali non ricresceranno più, a monito perenne del peccato commesso<sup>10</sup>.

Come ha evidenziato Mercedes Brea – approfondendo varie osservazioni già affidate all'inchiostro da altri studiosi<sup>11</sup> – nella versione tradizionale appena ricordata, l'intercessione è chiaramente affidata all'apostolo San Giacomo, su mandato della Vergine. Nelle CSM, però, – una delle ultime compilazioni a recuperare questa leggenda giacobea – gli equilibri sono ormai mutati del tutto, coerentemente con le finalità politiche e dottrinali dell'opera<sup>12</sup>: l'azione dell'Apostolo viene totalmente relegata sullo sfondo convertendolo in un 'mero aneddoto'<sup>13</sup>. In questo modo, il miracolo, dopo essere stato adottato da vari autori e rinnovato in minima parte, finisce per configurarsi a tutti gli effetti come mariano.

Non mancano però alcuni casi in cui dei motivi o dei precedenti sembrerebbero avere la propria origine in una tradizione agiografica parallela (o in più tradizioni convergenti), che mai, al loro interno, fanno accenno ad interventi della Vergine. Si tratta, in questo caso, di motivi assenti nelle più note compilazioni di miracoli mariani alle quali Alfonso X e i suoi collaboratori avrebbero potuto accedere. Di queste vere e proprie 'rielaborazioni agiografiche' – dove cioè la Madre di Dio si sostituisce

9 A sua volta, come dichiarato dallo stesso Anselmo, la leggenda era stata probabilmente appresa dall'abate Ugo di Cluny, menzionato anche in varie riprese successive del prodigio.

10 Per un riassunto accurato del miracolo, si rimanda a: Brea M., "Santiago y Maria: el milagro del peregrino engañado por el diablo", in *Sub luce florentis calami. Homenaje a Manuel C. Díaz y Díaz*, Santiago de Compostela, 2002, pp. 591-607, alle pp. 599-600.

11 Vid., a titolo di esempio, Moralejo, A., "Tres versiones del milagro XVII del libro II del Calixtino", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 6 (1951), pp. 337-352.

12 Qui però entra in gioco anche la rivalità col santuario compostelano, fatto che sicuramente spinge Alfonso X a snaturare ancor di più la versione originaria rispetto ad un ancora tenue protagonismo conferito alla Vergine nei *Miracles* di Gautier de Coinci. Su questa rivalità (aspetto che interessa anche altre CSM dove vengono nominati e celebrati altri santuari rispetto a quello galego), cfr. Pousada Cruz, M., "A contrapropaganda do Camiño de Santiago nas Cantigas de Santa María", in *In Marsupis peregrinorum*, Firenze, 2010, pp. 509-525.

13 Cfr. Brea, M., "Santiago y Maria: el milagro del peregrino...", *art. cit.*, p. 605.

del tutto al santo (o alla santa) al quale (o alla quale) in origine veniva attribuito il miracolo, le CSM possono offrire alcuni esempi, oggetto di recenti analisi.

In una di queste, relativa alla CSM 369, si è via via rinsaldata l'ipotesi che la narrazione presentata dal Re Saggio sia stata ispirata da un gruppo di *récits* sviluppati attorno ad un motivo agiografico di discreta diffusione (il ritrovamento prodigioso di un anello all'interno di un pesce), ma soprattutto al ben noto prodigio della *sentis argentea* di santa Brigida d'Irlanda. La storia sarebbe poi stata ripresa a partire dal sec. XIII da Vincent de Beauvais nel suo *Speculum Historiale* e, in ambito pensinsulare, nell'opera portoghese *Orto do Esposo*<sup>14</sup>.

In un altro caso, riferito alla CSM 104, si è ipotizzato invece come la narrazione alfonsina – elaborata attorno ad un prodigio di tipo eucaristico legato, nel testo, alla località galega di Caldas de Reis (Pontevedra) – faccia capo in realtà alla tradizione portoghese del *Santíssimo Milagre de Santarém*. Si è inoltre visto come, a sua volta, quest'ultima possa essere in qualche modo debitrice di una leggenda già registrata fuori dai confini della Penisola Iberica, più precisamente negli *Opuscula* di Pier Damiani<sup>15</sup>.

Come si avrà modo di verificare in seguito, le CSM analizzate in questa occasione potrebbero anch'esse entrare a far parte di quei testi mariani galego-portoghese risultato delle 'rielaborazioni agiografiche' di cui si sono appena indicati due esempi.

Si tratta di casi parimenti difficili da risolvere: non solo, infatti, il serbatoio dei motivi che sembra alimentarli appare connesso all'*itinerarium* della *Via Podensis*, ma i due miracoli vengono già messi in relazione a due dei santuari mariani più menzionati nell'opera mariana del Re Saggio – *Salas* (Aragona) e *Santa Maria de Terena* (Portogallo) –; santuari però dei quali non si conoscono *libelli miraculorum* dedicati.

### *La meta del pellegrinaggio: le CSM 178 e 228*

La prima CSM, la 178, appartiene a quel nucleo di miracoli che la penna alfonsina attribuisce alla Vergine del santuario aragonese di Santa Maria di Salas (Huesca),

14 Cfr. Negri, M., "Rielaborazioni agiografiche alfonsine: il caso della Cantiga de Santa Maria 369", *Carte Romanze*, 8, n. 1 (2020), pp. 75-115.

15 Per ulteriori approfondimenti, si rimanda al seguente contributo: Negri, M. "Un milagre eucarístico entre Galicia e Portugal: fontes e contextos da Cantiga de Santa Maria 104", *Madrygal. Revista de Estudios Gallegos*, 23 (2020), pp. 255-273. Per un primo appunto su questa ipotesi derivazionale, passato quasi inosservato, cfr. Parkinson, S.-Deirdre, J., "Putting the Cantigas in Context: tracing the sources of Alfonso X's Cantigas de Santa Maria", in *Centre for the Study of the 'Cantigas de Santa Maria' of Oxford University* <<http://users.oc.ac.uk/~srp/zoo5.pdf>>.

in Aragona<sup>16</sup>. Qui, una piccola mula viene affidata da un contadino di *Alcaraz* (*Alquézar*)<sup>17</sup> a suo figlio, come animale da compagnia.

Una notte, però, la mula muore all'improvviso. Così, l'indomani, il padre decide di portare con sé il figlioletto al lavoro nei campi per risparmiargli il dolore del lutto. Ma l'accaduto è destinato a palesarsi presto: i due, quel giorno, rientrano a casa prima del previsto, il tempo sufficiente affinché il bambino finisca per assistere all'inizio delle operazioni di scuoiamento dell'amata bestiola da parte di un *colaço* ('fratello di latte')<sup>18</sup>, dopo che la madre aveva deciso di venderne le pelli (III.1-4; IV.1-4)<sup>19</sup>:

O moço creeu aquesto | e prougue lle daquel don,  
 e pensou ben da muleta | quanto pude des enton  
 mas ña noite morreu lle, | e por aquesta razon  
 levou o padre seu fillo | por non saber nemigalla  
 ao ero u lavrava. | Mas la madre, que ficou  
 na casa, aquela mua | morta logo a fillou  
 e chamou un seu colaço | e esfolala mandou,  
 cuidando aver do coiro | cinco soldos e mealla.

Sorprendentemente, però, alla vista di questa scena, il piccolo non sembra aver perso del tutto le speranze: ordina infatti, con fermezza<sup>20</sup>, di sospendere quelle operazioni, convinto che la mula possa resuscitare in quanto consacrata alla Vergine di Salas<sup>21</sup>.

16 Il gruppo di prodigi di Santa Maria di Salas comprende le seguenti CSM, oltre a quella qui presa in esame: 43, 44, 109, 114, 118, 129, 161, 163, 164, 166, 167, 168, 171, 172, 173, 176, 177, 179, 189, 247 e 408. I pochi studi in merito a questo luogo di culto identificano questo santuario con quello oggi situato all'interno del perimetro urbano di Huesca. La chiesa venne fondata probabilmente alla fine del XII sec., anche se la prima menzione documentale risale al 1203; cfr. Aguado Bleye, P., *Santa Maria de Salas en el siglo XIII. Estudio sobre las Cantigas de Alfonso X El Sabio*, Huesca, 1987; Ubieto Arteta, A., "Las 'cantigas' de Alfonso X el Sabio relativas a Santa Maria de Salas (Huesca)", *Mayurqa: revista del Departament de Ciències Històriques i Teoria de les Arts*, 22, n. 2 (1989), pp. 615-622.

17 Su questa proposta toponimica – sicuramente più convincente, data la distanza ravvicinata da Salas, rispetto all'*Alcarrás* (Lerida) ipotizzato da Mettmann e al *Campos de Alcaraz* suggerito da Xosé Filgueira Valverde – cfr. Montoya Martínez, J., "La cantiga núm. 178 o un antiguo Platero", in *Composición, estructura y contenido del Cancionero Marial de Alfonso X*, Murcia, 1999, pp. 281-295, a p. 291.

18 La proposta interpretativa per questo *hapax* della tradizione lirica galego-portoghese medievale si ritrova concordemente in: Mettmann, W., *Cantigas de Santa Maria de Alfonso X, o Sábio. Vol. IV (Glossário)*, Coimbra, 1972 e in Montoya Martínez, J., "La cantiga núm. 178...", *art. cit.*, p. 285.

19 I frammenti di testo delle due CSM provengono dall'edizione inedita di Stephen Parkinson, più aggiornata rispetto alla proposta editoriale di Walter Mettmann, sebbene quest'ultima debba considerarsi ancora come quella di riferimento: Mettmann, W., *Alfonso X, el Sabio. Cantigas de Santa María. Cantigas de 101 a 260. II. Edición, introducción y notas*, Madrid, 1998, pp. 189-191; 299-301. Si ringrazia il prof. Parkinson per aver facilitato gli estratti del suo lavoro. I versi, come nella nuova edizione a cura dello studioso, vengono numerati in ordine progressivo per ogni strofa (quest'ultima viene qui indicata con numeri romani). La CSM è trasmessa dai seguenti mss.: T 178 (c. 236v) ed E 178 (c. 168rv).

20 In una fortunata lettura di questo passaggio, Francisco Prado-Vilar afferma che la "resolution" del bambino "triumphs over despair". Non vi è di fatto nessuna disperazione manifestata dal piccolo, che nutre evidentemente grande fiducia nelle capacità taumaturgiche della Vergine di Salas; cfr. Prado-Villar, F. "The Gothic Anamorphic Gaze: Regarding the Worth of Others", in *Under the Influence: Questioning the Comparative in Medieval Castile*, Leiden, 2005, pp. 67-100.

21 La sequenza degli eventi di questa parte della narrazione è già stata descritta con precisione da Juan Torres Fontes nel 1979, soprattutto quando sottolinea che al momento della vista del corpo ormai inerme della mula, il bambino rivela come l'animale sia già stato consacrato alla Vergine di Salas ("ca eu a dei ja a Salas");





Fig. 1: Miniatura del *Códice Rico* (Ms. T-I-1 Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, c. 237r, quarto riquadro): "O mouço achou desfolad a mueta e fez estadal d'cera". <https://rbdigital.realbiblioteca.es/files/manifests/T-I-1.json>.

All'udire queste parole, la madre lo prende per pazzo, ma il bambino non le dà retta: essendosi già sfilato la cintura dai pantaloni, con questa inizia a prendere le misure della carcassa della mula per fabbricare una candela votiva della stessa lunghezza (*estadal*)<sup>22</sup>, nonostante le zampe posteriori fossero già state scuoiate (Fig. 1).

Dopo aver portato il cero di fronte alla statua della Vergine, la mula alla fine torna in vita e tutti festeggiano il miracolo innalzando lodi alla Madre di Dio, della quale, per l'occasione, viene ricordata la superiorità rispetto a tutti gli altri santi.

cfr. Torres Fontes, J., "Una cantiga de Alfonso X: el niño de Alcaraz", *Al-Basil: Revista de estudios albacetenses*, 5, n. 6 (1979), pp. 199-203. Per un'altra lettura corretta degli eventi, cfr. il più recente: Mendes, A. de C., "Os Anímais nas *Cantigas de Santa Maria* (I)", *Eikón Imago*, 8/2 (2015), pp. 15-166, a p. 111. In questo senso, le letture di Francisco Prado-Vilar e Francisco Márquez Villanueva sulla consacrazione a Maria a partire da questa dichiarazione del bambino, dovrebbero invece essere ricondotte all'ipotesi che l'intervento vocale di quest'ultimo non faccia altro che riconfermare un affidamento già avvenuto, come appunto specificato nel testo; cfr. Prado-Vilar, F., "The Gothic Anamorphic Gaze...", *art. cit.*; Márquez Villanueva, F., "La poesía de las *Cantigas*", *Revista de Occidente*, 25, n. 73 (1969), pp. 11-43.

<sup>22</sup> Cfr. Montoya Martínez, J. "La cantiga núm. 178...", *art. cit.*, p. 288.



La seconda CSM, la n. 228, viene associata al santuario portoghese di Santa Maria di Terena assieme a molti altri prodigi, configurandosi in tal modo come uno dei santuari più importanti menzionati in quest'opera<sup>23</sup>.

Anche qui, sebbene non si tratti di una vera e propria resurrezione, si ripete quasi lo stesso miracolo: la guarigione *in extremis* di una mula agonizzante, ma questa volta più anziana della precedente. L'animale, ammalato di gotta, già non può deambulare e per questo si decide di sacrificarlo. A quel punto, però, proprio quando si sta per procedere, la mula riunisce le ultime forze per alzarsi, uscire dalla stalla e dirigersi – guidata e supportata dalla stessa Vergine – fino al santuario più vicino, che coincide appunto con quello di Terena.

Una volta raggiunto il luogo sacro, tutti i presenti possono così assistere al recupero prodigioso della bestia; e affinché i fedeli siano convinti che si tratta sempre dello stesso animale poco prima sofferente, la Vergine fa in modo di fargli compiere tre giri attorno alla chiesa, per poi entrarvi ed inginocchiarsi davanti al suo altare, alla pari di un vero e proprio devoto (VII.1-4; VIII.1-4; IX.1-4):

E logo foron vee-lo | todos quantos i estavan  
 e adur o connocian | pero o muito catavan  
 se non pola coor dele | en que se ben acordavan  
 mais sacou os desta dulta | a Virgen por caridade  
  
 que ali u o catavan | andou ele muit' agã  
 tres vegadas a eigreja | da Virgen santa reña  
 a derredor, e a gente | que lle ben mentes tãa  
 viron o com' entrou dentro | mostrando grand' omildade.  
  
 E ben ant' o altar logo | ouv' os gẽollos ficados  
 e pois foi s' a cas seu dono | onde mui maravillados  
 eran quantos i estavan | e muitos loores dados  
 foron a Santa Maria | comprida de santidade.

23 La CSM è trasmessa dai seguenti mss.: F 88 (c. 111v) e E 228 (cc. 207v-208v). Terena fa oggi parte del comune di Alandroal, situato vicino alla ben nota cittadina di Evora. Secondo recenti studi, il santuario mariano qui menzionato venne probabilmente fondato tra il 1261 e il 1264 da Gil Martins Riba de Vizela, prima di acquistare il titolo di *Nossa Senhora de Boa Nova* nel corso del sec. XVIII col fine di legittimare una leggenda fondazionale di genesi tarda. I miracoli legati al santuario portoghese (CSM 197, 198, 199, 213, 223, 224, 228, 275, 283, 319, 333 e 334) sarebbero sorti proprio negli anni di composizione dell'opera mariana del Re Saggio, forse facilitati dallo stesso Gil Martins per promuovere il nuovo luogo di culto nell'ottica di ripopolamento cristiano di quelle terre, nonché accolti con favore dal sovrano castigliano-leonese col proposito di rinsaldare i legami con la sua famiglia. Per le informazioni sul santuario, cfr. Vasconcelos, J. L. de, "O Santuário de Terena", *O Archeologo Português*, 10 (1905), pp. 338-343; Parkinson, S., "Santuários portugueses e Cantigas de Santa Maria", *Alcanate: Revista de estudos Alfonsies*, 1 (1998-1999), pp. 43-57; Rei, A., "Os Riba de Vizela, Senhores de Terena (1259-1312)", *Callipole*, 9 (2001), pp. 13-22. Per una panoramica più aggiornata su Terena, nella quale si sottolinea l'importanza sociale e politica dei membri della famiglia Riba de Vizela nella trasmissione dei prodigi, si rimanda invece alla consultazione di Lima, M. R. de, *As cantigas de Santa Maria de Terena: milagres portugueses medievais*, Lisboa, Colibri, 2021, soprattutto alle pp. 45-64.

*Alcuni precedenti di studio sulle CSM 178 e 228*

Non si conoscono dei precedenti di studio incentrati esclusivamente sul recupero dei motivi miracolistici elaborati in queste due CSM dal simile impianto narrativo e tematico con, al centro, la vicenda di una mula che beneficia di un *miraculum virginis*.

Al di là delle letture già menzionate in nota, i vari contributi che se ne sono occupati non hanno infatti avanzato ipotesi articolate su dei possibili precedenti o ‘cugini’ narrativi, concentrandosi – seppur marginalmente – sulle occasioni di entrata di questi temi nella collezione mariana.

Per quanto concerne la CSM 178, non costituiscono nemmeno un’eccezione in questo senso i due lavori a cura di Jesús Montoya Martínez nei quali l’insigne iberista offriva una lettura comparata del testo alfonsino con un’opera di Juan Ramón Jiménez<sup>24</sup>. In questo frangente, infatti, lo studioso si limitava a segnalare una mera coincidenza tematica fra i due componimenti senza alcuna pretesa di intavolare percorsi di derivazione dall’una o dall’altra fonte: “y no es que quiera ver genetsmos de ningún género, pues no los hay en el caso que vamos a comentar. No es de creer que Juan Ramón hubiera leído nuestra cantiga”; dato che, come poi aggiungeva, “[...] entre su cuento y el nuestro sólo puede indicarse lo indicado ya, la coincidencia en esa universalidad de ‘plateros’”<sup>25</sup>.

Per quanto riguarda invece i veicoli di trasmissione di ciò che si narra nella CSM 178, Juan Torres Fontes, ad esempio, credeva che tali operazioni di raccolta si sarebbero potute verificare in occasione di uno dei tre soggiorni del sovrano castigliano nella località di *Alcaraz*, luogo di provenienza dei protagonisti del miracolo<sup>26</sup>.

Anche in merito alla CSM 228, non sono state offerte analisi circoscritte capaci di indagare con attenzione i debiti con una possibile tradizione di riferimento. Per quanto concerne le circostanze che ne avrebbero permesso l’inclusione nella collezione mariana galego-portoghese, José Leite de Vasconcelos suggeriva che l’intero ciclo di miracoli di Terena fosse il risultato di un’acquisizione del Re Saggio avvenuta *in loco*<sup>27</sup>. Si tratta però di una posizione difficile da difendere, in quanto non si conoscono testimoni che confermino il passaggio del re castigliano-leonese per quel territorio<sup>28</sup>.

24 Cfr. Montoya Martínez, J., “La cantiga núm. 178...”, *art. cit.*; poi ripreso in: Montoya Martínez, J., “Un antiguo Platero”, in *Criatura afortunada. Estudios sobre la obra de Juan Ramón Jiménez*, Granada, 1981, pp. 125-135.

25 Montoya Martínez, J., “La cantiga núm. 178...”, *art. cit.*, p. 283.

26 Cfr. Torres Fontes, J., “Una cantiga de Alfonso X...”, *art. cit.*, a p. 203; Torres Fontes, J., “Alcaraz y la cantiga CLXXVIII”, *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, 3 (2002-2003), pp. 255-270, alle pp. 267-269. Theodore L. Kassier, in aggiunta, ha ipotizzato per Salas l’esistenza di un *libellum miraculorum* locale sulla base della compattezza del gruppo di miracoli di Salas; cfr. Kassier, T. L., “The ‘Salas’ Miracles of the *Cantigas de Santa María*: Folklore and Social Reality”, *Bulletin of the Cantigueiros de Santa María*, 3 (1990), pp. 31-38.

27 Cfr. Vasconcelos, J. L. de, “O Santuário...”, *art. cit.*

28 Lima, M. R. de, *As cantigas de Santa María de Terena...*, *op. cit.*, p. 75.

Nel 1957, Mário Martins ipotizzava alla base della trasmissione di questo nucleo di prodigi l'esistenza di un *libellum miraculorum* locale o di colloqui avvenuti tra lo stesso re e alcuni *romeiros*. Anche qui si è di fronte a una ipotesi non di certo solida o verificabile, dato che, appunto, “nunca se encontra uma referência explícita a um exemplar escrito” in nessuna delle CSM di questo gruppo<sup>29</sup>. Oltre a questo, è importante ribadire che non si possiedono evidenze documentali che facciano pensare all'esistenza di un manoscritto consultabile a quel tempo da parte di Alfonso X e dei suoi collaboratori<sup>30</sup>.

Sempre per quanto riguarda la CSM 228 considerata come parte integrante e quasi indissolubile del nucleo di prodigi facenti capo al santuario dell'*Alentejo* portoghese, più di recente Mariana Ramos de Lima ha ipotizzato un veicolo di trasmissione orale.

Tenuto conto delle numerose indicazioni testuali che si rifanno all'apprendimento dei miracoli di Terena per bocca di alcuni testimoni – fatto che suggerirebbe quantomeno la loro novità – la studiosa ha individuato nella figura di Martim Gil Riba de Vizela la chiave di volta per provare a capire come questi prodigi avessero potuto raggiungere la corte del Re Saggio. Questo personaggio non solo avrebbe costituito un importante elemento di raccordo tra Alfonso X e l'ambiente portoghese, ma anche con lo stesso territorio di Terena. Quest'ultimo si poteva annoverare tra le sue proprietà di più recente acquisizione e, come già ricordato, lo stesso santuario sarebbe sorto proprio sotto le sue direttive<sup>31</sup>.

Per quanto concerne invece l'origine delle fonti radunate dallo stesso nobile lusitano, Mariana Ramos de Lima si è limitata a ipotizzare delle “narrativas que teriam circulação oral local/regional”<sup>32</sup>. Come si vedrà, nonostante questo suggerimento si riveli in parte consonante con le conclusioni del presente lavoro, in assenza di ulteriori analisi esso rischia di restituire un'immagine troppo semplificata del processo di formazione, raccolta e composizione di questi *récits*.

Le ipotesi citate fino ad ora non partono da una comparazione dei testi con eventuali precedenti letterari o – in senso più specifico – agiografici, anche solo per verificare o meno l'eventualità che essi si rifacciano in origine ad una tradizione miracolistica già nota negli ambienti più colti anche fuori dalla Penisola Iberica, recuperata (e riadattata) in seguito per una promozione di carattere locale.

---

29 Per la citazione, cfr. Lima, M. R. de, *As cantigas de Santa Maria de Terena...*, op. cit., p. 75.

30 Cfr. Martins, M., “Milagres e romarias portuguesas nas Cantigas de Santa Maria”, in *Peregrinações e Livros de Miragres na nossa Idade Média*, Lisboa, 1957, pp. 71-87, alle pp. 71-80.

31 Cfr. Lima, M. R. de, *As cantigas de Santa Maria de Terena...*, op. cit., p. 76.

32 *Ibidem*, p. 76.

*Una tradizione vicina alla meta: Nossa Senhora de Brotas*

Se si allarga il nostro campo d'indagine al di fuori dei confini della tradizione mariana trasmessa da Alfonso X – indagando, nello specifico, all'interno delle tradizioni devozionali locali portoghesi –, ci si può imbattere in un miracolo degno di essere portato a collazione con le CSM di Santa Maria di Salas e Santa Maria di Terena: il prodigio ha per protagonista una vacca (non già una mula), ma tutta la narrazione presenta dinamiche molto simili a quelle che vertebrano i testi in esame.

Il miracolo è noto come *Milagre de Brotas* e viene ricondotto alla fondazione del santuario di *Nossa Senhora das Brotas*<sup>33</sup>, attualmente situato nel distretto di Évora, nell'Alto Alentejo, la cui prima menzione documentale attestata risale al 1424<sup>34</sup>. La storia è nota con alcune varianti, ma tutte si articolano su uno stesso canovaccio: ad un pastore muore una vacca, questi si prepara a scuoiarla, ma alla fine interviene la Vergine per riportare in vita l'animale tra le lodi dei presenti. Il tutto è funzionale alla fondazione di un nuovo santuario nel quale venerare una piccola statua, intagliata da un osso di una delle zampe della bestia.

Una delle prime attestazioni della leggenda è trasmessa da un olio su tavola lignea risalente, con buona probabilità, alla fine del sec. XVI. Il dipinto si trova sul lato destro della navata principale del santuario di *Brotas* e si articola, nella parte inferiore della composizione, in due piccoli riquadri, dove vengono illustrati due momenti chiave della narrazione (Fig. 2)<sup>35</sup>.

Nel primo riquadro, quello di sinistra, viene rappresentato il pastore in procinto di scuoiare la sua vacca, mentre gli appare la Vergine con in braccio Gesù Bambino decisa a fermare quella operazione; nel riquadro di destra, invece, viene raffigurato il momento del riconoscimento collettivo del miracolo, col pastore che presenta l'animale del tutto vivo e vegeto ai fedeli lì riuniti.

33 Sull'origine di questo toponimo sono state proposte varie interpretazioni. Ipotizzando un culto più antico legato alla *Magna Mater* e instaurato durante la civiltà fenicia, la prima vede in *Brotas* una deturpazione dei termini ebraici *brd / borod* ('animale a macchie'), o *brôt / barôt* ('cibo, cereale'). Altre ipotesi lo fanno derivare dal termine galego-portoghese *burata* ('buco, grotta'), alludendo alla morfologia del territorio, o al vocabolo visigotico *brotas*, il cui significato si legherebbe al verbo *brotar* ('sgorgare'). L'ipotesi più convincente riconduce la sua etimologia alle *abróteas*, piante che un tempo si sarebbero potute trovare in abbondanza nel luogo di fondazione del santuario. Cfr. Santo, M. E., "Senhora das Brotas. Um símbolo da tradição em mudança para a continuidade", in *Santuário de Nossa Senhora de Brotas. Religiosidade Popular no Alentejo*, Lisboa, 2003, pp. 11-16, a p. 13; Soares, L. M. M.-Graça, N. M. L. N. de, "Santuário de N.ª Sr.ª de Brotas. Reminiscências Pagãs num Culto Cristão", in *Santuário de Nossa Senhora de Brotas...*, *op. cit.*, pp. 37-48, a p. 40; Fitas, A. P., "A Construção Social do Simbólico e o Culto Mariano no Alentejo: o caso de N.ª Sr.ª de Brotas (Mora)", in *Santuário de Nossa Senhora de Brotas...*, *op. cit.*, pp. 61-79, alle pp. 63-64.

34 Pertanto, il culto avrebbe dovuto essere già avviato in quella data, dato che il documento cita il *caminho* del santuario. Sulla notizia di tale testimonianza, conservata nell'Archivio della *Sé de Évora*, cfr. Salgado, A. J., "O Culto de Nossa Senhora das Brotas", in *Santuário de Nossa Senhora de Brotas...*, *op. cit.*, pp. 19-33, a p. 22.

35 Cfr. Correia, A. P. R., "Nossa Senhora de Brotas: Um exemplo de regionalismo na iconografia mariana", *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias*, 27 (2010), pp. 227-233 <DOI: 10.4000/cultura.345>.

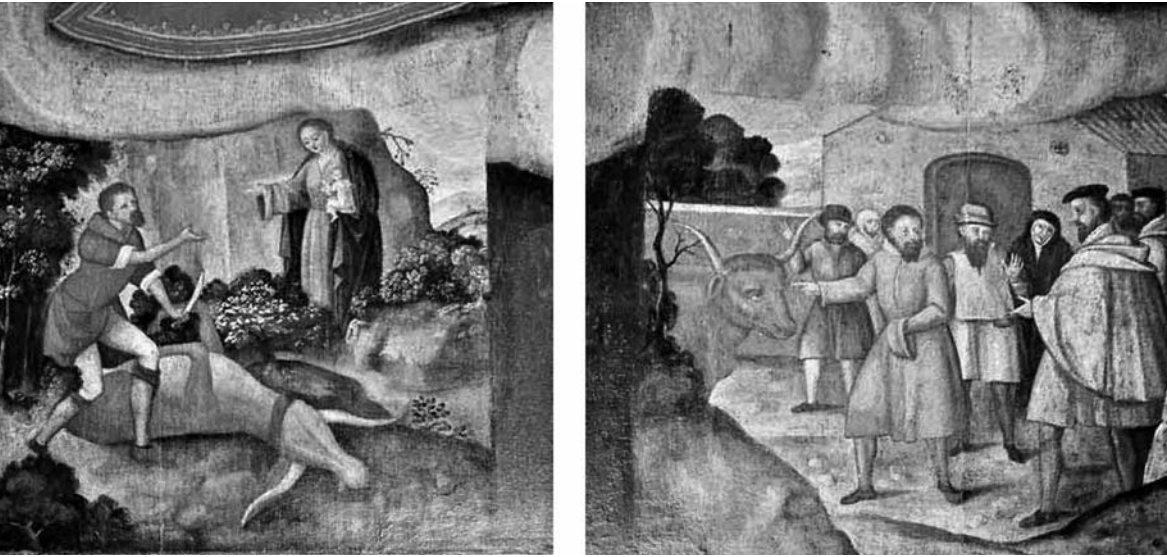


Fig. 2: Santuario di *Nossa Senhora de Brotas*, olio su tavola lignea (fine del XVI sec.). Fotografie di Ana Paula Rebelo Correia, tratte dall'articolo corrispondente (2010).

Il primo rilievo scritto della leggenda risale invece al 1604, ad opera della penna del cronista (nonché cantore della Sede di Evora) Manuel Severim de Faria. Questi data il miracolo – appreso dai “moradores daquelle território” – attorno al 1520, non escludendo però che si possa trattare di una storia molto più antica. Il prodigio – nella sezione intitolata *Nossa Sra das Brotas* – viene trasmesso da un unico manoscritto, alla c. 146v: il Cod. Res. 7642 della Biblioteca Nacional de Portugal<sup>36</sup>.

Il cantore racconta che la vacca di un pastore cade in un burrone e muore. Quando la ritrova – nello stesso luogo in cui, di lì a poco, verrà eretto il santuario – decide però di scuoiarne la carcassa. Ma ecco che, nel momento in cui questi aveva già iniziato ad adoperare il coltello (avendo già addirittura tagliato una zampa all'animale), gli appare la Vergine Maria<sup>37</sup>:

[...] guardando hu pastor vacas, lhe veo a caso cair hua nesta barroqueira, a qual depois de muito buscada achando-a o pastor morta, no lugar onde hora está a hermidã, começou de a esfolar, e tendo ja cortada hua mão como he costume, lhe appareceo a Senhora [...]

36 La sezione di appunti dedicati a *Nossa Senhora das Brotas* prosegue, estendendosi fino alla c. 148v. I fogli del manoscritto sono stati esaminati a partire dalla loro riproduzione digitale, fornita dal Servizio di riproduzione della Biblioteca Nacional de Portugal.

37 La narrazione vera e propria comincia dalle ultime tre righe di c. 146r, concludendosi già nella parte inferiore del verso della stessa carta. Si trascrive fedelmente dalla riproduzione digitale del manoscritto. I pochi interventi volti a modernizzarne la grafia riguardano le s lunghe e le maiuscole, così come l'introduzione della punteggiatura; vengono sciolte anche alcune abbreviature. La versione trasmessa da Manuel Severim de Faria appare trascritta integralmente anche in Correia, V., “*Nossa Senhora de Brotas*”, in *Azulejos Dados*, Lisboa, 1922, pp. 27-40, alle pp. 28-29, sebbene con alcuni errori di lettura e con la rinuncia a sciogliere alcune forme abbreviate.



La Madre di Dio gli ordina così di erigere un santuario in quel punto per venerare una sua statua che prontamente viene intagliata dall'osso della zampa che era già stata amputata dal pastore. La sua creazione viene portata a termine, probabilmente, grazie all'operato di maestranze celesti. In seguito, la figura scompare e la bestia ritorna in vita senza alcuna mutilazione fisica a ricordo di quella disavventura.

Il pastore si precipita infine al suo paese natale – *Vila das Agueas* – per dare la notizia del prodigio ai suoi compaesani che, senza indugiare, si apprestano ad iniziare la costruzione del santuario in onore della Vergine dispensatrice del miracolo. Lì verrà custodita la statua di fabbricazione celeste e ben presto la fama del luogo si espande per tutta la comarca.

Una seconda versione scritta della leggenda – sempre registrata, come sembra, da voci popolari – proviene invece da Frei Manuel Agostinho de Santa Maria, che la racconta nel 1718, abbellita con l'aggiunta di dettagli, digressioni sui personaggi e descrizioni dei luoghi dell'avvenuto prodigio<sup>38</sup>.

Il protagonista è sempre un uomo, ma qui caratterizzato come *pobre* ed avente appunto come unica ricchezza proprio una vacca. Si dice come questa sia lasciata libera di pascolare per quelle terre, ma un giorno – proprio come nella versione già commentata – una distrazione le si rivela fatale e muore cadendo “no mais bayxo daquellas barrocas”:

Tinha hum pobre homem hũa vaca, que era todo o seu remedio, porque com o leyte della sustentava a sua pobre familia. Costumava este lançalla a pastar em aquellas serras, & barrocas, ou quebradas da quelles montes, & desaparecendolhe hum dia, depois de a buscar cuydoso, & pensativo, a foy achar morta no mais bayxo daquellas barrocas, que formão aquelles referidos dous montes, ou para melhor dizer, hum monte continuado em circulo, por se haver despenhado do mais alto de hum delles. Começou a lastimar-se, & a dizer mal à sua vida, por ver que com a morte da sua vaca ficava elle, & seus fillos sem remedio.

Dopo averla ritrovata, in preda ad una grande disperazione, l'uomo realizza che la bestia non può più essere salvata e, dopo aver estratto un grosso coltello, inizia a scuoiarla per venderne le pelli, volendo almeno approfittare di ciò che rimaneva di utile dell'animale. Anche in questa versione, però, mentre è intento nel suo lavoro, dopo aver già scuoiato gran parte della carcassa ed amputato anche una delle zampe,

38 Cfr. De Santa Maria, Fr. M. A., *Santuário Mariano, E Historia das Imagens Milagrosas de N. Senhora, E das milagrosamente apparecidas, que se venerão em o Arcebispado de Evora, & nos Bispados do Algarve, & Elvas seus suffraganeos...*, Tomo Sexto, Lisboa Occidental, 1718, pp. 128-130. Disponibile all'indirizzo: <[https://archive.org/details/santuariomariano06sant\\_0](https://archive.org/details/santuariomariano06sant_0)> [data dell'ultima consultazione e trascrizione: 09/02/2022]. Si è riprodotto fedelmente il testo così come appare nell'edizione indicata. Si è proceduto ad aggiornare la grafia solamente per quanto riguarda le s, sovente lunghe nella stampa antica. Stando a Abílio José Salgado, esisterebbe infine una terza relazione sul prodigio, ad opera di Romão Guerreiro de Brito, parroco di Brotas durante il sec. XVIII; cfr. Salgado, A. J., “O Culto de Nossa Senhora das Brotas”, *art. cit.*, p. 19.



ecco che gli appare la Vergine. L'uomo si trova infatti accerchiato da una grande luce da dove proviene una voce. Quest'ultima gli dice di non temere e di recarsi subito in paese per chiamare a raccolta sul luogo della morte della vacca i suoi compaesani, promettendogli che, una volta fatto questo, ritroverà sul posto l'amata bestia di nuovo in vita.

Una volta ritornato sul luogo dell'incidente, trova infine il suo animale vivo e vegeto, pascolando tranquillo "como se nada lhe ouvesse succedido". Ma ecco che accade un secondo miracolo (proprio come nella prima versione): dall'osso della zampa precedentemente tagliata appare una piccola statua "formada pelas mãos dos Anjos".

Lina Maria Marques Soares e Natália Maria Lopes Nunes da Graça danno conto di altre versioni circolanti oralmente, capaci di aggiungere ulteriori dettagli ai racconti appena riportati o di specificare alcuni punti, senza alterare però di molto la linea narrativa principale. In una di queste, viene precisato come la vacca – dopo essere caduta nel burrone – avesse riportato una brutta frattura ad una zampa; dettaglio questo che – oltre a far pensare che in una versione più primitiva della leggenda l'animale non fosse andato incontro alla morte – avrebbe poi portato il pastore a cominciare proprio dall'arto compromesso le operazioni di scuoiatura<sup>39</sup>. In un'altra variante menzionata anche da Frei Agostinho de Santa Maria, l'apparizione della Vergine avviene invece sopra ad un pino, luogo ricorrente in altre leggende fondazionali.

Come già evidenziato da Correia, una delle principali differenze fra le due redazioni tarde e indirette della leggenda di *Brotas* riguarda la datazione degli eventi che vengono raccontati: Manuel Severim de Faria li fissa attorno al 1520, mentre Frei Agostinho de Santa Maria li fa retrocedere al 1470 ca. Già si è sottolineata la presenza di digressioni ed abbellimenti nella narrazione di Frei Agostinho: si tratta ovviamente di un altro elemento di divergenza, ma da imputare probabilmente alla sua penna, con soluzioni descrittive del tutto soggettive e dunque non riconducibili ad una diversa fonte consultata in merito al miracolo.

Diversamente da quanto sostenuto da Correia, le due versioni sembrerebbero coincidere anche negli eventi che si verificano al momento dell'apparizione della Vergine, soprattutto se si prende in considerazione il fatto che in entrambe le notizie quest'ultima compare all'uomo dopo che questi era già a buon punto con le operazioni di scuoiatura, configurando dunque il suo intervento come *in extremis*.

Al contrario, una differenza importante tra le due notizie sulla leggenda si nota nell'ultima parte di quest'ultima, al momento della resurrezione della vacca: Manuel Severim de Faria riporta che il suo ritorno in vita avviene ancora in presenza del pastore, così come l'apparizione della piccola statua intagliata nell'osso della zampa dell'animale; diversamente, Frei Agostinho de Santa Maria sostiene che il miracolo si verifica in assenza del pastore: d'altronde – sempre stando a quanto scritto dall'erudito – la condizione per la resurrezione della bestia sarebbe proprio

---

39 Cfr. Soares, L. M. M.-Graça, N. M. L. N. de, "Santuário de N.ª Sr.ª de Brotas...", *art. cit.*, p. 37.

dipesa dall'allontanamento temporaneo dell'uomo per andare ad informare i suoi compaesani dell'imminente miracolo. In entrambe le redazioni, infine, non manca la componente del riconoscimento del prodigio da parte dei fedeli e la loro implicazione nella costruzione del nuovo santuario dedicato alla Signora di *Brotas*.

In questo *récit*, dove la Vergine di *Brotas* si presenta pienamente come Signora specializzata nella protezione e nella guarigione di animali, sono innegabili le molte somiglianze coi nostri testi. *In primis*, vi si ritrova il motivo della morte improvvisa e violenta a cui va incontro la bestia, per cui ogni tentativo di salvarla appare ormai vano, così come accade nella CSM di Salas (178). Seguono le consuete operazioni di scuoiatura, anche qui con un interessante parallelo che stavolta coinvolge entrambi i testi alfonsini, sebbene, nella CSM 228, tali operazioni vengano compiute non già dopo la morte della bestia, ma quando quest'ultima si trovava ancora paralizzata dentro la stalla, in concomitanza col tentativo del suo sacrificio.

Si ha poi la compromissione dell'integrità della carcassa, ma qui mediante l'estrazione di un osso per convertirlo in una statua ad immagine e somiglianza della Madre di Dio (dettaglio del tutto originale), fino alla resurrezione della vacca quando ormai tutto sembrava irrimediabilmente perduto. Se, infine, questo ultimo *miraculum* avvicina la narrazione popolare alla CSM 178, l'accento posto sulle zampe ritornate del tutto sane rimanda evidentemente a quanto accade nella CSM di Terena.

### *Lungo il cammino: alcuni echi nell'agiografia insulare*

Il caso del *Milagre de Brotas* non esaurisce però i paralleli narrativi possibili con quanto narrato nelle due CSM oggetto della presente analisi. Dominic Alexander ha affermato come i casi di resurrezione di animali siano del tutto marginali nell'agiografia continentale europea a fronte di maggiori esempi riscontrabili in ambito irlandese<sup>40</sup>. A questa precisazione quantitativa del tutto condivisibile, si aggiunga però anche una sintesi qualitativa per escludere questi prodigi dalla comparazione coi testi mariani alfonsini: gli esempi irlandesi si rifanno perlopiù a un canovaccio diverso, visto che sovente mettono in scena resurrezioni di bestie da cortile dopo averne riunito alcune ossa o parti della carcassa. In alcuni casi, inoltre, si assiste a delle vere e proprie sostituzioni di animali, o – nel caso in cui si prendano in considerazione anche interventi non estremi – a delle guarigioni di minore complessità<sup>41</sup>. Si tratta inoltre di una tipologia di interventi che, a differenza della tradizione

40 Alexander, D., *Saints and animals in the Middle Ages*, Woodbridge, 2008, p. 55.

41 Emblematici sono, ad esempio, le resurrezioni operate da San Patrizio e Santa Brigida d'Irlanda, per le quali si rimanda sempre alla rassegna compilata in: Alexander, D., *Saints and animals...*, *op. cit.*, p. 66 ss. Per la casistica completa, si consiglia la consultazione di Bray, D. A., *A list of motifs in the lives of the early Irish saints*, Helsinki, 1992 (FF Communications No. 252).

insulare e poi continentale, mira più a dimostrare il potere del santo sulla natura che a rivelare la sua “empathy with animals”<sup>42</sup>.

Diverso è il caso dell’agiografia inglese, dove si possono intercettare degli echi più corposi del *Milagre de Brotas* e dei testi alfonsini commentati. Si parta dal parallelo più flebile, poiché si rifà solamente a un dettaglio presente nella CSM di Salas: la rivelazione della consacrazione di una bestiola da parte di un bambino. Lo si ritrova in un miracolo di San Tommaso Becket raccontato da Guglielmo di Canterbury sul finire del sec. XII: *De porculo in fonte submerso*. Qui, infatti, è proprio la *filia familias* che, dopo l’affogamento del suo maiale, per fermare gli altri membri della famiglia dal mutilarne la carcassa, rivela di averlo già affidato al beato Tommaso confidando in un suo ritorno alla vita<sup>43</sup>:

[...] Rursus post modicum in cadavere vitam investigans, et vitale nihil inveniens, jussit ut foras mitteretur. “Non”, ait filia familias, “ejicietur, sed beato Thomae deputabitur; ipsius erit”. Utque sedebat, operi manuum intendens, forficibus arreptis exanimati corporis ambas auriculas praecidit [...]

Somiglianze più stringenti coi nostri *récits* si possono rintracciare nella vasta raccolta di prodigi *post mortem* attribuiti a San Tommaso di Cantilupe (1212-1282). Il santo è noto anche per aver interceduto, secondo tradizioni raccolte perlopiù posteriormente al suo processo di canonizzazione (1320), nella resurrezione di ben tre cavalli, sette falconi e una mucca<sup>44</sup>.

All’interno della nutrita collezione di miracoli che lo caratterizza, sono due, in particolare, i prodigi che ricordano nel dettaglio quanto narrato nelle CSM oggetto di studio. Il primo, datato attorno al 1309 e trasmesso dal ms. Oxford, Exeter College 158 (XIV sec.) alla c. 43rv<sup>45</sup>, è il caso di una “mulier quedam nomine felicia” e della sua cavalla gravemente malata per la quale la donna ha ormai perso ogni speranza. La bestia era già stata infatti consacrata al santo, con tanto di ‘misurazione’; ma ecco che, il mattino seguente, i due servi, che Felicia aveva mandato per scuoiarla, la trovano miracolosamente in vita<sup>46</sup>:

Mane autem facto muliercula pertacta ad iumentum scoriandum duos de famulis suis transmisit . cum ad locum pasture ubi equam expiratam

42 Alexander, D., *Saints and animals...*, op. cit., p. 169.

43 Si cita da: Robertson, J. C. (ed.), *Materials for the History of Thomas Becket, Archbishop of Canterbury (canonized by Pope Alexander III, A. D. 1173)*, vol. I, London, Longman & Co., 1875, p. 358.

44 Cfr. Aitchison, B., “Holy cow!: The miraculous cures of animal in late medieval England”, *European Review of History – Revue européenne d’histoire*, 16, n. 6 (2009), pp. 875-892, alle pp. 877-878.

45 Sulla datazione, cfr. anche Bass, I. L., “Bishop Cantilupe is Dead! Long Live St Thomas of Hereford! The Effects of St Thomas of Hereford’s Miraculous Cult”, *History. The Journal of the Historical Association*, 105 (2020), pp. 691-715, a p. 703.

46 Si trascrive il passo dalla riproduzione digitale del ms. Oxford, Exeter College 158, accessibile all’indirizzo <<https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/d79a9ab1-3737-4595-a27b-fadef5dd0b15/>> [data dell’ultimo accesso: 17 marzo 2022]. La corsiva viene impiegata in corrispondenza dello scioglimento delle abbreviature.

credebant iacuisse . appropinquarent . stantem comedentem sanam et incolumen . reperierunt eandem quam statim ad hospicium secum duxerunt [...]

Il secondo prodigio viene datato attorno al 1300. Il protagonista è un uomo di nome Walter che, credendo già morto il suo cavallo (“equum unum haberet quem mortuum reputabat”), si appresta a scuoiarlo. Anche qui, però, solo dopo averne preso le misure per ‘presentarlo’ adeguatamente al santo (consigliato dai suoi amici), sarà testimone del ritorno in vita della bestia<sup>47</sup>:

[...] ac proinde eum excoriare proponeret . de consilio cuiusdam amici astantis ipsum mensurare famulo dei cepit . qui statim revixit sanitatem integram consecutus per merita viri dei.

### *L'inizio del cammino: il Liber Miraculorum Sancte Fidis (1013-1020)*

Oltre alla tradizione posteriore del *Milagre de Brotas* e a questi ‘cugini narrativi’ inglesi la cui fisionomia pare delinearci tra la fine del XIII e gli inizi del XIV sec., vi è però una tradizione agiografica sorta anteriormente all’operato del Rei Sabio che è capace di trasmettere in maniera più puntuale i temi e i motivi presenti nelle CSM 178 e 228. Come si vedrà, non solo questa risulta interessante per via della sua anteriorità, ma in virtù anche del tipo di animale che beneficia dell’intervento della Vergine: si tratta infatti di una mula, proprio come nei testi mariani alfonsini.

I prodigi in questione sono quelli che vengono attribuiti ad una famosa santa della tradizione occitana, Santa Fede di Agen (III sec.), venerata nel santuario di Conques, uno dei centri più importanti della *Via Podensis* (questo, almeno, fino a tutto il sec. XII)<sup>48</sup>. È da ricordare che i suoi miracoli e la sua fama si diffusero ben presto a livello internazionale, ma soprattutto in gran parte della Penisola Iberica anche grazie al Cammino di Santiago<sup>49</sup>. Si tratta di una figura che, oltre ad essere richiamata il più delle volte per alcuni atteggiamenti bizzarri nei confronti dei fedeli che ne imploravano l’aiuto, si rivela perlopiù specializzata – più di tutte, nella

47 Il prodigio è trasmesso alla c. 35r del ms. Oxford, Exeter College 158, dal quale si trascrive. Si tratta di una dinamica narrativa alquanto diffusa: già una tradizione dell’VIII sec., legata a San Wulfran (morto prima del 704), riportava un miracolo simile; cfr. Aitchison, B., “Holy cow!...”, *art. cit.*, p. 889.

48 Il centro, conosciuto proprio per ospitare le spoglie mortali di Santa Fede, è uno di quelli menzionato anche nel *Liber Sancti Iacobi* dove si invita il pellegrino a soggiornarvi, prima ovviamente di raggiungere la meta finale del pellegrinaggio in Galizia; cfr. Sheingorn, P.-Clark, R., *The book of Sainte Foy*, Philadelphia, 1995, pp. 12-13.

49 Cfr. Sigal, P.-A., *L’homme et le miracle dans la France médiévale (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 1985, p. 210; Bousquet, J., *Le Rouergue au premier Moyen Age (vers 800-vers 1250)*. Vol. I: *Les pouvoirs, leur rapports, et leur domaines*, Rodez, 1992.

tradizione agiografica europea – nel resuscitare animali morti e, nello specifico, proprio dei muli<sup>50</sup>.

Il primo miracolo che deve essere portato a collazione con le CSM 178 e 228 è contenuto nel terzo capitolo del primo libro della collezione compilata da Bernardo di Angers tra il 1013 e il 1020: *De mulo a morte resuscitato*.

Qui si racconta che un soldato originario di Tolosa, chiamato Bonfils, si sta dirigendo in direzione del santuario di Conques, quando improvvisamente la mula con la quale viaggia si ammala e muore in poco tempo. A quel punto, il soldato assolda due uomini affinché possano scuoiare la carcassa, mentre lui decide di continuare ad ogni costo il suo cammino<sup>51</sup>:

Veniens quidam miles de pago Tolosano, Bonusfilius nomine, cuius filius adhuc superstes eodem censetur vocabulo, ad sanctum virginis locum, cum iam non longius a vico Conchacensi quam duobus ferme abesset milibus, iumentum cui insidebat, nescio quo morbo percussus, repente fit exanime. Conductis ergo duobus rusticis, uti cadaver corio detergerent precipit. Ipse vero, pro cuius amore iter egisset, ad sanctam processit virginem soloque decumbens [...]

Ma ecco che, trovandosi già Bonfils in orazione ai piedi dell'altare dedicato a Santa Fede, lamentandosi vieppiù con essa per la perdita, la mula si risveglia e riesce a sottrarsi dai coltelli affilati che ne stavano scuoiando le carni dando dei calci ai due uomini assunti per il compito. Subito dopo, l'animale inizia a seguire il sentiero fino a raggiungere la cittadina di Conques; e qui si dà ad una corsa pazza attorno al santuario.

Gli incaricati di scuoiarla cominciano ad inseguirla, convertendosi alla fine essi stessi in testimoni del grande miracolo. Al termine, invitano gli scettici lì presenti – che non credevano si trattasse dello stesso animale – a prendere in considerazione le ferite ancora fresche sulle zampe per verificarlo coi propri occhi. Queste saranno un segno permanente che l'animale porterà sempre con sé per testimoniare la propria resurrezione, instaurando così un parallelo sorprendente con l'episodio dell'apparizione di Cristo ai suoi discepoli e delle ferite a loro mostrate affinché potessero credere nel suo 'ritorno'. Si riproduce, di seguito, l'ultima parte della narrazione:

50 Piccat, M., "Il 'Liber Miraculorum sanctae Fidis' della Biblioteca di Sélestat", *Ad Limina*, 2, n. 2 (2011), pp. 141-156. L'autore definisce questo aspetto della santa come la sua essenza culturale. Il fatto che questi miracoli appaiano nelle prime posizioni della sua compilazione, qualificati come *res novae* ('fatti inauditi'), suggerirebbe inoltre questa idea. Su tale aspetto, si veda anche: Ashley, K. M.-Sheingorn, P., *Writing faith: sign and history in the miracles of Sainte Foy*, Chicago-London, 1999, p. 26. Sull'esclusività dell'operato di Santa Fede in merito a certe tipologie di miracoli (tra cui anche quella di nostro interesse), cfr. anche: Remensnyder, A. G., "Un problème de cultures ou de culture? La statue-reliquaire et les *joca* de sainte Foy de Conques dans le *Liber miraculorum* de Bernard d'Angers", *Cahiers de la civilisation médiévale*, 33, n. 132 (1990), pp. 351-379, a p. 369 ss.

51 Per i frammenti del testo, da qui in avanti, si segue la seguente edizione critica, alle pagine indicate: Robertini, L., *Liber Miraculorum Sanctae Fidis. Edizione critica e commento*, Spoleto, 1994, pp. 91-92. Si segnala, anche per l'altro testo che verrà commentato di seguito sempre relativo ai *miracula* della santa di Conques, l'esistenza di una traduzione in inglese con alcune note di commento utili per una sua contestualizzazione: Sheingorn, P.-Clark, R., *The book of Sainte Foy, op. cit.*, pp. 56-58.

Quem precipites rustici insecuti, cruentatos adhuc gestantes cultros, visum prodigium super mulo adhuc dubitantibus enarrant. Et ut veri certa opinio non modo videntium ore esset contenta, sed etiam quadam expressa scriptura omnem ambiguitatis evacuet errorem, hic in utroque posteriore crure recentium plagarum sulcos, instar vetustissimarum cicatricum, pilis etiam canentibus, eadem hora solida iunctura reformatos, donec superfuit mulus, resurrectionis habuit indicium. Miles vero Deo sancteque eius pro gratiarum actione unum aureum offerens, retro, unde venerat, revertitur in patriam: ipsoque animali sancte Fidi remisso, plurimis post inde annis plurima ei donaria delegavit.

Lasciando ora a lato la diversità degli elementi che formano la cornice della storia – elementi secondari spesso sensibili alle realtà sociali che fanno da sfondo alla composizione –, risulta alquanto evidente in questo *récit* non solo la compresenza di motivi simili a quelli dei testi alfonsini (come anche nel caso della leggenda fondatazionale di *Brotas* e dei prodigi inglesi già portati a collazione), ma anche una loro analoga organizzazione narrativa.

Quanto alle analogie con la CSM 178, basti col sottolineare, ad esempio, il fatto della morte improvvisa e inspiegabile della mula (“nescio quo morbo percussum, repente fit exanime”), seguito dalla decisione di scuoiare l’animale “uti cadaver corio detergente precipitado” e il dettaglio delle zampe già scuoiate al momento della resurrezione: “[...] mulus, pedibus quibus iam tenebatur excoriandis”<sup>52</sup>.

Alla CSM 228 si possono collegare altri dettagli, concentrati perlopiù nella seconda parte della narrazione<sup>53</sup>. Oltre alla decisione di scuoiare l’animale dopo la sua morte, si ritrova in effetti l’atto compiuto dalla mula che si alza di scatto per poter camminare fino al santuario di sua spontanea volontà riunendo le ultime forze (“[...] per media montium cacumina [...] fluitare coramque ecclesia [...]”). Non manca neppure il dettaglio della deambulazione della pia bestia attorno alla chiesa prima che il miracolo venga riconosciuto dai presenti.

Il quarto prodigio del primo libro del *Liber Miraculorum Sancte Fidis* – ossia quello che segue immediatamente il miracolo già commentato – presenta un contenuto affine. Qui il protagonista è un soldato chiamato Gerald, la cui mula si ammala gravemente lungo la strada di rientro da Roma, città nella quale si era recato in compagnia del fratello Bernardo. Gerald, allora molto devoto della santa di Conques, decide di offrirle un cero votivo della stessa lunghezza dell’animale, con la speranza di ottenere il favore della guarigione (è importante sottolineare – come

52 Su quest’ultimo punto, si segnala la lettura convergente in Ashley, K. M.-Sheingorn, P., *Writing faith: sign and history...*, *op. cit.*, p. 58: “[...] the resurrection of a mule when it was already in the process of being skinned”.

53 Questo potrebbe suggerire che Alfonso X (o qualche suo collaboratore) abbia fatto derivare le due CSM da uno stesso *récit*, eventualità di certo non nuova nella collezione.



viene specificato dall'agiografo – che la bestia era già stata consacrata a Santa Fede). Nonostante però le preghiere del soldato, la santa non sembra prestargli ascolto e la mula muore.

A questo punto, abbandonata ogni speranza, Gerald decide di far scuoiare la bestia per venderne poi il cuoio a un locandiere. Seguono però alcuni imprevisti e vicissitudini inattese che culminano con dei danni alla pelle dell'animale dopo una disputa con l'oste sul prezzo della merce. È a quel punto che, miracolosamente, la mula riprende a vivere e di nuovo con la propria pelle originale, sebbene danneggiata in alcuni punti<sup>54</sup>:

Quod videns, homo hospiti suo venundat corium. Cui cum nequissimus hospes quam minimum pretium porrigeret, ratus quia, et si nihil daret, itidem tamen haberet, ille Geraldus valde indignatus, per varias cesuras in longo et in transverso sulcat cadaveris latus, ne videlicet, se inde abeunte, infidelis hospes integro tergore gauderet [...] Tanti enim ambo invicem germani de mulo illo convenerant, si forte mortis periculum incurrisset. Et vix ille hec paucissima verba compleverat, cum revivens mulus saltu citissimo constitit quadrupes.

Alla fine, come è abituale, segue il riconoscimento delle ferite per determinare se si tratti o meno della stessa bestia di prima; ferite che, anche in questo caso, rimarranno visibili e 'fresche' come prova imperitura della sua identità risorta.

Oltre a ritrovare il motivo della decisione di scuoiare l'animale una volta morto e di venderne il cuoio ("[...] homo hospiti sua venundat corium"), altri due motivi contribuiscono ad avvicinare questo *récit* soprattutto ad una delle due CSM, la n. 178.

Il primo ha a che vedere con il previo affidamento dell'animale alle cure della santa – o, più propriamente, con la sua consacrazione: "vovit eidem pro salute animalis"; il secondo è legato invece alla misurazione della carcassa della bestia per fabbricare una candela votiva della sua stessa lunghezza, *praxis* testimoniata in moltissimi prodigi fin qui commentati. Anche qui il cero si configura come una vera e propria estensione dell'animale consacrato, la cui donazione è necessaria affinché la richiesta di guarigione possa ottenere una risposta favorevole: "[...] candelam longitudinem habituram [...] tam longam candelam"<sup>55</sup>.

54 Per il testo critico si segue sempre l'edizione: Robertini, L., *Liber Miraculorum...*, *op. cit.*, pp. 92-93.

55 Come ricordava Briony Aitchison, sebbene la sua indagine fosse confinata all'agiografia inglese tardomedievale, la supplica al santo per ottenere una guarigione di una bestia poteva realizzarsi tramite una semplice invocazione, inviando un animale al santuario, o offrendo l'obolo previsto; ma precisava anche come, tra le "three most common offerings", vi fossero anche "candles made to the measurement of the animal", assieme a "pennies [...] bent over the sick animal [...] waxen images [...] wether of the whole animal or just the part afflicted"; cfr. Aitchison, B., "Holy cow!...", *art. cit.*, a p. 885. Su questo *usus* diffusissimo, di matrice 'pagana', cfr. anche Finucane, R. C., *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England*, Basingstoke, 1995, pp. 95-96. Tra il quarto e il sesto riquadro del *Códice Rico* (c. 237r), relativi alla preparazione dello stoppino della stessa lunghezza della mula (con anche la sua 'piegatura' affinché potesse essere più facilmente trasportabile al santuario), tale rituale risulta straordinariamente descritto.

A tutto questo, come ulteriore argomento a favore dell'ipotesi che Alfonso X e i suoi collaboratori sia siano ispirati principalmente – ma non solo, è da pensare – ai *miracula* di santa Fede per elaborare i propri prodigi, può essere sottolineato il fatto che proprio il *refran* della CSM 178 (“A que faz o ome morto resurgir sen nulla falla, | ben pode fazer que viva outra morta animalla”), ricordi da vicino quello che viene riportato all’inizio del terzo miracolo del primo capitolo, a sua volta ispirato da quanto recitato nel Salmo 35.7: “conditor sue multimode prospicit creature, cum scripsit sit: ‘Homines et iumenta salvabis’”.

### *A modo di conclusione: il ‘pellegrinaggio’ svelato*

Giunti a questo punto, si ritiene che vi siano tutti gli elementi necessari per formulare un'ipotesi conclusiva in merito al percorso effettuato da questo tema miracolistico fino al suo approdo nell'opera mariana di Alfonso X.

L'intera tradizione sembra conoscere una genesi compatta nei due *récits* commentati del *Liber Miraculorum* di Santa Fede di Agen, santa occitana che – considerata anche la preminenza di tali prodigi nella tradizione miracolistica europea – arriva ad essere riconosciuta e a identificarsi come la santa specializzata nella guarigione di animali e, nella fattispecie, proprio di muli.

La fama della santa e dei suoi miracoli – già abbastanza estesa – si sarebbe certamente potuta diffondere nella Penisola Iberica anche grazie alle vie di pellegrinaggio che conducevano fino a Santiago de Compostela, soprattutto lungo la già ricordata *Via Podensis*<sup>56</sup>. Proprio lungo questi itinerari, trasportate ‘tra i bagagli’ dei pellegrini o trasmesse di monastero in monastero, tali leggende avrebbero potuto attecchire anche in altri posti, permettendo la creazione di tradizioni locali atte alla promozione di santuari di più recente fondazione, nonché risultare di aiuto per il confezionamento di miracoli da attribuire ad altri santi – come nel caso di Tommaso di Cantilupe – con l'obiettivo di espanderne il culto sulla base di autorevoli casistiche agiografiche.

L'itinerario appena riassunto potrebbe aver riguardato, ad esempio, ciò che viene raccontato nella CSM 178, testo ricondotto da Alfonso X e dai suoi collaboratori al santuario aragonese di Santa Maria di Salas. Qui, la tradizione agiografica facente capo al miracolo di Santa Fede di Conques avrebbe potuto fiorire già in quella prima fase di costruzione di un primo spazio simbolico di pellegrinaggio, alternativo

56 Si rammenti anche quanto affermava Montoya Martínez in merito a “Santa Fe de Conques”, annoverandolo tra i principali santuari situati sulla Ruta Jacobea “tan antiguos como el de Santiago” e che “sirvieron, en ocasiones, de cabeza de itinerario”; cfr. Montoya Martínez, J., “Los santuarios franceses y sus santuarios de peregrinación”, in *Composición, estructura y contenido del Cancionero Marial de Alfonso X*, Murcia, 1999, pp. 189-209, a p. 197.

a quello del Cammino di Santiago, coincidente con l'esaltazione del santuario di Salas e di cui l'opera mariana del Re Sapiente ne è testimonianza<sup>57</sup>. In seguito, tali *récits* avrebbero potuto anche aiutare – sempre opportunamente ‘marianizzati’ – alla promozione di un luogo di culto come quello di Terena, con l'obiettivo di rinsaldare la presenza culturale cristiana nel sud della Penisola, recentemente oggetto della cosiddetta *reconquista*<sup>58</sup>.

Rimane però da capire quali potrebbero essere stati i mediatori più vicini ad Alfonso X, capaci di permettere o facilitare tali acquisizioni. Nel caso di Salas, è probabile che la costruzione di uno spazio simbolico di pellegrinaggio rinnovato nel nome di Maria sia avvenuta tramite la stessa regina Violante, figlia di Jaime I, nonché in virtù del legame alfonsino con questo territorio a causa della consorte.

Nel caso di Terena – a cui fa capo la CSM 228 – occorre riconoscere che l'ipotesi già avanzata da Mariana Ramos de Lima appare in parte condivisibile, nell'individuare cioè nei membri della famiglia dei Riba de Vizela degli importanti alleati per tale operazione culturale (che, a sua volta, non sarebbe altro che un omaggio dello stesso sovrano nei confronti di un lignaggio che si era sempre mostrato fedele e vicino alla propria causa)<sup>59</sup>.

Considerando il tema sviluppato dal *Milagre de Brotas* – molto simile ai nostri testi – è probabile che le sue attestazioni più tarde ed indirette siano esse stesse la prova della circolazione dei temi legati in origine a Santa Fede in territorio portoghese, già all'epoca di Alfonso X e dei Riba de Vizela. Tali attestazioni si mostrano infatti abbastanza concordi sul dipanarsi della linea narrativa principale, nonché sugli elementi di contorno che caratterizzano il prodigio.

In tal senso, il *Milagre de Brotas* si potrebbe configurare non già come il risultato di una ripresa di un tema alfonsino durante il XVII sec. – fatto tra l'altro improbabile data la quasi nulla circolazione dei testi mariani galego-portoghesi in questa fase storica<sup>60</sup> –, bensì come una fioritura parallela degli stessi motivi agiografici in origine non mariani sul territorio portoghese, registrati solo in un secondo momento (alla pari di quanto potrebbe essere accaduto sul territorio inglese coi miracoli di Tommaso di Cantilupe e Tommaso Becket).

Questo spiegherebbe inoltre anche come mai Alfonso X e i suoi collaboratori non abbiano esitato ad includere nel ‘canzoniere’ di Terena un tema miracolistico mariano con queste caratteristiche, inusuale ed inedito, associandolo ad un san-

57 Su queste dinamiche, cfr. anche Kurtz, W., “Breve reseña sobre el Santuario Mariano de Terena (Portugal)”, *Pax et Emerita*, n. 8 (2012), pp. 471-474.

58 Su queste dinamiche, si rimanda al fondamentale: Jiménez, R. T., “La devoción mariana en el marco de la religiosidad del siglo XIII”, *Alcanate. Revista de estudios Alfonsíes*, 10 (2016-2017), pp. 23-59. Disponibile all'indirizzo < <https://editorial.us.es/jes/volumen-x-201617> > [ultima consultazione: 17 marzo 2022].

59 Lima, M. R. de, *As Cantigas de Santa Maria de Terena...*, op. cit., p. 39.

60 Cfr. Fidalgo Francisco, E., “El público de las *Cantigas de Santa Maria*. Algunas hipótesis acerca de su difusión”, in *Estudis sobre pragmática de la literatura medieval. Estudios sobre pragmática de la literatura medieval*, València, 2017, pp. 141-158.

tuario di recentissima fondazione, proprio in quanto supportati da una tradizione agiografica già riconosciuta negli ambienti culturali più autorevoli del tempo.

Sebbene dunque rimanga predominante per certi aspetti la dimensione dell'oralità all'origine della creazione e della trasmissione dei prodigi ambientati nella Penisola, appare poco probabile che, almeno nel caso di Terena, tutto sia dipeso in esclusiva da informazioni giunte all'orecchio di Alfonso X da parte del suo alleato politico e da tradizioni esclusivamente locali. La precisione di certi riferimenti induce infatti a pensare ad una conoscenza diretta della tradizione agiografica scritta facente capo al *Liber Miraculorum Sancte Fidis* e di altre tradizioni di supporto, riflesse in quelle più tarde o formatesi parallelamente all'attività mariana alfonsina.

Nell'operato di Alfonso X, però, non vi è quasi mai nulla di troppo lineare: spesso infatti ci si ritrova a dover ipotizzare, accanto alla fonte principale, il ricorso ad ulteriori 'serbatoi miracolistici' a giustificazione di qualche soluzione narrativa inusuale. È il caso del bambino che annuncia il miracolo e che conduce il rituale affinché questo possa verificarsi, soluzione riemersa ad esempio nei miracoli di San Tommaso Becket.

A volte, però, è la stessa fonte principale a venire manipolata per dare forma a soluzioni narrative originali, più adatte a dimostrare una maggiore capacità di intermediazione della Vergine a beneficio dei suoi devoti. Viene così ad instaurarsi una sorta di competizione voluta, che si svolge però fuori dal testo, col solo fatto di voler 'marianizzare' il precedente letterario.

In merito a quest'ultimo punto, è opportuno sottolineare che nella CSM 228 l'atto del procedere della mula lungo il perimetro esterno del santuario non avviene certamente in modo disordinato (come nella principale fonte latina), ma finisce per assomigliare in tutto e per tutto ad un atto reale di fede e devozione: la mula si prodiga infatti nel completare tre giri attorno al santuario per poi entrarvi e rendere omaggio alla statua della Vergine Maria. Risulta plausibile pensare come, su questo punto, Alfonso X e i suoi collaboratori abbiano cercato di umanizzare maggiormente il comportamento dell'animale per mostrare con convinzione quanto potesse essere incisivo l'intervento della Vergine, rispetto a quanto permesso in precedenza da Santa Fede.

Tuttavia, anche la meraviglia deve trovare un solido appiglio con la realtà nei miracoli del Re Saggio e quella che qui sembra un'invenzione introdotta *ex novo* capace di suscitare enorme stupore si potrebbe invece configurare anche come un richiamo ad un'altra pratica attestata nelle dinamiche della devozione medievale: quella di inviare un animale da soma verso un santuario per ottenere dei favori da parte del santo che vi era venerato<sup>61</sup>.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 17-III-2022

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 18-IV-2022

---

61 Cfr. Aitchison, B., "Holy cow!...", *art. cit.*, p. 885.



# Mulleres peregrinas e mulleres nos camiños de peregrinación na literatura odepórica xacobeana medieval<sup>1</sup>

Miguel García-Fernández  
Instituto de Estudos Gallegos Padre Sarmiento  
(CSIC-Xunta de Galicia)  
Universidade de Santiago de Compostela

## Mujeres peregrinas y mujeres en los caminos de peregrinación en la literatura odepórica jacobea medieval

**Resumen:** En las últimas décadas, los estudiosos de las peregrinaciones medievales han demostrado que numerosas mujeres se convirtieron en peregrinas y viajaron a través de las rutas de la Europa medieval por motivos religiosos. Entre los destinos elegidos estuvo Santiago de Compostela, para lo que fueron recorridos los diferentes caminos, terrestres y marítimos, que conducían a esta ciudad. El objetivo de este trabajo es analizar algunos relatos de peregrinos y viajeros medievales que conforman la literatura odepórica jacobea para comprobar hasta qué punto constituyen (o no) una fuente de conocimiento sobre las mujeres peregrinas y el papel de las mujeres en los caminos de peregrinación a Santiago, más allá del androcentrismo que presentan.

**Palabras clave:** Mujeres, peregrinación, literatura odepórica, literatura jacobea, caminos de Santiago.

---

1 Este traballo realizouse no marco do proxecto de investigación “Voces, espacios y representaciones femininas en la lírica gallego-portuguesa” (PID2019-108910GB-C22), financiado polo Ministerio de Ciencia e Innovación e cuxa Investigadora Principal é Esther Corral Díaz. Así mesmo, beneficiouse das investigacións desenvolvidas durante a miña etapa predoutoral na Universidade de Santiago de Compostela e tamén da participación nos proxectos de investigación “Espacios femeninos cortesanos: ámbitos curiales, relaciones territoriales y prácticas políticas” (PGC2018-099205-A-C22), “HERES. Patrimonio textual ibérico y novohispano. Recuperación y memoria” (2018-T1/HUM-10230) e “Patrimonio textual na Galicia medieval. Prosa documental e literaria” (2021-CP037).



## *Women pilgrims and women along the pilgrimage routes in medieval Jacobean travel literature*

**Abstract:** *In recent decades, researchers on medieval pilgrimage have shown that numerous women became pilgrims and travelled the roads of medieval Europe for religious reasons. One of the chosen destinations was Santiago de Compostela, for which the different land and sea routes leading to this city were travelled. The aim of this paper is to analyse some accounts of medieval pilgrims and travellers that make up the Jacobean odeporic literature in order to check to what extent they constitute (or not) a source of knowledge about women pilgrims and the role of women on the pilgrimage routes to Santiago, beyond their androcentrism.*

**Keywords:** *Women, pilgrimage, odeporic literature, Jacobean literature, pilgrimage routes to Santiago.*

---

## Mulleres peregrinas e mulleres nos camiños de peregrinación na literatura odepórica xacobeá medieval

**Resumo:** Nas últimas décadas, os estudos das peregrinacións medievais demostraron que numerosas mulleres foron peregrinas e viaxaron a través das rutas da Europa medieval por motivos relixiosos. Entre os destinos elixidos estivo Santiago de Compostela, para o que foron percorridos os diferentes camiños, terrestres e marítimos, que conducían a esta cidade. O obxectivo deste traballo é analizar algúns relatos de peregrinos e viaxeiros medievais que conforman a literatura odepórica xacobeá para comprobar até que punto constitúen (ou non) unha fonte de coñecemento sobre as mulleres peregrinas e o papel das mulleres nos camiños de peregrinación a Santiago, máis aló do androcentrismo que presentan.

**Palabras clave:** Mulleres, peregrinación, literatura odepórica, literatura xacobeá, camiños de Santiago.

A relación das mulleres co fenómeno das peregrinacións e os seus camiños durante a Idade Media –sexa cara a Santiago de Compostela ou cara a outros lugares da Cristiandade– caracterizouse en boa medida tanto pola súa complexidade –sobre todo ante a contradición existente entre o positivo dunha práctica relixiosa máis (plenamente aceptada e mesmo incentivada no ámbito cristián) e o negativo das numerosas críticas que foron pronunciadas contra as mulleres peregrinas–, como polo longo silencio historiográfico ao que se viu sometida esta realidade até tempos recentes. Precisamente foi coa incorporación da perspectiva de xénero aos estudos históricos e o desenvolvemento e consolidación da historia das mulleres ao longo das últimas décadas, cando se puido afondar neste fenómeno das peregrinacións femininas, poñendo en cuestión o paradigma do peregrino

exclusivamente varón, que só se vía matizado anteriormente coa incorporación dalgún exemplo feminino moi puntual, ligado sobre todo a raíñas, santas ou a algunha muller da nobreza<sup>2</sup>. Aínda así, cómpre recoñecer que esta imaxe androcéntrica das peregrinacións medievais deriva en boa medida das fontes dispoñibles, pois, a pesar de que pouco a pouco é posible recuperar unha nómina de mulleres peregrinas, sen dúbida son moito máis abundosas as referencias a varóns<sup>3</sup>.

Neste mesmo sentido, a literatura odepórica medieval, entendida como o conxunto de narracións de peregrinos e/ou viaxeiros que se puxeron por escrito durante a Idade Media para dar conta dos itinerarios percorridos e das experiencias e contactos socio-culturais nos que se viron inmersos os seus protagonistas durante as viaxes que emprenderon, preséntase nunha primeira lectura como un *corpus* textual fortemente androcéntrico<sup>4</sup>. Tanto a autoría destes relatos como os principais “personaxes” referidos poñen de manifesto unha maior proxección pública masculina no seo da sociedade medieval. Esta afectaría moi especialmente

- 
- 2 A bibliografía ao respecto incrementouse notablemente nos últimos anos, tanto en forma de artigos como de libros monográficos. Neste sentido, podemos citar, a modo de exemplo, Morrison, Susan S., *Women Pilgrims in Late Medieval England*, London, New York, 2000 ou, para o caso galego como espazo receptor e exportador de mulleres peregrinas, González Paz, Carlos Andrés (ed.), *Mujeres y peregrinación en la Galicia medieval*, Santiago de Compostela, 2010 e, traducido ao inglés con algúns cambios de contido, González Paz, Carlos Andrés (ed.), *Women and Pilgrimage in Medieval Galicia*, Burlington, 2015. Para o caso compostelán, marcou un punto de inflexión a aparición da obra monográfica de González Vázquez, Marta, *Las mujeres de la Edad Media y el Camino de Santiago*, Santiago de Compostela, 2000 (1ª ed. 1989), sen que iso implique negar a inclusión de abundantes referencias a mulleres en obras clásicas da historiografía xacobeas como Vázquez de Parga, Luis; Lacarra, José María; e Uría Riu, Juan, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela, Madrid, 1948-1949* ou Storrs, Constance Mary, *Jacobean Pilgrims from England to St. James of Compostela. From the early Twelfth to the late Fifteenth century*, Santiago de Compostela, 1998. Posteriormente foron aparecendo novos traballos, tanto con estudos de caso concretos, como con vontade divulgativa, que reafirmaron a necesidade de contemplar as mulleres como suxeito histórico activo nas peregrinacións xacobeas, aínda que en moitos deles tenden a repetirse os mesmos casos á espera de novas investigacións de base. Véxanse Almazán, Vicente, *Santa Brígida de Suecia. Peregrina, política, mística, escritora*, Santiago de Compostela, 2000, como exemplo de estudo dunha das peregrinas xacobeas máis coñecidas; Segura Graño, Cristina, “En la Edad Media las mujeres también hicieron el Camino de Santiago”, *Arenal*, 17, 1 (2010), pp. 33-53; ou, recentemente e con carácter divulgativo, *Mulleres na ruta xacobeas*, Santiago de Compostela, 2020.
- 3 A propia lexislación medieval tende a privilexiar unha visión masculina da peregrinación. Así, nas *Partidas* de Afonso X chega a dicirse que “romeros, e son omes que fazen sus romerías e pelegrinajes, por seruir a Dios e honrrar los santos, e por sabor de fazer esto, estrañanse de sus logares, e de sus mugeres e de sus casas, e de todo lo que han, e van por tierras ajenas, lazerando los cuerpos, e despendiendo los aueres, buscando los santos” (Partida I, XXIV, Proemio, ed. Dietrick Smithbauer, Déborah, “López 1555. 1.24”, en José Manuel Fradejas (ed.), *7PartidasDigital*, <https://7partidas.hypotheses.org/4080> [última consulta: 14/02/2022]). Máis aló do recurso do masculino xenérico en moitos puntos, neste caso esa referencia a homes que se afastan “de sus mujeres” evidencia unha visión claramente masculinizada dos peregrinos.
- 4 Esta afirmación é facilmente comprobable para o caso xacobeo –como se detallará *infra*– pero tamén se se explora o conxunto de libros de viaxes producidos ou que circularon polo espazo ibérico durante a Idade Media, á marxe de que fosen redactados nunha ou noutra lingua e de que os seus obxectivos ou lugares de destino fosen diferentes. Sen entrarmos nas dificultades e debates sobre as definicións e complexidade da literatura de viaxes como xénero literario, véxase para unha revisión xeral deste tipo de textos Pérez Priego, Miguel Ángel, “Estudio literario de los libros de viajes medievales”, *Epos. Revista de filología*, 1 (1984), pp. 217-239; Rubio Tovar, Joaquín (ed.), *Libros españoles de viajes medievales*, Madrid, 1986; Crivât, Anca, *Los libros de viajes de la Edad Media española*, Bucaresti, 2003; ou Popeanga, Eugenia, *Viajeros medievales y sus relatos*, Bucaresti, 2005, entre outros.

a fenómenos como o das peregrinacións e o das viaxes a longa distancia –caso de embaixadas, empresas comerciais etc.–<sup>5</sup>, e, por suposto, á escrita deste tipo de experiencias persoais, o que, nunha sociedade sexuada e cuns condicionantes de xénero fortemente vigorosos e que sen dúbida determinaban as formas de socialización, deriva nunha maior representación do universo masculino<sup>6</sup>. Porén, o androcentrismo destas fontes histórico-literarias e o peso cuantitativo das referencias a varóns non implican que as mulleres medievais non percorreran as mesmas rutas que os homes e que algunhas delas non puxeran por escrito as súas experiencias, incluso nos primeiros séculos da Cristiandade. Exemplo ben coñecido é o de Exeria e a súa viaxe a Terra Santa no século IV<sup>7</sup>. Mais, non nos enganemos. En termos xerais, as fontes son limitadas e moitas veces en exceso lacónicas. De feito, debemos recoñecer desde o comezo que unha boa parte da literatura odepórica xacobeá medieval caracterízase pola pobreza das informacións que transmite sobre os homes e mulleres que percorreron os camiños cara á cidade na que foran descubertos os restos do apóstolo Santiago no século IX e que, a partir de entón, deu lugar ao intenso e complexo fenómeno das peregrinacións<sup>8</sup>. Nalgúns casos,

- 
- 5 Por suposto isto non implica que as mulleres non viaxaran durante a Idade Media. De feito fixérono por moi diversos motivos e, en boa medida, a súa vida estivo marcada por unha forte itinerancia, especialmente no caso de raíñas e nobres. En relación coa nobreza galega véxase, por exemplo, García-Fernández, Miguel, “*Dominae viatrices*. Viajes y desplazamientos de las mujeres nobles en la Galicia medieval”, *Medievalismo*, 29 (2019), pp. 175-214. Tamén cómpre preguntarse por unha posiblemente forte feminización das romarías e peregrinacións locais atendendo ao gran protagonismo que se lle reconece á peregrinación feminina en fontes como as cantigas galego-portuguesas. Ao respecto, pode consultarse o estudo de Corral Díaz, Esther, “A peregrinación feminina a través das cantigas”, *Ad Limina*, 12 (2021), pp. 95-118.
- 6 De feito, cando os relatos odepóricos son protagonizados por mulleres –caso do *Libro de Margery Kempe* ao que nos referiremos *infra*– semellan incrementarse as referencias ás súas conxéneres –aínda que isto non destaca no marco da breve referencia que fai Margery Kempe á súa viaxe a Santiago, pero si noutras partes da súa obra–. Igualmente, en haxiografías e actas de canonización de peregrinas como santa Bríxida de Suecia tamén parecen aumentar as alusións a outras mulleres, como unha de Estocolmo que tivo unha revelación na catedral de Santiago ante un crucifixo (Almazán, V. *Santa Brígida...*, *op. cit.*, p. 62). Algo similar é observable en textos doutra natureza na que hai alusións a mulleres e, consecuentemente, á feminización das súas comitivas, como nas *Crónicas* de Froissart ao referir a chegada de dona Constanza de Castela e o seu marido, Xoán de Gante, a Galicia e pasar por Compostela “con catrocentas lanzas e todas as damas que o acompañaban”, ou ser chamadas a Ourense “a duquesa de Lancaster e as súas damas de compañía” (Nogueira Santiago, Paulo [trad.], *Crónicas de Jean Froissart. A conquista de Galiza e León (1386-1387)*, Noia, 2017, pp. 45 e 116). Estes apuntamentos parecen confirmar a tendencia a unha sexualización dos séquitos, e da mirada e do discurso respecto do fenómeno da peregrinación en función do sexo do peregrino ou viaxeiro que protagoniza o relato odepórico ou a fonte de consulta.
- 7 A bibliografía sobre Exeria é abundante aínda que adoce, en boa medida, da reiteración de datos ante os límites dunha investigación restrinxida fundamentalmente á análise do propio relato de Exeria. Remitimos de todos modos a traducións como a de López Pereira, X. Eduardo, *Exeria. Viaxe a Terra Santa*, Vigo, 1991, ao galego, e, máis recentemente, a de Otero Pereira, Eduardo, *Mujeres viajeras de la Antigüedad. Los relatos de Egeria y otras peregrinas en Tierra Santa*, Salamanca, 2018, pp. 55-155, ao castelán –véxase tamén o traballo deste autor neste mesmo número–. A elas podemos engadir traballos específicos dentro da historia das mulleres como, por exemplo, Cid López, Rosa María, “Egeria, peregrina y aventurera. Relato de un viaje a Tierra Santa en el siglo IV”, *Arenal*, 17, 1 (2010), pp. 5-31.
- 8 Unha magnífica síntese sobre estas peregrinacións xacobeas durante o período medieval en Rucquoi, Aedline, *Mille fois à Compostelle. Pèlerins du Moyen Âge*, Paris, 2014, onde aparecen recollidos e actualizados os datos sobre o tema, incluíndo a integración plena das peregrinacións femininas. Tamén resultan de grande interese as reflexións e interrogantes formulados sobre a peregrinación a Compostela en Andrade

os itinerarios e a descrición do percorrido a Compostela son os que se converten en verdadeiros protagonistas deste xénero literario<sup>9</sup>, sen chegar a ofrecer toda a información que nos gustaría para poder abordar un auténtico estudo social daquelas persoas e personalidades que os percorreron e que, durante eles, entraron en contacto tanto con outros peregrinos e viaxeiros, como coas mulleres e homes que vivían ao longo dos camiños. En todo caso, a utilidade deste tipo de relatos como fonte histórica, artística, xeográfica e incluso antropolóxica resulta innegable. De feito, son numerosos os traballos que teñen recorrido a eles para estudar diversas temáticas, partindo, en primeiro lugar, do texto que se pode considerar practicamente como fundacional –ou cando menos un fito referencial– da literatura odepórica compostelá: o quinto libro do *Códice Calixtino*, a chamada –ou mal chamada para algúns– “Guía para peregrinos”<sup>10</sup>.

En todo caso, o obxectivo deste traballo concrétese ao redor do seguinte interogante: até que punto algúns dos relatos que conforman a literatura odepórica xacobeá referida ao período medieval constitúen unha fonte de coñecemento sobre as mulleres peregrinas e sobre o papel das mulleres nos camiños de peregrinación a Santiago –non só por motivos devocionais, senón tamén laborais ou pola súa mera presenza residencial ou de estancia puntual–, máis aló do androcentrismo destes textos? É posible, pois, aplicar unha perspectiva de xénero á lectura deste tipo de relatos? Polo momento limitáremos a ofrecer unha primeira revisión

---

Cernadas, José Miguel, “¿Viajeros o peregrinos? Algunas notas críticas sobre la peregrinación a Santiago en la Edad Media”, *Minius*, 22 (2014), pp. 11-31.

- 9 Sobre a conceptualización e o aproveitamento analítico da literatura odepórica xacobeá son fundamentais os traballos de Caucci von Saucken, Paolo, *I testi italiani del viaggio e pellegrinaggio a Santiago de Compostela e Diorama sulla Galizia*, Perugia, 1983; *Il Cammino italiano a Compostella. Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e l'Italia*, Perugia, 1984; “La literatura odepórica compostelana”, en Serafín Moralejo Álvarez (coord.), *El Camino de Santiago*, Santiago de Compostela, 1990, pp. 45-59; “La memoria de Santiago y su Catedral en la literatura odepórica compostelana”, *Compostellanum*, XL, 3-4 (1995), pp. 367-378; ou *Santiago e i Cammini della Memoria*, Perugia, 2006, entre outros, sen esquecer propostas recentes como López, Lucrezia e Lois González, Rubén C., *El Camino de Santiago en la literatura italiana (siglos XIV-XVIII). Un análisis geográfico*, Saarbrücken, 2016. Está lonxe das pretensións deste traballo abordar un estado da cuestión sobre a literatura odepórica e o seu uso na historiografía recente, aínda que sería un bo momento para animar a que se fixese un balance actualizador sobre o corpus e as súas posibilidades de análise, tanto as xa exploradas como as necesitadas de revisión ou de novos traballos.
- 10 Hai diversas publicacións desta parte do *Códice Calixtino*, tanto no marco de transcricións e/ou traducións do conxunto da obra, como en libros dedicados especificamente ao *Liber V*. A modo de exemplo, véxase para unha transcripción íntegra do orixinal latino do *Códice Calixtino*, conservado no Arquivo da Catedral de Santiago (ACS, CF14), Herbers, Klaus e Santos Noia, Manuel (eds.), *Liber Sancti Jacobi: Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, 1998. Para unha tradución ao galego só do *Liber V*, pode consultarse a reedición de López Pereira, X. Eduardo, *Códice Calixtino. Guía medieval do peregrino*, Noia, 2012. Por último, cómpre citar a última revisión actualizada por María José García Blanco da tradución ao castelán de Moralejo, Abelardo; Torres, Casimiro; Feo, Julio (ed.), *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, 2014. Esta última será a tradución que empregaremos neste traballo –facendo referencia á abreviatura CC, seguida dos datos relativos ao libro, capítulo–, ao considerarmos que se trata dunha tradución íntegra do *Codex Calixtinus* –o que permite empregar unha única edición para citar diferentes partes da obra–, realizada e revisada por especialistas, cun interesante aparato crítico de notas, e de utilidade para favorecer a comprensión por parte dun público máis amplo dos exemplos tomados da obra en cuestión. Non por iso deixamos de cotexar finalmente estes contidos coa transcripción do orixinal latino referenciada *supra*.

do tema a través da consulta dos principais relatos que conforman esa literatura odepórica xacobeá até finais do século XV. Cómpre advertir que, a pesar dos notables avances realizados no que se refire á recuperación e publicación destes textos nos últimos tempos, unha boa parte deles só contan con edicións ou traducións parciais e non sempre de fácil acceso. Tampouco contamos cun corpus textual editado criticamente e con criterios homoxéneos, a pesar de iniciativas de recompilación e tradución de grande interese entre as que podemos destacar unha recente e meritoria en lingua francesa de Adeline Rucquoi, Françoise Michaud-Fréjaville e Philippe Picone<sup>11</sup>, e unha compilación anterior, en lingua castelá, de Klaus Herbers e Robert Plötz<sup>12</sup>. Ambas as obras constitúen achegas bibliográficas enormemente valiosas para trazar este primeiro contacto co tema, aínda que tamén resultou conveniente consultar outras publicacións, que se irán referindo ao longo do traballo, especialmente para reproducir preferentemente traducións máis amplas en lingua galega e castelá<sup>13</sup>. Vexamos, pois, algunhas evidencias da presenza das mulleres no repertorio textual escollido, sendo conscientes das problemáticas existentes e dos interrogantes que se poden ir abrindo de cara ao futuro no marco de estudos máis exhaustivos e analíticos.

### *A voz das mulleres peregrinas: autoría feminina e literatura odepórica xacobeá*

Aínda que nos últimos tempos se están a realizar importantes esforzos para recuperar a experiencia histórica das mulleres e moi especialmente as súas voces –tamén ofrecendo novas lecturas das fontes medievais á marxe de que a redacción destas se dera a través da pluma masculina<sup>14</sup>–, certamente as voces das mulleres peregrinas son algunhas das que aínda presentan moitas dificultades para ser escoitadas con nitidez a partir das fontes dispoñibles. De feito, boa parte das informacións que temos sobre as mulleres peregrinas –tanto a Santiago de Com-

11 *La voyage à Compostelle du X<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2018.

12 *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al «fin del mundo»*, Santiago de Compostela, 1998.

13 Non podemos deixar pasar a oportunidade de chamar a atención sobre a necesidade dunha edición sistemática, con tradución plurilingüe, do conxunto da literatura odepórica xacobeá –comezando pola máis recuada no tempo–, co obxectivo de poñela á disposición tanto da comunidade científica como dos peregrinos e da sociedade en xeral. Sen dúbida, a pesar da envergadura e do ambicioso do proxecto, este sería de grande utilidade para estimular novas interrogantes xacobeas.

14 Véxanse algunhas consideracións sobre o tema en García-Fernández, Miguel, “¿Voces de mujeres en escrituras de hombres? De la escritura y la escrituración de la voz autobiográfica femenina en la Edad Media”, en Andrea Santamaría Villarroya (ed.), *Personajes femeninos y canon*, Sevilla, 2017, pp. 197-229, ou, do mesmo autor, “Voces, susurros y silencios femeninos en la documentación medieval gallega”, en Esther Corral Díaz (ed.), *Voces de mujeres en la Edad Media. Entre realidad y ficción*, Berlín, Boston, 2018, pp. 113-123.

postela como cara a outros espazos– proceden de referencias masculinas, moitas veces indirectas. Así, a relación das mulleres que percorren os camiños da peregrinación coa cultura escrita pode caracterizarse na súa maior parte como exemplo dunha cultura condicionada pola mediación e a mirada masculinas. É certo que isto tampouco é unha particularidade exclusiva da voz da *mulier viatrix*, mais a pobreza de testemuños directamente femininos sobre as súas viaxes e peregrinacións é incontestable. Até o momento son moi poucos os testemuños localizados para matizar estas afirmacións. De feito, entre os setenta textos recompilados na devandita obra, *Le voyage à Compostella du X<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, apenas catro responden á autoría feminina e só un deles corresponde ao período medieval de entre os vinte e catro textos que se editan cunha cronoloxía anterior ao século XVI<sup>15</sup>. Precisamente o único testemuño do que dispoñemos até o momento dentro da literatura odepórica xacobeá do período medieval cuxa autoría é atribuída a unha muller é a parte do *Libro de Margery Kempe* destinada a relatar a peregrinación desta muller a Santiago de Compostela. En realidade, trátase dunha obra sumamente complexa, da que só se conserva un manuscrito do século XV, localizado e publicado por primeira vez no século XX, que se conserva na British Library<sup>16</sup>.

No que se refire á peregrinación xacobeá de Margery Kempe, cómpre sinalar que o seu *Libro* recolle un brevísimo relato desta viaxe, o que, porén, contrasta coa narración da súa peregrinación a Xerusalén e a Roma, onde non só estivo máis tempo senón que a súa experiencia deu lugar a relatos máis extensos –tanto dos itinerarios como das estadías–, incluíndo comentarios de interese sobre a súa interacción co resto de peregrinos e peregrinas xunto aos que viaxaba ou cos que coincidiu. Foi, ademais, unha interacción que resultou moitas veces conflitiva debido á complexa personalidade de Margery Kempe e ás manifestacións extremas da súa devoción cara á Divindade a través de choros, xestos ou gritos en público, o que adoitaba incomodar a moitos dos seus acompañantes e, mesmamente, a algunhas autoridades, tanto laicas como eclesiásticas. Tamén cómpre destacar que,

15 No libro hai un relato do século IX, outro do s. X, tres do s. XII, un do s. XIII, tres do s. XIV e quince do s. XV, correspondendo os restantes ao período que abarca desde o s. XVI ao s. XX. Véxase Rucquoi, A.; Michaud-Fréjaville, F.; Picone, P., *Le voyage à Compostelle du X<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Robert Laffont, 2018, pp. 25-338, para os relatos anteriores a 1500.

16 Para este traballo empregaremos (e citaremos) a versión en lingua castelá: Kempe, Margery, *Libro de Margery Kempe. La mujer que se reinventó a sí misma*, introdución, tradución, notas e índices de Salustiano Moreta Velayos, Valencia, 2012. O manuscrito da British Library (Add. Ms. 61823) pode consultarse en liña en: [http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add\\_MS\\_61823](http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add_MS_61823) (última consulta: 22/01/2022), onde tamén aparecen datos codicolóxicos e bibliográficos de interese. Non nos imos deter na cuestión da autoría feminina do libro. En principio, os prólogos que incorpora falan dunha obra elaborada en varias fases a través do ditado que Margery faría a varios homes da súa contorna anos despois dos feitos. Véxase, de todos modos, Hirsh, John C., “Author and Scribe in «The Book of Margery Kempe»”, *Medium Aevum*, 44, 1/2 (1975), pp. 145-150, ou, máis recentemente, Classen, Albrecht, *The Power of a Woman's Voice in Medieval and Early Modern Literatures. New Approaches to German and European Women Writers and to Violence Against Women in Premodern Times*, Berlin, Boston, 2007, especialmente o capítulo 8, “Margery Kempe as a Writer: a Woman's Voice in the Mystical and Literary Discourse”, pp. 271-308.



acompañada polo seu marido, ou á marxe deste, Margery foi unha asidua peregrina a outros centros de peregrinación situados en Inglaterra, que se van nomeando ao longo do libro<sup>17</sup>. Precisamente, esta muller, cuxa vida se sitúa cara a 1373 e 1440, que foi filla do burgués Johan Brumhan –alcalde de Lynn cinco veces–, muller de John Kempe e mai de 14 fillos, e cuxa experiencia relixiosa estivo marcada polas visións místicas, pola importancia da confesión e pola dúbida de algúns sobre a súa heterodoxia relixiosa –sendo interrogada e procesada en varias ocasións no contexto da herexía lolarda–, destacou por emprender numerosas viaxes, aceptadas en boa medida –aínda que non sempre sen sospeitas– ao formularse como peregrinacións. Así pois, Margery peregrinou a lugares como a abadía cisterciense de Hailes –neste caso tras retornar de Santiago–, pero tamén estivo en Leicester, York, Bridlington, Lincoln, Londres, Ely, Canterbury, Norwich –visitando neste caso á mística Xuliana, autora do libro *Revelations of Divine Love*– e, coa súa nora alemá, en Walshingham. De feito, tras vivir con esta un tempo en Inglaterra, acompañouna no retorno ao continente europeo nun itinerario que a levou até Danzing e Wilsnack. Non obstante, as súas grandes peregrinacións foron a Terra Santa e a Roma, nas que refire o seu contacto con outras mulleres, como a súa ama –que a acompañou parte do camiño até que é practicamente rexeitada por todos, incluso por esta–, unha dama italiana que a acolleu no seu percorrido cara a Roma ou unha anciá que a coidou nesta cidade durante os meses que viviu alá entre 1414 e 1415. É dicir, Margery foi unha peregrina que no seu relato cita outras peregrinas e mulleres polos camiños de peregrinación.

A pesar de nomear en varios momentos a vontade de visitar a tumba do Apóstolo, non foi até 1417 –xustamente un ano xubilar– cando lle “chegou a hora de

---

17 A pesar de que a maioría das informacións proceden do estudo deste libro, a bibliografía sobre Margery Kempe é ampla. Para o público galego e hispano remitimos ao estudo introdutorio da tradución de referencia consultada (*vid. supra*), sen deixar de referir outros traballos como Mackay, Angus, “Una peregrina inglesa: Margery Kempe”, en *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente medieval. XVIII Semana de Estudios Medievales. Estella, 22 a 26 de Julio de 1991*, Pamplona, 1992, pp. 193-200; Miraz Seco, Violeta, “Margery Kempe, una peregrina inglesa en la Compostela medieval”, en C. A. González Paz (ed.), *Mujeres y peregrinación...*, *op. cit.*, pp. 205-227; ou Swanson, Robert N., “Margery Kempe, viatrix”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 65, 131, pp. 237-253. Non entramos en analizar a relixiosidade de Margery Kempe, xa que só nos interesa nesta ocasión o seu relato como evidencia da peregrinación a Santiago en relación coa autoría feminina no marco da literatura odepórica xacobeá. Porén, resultan de interese sobre este tema e sobre os seus diferentes modos de peregrinar traballos como os seguintes: Atkinson, Clarissa W. *Mystic and Pilgrim. The Book and World of Margery Kempe*, Ithaca, 1983; Helfers, James P., “The Mystic as Pilgrim: Margery Kempe and the Tradition of Nonfictional Travel Narrative”, *Quidditas*, 13 (1992), pp. 25-45; Garí, Blanca, “Las amargas lágrimas de Margery Kempe”, *Duoda. Revista d'Estudis Feministes*, 20 (2001), pp. 51-79; Barfoot, Alice A., *No Ordinary Pilgrim: Margery Kempe and Her Quest for Validation, Authority, and Unique Identity*, Cleveland, 2013; ou Ross, Lia, “The Revealing Peregrinations of Margery Kempe”, en Albrecht Classen e Marilyn Sandidge (eds.), *Travel, Time, and Space in the Middle Ages and Early Modern Time. Explorations of World Perceptions and Processes of Identity Formation*, Berlín, Boston, 2018, pp. 359-378. Tamén remitimos, para un panorama xeral, a Arnold, John H. e Lewis, Katherine J. (eds.), *A Companion to The Book of Margery Kempe*, Cambridge, 2004.

viaxar a Santiago”<sup>18</sup>. Porén, tras os gastos de viaxes anteriores, Margery “era pobre e con moitas débedas”. Aínda así, confiou na providencia divina e boa parte do seu relato xacobeo ten que ver coa preparación da peregrinación, destacando as axudas recibidas e as dificultades ou temores polos que pasa, especialmente respecto dos ladróns que a podían asaltar nos camiños. Tras gastar os 40 peniques que lle deu un bo home nun abrigo –pois cabe ter en conta que estas peregrinacións víanse afectadas moi especialmente polos fenómenos climatolóxicos, o que implicaría ir axeitadamente vestidos e protexidos–, recibiu 10 marcos de Thomas Marchale, do que se di que “foi e pagou [a pasaxe] ao patrón [do barco que se dirixía ás costas galegas] por el e pola citada criatura”. Tamén o bispo de Worcester, ante o que Margery se presentou como unha simple “peregrina que pretendía, mediante a graza de Deus, viaxar a Santiago” tras ser convocada por el, deulle “o seu ouro e a súa bendición, e mandou aos seus servidores que a acompañaran no seu camiño”. En realidade, Margery tivo que agardar en Bristol seis semanas antes de poder embarcar, pois faltaban barcos ante a demanda destes por parte de Henrique V de Inglaterra para unha expedición a Francia. Nese tempo non só tivo visións senón que tamén “comungaba todos os domingos chea de bágoas e con violentos suspiros, con fortes gritos”, o que provocaba as reticencias de “moitos homes e mulleres [que] se asombraban con ela” e que a desprezaban e calumniaban. Vemos, pois, una interacción con mulleres que, como noutras partes do libro, queda claro que se deu lonxe de calquera mostra de sororidade, para materializarse na crítica e na distancia ante una personalidade fóra do común e do esperable para as mulleres medievas. Os problemas de Margery incrementáronse cando un home rico non lle permitía embarcarse “pois non a consideraba unha boa muller”. De todos modos, outras persoas si consideraron a Margery como unha muller que podía facer de mediadora espiritual e, de feito, respecto da súa peregrinación xacobeá, unha boa amiga entregoulle sete marcos “para que rezara por ela cando estivera en Santiago”. É un bo exemplo de como outras mulleres se podían facer presentes ante os restos do Apóstolo a través da evocación e dos rezos doutras persoas, a pesar de non presentarse persoalmente en Compostela. Finalmente, Margery “embarcouse no nome de Xesús e navegou cos seus compañeiros, aos que Deus enviou bo tempo e ventos favorables”, chegando cara a comezos de xullo de 1417 tras sete días de travesía, que os levaría a desembarcar, con toda probabilidade, na Coruña. No seu relato, Margery apenas ofrece detalles sobre quen eran os seus acompañantes, a pesar de que destaca o feliz da súa peregrinación, pois os que “antes estaban contra ela en Bristol, agora mostrábanse moi amables” –habería outras mulleres? (nada sabemos ao respecto)–. En todo caso, no seu relato dísenos que “permaneceron catorce días nese país, e foi moi feliz alí, tanto corporal como espiritualmente, con

---

18 Para esta peregrinación xacobeá véxase Kempe, M., *Libro de...*, *op. cit.*, pp. 141-147, de onde tomamos o texto, que, de forma excepcional, traducimos ao galego.



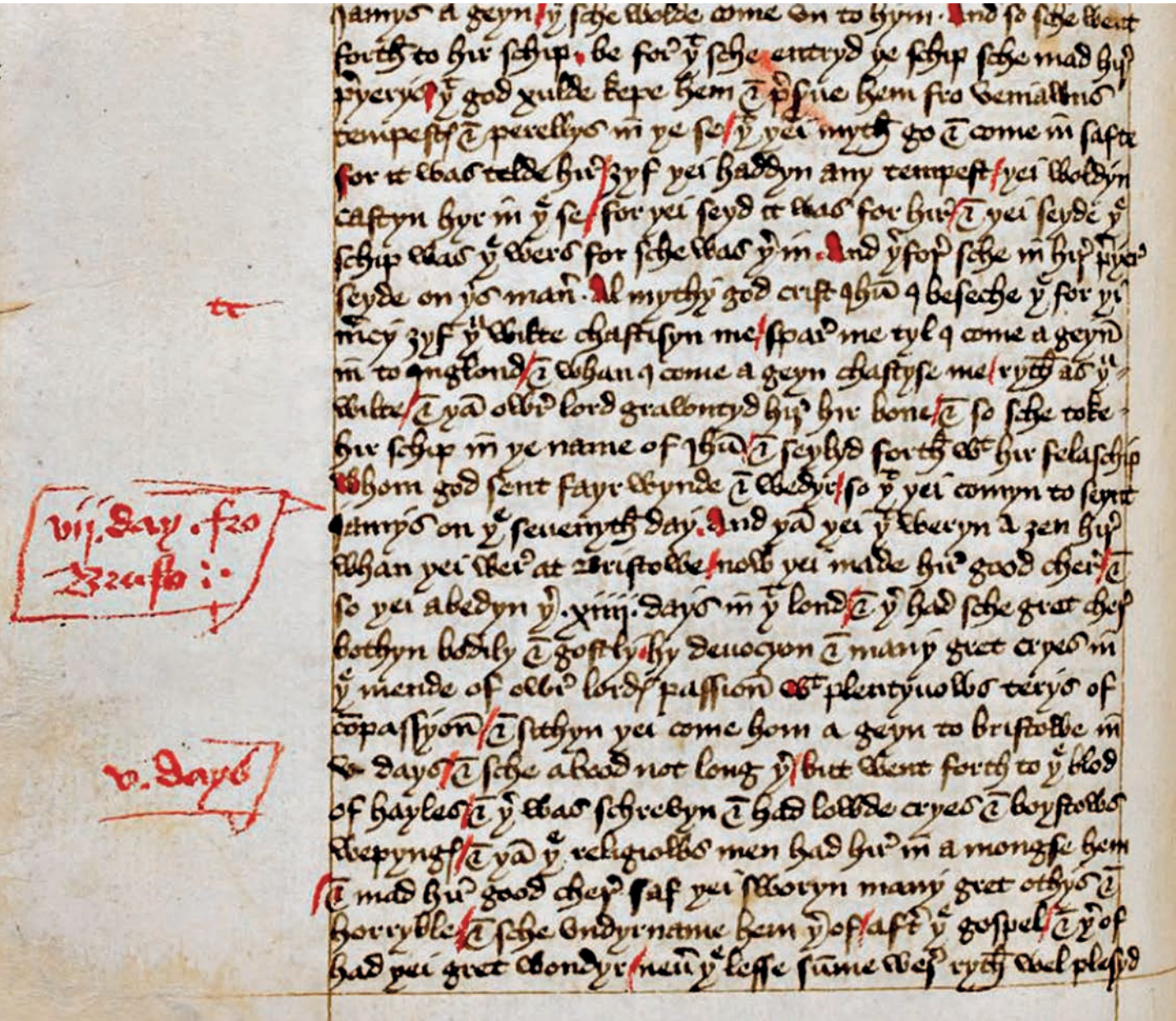


Fig. 1: A peregrinación a Santiago no Libro de Margery Kempe (The British Library, Add. Ms. 61823, fol. 53v.).

gran devoción, e con moitos fortes gritos en memoria da paixón do noso Señor, con abundantes bágoas de compaixón”. Finalmente, “nunha viaxe que durou cinco días, regresaron de novo a Bristol”, o que suma un total de 26 días de peregrinación (Fig. 1). Nada máis sabemos sobre a experiencia xacobeá de Margery Kempe. O que está claro é que, a pesar de ser ditado e non escrito por unha pluma sostida por mans femininas, este relato confirma a experiencia persoal (e autorial) dunha

muller en relación á peregrinación a Santiago no marco da literatura odepórica xacobeá. É unha voz de muller mediatizada pola escrita masculina –intervindo incluso dous homes diferentes na elaboración e reelaboración do texto baixo a supervisión de Margery–, pero, ante todo, unha voz (indirecta) dunha muller que relata e confirma a experiencia da peregrinación feminina a Compostela.

Ampliando os marcos interpretativos da autoría feminina e indo máis alá da literatura propiamente odepórica que representa o caso de Margery Kempe, cómpre advertir antes de seguirmos coa análise proposta neste traballo que, se queremos avanzar especificamente na recuperación da voz das peregrinas medievais, é posible que debamos ter en conta outro tipo de fontes, propoñendo unha nova relectura destas. A cales nos estamos referindo? Fundamentalmente aos instrumentos xurídicos nos que as mulleres expresaron a súa vontade de peregrinar, nos que evocaron peregrinacións pasadas ou nos que encargaron peregrinacións delegadas. Desde esta perspectiva, por exemplo, os testamentos non só se presentan como documentos notariais escriturados por homes –cumpriría exceptuar os testamentos hológrafos femininos–, senón tamén como reflexos nas partes dispositivas da vontade e da enunciación da voz feminina<sup>19</sup>. Nalgúns deles, de feito, poden localizarse referencias ás peregrinacións que se desexan –ou encargan– para o futuro, así como a outras que xa foron, froito dunha experiencia persoal pasada. Aínda que este tipo de referencias non adoitan ir máis alá dunha breve mención, poden considerarse –xunto a posibles declaracións incorporadas noutro tipo de fontes como os preitos– un dos repertorios documentais máis próximos á voz das mulleres peregrinas medievais. Só estudos futuros permitirán profundar no tema, máis alá dalgúns aproximacións xa realizadas até o momento sobre a utilidade dos documentos notariais outorgados por mulleres como fontes para o estudo das peregrinacións femininas, realizadas ou desexadas<sup>20</sup>. No caso de Margery Kempe a súa voz autorial expresouse a través da pluma masculina moito tempo despois

19 García-Fernández, M. “Las últimas voluntades como expresión de la voz femenina en la Edad Media. Dos nuevas aportaciones al «Corpus testamentario de la Galicia medieval»”, en Manuel Cabrera Espinosa e Juan Antonio López Cordero (eds.), *IX Congreso virtual sobre Historia de las Mujeres (15 al 31 de octubre de 2017)*. Comunicaciones, Jaén, 2017, pp. 233-284.

20 Cadaveira López, Paula, “Las mujeres y el encargo de peregrinaciones post-mortem en los testamentos bajomedievales de los reinos hispánicos”, en Esther Corral Díaz (ed.), *Voces de mujeres en la Edad Media. Entre realidad y ficción*, Berlín, Boston, 2018, pp. 135-144 ou García-Fernández, Miguel, “Viajes en vida y viajes «post mortem» en las últimas voluntades de la Galicia de los siglos XII al XVI”, en Javier Castiñeiras López e Marta Cendón Fernández (eds.), *Viajeros. De la Antigüedad al Nuevo Mundo*, Santiago de Compostela, 2021, pp. 521-538. Segundo a interpretación de Carlos A. González Paz sobre unha doazón que tería outorgado no século XII, xunto ao seu fillo, a aristócrata galega Guncina González, *volens pergere ad Iherosolimam*, este texto tamén se podería considerar como expresión da voz dunha potencial peregrina. Véxase González Paz, Carlos Andrés, “Las peregrinaciones gallegas a Tierra Santa durante el siglo XII: Guncina González *volens ire Iherusalem*”, en C. A. González Paz (ed.), *Mujeres y peregrinación...*, op. cit., pp. 55-78, e, unha tradución máis reducida do traballo, “Guncina González *volens ire Iherusalem*”, en C. A. González Paz (coord.), *Women and Pilgrimage...*, op. cit., pp. 51-63. Matizando esta proposta cunha relectura dos documentos na que se lle atribúe verdadeiramente a vontade de peregrinar ao fillo, mais non á nai, véxase García-Fernández, M., *Dominae viatrices...*, op. cit., pp. 196-197.



de ter peregrinado a Xerusalén, Roma ou Santiago, mais pode que noutros casos só poidamos documentar a través dos textos notariais os desexos femininos de peregrinar, é dicir, o pensamento e a vontade que precedían á práctica. Outra realidade é a que ilustran os testamentos outorgados por peregrinas durante as súas viaxes ou xustamente ao chegar a Compostela, dos cales temos algúns exemplos desde o século XVI entre os documentos de últimas vontades do Hospital Real de Santiago. Un destes casos é o de Mari Romero Olabarrieta, viúva de Oñate, que tivo por testigo a “Juanes de Ugarte, peregrino, vezino de Tolosa de Guispusqua, que fue intérprete y declaró lo que dezía la dicha Maria Ramos en lengua española, porque la sobredicha hera bascongada y no se entendía”<sup>21</sup>. A pesar das dificultades para escoitar a voz das peregrinas, e máis a través da literatura odepórica xacobeá, pode que novas investigacións permitan ampliar os casos de estudo para escoitar, se non a voz, si algúns ecos das voces femininas polos camiños xacobeos.

*As mulleres nos camiños de peregrinación: silencios e presenzas.  
Peregrinas, receptoras de viaxeiros e outras mulleres nos relatos de peregrinos a Santiago*

Tanto nos relatos de viaxes e peregrinacións redactados por homes como nos de autoría feminina –acabamos de velo no caso de Margery Kempe– resulta evidente que a mobilidade do *homo viator* ou a *mulier viatrix* derivaba nun acto de profunda socialización. Máis alá da compañía que cada peregrino ou peregrina puidese levar ao seu carón –pois é difícil soste para os tempos medievais a imaxe dun peregrino completamente solitario–, resulta evidente que as vías de peregrinación eran camiños transitados por diferentes persoas –non só por fervorosos peregrinos–, nos que se puñan en contacto uns con outros, propiciando diálogos, intercambios e, por suposto, tamén conflitos. Porén, unha parte da literatura odepórica xacobeá responde en boa medida máis á idea dun itinerario ou guía das etapas dunha determinada ruta que a un relato extenso e detallado da experiencia da viaxe<sup>22</sup>.

---

21 García-Fernández, M., “Viajes en vida...”, *op. cit.*, pp. 524-526. Precisamente, o caso desta viúva evócanos directamente algunhas palabras que recolle o libro quinto do *Códice Calixtino* en vasco e a súa tradución en latín, caso de “Madre de Dios, *andrea María*” ou “señora, *andrea*”. Véxase CC, Lib. V, Cap. VII (p. 548). Así mesmo, en 1499 Arnold von Harff recolle unha pequena relación de palabras e expresións vascas xunto á súa tradución, resultando de especial interese a que fai referencia a “schatuwa no tu so gaua moissa”, é dicir, “boa moza, ven durmir comigo!”. Sen dúbida, esta expresión parece evocar unha realidade cotiá na que a sexualidade dos viaxeiros con algunhas mulleres que atopaban nos camiños cara a Santiago debeu formar parte desas viaxes e peregrinacións (Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, *op. cit.*, p. 220).

22 Aínda así, conforme nos achegamos a finais da Idade Media hai algúns relatos máis detallados, como os de León de Rosmihal (1466) ou Xerónimo Münzer (1494), que dan lugar a textos que van máis alá da literatura odepórica xacobeá *stricto sensu* para conformar auténticos libros de viaxes. Esta natureza máis ampla e que tende a ofrecer narracións que sitúan as peregrinacións nun ámbito moitas veces non prioritario favoreceu

Consecuentemente, as referencias persoais e os datos que aparecen nalgúns destes relatos sobre a sociedade coa que entran en contacto estes peregrinos (e/ou viaxeiros) nos camiños de peregrinación –non tanto cando se achegan ás cortes rexias– tenden a escasear. Aínda así, cómpre insistir na nosa procura e preguntarnos polo que nos di a literatura odepórica sobre as mulleres que percorreron os camiños da peregrinación sen ser elas mesmas as responsables de escribir ou ditar o relato da súa viaxe e, ao mesmo tempo, descubrir con que outras mulleres entraron en contacto os peregrinos e viaxeiros varóns cuxos relatos chegaron até nós no seu percorrer polos camiños a Compostela, especialmente unha vez que entraron na Península e optaron por dirixirse até o Noroeste para visitar os restos do apóstolo Santiago e a catedral que os custodiaba. Como se comprobará a continuación, neste último caso non son poucas as mulleres que aparecen pero que, non por estar nos camiños de peregrinación ou nos itinerarios percorridos polos peregrinos a Santiago antes ou despois de visitar a tumba do Apóstolo, realmente non teñen que ver co fenómeno das peregrinacións.

As mencións directas na literatura odepórica xacobeá escrita por homes durante o período medieval sobre a (co)participación das mulleres no fenómeno das peregrinacións resultan escasas. Apenas aparecen referencias puntuais que apuntan á súa existencia pero sen concretar detalles. O feito de estarmos maioritariamente ante relatos de peregrinos e/ou viaxeiros masculinos, que se desprazan ademais cos seus conxéneres e non en familia –como sabemos que facían outros peregrinos a teor do que apuntan diferentes fontes– sen dúbida contribúe á sobrerrepresentación da figura do peregrino varón.

Se examinamos o *Liber V* do *Códice Calixtino* non atopamos referencias explícitas a mulleres peregrinas propiamente ditas. Porén, cómpre ter en conta que, mentres ás veces se fala de Aimerico Picaud como posible autor desta parte do *Liber Sancti Jacobi*, non sempre se menciona a figura feminina de Xerberga de Flandres, da que unha suposta carta de Inocencio II, engadida ao *Códice Calixtino* e coa que se pretendía asegurar a súa autenticidade, di expresamente que *Girberga Flandrensis* era *sotia eius* –é dicir, “a súa compañeira”, pero de vida? de peregrinación?– e que “este códice, compuesto primeramente por el papa Calixto”, “donaron [*dederunt*, en

---

a súa integración posterior en antoloxías de relatos de viaxeiros, que pouco teñen que ver xa coa temática propiamente relixiosa e devocional. Véxase, por exemplo, en galego, a obra de Garrido, Gustavo A., *Aventureros e curiosos. Relatos de viaxeiros estranxeiros por Galicia. Séculos XV-XX*, Vigo, 1994. Xa no século XIX apareceron antoloxías deste tipo en lingua castelá, como *Viajes de extranjeros por España y Portugal en los siglos XV, XVI y XVIII. Colección de Javier Liske*, traducidos do orixinal e anotados por F. R., Madrid, 1978, onde o primeiro texto recollido é a viaxe de Nicolás de Popielovo por España e Portugal, comezando pola súa chegada a Santiago o 21 de xullo de 1484 (vid. p. 15); Véxase tamén Fabié, Antonio María (ed.), *Viajes por España de Jorge de Eindhoven, del barón León de Rosmithal de Blatna, de Francisco Guicciardini y de Andrés Navajero*, Madrid, 1879, coa publicación do célebre viaxe do Barón de Rosmithal, e, xa no século XX, a monumental obra de García Mercadal, José, *Viajes de extranjeros por España y Portugal. Desde los tiempos más remotos hasta fines del siglo XVI*, Madrid, 1952.



plural] a Santiago de Galicia por la redención de sus almas”<sup>23</sup>. É dicir, máis alá dos debates sobre a historicidade deste discurso, resulta fundamental destacar e interrogarse por esta figura feminina que no propio *Códice* adquire un coprotagonismo non sempre recoñecido e que podería evocar o papel feminino non só no fenómeno da peregrinación e do culto xacobeos, senón tamén na circulación da cultura escrita relacionada con estes<sup>24</sup>. Noutros libros do *Códice Calixtino* certamente si aparecen algunhas mencións que recoñecen explicitamente a peregrinación feminina. É o que sucede co *Liber II*, destinado a recoller os milagres do Apóstolo, nos que consta expresamente a presenza das mulleres nos camiños de peregrinación a Compostela<sup>25</sup>. De feito, é a través da miraculística xacobeas, e non polos contidos propios da literatura odepórica, pola que foron integradas nesta última algunhas alusións a mulleres peregrinas. Acontece, con claridade, cando os peregrinos ou viaxeiros relatan algunhas versións do milagre dos galos e a forza que aconteceu en Santo Domingo de la Calzada. Así, o señor Nompár de Caumont, na súa peregrinación de 1417, relata, no marco dun texto que resulta fundamentalmente un itinerario, o citado milagre. Nel pon como protagonistas xa non un pai e un fillo, como aparecían en versións anteriores, senón a un matrimonio –o que implica recoñecer a peregrinación feminina: “un peregrino y su mujer iban a Santiago”–, acompañado por un fillo que foi vítima do falso testemuño dunha criada do pousadeiro xunto ao que se aloxaron e que se sentiu atraída por el –noutras é unha filla, mais en todo caso en varias destas versións é unha muller, asentada nos camiños de peregrinación a Compostela, a responsable da acusación contra o mozo peregrino–. A criada, por non verse correspondida, acusouno de roubar unha copa de prata. Isto provocou que fora condenado á forza, “cosa que entristeció mucho al padre y a la madre, pero continuaron su viaje a Santiago”. No camiño de regreso viron que o fillo estaba milagrosamente vivo e, a pesar da incredulidade inicial do xuíz, ao final todo remata ben, dando lugar, iso si, ao prendemento da criada que “confesó la verdad, que él no quería hacer lo que ella quería, y fue ahorcada”<sup>26</sup>.

23 CC, Apéndices, pp. 617-618. Como sinalan os editores desta obra na edición de referencia consultada, na citada pasaxe faise referencia a “el poitevino Aimerico Picaud de Parthenay-le-Vieux, quien se dice también Olivier de Iscán, villa de Santa María Magdalena de Vézelay, y Gerberga de Flandes, compañera suya”, resultando unha mención algo imprecisa, o que deu lugar a un debate sobre se os doantes do Códice eran dous (Aimerico e Xerberga) ou tres (Aimerico, que sería eclesiástico, e logo Olivier de Iscán e a compañeira deste, Xerberga).

24 Máis atrevida semella a hipótese que considera que “Gerberga de Flandes, *sotía* y acompañante de Picaud, podría ser considerada por lo menos coautora del *Liber Sancti Jacobi*”, exposta por Pugliese, Carmen, “Gerberga de Flandes”, en *Xacopedia*, en liña ([https://xacopedia.com/Gerberga\\_de\\_Flandes](https://xacopedia.com/Gerberga_de_Flandes)) (última consulta: 11/2/2022).

25 Véxase, por exemplo, CC, Lib. II, Cap. VI, onde un cabaleiro de Poitou foxe da peste emprendendo o camiño a Compostela coa súa muller e dous nenos, aínda que en Pamplona morre a muller e, daquela, “su injusto huésped se quedó inicuaamente con los recursos que el caballero y su esposa habían traído consigo”; tamén no CC, Lib. II, Cap. XVI, cítanse no camiño cara a Santiago tres cabaleiros de Lyon que “encontraron a una mujer que llevaba en un saquito lo necesario para sí”.

26 Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, *op. cit.*, p. 66-67. Outros exemplos de literatura odepórica compostelá posteriores –xa do século XVI– manteñen a idea de que o aforcado peregrinaba a Santiago co seu pai e a súa muller. É o caso do relato de Andrew Boorde de Inglaterra de 1532 (*ibidem*, p. 259).

Estamos, pois, ante un texto odepórico, mais a peregrinación feminina personalizada nesa mai que viaxa xunto ao marido e o fillo só aparece representada na parte propiamente miraculística<sup>27</sup>.

Na canción de peregrinos alemá do século XV *Wer das elent bawen wel* confírmase tamén a existencia da peregrinación feminina. Ao referir un dos montes que os peregrinos coñecían ben, o de Rabanal, dise que por el “pasan los hermanos y hermanas rápidamente”<sup>28</sup>. Esta tímida mención ao masculino e ao feminino non fai senón confirmar que no imaxinario colectivo estaba asumida a peregrinación de homes e mulleres, mais poucas máis son as mencións expresas á peregrinación feminina nos textos estudados.

A pesar destes silencios sobre as mulleres peregrinas na literatura odepórica xacobeá, cómpre lembrar que, en libros de viaxes non vinculados a Santiago, como as *Andanzas e viaxes* de Pero Tafur, tamén aparecen algunhas mencións que confirman estas peregrinacións femininas á cidade do Apóstolo. Así, na viaxe de Tafur entre Bruxelas e Bruxas relátase o encontro cunha abadesa que quixo ver “al cavallero de España. E fuemos allá e recibionos muy alegremente e fuemos muy bien refrescados”, comentándolle tras comer con ela que “avíe venido en romería a Santiago e avíe recibido tanta honor de castellanos que no sabía en qué lo satisfacer, e que me rogava que reposase allí algunos días e descansaríe de tan luengos caminos”<sup>29</sup>. Esta mención abre a porta a ampliar nun futuro a investigación sobre as mencións ás peregrinacións femininas a Santiago – neste caso a dunha abadesa – noutros textos odepóricos, mais polo momento cómpre insistir en que son poucas as referencias explícitas no marco duns textos xacobeos maioritariamente masculinos e cunha forte mirada androcéntrica.

Un aspecto interesante é comprobar como nalgúns destes textos odepóricos aparecen referencias non a peregrinas, pero si á existencia de hospitais dispoñibles para homes e mulleres, nos que tamén poderían atopar axuda e acubillo os peregrinos, especialmente os que enfermaban durante a viaxe. É o que sucede nun itinerario italiano datado entre 1450 e 1484, que dá conta do traxecto entre Florencia e Santiago<sup>30</sup>.

27 Sobre este milagre, véxase máis polo miúdo Pérez Escotado, Javier, *De milagros y fronteras. El milagro del gallo y la gallina interpretado al fin razonablemente*, Logroño, 1999, ou, entre outros, a obra colectiva Pérez Escotado, Javier (coord.), *Literatura y milagro en Santo Domingo. Jornadas «El milagro del gallo y la gallina, Patrimonio Cultural»*. *Santo Domingo de la Calzada, 3 y 4 de diciembre de 2001*, Logroño, 2002.

28 Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, op. cit., p. 162.

29 Pérez Priego, Miguel Ángel (ed.), *Pero Tafur. Andanzas y viajes*, Madrid, 2018, pp. 283-284. Agradezo a Diana Pelaz Flores que me advertira desta referencia.

30 En Mota, “drieto alla chiesa di sancto Antonio vi à l'ospedale delli amalati di santo Antonio che vi è tra donne e huomini LXIII” ou, no caso de Burgos, refire que “ha due spedali, l'uno per le donne e l'altro per li huomini”. Véxase Delfiol, Renato, “Un altro «itinerario» tardo-quattrocentesco da Firenze a Santiago di Compostella”, *Archivio Storico Italiano*, 137, 4 (1979), pp. 599-613, e, para as citas, pp. 605 e 610. Doutra natureza sería “cierta noble casa y fundación donde sólo se reciben los locos, los tontos, los melancólicos y los furiosos” iso si, “de uno y otro sexo” (Münzer, J., *Viaje...*, op. cit., p. 57).

Centrarémonos, pois, naquelas mencións ás mulleres que aparecen ao redor dos camiños de peregrinación sen que foran peregrinas. En primeiro lugar, cómpre chamar a atención sobre as mulleres que residían e traballaban nos diferentes lugares polos que transitaban os viaxeiros. É esta presenza física e/ou laboral a que explica o contacto con eles e, consecuentemente, que a súa presenza quedara reflectida no corpus da literatura odepórica. Entre estes casos cómpre citar os de hospitaleiras ou pousadeiras, é dicir, mulleres relacionadas con espazos de acollida dos peregrinos. Por exemplo, Hermannus Küning de Vasch comenta no século XV ao falar de Nájera que “nos hospitais sérvente de bo grado, agás no hospital de Santiago, alí o persoal é francamente ruín”, e continúa advertindo que “a dona do hospital comete moitas baixezas cos peregrinos, pero as camas son moi boas”<sup>31</sup>.

Noutros textos, como o mencionado poema *Wer das elent bawen wel*, tamén aparece o contacto entre os peregrinos e unha muller no ámbito hospitalario, aínda que esta só era a filla do mestre dun hospital de Burgos que foi condenado a morte polo mal trato que lles proporcionou aos peregrinos. De feito, no relato chégase a imaxinar –(re)construír?– a voz propiamente feminina co lamento desta muller polo destino do pai, acabando por ser ela igualmente castigada por estes feitos<sup>32</sup>.

Xa no *Liber V*, Cap. XI, do *Códice Calixtino*, é dicir, no século XII, atopamos unha interesante mención sobre o encontro ocorrido en Vilanova (que podería ser identificada con Arzúa) entre un peregrino necesitado e unha muller que tiña o pan baixo as cinzas quentes, á que o primeiro lle pediu esmola. Daquela “ella respondeu que no tenía pan y el peregrino le dijo «¡Ojalá se convierta en piedra el pan que tienes!»”. Dito isto, cando o peregrino xa marchara da casa, “se acercó la mala mujer a las cenizas y, pensando recoger su pan, encontró una piedra redonda en vez del pan. Y ella, arrepentida de corazón, siguió enseguida al peregrino, pero no lo encontró”. Esta breve historia na que se critica a desconsideración cos peregrinos pecha o libro quinto do *Calixtino* cun exemplo que, aínda que en negativo, non fai senón situar as mulleres nos camiños de peregrinación a Santiago e, consecuentemente, en contacto directo cos peregrinos. Pola contra, un exemplo en positivo da axuda feminina nestes mesmos camiños de peregrinación a Santiago é relatado por Jean de Tornai, quen visitou Santiago en 1488. Tras pasar Portomarín de camiño a Sarria, relátase o encontro cunha boa e devota muller que lles ofreceu aos peregrinos ovos fritos en aceite de oliva nunha torrada<sup>33</sup>.

31 Küning de Vach, Hermannus, *A peregrinaxe e o camiño a Santiago de Hermannus Küning de Vach. A clásica guía de peregrinos alemana (1495)*, traducido e anotado por Klaus Herbers e Robert Plötz, versión galega de X. M. García Álvarez, Santiago de Compostela, 1999, p. 58.

32 “El maestre del hospital tenía una hija joven, | que era una pequeña taimada: | «Me llama mucho la atención | que mi querido padre | tenga que morir por causa de los perros alemanes» | Allí cerca estaba un peregrino: | «Hora es ya de no quedar callado, | yo mismo quiero presentar la acusación» | Entonces esta joven hija | fue enterrada bajo la horca” (Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron..., op. cit.*, p. 165).

33 Rucquoi, A.; Michaud-Fréjaville, F. e Picone, P., *Le voyage à Compostelle..., op. cit.*, p. 249: “une bonne dévotte femme nous aperçut et elle alla tout de suite faire des oeufs brouillés à l’huile d’olive dans une poêle, car dans ce pays, il n’y a pas de beurre, et elle m’apporta une grande tranche de pain et d’oeufs, que je pris et que je donnai

Estas noticias son pequenos reflexos dunha interacción feminina que, marcada pola heteroxeneidade e por comportamentos tanto positivos como negativos (mais non exclusivamente femininos, pois na literatura odepórica a imaxe dos varóns que se aproveitan dos peregrinos tamén abunda), evidencia a plena integración e participación social das mulleres medievais nunha cotidianidade que as puña en relación coas xentes da contorna, tamén coas que só pasaban por diante das súas casas de camiño a Santiago.

Fronte á idea da profunda picaresca que se documenta nos camiños xacobeos co obxectivo de aproveitarse dos peregrinos, algúns destes recoñecen ter recibido un bo trato tanto de homes como de mulleres. Así, Mártir, bispo de Arzendjan, sinala que en San Sebastián “el dueño de la posada y su mujer me trataron con una caridad sin límites. Me tuvieron cinco días, y dos o tres veces hicieron petitorios para mí”, iso si, inmediatamente despois engade: “No he visto una fisonomía hermosa en esta población”, o que parece servir para caracterizar a persoas de ambos os sexos<sup>34</sup>. Tamén a comitiva de León de Rosmihal no seu paso por Burgos sería ben recibida, pois só deixaron a cidade tras participar nunhas festas celebradas no palacio condal con “hermosas doncellas y señoras ricamente ataviadas a la usanza morisca (...) morenas, de ojos negros” que, “saludaban alegres al Señor [Rosmihal] y eran muy amables con los tudescos”<sup>35</sup>. Pola contra, en Olmedo víronse inmersos nunha liorta con motivo de estar “retozando Juan Zehrowitz con una muchacha, [xa que, daquela,] le palpó un pecho, y habiéndolo visto un castellano, lo maldecía en su lengua”, o que deu lugar a un ataque entre os locais e os viaxeiros<sup>36</sup>. Sobre estes posibles encontros amorosos e sexuais coas mulleres que atopaban nos camiños a Santiago, Jean de Tournai tamén se detén en comentar posibles relacións entre os viaxeiros e algunhas das mulleres que vivían en lugares receptores de peregrinos, á par que se queixa dos poucos albergues que había no camiño<sup>37</sup>.

No caso do Nicolás de Popielovo<sup>38</sup>, o seu relato sobre a viaxe realizada por España e Portugal entre 1484 e 1485 caracterízase por acoller con brevidade a peregrinación xacoba, completada coa visita en terras galegas da Nosa Señora da

---

à un Allemand qui nous accompagnait, et je dis à ladite femme: «Ma mie, il suffit, nous ne sommes point de pauvres gens». Mais ela insistiu facendo noutras dúas ocasións a mesma operación até que o propio Jean tomou a comida que a muller lles estaba a preparar.

34 Mártir de Arzenjan, *Relación de un viaje por Europa con la peregrinación a Santiago de Galicia*, Granada, 2021, p. 34.

35 Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, *op. cit.*, p. 111.

36 Fabié, A. M.<sup>a</sup> (ed.), *Viajes por España...*, *op. cit.*, p. 72.

37 “Car là où la femme vendra son vin à la porte, les filles seront dans la maison; et là, devant tous ceux qui seront là, lesdites filles attraperont l’homme par ses parties honteuses et l’homme prendra la femme pareillement, et se baisèrent l’un l’autre et diront l’un à l’autre *seigneur*. Et donc, vous étant dans votre chambre, si la fille a sa chambre de l’autre côté de la vôtre, c’est la coutume quand ladite fille et l’homme voudront coucher ensemble, soit de nuit ou de jour, qu’ils passent et repassent à travers votre chambre” (Rucquoi, A.; Michaud-Fréjaville, F. e Picone, P., *Le voyage à Compostelle...*, *op. cit.*, pp. 239-240).

38 Ladero Quesada, Miguel Ángel, “Nicolás de Popielovo, viajero por tierras hispánicas (1484-1485)”, *Iacobus. Revista de estudios jacobeos y medievales*, 9-10 (2000), pp. 91-120.

Barca en Muxía, Fisterra, onde “allí mesmo se ganan indulgencias plenarias en la iglesia de Nuestra Señora, donde muestran también un brazo de San Guillermo”, ou Padrón, antes de saír cara a Portugal cruzando o Miño que “separa la Galicia del Portugal”<sup>39</sup>. Realmente non ofrece ningún tipo de detalles sobre as mulleres nos camiños de peregrinación galegos. Porén, estando en Lisboa non só relata o seu contacto cun bufón da raíña portuguesa –nese tempo dona Leonor de Viseu<sup>40</sup>– ou o altercado entre un criado seu e unha “vella bruxa” no lugar onde se hospedaron –que só rematou tras a intervención do propio monarca e levando á vella e a “el mesonero y la mesonera” ao cárcere<sup>41</sup>–, senón que advirte que “la nobleza, los ciudadanos y campesinos de Portugal se parecen a los de Galicia, es decir, [son] groseros, tontos, incapaces de buenas costumbres e ignorantes”, xusto antes de iniciar unha descrición física dos portugueses e, sobre todo, das portuguesas, non especialmente favorecedora<sup>42</sup>. En calquera caso, non é a única ocasión na que establece unha similitude entre portugueses e galegos ao longo do relato<sup>43</sup>, o que podería facer pensar que tamén lles aplicaría ás mulleres galegas parte do dito sobre as súas conxéneres do sur<sup>44</sup>. Si afirma que “en todos los países de que hablé largamente, corren rumores que en Galicia, Portugal, Andalucía, Biscaya, etc., el bello sexo es de costumbres muy relajadas y que raramente se puede encontrar una joven adornada de virtudes”, ademais de que “para satisfacer su avaricia, que

39 *Viajes de extranjeros... de Javier Liske, op. cit.*, pp. 15-17.

40 No seu relato, Nicolás de Popielovo fala de forma indirecta desta raíña e afirma que “en la época de mi tiempo con el Rey, estuvo en la corte un príncipe, que quiso llevarme consigo a la Reina, su hermana: a este ofrecimiento contesté que lo aceptaría bien, si S. M. El Rey permitía que yo viese a su amantísima consorte, y que ese favor me sería muy agradable; mas sin permiso de su Majestad no convenía, ni sería de buena etiqueta una visita semejante”. Como declara máis adiante, tratábase do “duque D. Pedro de Viseu, hermano de la Reina, el mismo que quería presentarme a su hermana” ao que “el Rey de Portugal, en la ciudad de Setúval, mató”, o que provocou unha profunda dor na raíña: “Se me dijo también que la Reina, al saber la muerte de su hermano, se arrancaba los cabellos, torcía sus brazos, y prorrumplía en gritos y sollozos desesperados. Informado el Rey, la amenazó, si continuaba así, de envolverla en la misma causa de traición de su hermano, y entonces se quedó quieta” (*Viajes de extranjeros... de Javier Liske, op. cit.*, pp. 33, 36 e 39).

41 *Viajes de extranjeros... de Javier Liske, op. cit.*, pp. 19-23.

42 “Pocas mujeres tienen bellas, que parecen más hombres que mujeres, pero con ojos generalmente negros y hermosos; en amores son ardientes como las inglesas cuando necesitan íntima confianza; peinan sus cabezas sin exagerados adornos; el cuello cubren con un pequeño lazo de lana, o con un pañuelo de seda. Dejan mirar libremente su cara, y llevan sus vestidos y camisas escotados de manera que se puede ver la mitad de sus pechos descubiertos. Desde el talle hasta abajo, llevan muchas faldas; por eso la parte de detrás de sus cuerpos parece hermosa y grande (...). Son, generalmente, sensuales y tontas, lo mismo que los hombres, torpes para todo. La avaricia es la única preocupación que las persigue de día y de noche: no son tan bondadosas como las lombardas o francesas. Las casas no están tan provistas de mobiliario y trastos domésticos, ni tan limpias como las de las expresadas naciones” (*Viajes de extranjeros... de Javier Liske, op. cit.*, pp. 26-27).

43 “Los cristianos de Lisboa y Portugal, así como los de Galicia, emplean mucha arcilla, al estilo de los paganos, en la construcción de sus edificios: las cabezas las envuelven de pañuelos blancos de lana en sus viajes y ponen encima un sombrero ancho. Muchos viven únicamente de pan y agua, montan los caballos en sillas con muy cortos estribos, y las sillas, frenos, estribos y espulas las fabrican de la misma manera los cristianos que los paganos. Unos tienen sus monturas plateadas, y otros doradas...” (*Viajes de extranjeros... de Javier Liske, op. cit.*, p. 36).

44 Pola contra, ao falar das mulleres e homes de Aragón e Cataluña di que o seu traxe e o modo de vestirse “son como en Castilla o Andalucía” (*Viajes de extranjeros... de Javier Liske, op. cit.*, p. 56).

es muy poderosa entre ellas, se dan a todo lo que se desea de ellas<sup>45</sup>. Algo máis positivo é o comentario referido ás mulleres de Barcelona, a onde chegou en 1485: “si se pueden encontrar hermosas mujeres en todas partes de España, por cierto las hay más aquí que en cualquier otro lugar<sup>46</sup>, aínda que sobre Cataluña non deixa de facer referencia, por exemplo, a “una de sus costumbres. Los nobles duermen la primera noche con las novias de sus campesinos<sup>47</sup>. Estamos, en todo caso, ante un amplo repertorio de comentarios que reflicten unha profunda sexualización das mulleres ibéricas por parte dun destes peregrinos-viaxeiros, algo que parece responder en boa medida a unha mirada puramente masculina.

Sexa como for, a caracterización das mulleres dos diferentes lugares visitados polos peregrinos a Compostela non é algo exclusivo de Nicolás de Popielovo, nin moito menos. De feito, figura noutros relatos, sobre todo nos máis extensos e moitas veces en referencia a espazos que pouco teñen que ver coas principais rutas de peregrinación a Compostela. Mesmamente no libro quinto do *Códice Calixtino* hai referencias aos costumes de determinados territorios, que inclúen alusións ás mulleres. Así, respecto dos gascóns, dise que “duermen torpe y suciamente mezclados todos sobre unas pocas pajas, los siervos con el señor y la señora” e no caso dos navarros advírtese que “toda la familia de una casa navarra, tanto el siervo como el señor, lo mismo la sierva que la señora, suelen comer todo el alimento mezclado al mismo tiempo en una cazuela, no con cuchara, sino con las manos, y suelen beber por un solo vaso”, mentres que “sobre todo en Vizcaya y Álava, el hombre y la mujer navarros se muestran mutuamente sus vergüenzas mientras se calientan” e incluso “también besa lujuriosamente el sexo de la mujer y de la mula<sup>48</sup>. Sucede tamén en exemplos da literatura odepórica anónimos, como un poema dun peregrino inglés de 1425, onde tras pasar Burgos advirte que as mulleres non usaban velo e fai referencia aos seus peiteados<sup>49</sup>; xa avanzando cara ao sur de Galicia, en concreto cara a Camposancos (A Garda), afirma que as mulleres vestían coma os homes<sup>50</sup>.

No marco da viaxe que realizou entre 1465 e 1467 o barón León de Rosmithal e Blatna por Europa, tamén se detallan algunhas cuestións sobre as mulleres que observan os seus acompañantes na ruta que percorre a ampla comitiva. Así, sobre

---

45 *Viajes de extranjeros... de Javier Liske, op. cit., p. 57.*

46 *Ibidem*, p. 62.

47 *Ibidem*, p. 65.

48 CC, Lib.V, Cap. VII. Aquí tamén se establece un parecido entre os navarros e os escoceses ao atribuír a Xulio César o envío de nubianos, escoceses e *caudados* cornubianos a someter os hispanos “ordenándoles que pasasen a cuchillo a todos los hombres y que sólo respetasen la vida a las mujeres” de modo que, “mataron a todos los varones, a cuyas mujeres raptaron y en las que engendraron hijos que despues fueron llamados navarros por sus sucesores”.

49 “Les femmes dans ce pays n'utilisent pas de voile,| mais tous son blessées dans leur peau:| et leurs coiffures sont merueilleusement apprêtées,| restant sur leur front comme une crête, | comme un chiffon enroulé, | comme la corne d'une licorne” (Rucquoi, A.; Michaud-Fréjaville, F. e Picone, P., *Le voyage à Compostelle...*, *op. cit.*, p. 115).

50 “Les femmes sont apprêtées comme des hommes” (Rucquoi, A.; Michaud-Fréjaville, F. e Picone, P., *Le voyage à Compostelle...*, *op. cit.*, p. 117).



as mulleres vascas dise que en “Vizcaya, aquí vimos por primera vez las mujeres y las mozas con las cabezas rapadas, salvo algunos mechones que se dejan de cabello largo, y su vestido es tan extraño que no le hay semejante en ninguna de las regiones que visitamos”<sup>51</sup>. Tamén ao evocar costumes de Portugal hai diversas mencións a mulleres, das que se di, por exemplo, que non bebían viño antes de casar ou que “se las prepara de tal manera que muy raramente mueren cuando tienen hijos”, destacándose tamén a proximidade entre os sacerdotes e as mulleres. Así, a este respecto afirmase que “los sacerdotes aquí y allá están casados” ou que cando celebran a súa primeira misa “recorren bailando el lugar con trompetas, acompañados de las mujeres y de las jóvenes que son sus parientes más próximas”. Sobre os enterros dise que ao difunto “le siguen primero las mujeres, su mujer o su hermana etc. Éstas plañen en alta voz, se mesan los cabellos, se arañan bajo los ojos hasta manar sangre, y contratan a otras mujeres” para o mesmo, repetindo esta xestualidade cando colocan no medio da igrexa ao defunto. Finalmente, “vienen las mujeres y se arrojan sobre la sepultura, pero los parientes más allegados están en las cercanías y las vuelven a levantar, las toman en brazos y las conducen a sus casas”<sup>52</sup>. Estamos diante de expresivas descricións que evocan realidades que tiveron unha longa persistencia na cultura tradicional, especialmente en áreas rurais. Precisamente, os relatos sobre a viaxe de Rosmithal tamén achegan datos sobre modos de traballo tradicionais nos que participaban plenamente as mulleres e que serían vistos polos camiñantes na súa viaxe cara a Compostela<sup>53</sup>.

No caso de Münzer, por exemplo, non deixa de referir na súa viaxe pola Península Ibérica –na que a peregrinación a Compostela ocupa só unha pequena parte do relato– que as mulleres valencianas “van vestidas con más exageración de lo debido” detallando que van “descotadas hasta los pechos” ou que “todas se dan afeites en la cara y se la manchan con aceites y aguas olorosas, lo que resulta detestable”<sup>54</sup>. Este mesmo viaxeiro asistiría en Granada a un enterro, describindo a “siete mujeres, vestidas de blanco, sentadas cerca del sepulcro (...), las mujeres sin cesar esparcían oloríferos ramos de mirto sobre la sepultura”<sup>55</sup>. Así mesmo, Münzer detense en caracterizar as mulleres musulmás, tanto as súas vestimentas

51 Fabié, A. M.<sup>a</sup> (ed.), *Viajes por España...*, op. cit., p. 50. Nada di, por exemplo, respecto dos homes da zona. Noutro momento da súa obra fala de tumbas construídas de pedra –que talvez poderían facer referencia máis a Bretaña que á Península Ibérica–, ás que se lles tiña grande estima “y de modo especial las mujeres las adornan con olorosas plantas y flores y encienden luces delante de ellas (...), se arrodillan incesantemente delante de ellas ya se esté celebrando misa o no, y de este modo casi nunca entran en la iglesia” (Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, op. cit., p. 108).

52 Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, op. cit., p. 121.

53 En Cantipalos “vi por primera vez la menra de trillar con mulos y bueyes; una mujer con su hija iba sentada en un instrumento o máquena, que era un trillo en forma de rolo, guarnecido de dientes de madera o de pedernal, que se pone en la parva y se arrastra por ella hasta que la paja está bien machacada” (Fabié, A. M.<sup>a</sup> (ed.), *Viajes por España...*, op. cit., p. 64).

54 Münzer, J., *Viaje...*, op. cit., p. 59, onde tamén sinala como costume “pasear todo el pueblo de ambos sexos por las calles desde la tarde hasta muy avanzada la noche”.

55 Münzer, J., *Viaje...*, op. cit., pp. 99-101.

–indicando incluso que “cubren su rostro y cabeza de manera que no se les ven sino los ojos”–, como os seus costumes matrimoniais, especialmente no que ten que ver coa poligamia –pois os seus homes “se casan hasta con cuatro mujeres, a las cuales repudian por la más leve causa, conforme a determinadas condiciones fijadas en los esponsales”–, destacando que “cada esposa invierte la dote en gastos propios, como collares, ropas, etc.” e insistindo ao final en que “los sarracenos honrados se contentan con una sola mujer y se avergüenzan de tener muchas”<sup>56</sup>. De igual modo, tamén evoca ocasionalmente as mulleres doutra minoría, como eran as xudías<sup>57</sup>.

Xa en 1499, Arnold von Harff ao pasar por terras vascas refire a aparencia das mulleres que levaban “cofias enrolladas de altura inusual” e vestían con “pieles que están maravillosamente trabajadas”, indicando que “las muchachas y las jóvenes (nobles) todas andan por la calle de este modo, sin miramientos, con cabellos cortos y sin pañuelo de cabeza”<sup>58</sup>. Máis adiante, sobre as mulleres de Galicia e de España indica que levaban “aros de plata o de oro en sus orejas”, sen achegar máis datos, aínda que no camiño de retorno insiste en que os homes e mulleres vascos visten doutra forma<sup>59</sup>. Este mesmo viaxeiro ofrece detalles interesantes sobre a existencia dunha sociedade sexuada na que se diferenciaban as realidades masculinas e femininas. Así, ao referir que en España se xulgaba de forma moi estrita, especifica a diferente forma de axustizar os homes e as mulleres: “a las reas se las ahorca o se las cuelga por la garganta de un árbol y los vestidos se les atan por debajo de las rodillas”, mentres que os varóns eran atados a columnas e tirábanlle frechas con béstas<sup>60</sup>.

Máis alá de referencias femininas xenéricas como as que acabamos de referir –moitas delas, insistimos, en traxectos que xa pouco teñen que ver coas vías de peregrinación a Compostela *stricto sensu*–, ás veces algunhas mulleres concretas si cobraron certo protagonismo nos textos escritos polos peregrinos ou viaxeiros que se dirixiron cara á cidade do Apóstolo. É o que sucede con dona Catalina de

56 Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, pp. 129-131. Non é a única mención deste autor ás mulleres musulmás. Ao abordar a conquista de Málaga refire que “últimamente cinco mil sarracenos, con sus mujeres, salieron por la orilla del mar, en dirección a las montañas marítimas occidentales, que estaban plagadas de moros” (*Idem*, p. 147) e posteriormente alude á mourería de Zaragoza, onde se fala de novo das causas do divorcio, entre elas “el aliento fétido en la mujer, que por ello podía ser repudiada y devolverse la dote”, e doutros aspectos conxugais como que “la mujer siempre está sujeta a la potestad del marido”, que o Corán “prohibe a los maridos golpear a las mujeres o matarlas, aunque no las repudien” e que, aínda que “se casan hasta con siete mujeres (...), como están entre cristianos, no se les permite tener más que una, y no la pueden repudiar, a tenor de nuestras leyes” (*Idem*, p. 297). Outros autores tamén comentan os costumes matrimoniais sarracenos, sobre todo en relación coa poligamia e o repudio, como se fai ao relatar a viaxe de León de Rosmithal, onde tamén se di respecto destas mulleres que eran moi fermosas e estaban ben ataviadas (Fabié, A. M.<sup>a</sup> (ed.), *Viajes por España...*, *op. cit.*, pp. 134-135).

57 Ao estar en Lisboa sinala que “las mujeres tenían una sinagoga aparte, en la cual ardían también muchas lámparas” (Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, p. 171).

58 Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, *op. cit.*, p. 220.

59 *Ibidem*, p. 226 e 231.

60 *Ibidem*, p. 222 e, para unha representación gráfica destes dous modos de axustizamento polos camiños de Santiago hispanos, p. 223.

Fonseca, mai do arcebispo compostelán Alonso de Fonseca (II), cuxa presenza e participación na resistencia do bando arcebispal ante o levantamento urbano e o asedio á catedral liderado polo nobre Bernal Eanes de Moscoso foi recollida na narración da viaxe de León de Rosmihal<sup>61</sup>. De feito, este chegou a unha Compostela sublevada na que “asediaban o templo no que Santiago estaba sepultado e xa apresaran antes ó arcebispo con vinte e tres cregos; mais a súa mai e o seu irmán, coas portas pechadas, resistían o asedio”. Aínda que os sublevados advertiron os peregrinos que, de querer entrar na catedral, “é dubidoso que te deixen saír, porque está no templo unha muller pérfida, mai do arcebispo, moi diferente del, que non ten cabo dela ningún home honrado nin coidadoso da súa fama; polo que non che aconsello que entres”, finalmente así o fixeron. Rapidamente, “veu a nai do arcebispo con outro seu fillo [Luís de Acevedo] e mostrouse contenta de que chegasen salvos o Señor mais os seus compañeiros”, pero advertindo ao barón –aquí aparece una evocación directa dunha voz feminina–: “«Amigo, ¿non sabes que estás excomulgado? Porque os que falan con eses homes, comen e beben con eles, son reos do mesmo delito que os que os axudan, porque o seu delito é público»”. Aínda que finalmente foron absoltos e chegaron a ver as reliquias compostelás, resulta de grande interese ver o protagonismo que se lle recoñecía a dona Catalina no marco desta resistencia ante a sublevación da cidade e os ataques que lle dirixían os sublevados<sup>62</sup>.

Tamén Münzer alude a mulleres concretas, aínda que omitindo moitas veces os seus nomes –referíndoas fundamentalmente polo seu vínculo de parentesco cos cónxuxes, pais ou outros parentes masculinos–, como sucede coa muller do alcaide de Almería, “la cual conversó amablemente conmigo y me entregó cartas de recomendación para el alcaide de Granada”; coa “esposa noble, sabia y perita en todo, que me regaló una bolsa de almizclero y nos dispensó los máximos honores” do sogro de don Martín Bohemio, chamado don Xodoco de Hurder, de Bruxas, en cuxa habitación estableceu a súa hospedaxe en Lisboa; ou coa “hija del duque de Medina Sidonia y conde de Niebla”<sup>63</sup>. Aínda así, ás veces si achega o dato onomástico, como sucede con “María, hija de don Álvaro de Luna” casada co duque do Infantado e marqués de Santillana, señores de Guadalajara, onde ve no castelo

61 Garrido, G. A., *Aventureiros e curiosos...*, *op. cit.*, pp. 38-40. Para o relato segundo Tetzl, véxase Fabié, A. M.<sup>a</sup> (ed.), *Viajes por España...*, *op. cit.*, p. 170-172.

62 Véxase tamén sobre este episodio Pardo de Guevara y Valdés, Eduardo, “El viaje por España y Portugal de León de Rosmihal, barón de Blatna (1465-1467). Anotaciones y comentarios”, en Humberto Baquero (coord.), *Portugal na memoria dos peregrinos*, Santiago de Compostela, 2002, pp. 113-135, e especialmente, 120-121 e 129 e ss; e García-Fernández, Miguel, “Las élites femeninas en las ciudades gallegas de la Baja Edad Media”, *Mirabilia*, 17 (2013), pp. 372-373.

63 Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, pp. 73, 181-183 e 285. Este tipo de mencións tamén figuran noutros relatos como no de Rieter, onde se fala de que en Xenebra “tomamos con nosotros un heraldo de la duquesa, la hermana del rey de Francia” e no retorno dise que “la hermana del rey, la duquesa de Savoya, que nos dispensó mucho honor, nos aprovisionó de vino y nos remitió a su mayordomo y mariscal en el caso de que necesitásemos algo” (Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, *op. cit.*, p. 77).

desta cidade “una inmensa sala [na que] estaban pintados los escudos de todos los antepasados del duque, con sus esposas”<sup>64</sup>. Sen dúbida, a relación de parentesco con determinados varóns é a que parece outorgarlle entidade a estas mulleres a ollos dalgúns viaxeiros-peregrinos.

Tamén podemos sinalar que na literatura odepórica ás veces cítanse mulleres nos camiños peninsulares que evocan un contexto social, cultural e relixioso concreto. Así, Münzer relata ao seu paso por Barcelona, como “por aqueles días fueron condenados un hombre y su mujer por haberle levantado a un hombre honrado el falso testimonio de que era marrano, al cual hicieron quemar en la hoguera”. Para o castigo “fueron atados sobre asnos y azotados con correas, hasta morir”<sup>65</sup>. Sen dúbida, era un contexto histórico delicado e de cambio no que se refire á situación da comunidade xudía na Península Ibérica.

Nesta aproximación ás referencias femininas na literatura odepórica xacobeá, é interesarte chamar a atención sobre a aparición de diversas mencións aos encontros entre os peregrinos –sobre todo cando estamos ante viaxeiros que parecen ter unha intención máis ampla que a de simplemente visitar os restos do Apóstolo– e as raíñas dos diferentes reinos que percorren no seu camiñar<sup>66</sup>. A posición social máis ou menos privilexiada dos peregrinos cuxos relatos conservamos –moitos dos cales adoitan ter un perfil máis diplomático e militar conforme nos situamos na Baixa Idade Media– favorece que, en varias ocasións, os textos fagan referencia ao encontro con diferentes monarcas e á recepción destes viaxeiros nas cortes rexias e rexinais, alí onde coincidiran –ou fixeran coincidir– os seus itinerarios. Contrastan estas numerosas mencións ás raíñas baixomedievais –nas que nos deteremos a continuación e nas que non se dá un vínculo específico co fenómeno da peregrinación propiamente dito– coa breve referencia que se fai no libro quinto do *Códice Calixtino* a outra, neste caso a raíña Urraca, que só figura en negativo para responsabilizala da destrución da ponte do Miño, que posteriormente tería sido reparada polo “camiñeiro” Pedro<sup>67</sup>.

No relato da viaxe de Sebastian Ilsgun de Ausburgo cara a Compostela en 1446 refírense algúns interesantes encontros coas raíñas ibéricas. Así, en Tortosa atopa a “famosa reina de Aragón”, nese momento María de Castela, ante a que chega o 26 de maio “y ella me concedió el símbolo exterior de su protección, una banda blanca con una cadenita, que ella con su propia mano me colocó. Me besó en la mejilla, sostuvo una larga conversación conmigo” e, finalmente, “me entregó un salvoconducto para

64 Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, pp. 281 e 283.

65 *Ibidem*, p. 17. Lembremos que estamos no contexto no que, segundo o mesmo viaxeiro, “Dios infundió en el cristiano corazón del rey y de la reina el espíritu de la verdad, quienes en poco tiempo expulsaron de todos sus reinos a más de cien mil familias de judíos y mandaron quemar a muchos marranos” (*ibidem*, p. 55).

66 Véxase tamén neste mesmo número o traballo de Diana Pelaz Flores, “El fenómeno de la peregrinación a Compostela en las cortes ibéricas. Devoción y política en clave femenina en la Baja Edad Media”.

67 CC, Lib. II, Cap. V.

su país y una carta para su hermano rey de España [refírese a Xoán II de Castela]”<sup>68</sup>. Interesa destacar que, máis alá da impresión de que “estoy convencido de que era una santa”, tamén refire a presenza na corte rexinal de “muchas hermosas doncellas nobles”, o que dá conta da feminización destes espazos cortesáns<sup>69</sup>. Posteriormente, o peregrino pasou por Olite, onde residía Carlos, príncipe de Viana, quen mandou que o conducira “ante su esposa, que de soltera había sido una Kleff [Inés de Clèveres]”, a cal “a causa del aire fresco se quedó al lado del muro defensivo que rodea la fortaleza. Allí había un gran tabernáculo ante el que estaba ella con su doncella de cámara”, acompañadas polo conde de Foix. No marco dun encontro que se describe distendido e con bromas, destácase a despedida na que “me arrodillé ante la reina y le besé la mano, como es costumbre hacer, y de ella me dirigí a la doncella de cámara a la que abracé y de las que me despedí con un apretón de manos”. Finalmente, a raíña tamén mandou unha misiva a onde se aloxaba o viaxeiro para convidalo a un gran baile que se organizaba ese día<sup>70</sup>.

Un relato especialmente interesante é o de Nicolás de Popielovo, que no seu paso por Andalucía, despois de ter pasado por Santiago e por terras portuguesas, coincidiu cos Reis Católicos. O 13 de outubro de 1484 atopou o monarca Fernando en Granada e “procuré dar la noticia de mi presencia al Rey”, polo que en oito días concedeu audiencia e levouno con el a Sevilla “y pasados algunos días, después de haber leído la carta de S. M. I., y las de los príncipes que le presenté antes, mandó decirme que en pocos días me daría contestación y despedida”<sup>71</sup>. O viaxeiro lamenta que se lle poñan trabas para ver o monarca e que só se acepte que se presente ante el cando insiste en que non lle quería pedir nada máis que un salvoconduto<sup>72</sup>. Finalmente, non só ve ao rei Fernando senón que este mandou 100 dobróns para cubrir os seus gastos na pousada na que estaba e regaloulle dous corceis. Porén, a continuación detalla que “la Reina no quedó muy satisfecha, porque trayendo cartas del Emperador y del duque de Burgandia para el Rey, no tenía ninguna para ella. Es preciso constar aquí un contrasentido de aquel reino, en el que la Reina es Rey, y el Rey es sus servidor. Este sistema de gobierno me era desconocido”<sup>73</sup>, relatando a continuación como tomou conciencia desta realidade

68 A circulación de cartas de mulleres, sobre todo da realeza, reitérase en varios relatos. Así, León de Rosenthal presentou en Évora ao rei portugués “la carta de recomendación y las cartas personales que le había dado la emperatriz Leonor de Aragón, hermana del rey” (Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron..., op. cit.*, p. 122), entre outros exemplos, varios deles citados ao longo deste traballo.

69 Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron..., op. cit.*, p. 87 e, para a entrega da carta a Xoán II, p. 89.

70 *Ibidem*, pp. 87-88.

71 *Viajes de extranjeros... de Javier Liske, op. cit.*, p. 43. Cando Münzer pasa por Sevilla dise que o monarca estaba edificando moitas estancias novas entre elas “tres habitaciones para sí, para su hijo y para la reina”, sen esquecer que alí “visitamos los suntuosos sepulcros de los reyes de Castilla”, entre os que estaría o de dona Beatriz de Subia (Münzer, J., *Viaje..., op. cit.*, p. 163).

72 Isto lévao a sentenciar que “este procedimiento de regatear el honor y la majestad de un Rey es muy vergonzoso” (*Viajes de extranjeros... de Javier Liske, op. cit.*, p. 44).

73 Cabe preguntarse tamén se a distancia dos viaxeiros coa condición de Isabel I como raíña propietaria de Castela e non como simple consorte, podería explicar que Münzer omita en todo momento calquera mención á raíña

no marco do cerimonial posto en marcha no marco das conmemoracións que se celebraban con motivo do sitio de Sevilla polos cristiáns: “apercibi entonces en la procesión que el Rey es servidor de la Reina (...), y tanto es así, que la nobleza tema más a la Reina que al Rey, que en todos sus instantes no se preocupa de otra cosa que de cumplir las órdenes, mandas y voluntades de la Reina”<sup>74</sup>. Certamente o relato é sumamente expresivo e sorpréndese de que “si el Rey quiere despachar algunas correspondencias, no se puede sellarlas sin permiso de la Reina, que lee todas las cartas, y si encuentra algo que no le guste, las despedaza en presencia del mismo Rey” ou afirma que “el Rey no puede hacer nada sin permiso de la Reina; al contrario, lo que ella quiere, aquello tiene que cumplir”<sup>75</sup>. Todo iso a modo de crítica contra o poder da raíña<sup>76</sup>; un poder que, en definitiva, sería visible para os peregrinos e viaxeiros que pasaran pola Corte castelá ou tiveran noticias dela. Entre eles tamén debemos mencionar a Mártir, bispo de Arzendjan, quen refire que, tras visitar Santiago e pasar por Santa María de Guadalupe, “me trasladé a Sevilla, donde vi a la reina”, atribuíndolle neste caso a ela –en exclusiva– a conquista de Granada<sup>77</sup>. No caso de Münzer, as súas referencias aos Reis Católicos parecen primar o protagonismo de Fernando, pero ao seu lado figura sempre a raíña, á que se lle recoñecen plenamente os dereitos sucesorios<sup>78</sup>. É unha visión até certo punto androcéntrica, pero que de ningún modo oculta a importancia de Isabel. De feito, Münzer chega a incorporar no seu relato unhas supostas palabras pronunciadas

---

en relación con Santiago e só faga referencia á visita compostelá do “rei de Castela cando estivo alí polo ano do Señor de 1487 [en realidade parece referirse á peregrinación dos Reis Católicos en 1486]” ou aos “riquísimos ornamentos de ouro purísimo, que regalou [á Catedral de Santiago] o rei de Castela”, figurando na parte anterior “o escudo real con frechas, e na posterior o escudo de Castela e de Aragón todo en ouro e pedras preciosas. ¡Oh, que grande é este rei nas súas doazóns ás igrexas e na reforma delas!” (Garrido, G. A., *Aventureiros e curiosos...*, op. cit., pp. 56-57).

74 *Viajes de extranjeros...* de Javier Liske, op. cit., p. 45 e ss.

75 *Ibidem*, p. 46. Resulta interesante chamar a atención sobre esta parte do relato na que di o tradutor: “No sabemos de dónde tomaría nuestro viajero tan equivocadas noticias. ¡Mal comprendió los caracteres de doña Isabel y de don Fernando” (nota 1).

76 De feito o tradutor ofrece ao lector a seguinte pasaxe: “Sus súbditos de Cataluña y Aragón hablan públicamente, y lo mismo he oído decir a muchos en España, que la Reina es protectora de los judíos e hija de una judía”, anotándoo co seguinte comentario: “Tan dura es la expresión que aquí usa el autor de este viaje, que no nos atrevemos a traducirla literalmente. Es el primer escritor coetáneo que trata tan injustamente a la Gran Reina de Castilla” (*Viajes de extranjeros...* de Javier Liske, op. cit., p. 47).

77 Mártir de Arzendjan, *Relación de un viaje...*, op. cit., pp. 42-43.

78 Por exemplo, cando aborda o relato da conquista de Granada comeza por sinalar o proceso polo que os Reis Católicos procuraron “resolver pacíficamente aquellos asuntos” que estaban provocando problemas no reino, caso das disensións entre nobres, cidades, arcebispos etc., indicando que se fixo “en la época en que el serenísimo e invictísimo rey Fernando, con su castísima y devotísima esposa la reina Isabel, por derecho hereditario, tomaban posesión de los reinos de sus padres y abuelos”. Destacan os apelativos aplicados ao varón fronte aos atribuídos á muller, exemplo da plena operatividade dos condicionantes de xénero neste tipo de relatos e na sociedade do seu tempo. De feito, na mesma obra volve caracterizar a raíña como “castísima” ao falar de frei Hernando de Talavera como conselleiro e confesor do rei e da raíña. En todo caso, sobre a conquista do último reino musulmán, di nun momento que “solamente él [el-Rei], la reina y el marqués de Cádiz” eran coñecedores de certos plans, o que implica recoñecer a plena colaboración e circulación da información entre a parella rexia á hora de gobernar (Münzer, J., *Viaje...*, op. cit., pp. 115-117 e 133-135).



pola propia raíña para animar o seu marido a actuar, nun contexto no que tamén é destacado o protagonismo da Marquesa de Cádiz á hora de chamar o “Duque de Sevilla” para que axudara ao seu marido –a pesar da inimizade entre ambos– cando este último fora sitiado polos musulmáns na recentemente tomada Alhama<sup>79</sup>. Tamén este autor pasou por Santa María de Guadalupe, o que deu pé a insistir na relixiosidade de Isabel I e a referir os “magníficos palacios de su propiedad” que tiñan os monarcas<sup>80</sup>. Vemos que a imaxe duns monarcas devotos e promotores da relixión e das institucións relixiosas é subliñada con forza<sup>81</sup>. Finalmente, Münzer coincidiu cos monarcas en Madrid, onde descansaban, e onde o acabaron por recibir na cámara real, vendo “entrar para la audiencia pública al rey, a la derecha la reina, que iba en medio, y a su hijo, a la izquierda, con trajes negros de luto, y mucha gravedad y respeto. Subiendo al trono real el rey y la reina se sentaron y nos llamaron”, procedendo a bicarlles as mans e a pronunciar un curto discurso –que integra no relato– axeonllado sobre un coxín dourado<sup>82</sup>. A continuación, o relato de Münzer ofrece unha detida aproximación á monarca para explicar o seu acceso ao trono, aínda que con algunhas imprecisións familiares, sobre todo no relativo aos seus irmáns Afonso e Henrique. Deste último destaca que era impotente e recolle a noticia da tentativa de fertilización da raíña Xoana de Portugal cun “tubo de oro, que la reina se introdujo en la matriz para ver si a través de él podía recibir el semen; cosa que resultó imposible”. Tras quedar embarazada a raíña e “tener sospechas de adulterio en la reina”<sup>83</sup>, comenta como os nobres conformaron un bando ao redor de Isabel, relatando tamén o seu matrimonio con Fernando e a posterior “profunda discordia” entre os isabelinos e os que defendían os dereitos da súa sobriña Xoana, entre eles os portugueses, para concluír, por último, que “mucho

79 Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, p. 123. As palabras atribuídas á raíña serían: “«Lejos de nosotros que los portugueses se lleven este honor; éste es asunto nuestro, porque se trata de los nuestros»”. Non sucede isto unha única vez, xa que, coa conquista de Málaga e a liberación de cativos cristiáns, a un deles que estivera así corenta e oito anos preguntoulle a raíña: “«¿Qué hubieras pensado si al primer año de tu cautiverio se te hubiera dicho: Todavía no ha nacido tu redentor?»”. Nese contexto, o rei e a raíña postráronse na terra “diciendo entre abundantes lágrimas: «¡oh, cruz, salve, esperanza única! ¡No a nosotros, sino a tu nombre se dé gloria!»” (*ibidem*, p. 149).

80 Neses palacios había “estancias exquisitamente preparadas, en donde vimos a unos cuantos servidores de la reina guardando muchas arcas de los reyes; y muchos papagayos (...). Estos criados estaban esperando al rey y a la reina. Gusta la reina sobremanera de este monasterio, y cuando está en él dice que se encuentra en su paraíso. Asiste personalmente a todas las Horas, en el espléndido oratorio privado que tiene sobre el coro” (Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, p. 237).

81 “El rey, juntamente con la reina, una vez conquistada Granada y reducida España al mejor estado, se consagran ahincadamente a la religión, restauran las iglesias antiguas, edifican otras nuevas y fundan y dotan numerosos monasterios (...). Tanto hace este rey en favor de la religión, que lo creerías otro Carlomagno. Igualmente la reina. Creo que los edificios de esta naturaleza se costean principalmente con los bienes de los marranos (...). Reforman también tantos monasterios, que no es fácil ni contarlos ni creerlos” (Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, p. 255).

82 Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, pp. 261-271.

83 No caso de Tetzl, ao referir o encontro de León de Rosmithal con Henrique IV en Olmedo, di sobre Xoana de Portugal que “la Reina se maravillaba sobremanera de nuestros cabellos, y es una linda señora morena; el Rey no la quiere y no yace con ella, y hasta dicen que no puede haberse con ella como marido” (Fabié, A. M.<sup>a</sup> [ed.], *Viajes por España...*, *op. cit.*, p. 167).

habría que escribir acerca de este asunto; pero hago caso omiso de ello en gracia a la brevedad”<sup>84</sup>. Tamén se achega á súa figura –ao corpo físico dela– destacando que tería uns corenta e oito anos –mais tiña corenta e tres– e que “es mayor que el rey, de estatura elevada y un tanto corpulenta y de rostro agraciado”, así como ás súas calidades morais e como auténtica raíña reinante<sup>85</sup>, antes de referirse ás súas catro fillas: Isabel, Xoana, Leonor e Catalina, das que achega datos como a idade ou a formación, pois “con la ayuda de buenos maestros, tal educación les da la madre, que es de esperar que resplandezcan en sumo grado en toda clase de virtudes”; e engade que a raíña “ahora duerme con sus hijas y con algunas dueñas”, pero non co fillo como facía antes “para que no la manchen con la infamia de adulterio, pues el pueblo de Castilla es muy suspicaz y todo lo interpreta en mal sentido”<sup>86</sup>. Certamente Münzer ofrece un achegamento moi interesante e favorable á corte, ao reino e aos monarcas da Coroa de Castela, que “dos veces por semana, viernes y martes, dan audiencia pública a todos, a ricos y a pobres, y son muy diligentes en socorrer al necesitado y en administrar justicia a todos”<sup>87</sup>.

A pesar do protagonismo que adquire a raíña Isabel neste relato odepórico, non é a única raíña mencionada, xa que tamén se fai referencia á de Navarra cando Münzer xa está de camiño para abandonar a Península Ibérica, da que se indican algúns datos imprecisos e da que incluso non se di o nome: Catalina de Foix. Iso si, ademais de sinalar o seu matrimonio con Xoán de Albret, sinala que “la reina guardaba luto aquellos días por la condesa de Foix, su madre, recientemente fallecida; por lo cual no la pudimos ver”<sup>88</sup>. Cando o renano Arnold von Harff peregrinou a Compostela en 1499 tamén pasou por Pamplona, onde sitúa a corte navarra co seu rei “hijo de los señores de Foiss, el cual está sometido a la corona de Francia, de manera que el rey Carlos de Francia obligó a su hijo a casarse con la reina de Nauarnien con la finalidad de que el país se convirtiese en Francés”<sup>89</sup>. Anos antes, cando a comitiva de León de Rosmithal pasou por Zaragoza reinando Xoán II

84 Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, pp. 263-365.

85 “Tanto es su conocimiento en las artes de la paz y de la guerra, tanta su penetración, que parece que tiene todas las virtudes en mayor grado que se admite en el sexo femenino. Es religiosa en extremo (...). Durante la conquista de Granada siempre estuvo en el ejército al lado del rey, y muchas cosas fueron resueltas según sus consejos. En los juicios, se sienta en el tribuna con el rey; oye las causas, los pleitos; resuelve los litigios mediante un arreglo o sentencia definitiva. (...). Es muy religiosa, muy piadosa y muy dulce. En verdad, soy impotente para describir sus virtudes”, así mesmo di que “es también la reina una gran limosnera” e “mucho se preocupa también de promulgar buenas leyes”, entre as que destaca as Ordenanzas para controlar os dispendios e ostentidades no vestir (Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, p. 273 e 275).

86 Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, p. 273.

87 *Ibidem*, p. 277.

88 *Ibidem*, pp. 303-305. Tamén a comitiva de León de Rosmithal pasou por unha corte en loito como a do duque de Bretaña Francisco II, quen, porén, si que os recibiu en Nantes aínda que “el fallecimiento de la madre del Duque interrumpió numerosas fiestas y agasajos” (Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, *op. cit.*, p. 106). Pode que, máis alá de tradicións locais ou da diferente personalidade duns e doutros, o feito de que un duque en loito reciba uns viaxeiros, mais non unha raíña en loito, sexa indicio dun comportamento de xénero diferenciado.

89 Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, *op. cit.*, p. 220.

de Aragón, tamén se produciu un encontro co monarca, aínda que, respecto da raíña Xoana Henríquez, dise que “en aquel tiempo, la Reina sitiaba con el ejército algunas de las ciudades que se habían rebelado contra el Rey”<sup>90</sup>, o que dá conta do exercicio do poder de moitas raíñas aragonesas, especialmente cando exerceron como lugartenentes<sup>91</sup>, aínda que tamén é a mesma “madrasta” á que se acusa de envelenar ao seu fillastro, o Príncipe de Viana, no relato de Tetzl<sup>92</sup>.

Na segunda metade do século XV tamén viaxou pola Península Ibérica Georg von Ehingen, quen menciona nun relato biográfico en primeira persoa a súa chegada a Compostela de forma sumamente sucinta –como fai ao referir outras viaxes como a realizada a Xerusalén– e sen ningunha referencia nin aos restos do Apóstolo nin ao fenómeno das peregrinacións, e menos aínda a mulleres: “Atravesamos el [reino] de España por una gran ciudad llamada Burgos y por otras hasta llegar a Santiago. Perdimos uno de nuestros mejores caballos de guerra, porque el camino es sumamente penoso” e límitase a concluír cun “nos habíamos propuesto detenernos en el puerto de mar llamado Logrunje, que los santiaguistas de nuestro país llaman *de la más negra estrella*, y así lo hicimos”, para embarcar cara a Portugal<sup>93</sup>. Porén, o conxunto do seu relato non só pon de manifesto o papel político, diplomático, viaxeiro e bélico deste cabaleiro, senón tamén a súa relación con mulleres da realeza ás que serve<sup>94</sup> e con algunhas das que puideron ser, en boa medida, as que favoreceron a fluidez de contactos entre as cortes centro-europeas e peninsulares e, consecuentemente, a boa recepción de viaxeiros nas cortes ibéricas do século XV<sup>95</sup>. De feito, o viaxeiro foi ben recibido na corte e incluso di que os conduciron

90 Fabié, A. M.<sup>a</sup> (ed.), *Viajes por España...*, *op. cit.*, p. 139.

91 Coll Juliá, Nuria, *Juana Enríquez, lugarteniente real en Cataluña (1461-1468)*, Madrid, 1953, 2 vols.

92 Fabié, A. M.<sup>a</sup> (ed.), *Viajes por España...*, *op. cit.*, pp. 189-190. Véxase sobre o contexto aquí apuntado: Ruiz Domingo, Lledó, “Escribir para construir: la imagen de la reina Juana Enríquez en la correspondencia y la crónica del siglo XV”, en Esther Corral Díaz (ed.), *Voces de mujeres en la Edad Media. Entre realidad y ficción*, Berlín, Boston, 2018, pp. 104-110.

93 Fabié, A. M.<sup>a</sup> (ed.), *Viajes por España...*, *op. cit.*, p. 29.

94 O seu relato comeza advertindo que na súa xuventude foi enviado a Innsbruck, onde tiña a súa corte un príncipe de Austria, “joven, que se llamaba el duque Segismundo, casado con una reina de Escocia y ordenóseme que sirviese a dicha reina”; máis tarde “fue a Praga una reina en una carroza dorada, y el duque Alberto dispuso que cuatro caballeros de su acompañamiento, armados con todas armas, caminasen a cada una de las cuatro ruedas del carruaje, y yo, Jorge de Ehingen, fui uno de ellos” (Fabié, A. M.<sup>a</sup> [ed.], *Viajes por España...*, *op. cit.*, pp. 10-11 e 16).

95 Ao fin e ao cabo, como reconece Georg, o rei de Portugal era “hermano de la Emperatriz”, é dicir, de dona Leonor de Portugal, consorte de Federico III de Habsburgo e sobriña tamén de dona Isabel de Portugal, duquesa de Borgoña (Fabié, A. M.<sup>a</sup> [ed.], *Viajes por España...*, *op. cit.*, p. 26). De feito, a comitiva do nobre bohemio León de Rosmihal tamén se atopou co rei de Portugal en Braga, entregándolle “cartas para o rei da súa propia irmá, que era muller do emperador, escritas do seu puño e letra” (Garrido, G. A., *Aventureiros e curiosos...*, *op. cit.*, pp. 29-30). Por outra parte, ao final do relato de Georg de Ehingen este di encamiñarse a Escocia onde “el Rey [Xacobe II] era hermano de la esposa de mi señor [Leonor Estuardo, muller de Sexismundo de Austria], y me recibí bien y me trató espléndidamente. La Reina [María de Guelders] era duquesa de Sellern y natural de los Países Bajos” e ela mesma envioulle “un lindo traje que valía 30 ducados, y un caballo de guerra, que valía más de cien monedas de oro, y me obsequiaron mucho con cacerías, bailes y banquetes” (Fabié, A. M.<sup>a</sup> (ed.), *Viajes por España...*, *op. cit.*, p. 46).

“muchas veces a los aposentos de la Reina, y allí se celebraron alegres bailes”<sup>96</sup>. Posteriormente, o cabaleiro participou nas campañas que emprendeu Henrique IV de Castela en 1457 contra Granada, onde “tenían también orden de pasar a cuchillo a las mujeres y a los niños, como lo hicieron”, tal e como conta nun relato que, como se comproba, queda completamente afastado da literatura odepórica non só xacobe senón tamén ligada a outros espazos da peregrinación<sup>97</sup>. Vese, como estamos comprobando, unha maior abundancia de referencias a mulleres que pouco teñen que ver coa peregrinación, como sucede cando a raíz do encontro da comitiva de León de Rosmithal co rei de Portugal no seu camiño cara a Santiago sae a relucir o tema de que os portugueses traían “cen mil ou máis etíopes de todos os sexos e idades, que son repartidos coma o gando”<sup>98</sup>. Unha mención á escravitude que non é única neste tipo de relatos, asistindo Münzer á venda de escravos “de ambos sexos” que procedían de Tenerife<sup>99</sup>.

Todas estas referencias poñen de manifesto que, conforme avanzamos no século XV e chegan até nos relatos máis detallados de figuras destacadas que se desprazaron até Santiago –fora este o seu obxectivo principal, ou un simple lugar de paso máis, dentro doutros moitos–, hai un incremento das referencias ás mulleres, pero centradas, fundamentalmente, nas raíñas ás que visitan nas súas cortes ou por cuxas cortes –itinerantes en si mesmas en moitos casos– pasaban antes ou despois de visitar o sepulcro do apóstolo en Galicia<sup>100</sup>. Sobre estas raíñas –e algunhas outras mulleres da realeza<sup>101</sup>– non son poucos os datos que nos dan –como xa se puido comprobar anteriormente–, ás veces referidos ao seu carácter dadivoso e

96 Fabié, A. M.<sup>a</sup> (ed.), *Viajes por España...*, *op. cit.*, p. 31.

97 *Ibidem*, p. 42.

98 Garrido, G. A., *Aventureiros e curiosos...*, *op. cit.*, p. 30. Máis adiante indica que o monarca portugués traía miles de homes, mulleres e nenos, pero mentres “las mujeres y los niños los reparten entre los vecinos de sus ciudades para que los mantengan á su costa, los varones adultos se venden como esclavos por los oficiales del Rey” (Fabié, A. M.<sup>a</sup> (ed.), *Viajes por España...*, *op. cit.*, p. 113).

99 En concreto di que “sus mujeres están bien formadas, con miembros fuertes y bastante largos” (Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, pp. 43-45).

100 Cómpre destacar que na literatura odepórica xacobe tamén se relatan encontros con mulleres das cortes rexias ou ducais extrapeninsulares. Así, o patricio de Ausburgo Sebastian Ilsung relata o encontro en 1446 co duque de Savoia cando asistía á misa, na que tamén estaba “su esposa, de soltera una reina de Chipre, igualmente la esposa de su hijo, del príncipe, una reina de Francia, y la esposa de su otro hijo, el conde de Ginebra, una reina de Escocia”, ante as que foi levado e “me arrodillé ante ellos y besé la mano a cada una de las reinas, como es costumbre”; e León de Rosmithal e a súa comitiva atopáronse coa emperatriz Leonor en Wiener Neustadt, “a quien le era imposible artarse de las informaciones que Rozmital le aportaba sobre la corte de su hermano el rey de Portugal” e incluso bailaron ante ela “danzas que habían aprendido en Portugal” (Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, *op. cit.*, pp. 84 e 131).

101 Arnoldf von Harff menciona no seu itinerario a Compostela de 1499 ao chegar a Sahagún, “una pequeña villa que está situada al lado de un arrollo. Fue donada a la señora Margarita de Borgoña como presente de viuda”. Aínda que Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, *op. cit.*, p. 225 indican que “solamente se puede tratar en este caso de Margarita de Borgoña, la esposa de Luis X de Francia y reina de Navarra”, cabe apuntar máis ben á recentemente viúva Margarita de Austria, casada co infante herdeiro de Castela Xoán, até o falecemento deste en 1497.

promotor<sup>102</sup> ou incluso aos seus enterramentos<sup>103</sup>. Pola contra, seguen sendo escasas –ou incluso nulas na maioría dos casos– as referencias a mulleres peregrinas que percorran os camiños cara a Santiago e tamén son moi limitadas as mencións a outras mulleres, aínda que non deixan de atoparse algunhas para referir a distancia cultural entre elas e as mulleres que posiblemente formaban parte do círculo máis próximo dos viaxeiros –mulleres da familia ou dos lugares dos que procedían–, sen esquecer outras mencións puntuais, que ás veces só permiten localizar nun determinado espazo de tránsito ou na propia meta, en Compostela, determinadas institucións eclesiásticas femininas<sup>104</sup> –algunhas das cales chegaron a ser

102 Sobre o patrocinio feminino –ou matrocinio– Münzer evoca non só raíñas senón tamén outras mulleres da realeza como a infanta Isabel, filla primoxénita dos Reis Católicos, ao referir os regalos que fixo ao mosteiro de Montserrat tras enviuar –aínda que se trabuca ao chamarlle inicialmente Xoana e considerar que o marido era rei de Portugal cando era o príncipe don Afonso, fillo de Xoán II, datos que corrixe máis adiante (p. 273)–: “Hizo voto de castidad en su viudez y de no dormir en ropas de lino, sino de lana. Vive, en efecto, una vida castísima y ha donado a la Virgen María de Montessar muchas cosas que ella ha hecho con sus propias manos”, o que parece remitir a unha especial devoción (Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, p. 27). Ao mencionar algúns mosteiros de monxas de Valencia o mesmo Münzer afirma que a igrexa que foi convertida no mosteiro de Santa Catalina de Sena, por exemplo, foi “muy bien dotado por la reina y por otros hombres piadosos”, non estando lonxe o mosteiro de dominicas e “aneja a él hay una magnífica capilla, que la reina Isabel, ahora regente, hizo construir con todo esplendor”. Tamén sobre o mosteiro da Santísima Trindade di que “fue fundado el año del Señor de 1462 por la reina Juana, de la estirpe de los francos, la cual, muerto el rey Alfonso su esposo, fundó este monasterio y entró en religión. Allí descansa, conceptuada como una santa”, datos totalmente inexactos xa que a fundadora foi dona María de Castela nunha cronoloxía anterior. Tamén indica que “en mi tiempo hubo en el monasterio cerca de ochenta monjas, cuya abadesa era hermana del rey Fernando, ahora regente”, cando en realidade naquel tempo debía rexer como abadesa unha muller que fora camareira da raíña dona María, profesando, iso si, unha filla ilexítima de Fernando o Católico (Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, pp. 51-55). As iniciativas preséntanse en boa medida como resultado conxunto dunha iniciativa da parella rexia. Así, no mosteiro franciscano de San Juan de los Reyes “los reyes Fernando e Isabel están construyendo este edificio de piedra cortada y cuadrada, tan soberbia y espléndidamente, que causa admiración. La iglesia está terminada, menos el coro, que está profusamente decorado con los escudos del rey y de la reina, y las imágenes de San Juan Bautista (...) y de otros santos” e no castelo de Zaragoza fálese dunha inscrición en letras douradas baixo os artesoados na que son mencionados tanto Fernando como “Elisabeth regina, religione et amplia magnitudine supra mulierem” como promotores do edificio en 1492 (Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, pp. 253 e 295-297).

103 As referencias aos sepulcros das raíñas adoitan vir motivados pola visita a diferentes igrexas ao longo da viaxe. Así o fai Mártir de Arzendjan, *Relación de un viaje...*, *op. cit.*, p. 31, ao pasar por Saint-Denis, ou Xerónimo Münzer ao visitar o mosteiro de San Francisco de Barcelona, cando di que na igrexa “contemplamos el cuerpo embalsamado de una reina que había muerto hacía ochenta años, y que aun está íntegro” e no mosteiro de Poblet “reposan siete reyes con sus esposas” (Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, pp. 15 e 30). Porén, cómpre ser cautos con algunhas destas informacións pois poden tender á esaxeración. Así, Arnold von Harff afirma que na Cartuja de Miraflores (Burgos) “están enterrados todos los reyes y reinas de Castilla”, cando só están Xoán II e Isabel de Portugal, os proxenitores da raíña reinante nese momento, Isabel I, e o seu irmán, o infante Afonso de Castela (Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, *op. cit.*, p. 223). Tampouco se corresponde coa realidade a referencia a que no mosteiro de Guadalupe “está enterrado con su mujer el Rey de Portugal, padre del que reinaba cuando estuvimos en aquella provincia” (Fabié, A. M.<sup>a</sup> [ed.], *Viajes por España...*, *op. cit.*, p. 126 e insiste en p. 130). Porén, véxase sobre o vínculo entre Guadalupe e ese monarca portugués, Díaz Tena, María Eugenia, “Alfonso V de Portugal y la milagrosa Virgen de Guadalupe”, *Península. Revista de Estudios Ibéricos*, 0 (2003), pp. 63-70.

104 É o que sucede no relato de Münzer de 1494, cando sitúa entre as institucións monásticas compostelás “o mosteiro de Santa Clara” ou “o das Carmelitas”, fundación esta última que non responde realmente ás comunidades existentes na cidade do Apóstolo a finais da Idade Media (Garrido, G. A., *Aventureiros e curiosos...*, *op. cit.*, p. 54). Este mesmo autor tamén refire a presenza de institucións monásticas, tanto femininas como masculinas, ao seu paso por outros lugares. De feito, para Barcelona afirma que había “más de treinta monasterios de frailes y de monjas” e “creo que pasa de dos mil el clero de uno y otro sexo” e,

recibidos os viaxeiros<sup>105</sup>-, lendas e episodios nos que participaron mulleres que pouco teñen que ver cos camiños da peregrinación xacobeos<sup>106</sup>, noticias puntuais de diversa natureza de grande interese para outro tipo de estudos históricos<sup>107</sup>, sen esquecer algunhas mencións nas que as mulleres só aparecen pola evocación dun vínculo de parentesco feminino<sup>108</sup>.

O que está claro é que a través dunha lectura detida da literatura odepórica xacobeá é posible valorar, se non cuantitativamente, si a presenza e a participación das mulleres no fenómeno das peregrinacións medievais e, sobre todo, a existencia dunha sociedade sexuada ao longo dos camiños cara a Compostela, na que algunhas destas mulleres chegaron a ocupar unha posición relevante, caso das raíñas ibéricas, e incluso pode que estas o fixeran dunha forma máis visible que as súas iguais europeas, de aí que ocupen un lugar destacado na literatura odepórica, como sucede con Isabel I.

### *Conclusiones: voces e presenzas femininas na literatura odepórica medieval*

Tras este percorrido rápido e meramente aproximativo a algúns dos textos que conforman o corpus da literatura odepórica xacobeá do período medieval –se non pola integridade dos seus contidos, cando menos si por algúns dos seus fragmentos referidos aos camiños ibéricos percorridos–, cómpre confirmar, en primeiro lugar, o androcentrismo destes. Estamos ante uns relatos que constitúen en si

---

reiterando este tipo de referencias noutra cidades, para Valencia di que había “muchos y preclaros monasterios de ambos sexos” ou en Toledo que “había cincuenta monjas de Santa Clara de la Observancia” e que nun caso o rei mudou a “ciertos monjes de la Orden de San Benito, y los sustituyó por monjas de Santa Clara, que son de las mejores familias del reino de Castilla”, entre outros (Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, pp. 9, 41 y 259).

105 Sobre o caso particular de Las Huelgas de Burgos, un dos relatos que informa sobre a viaxe de León de Rosmithal advirte que “hay en él hermosísimas monjas, todas de alta alcurnia, pues no se consienten plebeyas (...). Recibieron estas monjas al Señor y su séquito muy humanamente y le festejaron con juegos y otras diversiones, como danzas, cantares y cosas semejantes, y los introdujeron en hermosos jardines llenos de árboles y hierbas exquisitas” (Fabié, A. M.<sup>a</sup> [ed.], *Viajes por España...*, *op. cit.*, p. 61).

106 Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, pp. 27-29, relata a lenda de Garín ao saír do mosteiro de Montserrat na que figuran referencias a unha filla do conde de Barcelona, a unha muller anónima e á fundación dun mosteiro para homes e mulleres, sendo posteriormente trasladadas as monxas a Barcelona “y allí se les edificó el monasterio de San Pedro”. E Teztel, na súa narración da viaxe de León de Rosmithal, relata unha lenda de Mérida sobre a rivalidade entre un rei pagán e un cristián polos favores dunha doncela romana de sangue real (Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, *op. cit.*, p. 122).

107 Ao seu paso por Granada, Münzer fala dunha pía de mármore nun baño “donde se bañaban desnudas las mujeres y concubinas. El rey, desde un lugar con celosías que había en la parte superior –y que nosotros vimos–, las contemplaba, y a la que más le agradaba, le arrojaba desde arriba una manzana, como señal de que aquella noche había de dormir con ella” (Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, p. 95).

108 Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, p. 35, menciona, por exemplo, un leigo alemán “hijo de una hermana de Teobaldo Buckli”.



mesmos fontes histórico-literarias de gran relevancia e expresividade para achegármolos ao coñecemento da mobilidade que se xerou no seo da sociedade medieval ou a aspectos como os contactos e diferenzas culturais entre os peregrinos/viaxeiros e as xentes que habitan os espazos que percorreron, mais que, como se puido comprobar, non sempre resultan ser os testemuños máis expresivos para coñecer a participación das mulleres no fenómeno das peregrinacións ou para caracterizar con detalle a realidade social das mulleres que residían, traballaban ou gobernaban nos territorios percorridos e descritos –con maior ou peor fortuna– neste tipo de relatos.

De todos modos, interrogarnos pola participación feminina na produción da literatura odepórica xacobeá e pola súa presenza nos relatos que a conforman durante os séculos medievais permítenos poñer de manifesto algunhas outras cuestións fundamentais máis alá do xa referido androcentrismo deste tipo de textos. Por unha banda, aínda que os datos cuantitativos evidencian unha maior presenza masculina nos camiños da peregrinación e tamén no que respecta á autoría da cultura escrita derivada da vontade de deixar rexistro destas viaxes, o valor do relato de Margery Kempe consiste en confirmar, desde a súa excepcionalidade como texto –e tamén desde a excepcionalidade da propia figura de Margery–, a práctica non excepcional dunha peregrinación xacobeá feminina, que se ve confirmada por outro tipo de fontes como as cronísticas, as documentais etc. Por outra parte, as plumas masculinas encargadas de elaborar os relatos examinados non parecen especialmente próximas a espazos e marcos de socialización feminizados, salvo nun caso concreto: as cortes rexias (ou especificamente rexinais). Neste sentido, as cortes das monarquías ibéricas tenden a aparecer representadas como ambientes nos que as mulleres da realeza teñen un papel fundamental non só no ceremonial cortesán ou no que respecta ao establecemento de conexións internacionais debido aos seus matrimonios lonxe dos reinos de procedencia, senón tamén como axentes activos na recepción dos viaxeiros e/ou peregrinos e na procura do seu benestar. Tampouco pasa desapercibido o protagonismo dalgunhas destas raíñas, e a súa influencia e poder, para moitos destes viaxeiros. Así sucede especialmente nun século XV no que figuras como Isabel I, a Católica, chegan a desconcertar –e incluso parece que molestar– a viaxeiros como Nicolás de Popielovo, sobre todo polo destacado papel que exercía como cabeza da Coroa de Castela na súa condición de raíña propietaria.

A pesar do dito, cómpre advertir que as raíñas non son as únicas mulleres ás que se fai alusión nestes relatos. Algunhas son mencionadas porque efectivamente transitaban os camiños como peregrinas e outras simplemente porque residían en lugares concretos destas rutas de peregrinación. De feito, rexistramos varias alusións á caracterización das mulleres de determinadas rexións, cuxas descripcións reflicten, en boa medida, unha mirada sexualizada e sexualizadora cara a estas. Porén, é preciso recoñecer –e polo tanto matizar algo a anterior afirmación– que a caracterización física e moral dos individuos que conforman pobos diferentes ao

do peregrino ou viaxeiro tamén tende a incluír os varóns en moitas ocasións, non sendo especialmente benévolas.

Parece evidente, por tanto, que os principais textos que conforman a literatura odepórica xacobeá non son especialmente prolíxos á hora de falar de mulleres que peregrinaron cara á Compostela medieval. Máis ben son referidas outras mulleres, aquelas que estaban asentadas nas rutas de peregrinación ou coas que os peregrinos e viaxeiros coincidiron nos camiños polos que transitaron antes ou despois de viaxar a Santiago de Compostela, mais sen presentar ningún tipo de vinculación directa co fenómeno xacobeo. De feito, os encontros con raíñas como Isabel I, quen visitou Galicia e peregrinou a Compostela en 1486, tampouco deron lugar a unha reflexión especial sobre o vínculo entre estas e a peregrinación ou a devoción xacobeas.

En todo caso, un estudo máis amplo a partir da análise demorada de todos estes textos máis alá do que se refire á xeografía estritamente xacobeá ou peninsular tamén deberá incluír no futuro a análise doutro tipo de figuras e representacións femininas que se integran igualmente nalgúns testemuños desta literatura odepórica xacobeá medieval. Refírome non só a mulleres lendarias, vinculadas a tradicións locais, como sucede co caso da raíña Lupa, evocada por León de Rosmithal no seu relato da predicación de Santiago no Noroeste e a súa *traslatio*<sup>109</sup>, senón tamén a aquelas outras que, na súa condición de santas ou mártires –encabezadas pola propia Virxe, modelo de perfección feminina por excelencia, cuxo culto gozou de gran popularidade na Idade Media e, por suposto, tamén nos camiños xacobeos<sup>110</sup>–, formaron parte do imaxinario relixioso e devocional dos peregrinos que visitaron Santiago e que, ao mesmo tempo, tiveron una presenza constante e reiterada nos camiños de peregrinación, ao dar lugar –ás veces pola conservación das súas reliquias<sup>111</sup>– a advocacións<sup>112</sup> e a representacións artísticas que non deixan de

109 Véxase Garrido, G. A., *Aventureiros e curiosos...*, *op. cit.*, pp. 34-37. Sobre esta figura feminina, Balboa Salgado, Antonio, *A raíña Lupa. As orixes pagás de Santiago*, Santiago de Compostela, 2005.

110 Lembremos que o peregrino Hermann Küning de Vach comeza a súa “guía” recomendando que antes de iniciar o camiño “débeslle pedir a Deus a súa axuda, despois a María, a chea de gracia, para que ámbolos dous estean dispostos a levarte incólume” (Küning de Vasch, *A peregrinaxe...*, p. 43). Véxase, así mesmo, a obra colectiva Rucquoi, Adeline (coord.), «*María*» y «*Iacobus*» en *los Caminos Jacobeos*, Santiago de Compostela, 2017.

111 Por exemplo, en Küning de Vach, *A peregrinaxe...*, *op. cit.*, p. 46 dise que en Lausana “repousa santa Ana, a nai de María” recomendando ao peregrino que siga esa ruta que loe a ambas as dúas. Precisamente, di que o seu libro “foi escrito no ano 1495, o día da santa muller Santa Ana” (*ibidem*, p. 68). As referencias abundan tamén noutros exemplos. Münzer ao pasar por Barcelona destaca a igrexa onde “reposa el cuero de santa Eulalia Virgen, a la que Diocleciano coronó con el martirio” (Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, p. 7). Tamén resulta curioso que este mesmo autor sinala ao referirse aos ritos e vestimentas dos sarracenos que un ancián lle mostrou un rosario “hecho de huesos de dátiles, diciendo que era de la palmera de la que comió María, cuando su huida a Egipto. Lo besaba diciendo que era muy útil para las embarazadas” (*ibidem*, p. 127). Así mesmo, Tetzl destaca a existencia de diversas reliquias da Nosa Señora na cámara do tesouro de Aquisgrán ao narrar a viaxe de León de Rosmithal (Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, *op. cit.*, p. 104).

112 Non só de igrexas senón tamén de hospitais como o de Nosa Señora ou o de Santa María Madalena que se citan para Pamplona en Küning de Vach, *A peregrinaxe...*, *op. cit.*, p. 56.

aparecer con frecuencia na literatura odepórica xacobeá, comezando polas contidas no propio *Liber V* do *Códice Calixtino*<sup>113</sup>. Tamén cómpre destacar que, igual que outras fontes poñen de manifesto a existencia de peregrinacións por delegación<sup>114</sup>, na literatura odepórica aparecen referencias que supoñen invocar determinadas mulleres no marco das oracións realizadas polos peregrinos-viaxeiros<sup>115</sup> ou cando Sebald Rieter, na súa viaxe a cabalo cara a Santiago e Fisterra “en compañía de mi cuñado Axel de Liechtenstein”, mandou restaurar unhas pinturas patrocinadas polo seu pai en Compostela, encargando que engadiran outras figuras como as da súa nai e a súa muller<sup>116</sup>. Deste modo, as mulleres non deixaban de facerse igualmente presentes nos espazos e camiños de peregrinación a pesar de non percorrelas.

Ao mesmo tempo, estudos posteriores deberán prestar atención ao uso do masculino xenérico nestes textos e reflexionar sobre a utilización de expresións e termos que, ao referirse a determinadas colectividades sociais –xentes, habitantes etc.–, poden ser valoradas como reflexo da presenza feminina, sen deixar de coexistir con termos que duplican expresamente o masculino e o feminino, como tamén resulta habitual ler nas fontes medievais<sup>117</sup>.

113 Recordemos a modo de exemplo o caso de San Fe, que aparece recollido xunto ao doutros santos e mártires dun e doutro sexo no CC, Lib. V, Cap. VIII, ou as descrições contidas neste libro sobre os pórticos da catedral de Santiago, onde aparecen mencionadas e esculpidas non só figuras bíblicas como Eva ou a Virxe na porta setentrional, senón tamén na porta meridional a famosa “mujer que sostiene en sus manos la cabeza podrida de su amante, degollado por su propio marido, que la obliga a besarla dos veces por día. ¡Qué gran y ejemplar castigo el de esta mujer adúltera para contárselo a todos!”, entre outras “imágenes de hombres, mujeres, aves, santos, ángeles, flora y labores de varias clases” esculpidas na porta Occidental (CC, Lib. V, Cap. IX). Así mesmo, noutros itinerarios aparecen diferentes mencións ás advocacións femininas de moitas igrexas situadas nos camiños que levan a Santiago e tamén ás reliquias ou representacións artísticas femininas coas que se entra en contacto. Por exemplo en Delfiol, R. “Un altro «itinerario»...”, *op. cit.*, (pp. 604-605), atopamos referencias como “uno bellissimo sipolcro con le Marie” ou as reliquias “di Santa Cecilia”, “Maria Magdalena”, “Margherita” “Elena madre di Costantino imperadore” etc., na igrexa de Santo Antonio de Mota, nunha cronoloxía que xa nos leva ao século XV. Incluso Münzer fala dunha representación da raíña Isabel I na que fora a mesquita maior de Málaga: “Hizo el rey colocar una hermosa tabla en honor de San Juan Bautista, que es su patrimonio. Esá pintado el rey (...) y la reina, teniendo otra [esquela] con: «Benedicta sit sancta Trinitas et indivisa Unitas, que fecit misericordiam nobis»” (Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, p. 145).

114 Especialmente célebre é o caso de Mahaut, condesa de Artois, que encargou diversas peregrinacións por delegación a Santiago. Sobre esta muller, ademais da bibliografía xeral xa referida sobre as mulleres e a peregrinación a Santiago véxase Balouzar-Loubet, Christelle, *Le gouvernement de la comtesse Mahaut en Artois (1302-1329)*, Turnhout, 2014.

115 No caso de Mártir, bispo de Arzendjan, reitéranse as referencias a pedir a remisión dos pecados propios, pero tamén de “nuestro padre, madre y bienhechores” en diversos lugares do seu itinerario. Véxase a súa *Relación de un viaje...*, *op. cit.*, pp. 23, 28 ou 35-36, neste último caso xa ante a tumba do Apóstolo.

116 Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, *op. cit.*, p. 79.

117 Os exemplos son abundantes na literatura odepórica xacobeá, comezando polo propio *Códice Calixtino*. Podemos citar no CC, Lib. V, Cap. VII, termos como “gente”, “huéspedes”, “peregrinos”, “viajeros”, “gascones”, “vascos” “navarros” ou mesmamente eses “gallegos” que, segundo o autor, “se acomodan más perfectamente que las demás poblaciones españolas de atrasadas costumbres a nuestro pueblo galego, pero son iracundos y muy litigosos”, e que poden remitir a persoas á marxe do seu sexo, xunto a referencias sexuadas como “toda la familia de una casa navarra, tanto el siervo como el señor, lo mismo la sierva que la señora, suelen comer todo el alumento mezclado”. Ás veces algunhas referencias poden verse completadas indicando que efectivamente aluden a homes e mulleres. Así, respecto de Lisboa, Münzer di que “la gente de ambos sexos es muy educada” (Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, p. 185). Entendemos que se refire

En definitiva, no marco dunha sociedade na que estaban plenamente operativos os condicionantes de xénero, na que existía un imaxinario e un conxunto de opinións sobre a peregrinación feminina marcados por fortes contrastes, e na que a autoría da literatura odepórica medieval está indubidablemente asociada aos homes, os relatos de peregrinos e viaxeiros que estiveron en Compostela durante o período medieval reflicten todos estes aspectos sen deixar de mostrar, en maior ou menor medida, a presenza das mulleres como peregrinas e como membros activos das poboacións, comunidades e cortes que se asentaban nos camiños de peregrinación ou que foron visitados polos diferentes autores (e, polo momento, pola única “autora”) da literatura odepórica xacobeana nos tempos medievais.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 19-IV-2022

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 6-V-2022

---

tamén a homes e mulleres, aínda que sen aclaración ningunha, cando di respecto da cidade de Santiago: “La gente es tan sucia –tiene muchos puercos que se venden muy baratos– y tan perezosa, que no se preocupa lo más mínimo del cultivo de la tierra, y vive por lo general de las ganancias de los peregrinos [entendemos que tamén de ambos os sexos]” (*ibidem*, p. 197).



# El fenómeno de la peregrinación a Compostela en las cortes ibéricas. Devoción y política en clave femenina en la Baja Edad Media<sup>1</sup>

Diana Pelaz Flores<sup>2</sup>  
Universidade de Santiago de Compostela

**Resumen:** La reina es una pieza clave en la política religiosa del reino, tanto por su promoción espiritual como por su valor representativo para la monarquía. Este hecho propicia su participación en la recepción de las comitivas que llegan rumbo a Santiago, y también su relevancia a la hora de peregrinar a Compostela, ya sea por un sentido devocional o por un propósito dinástico o político. Casos como el de la reina de Aragón, María de Castilla, reflejan su capacidad como benefactoras de los peregrinos y cómo se estimula el diálogo entre las cortes ibéricas para recibirlos y agasajarlos.

**Palabras clave:** Santiago, reginalidad, devoción, peregrinación, comunicación política.

---

## *Pilgrimage to St James of Compostela at the Iberian Court: Female Devotion and Politics during the Late Middle Ages*

**Abstract:** *The queen is a key person or figure in the religious politics of the kingdom, as well as her spiritual patronage as her symbolic relevance for the monarchy. The queen should participate in the reception of the pilgrims'*

---

1 Este trabajo se ha llevado a cabo en el marco del proyecto "Espacios femeninos cortesanos: Ámbitos curiales, relaciones territoriales y prácticas políticas (ca. 1230-1504)", con referencia PGC2018-099205-A-C22, concedido por el MICINN y cofinanciado por la Agencia Estatal de Investigación y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER).

2 <https://orcid.org/0000-0002-5499-4739>. Miembro del Grupo de Investigación de Referencia Competitiva "Sin-crisis. Estudios en Formas Culturales", de la Universidade de Santiago de Compostela.



*retinues arriving at St James of Compostela, but she is also relevant to travel to Compostela. Royal women could go on pilgrimage for a devotional purpose, but also for dynastic or politic needs. Concretely, Queen María of Castile (r. 1416-1458) shows herself as benefactor of pilgrims and demonstrates how the dialogue among Iberian courts about receiving them and rewarding them is stimulated.*

**Keywords:** *St James apostle, queenship, devotion, pilgrimage, political communication.*

## O fenómeno da peregrinación a Compostela nas cortes ibéricas. Devoción e política en clave feminina na Baixa Idade Media

**Resumo:** A raíña é unha peza clave na política relixiosa do reino, tanto pola súa promoción espiritual como polo seu valor representativo para a monarquía. Este feito propicia a súa participación na recepción das comitivas que chegan rumbo a Santiago, e tamén a súa relevancia á hora de peregrinar a Santiago, xa sexa por un sentido devocional ou por un propósito dinástico ou político. Casos como o da raíña de Aragón, María de Castela, reflexan a súa capacidade como benfeitoras dos peregrinos e como se estimula o diálogo entre as cortes ibéricas para recibilos e agasallalos.

**Palabras clave:** Santiago, rexinalidade, devoción, peregrinación, comunicación política.

El 17 de julio de 1486 los Reyes Católicos, junto a su primogénita, partieron de Córdoba rumbo a Santiago de Compostela para visitar la tumba del Apóstol<sup>3</sup>. El viaje se prolongó durante dos meses posibilitando su posterior estancia en la sede compostelana, lo que permitió a los reyes visitar las reliquias jacobeanas pero también presentarse ante la nobleza gallega y mostrarse ante la población local. Desde la primera peregrinación regia, la de Alfonso II de Asturias, habían pasado seis siglos en los que el culto a Santiago se había desarrollado y consolidado no solo a escala peninsular, sino también europea<sup>4</sup>. La reina Isabel recuperaba una tradición más regia que reginal, tanto por las connotaciones del santo como por su conexión con la monarquía castellana<sup>5</sup>. El hallazgo de los restos de Santiago el

3 Olivera Serrano, César, "Notas sobre la peregrinación a Compostela de los Reyes Católicos en 1486", *Iacobus: revista de estudios jacobeanos y medievales*, 21-22 (2006), pp. 349-362. Martínez Alcorlo, Ruth, *Isabel de Castilla y Aragón. Princesa y reina de Portugal*, Madrid, Sílex, 2020, pp. 108-111.

4 Rucquoi, Adeline, *Mille fois à Compostelle: pèlerins du Moyen Âge*, Paris, Les belles lettres, 2014.

5 Earenfight, Theresa, "Two Bodies, One Spirit: Isabel and Fernando's Construction of Monarchical Partnership", en Weissberger, Barbara F. (ed.), *Queen Isabel I of Castile. Power, patronage, persona*, Woodbridge, Tamesis, 2008, pp. 3-18. Acerca de la complejidad de la percepción y comportamiento de la reina titular, en la que se articula el género femenino con unas funciones políticas tradicionalmente asociadas al varón: Allinson, Rayne, "Conversations on kingship: the letters of Queen Elizabeth I and King James VI", en Oakley-Brown, Liz, y Wilkinson, Louise J. (eds.), *The rituals and rhetoric of Queenship. Medieval to Early Modern*, Portland, Four Courts Press, 2009, pp. 118-130.

Mayor recibió el apoyo de la monarquía asturiana de forma inmediata y fue clave para incentivar el fortalecimiento del culto. En los códigos legales y ordenanzas se amparaba la peregrinación y se protegía a los romeros, manifestando el compromiso de la monarquía por estimular el culto jacobeo<sup>6</sup>, al igual que las otras grandes peregrinaciones europeas, pero no siempre se participaba activamente en estas<sup>7</sup>. El consenso hacia la preservación de los peregrinos se aprecia incluso en tiempos de inestabilidad y conflicto, como menciona Froissart en su relato sobre la Guerra de los Cien Años<sup>8</sup>.

La trascendencia de las reliquias de Santiago se mantuvo a lo largo del periodo medieval, traspasando las fronteras de la Península Ibérica<sup>9</sup>. Desde Suecia o desde el Imperio, diversas comitivas relacionadas con la monarquía o los sectores más acomodados de la población se desplazaron hasta Compostela, describiendo un periplo que podía prolongarse durante años, contrastando con la realidad registrada en los reinos ibéricos. Mientras el fenómeno jacobeo se mantenía y prosperaba más allá de los Pirineos, las comitivas de la parentela regia intrapeninsular no se prodigaban del mismo modo, si bien alentaban y favorecían el paso por sus territorios. Este hecho conduce a la reflexión en torno al fenómeno de la peregrinación y la posición adoptada por las reinas consortes en última instancia para intentar comprender el contraste entre los diferentes modelos de peregrinación, la consolidación de la devoción santiaguista en el ámbito cortesano y las narrativas gestadas a propósito.

- 
- 6 "Los caminos, cauales, asi los que van á Santiago, como de una Ciudad à otra, y de una Villa à otra, y los mercados, y ferias deben ser guardados, y amparados. Por ende defendemos que persona alguna no sea osada de hacer en los dichos caminos fuerzas, ni robos, (...)". *Ordenanzas reales de Castilla*, edición de Alonso Díaz de Montalvo, Madrid, Imprenta de Josef Doblado, 1780, tomo II, libro VIII, título XVI, ley V, pp. 344-345. "Todos los rromeros e pelegrinos que anduvieren en rromeria por nuestros rreynos mayor mente los que fueren e vinieren en rromeria a Santiago sean seguros e les damos e otorgamos nuestro preuilliego de seguridad para que vayan e vengan e esten ellos e sus compañías por todos nuestros rreynos seguros Que les non será fecho mal nin daño alguno. E defendemos que ninguno sea osado de les façer fuerza nin mal nin otro daño. E yendo e viniendo a las dichas rromerías puedan segura mente aluergar e posar en mesones e logares de aluergueria e ospitales E puedan libre mente conprar las cosas que ouieren menester". *Ordenanzas reales de Castilla*, edición de Alonso Díaz de Montalvo, Madrid, Imprenta de Josef Doblado, 1779, tomo I, título IX, ley I, pp. 155-156.
- 7 "Si dixese alguno: yo prometo que si entrare en España que vaya a Santiago, o si en Ytalia a Sant Pedro & a Sant Pablo de Roma, o en Françia a Sant Dionis". Alfonso X, *Las Partidas*, Partida 1ª, Título VIII, Ley VII, p. 323. En las cortes de Guadalajara de 1390 se daban estas especificaciones respecto a las posibilidades de sacar del territorio castellano bienes y mercancías con ellos: "Cozar deuen de mayor priuilliego aquellos que mayor trabajo toman por seruicio de Dios; por ende mandamos e tenemos por bien que los romeros que puedan sacar de fuera delos nuestros rregnos palafrenes, los que fueren manifestos que non nascieron en aquesta tierra; e que nin ala entrada nin ala salida non les tomen cosa alguna". *Cortes de los antiguos reynos de León y Castilla*, edición de la Real Academia de la Historia, Madrid, Rivadeneyra, 1863, tomo II, p. 439.
- 8 "Nadie que no fuera un peregrino a Santiago, podía pasar ni cabalgar por ese paso pues eran apresados o muertos por mucha resistencia que opusieran (...)". Froissart, Jean, *Crónicas*, traducción de Victoria Cirlot y José Enrique Ruiz Doménech, Madrid, Siruela, 1988, pp. 432-433.
- 9 Morrison, Susan S., *Women Pilgrims in Late Medieval England. Private piety as public performance*, Londres-Nueva York, Routledge, 2000, pp. 120-181.

### *La devoción a Santiago en las cortes ibéricas y el fenómeno de la peregrinación cortesana*

Como la devoción mariana, la del Apóstol Santiago caracteriza un culto dinástico que se mantiene a lo largo del tiempo en el seno de la Casa real castellana<sup>10</sup>. El carácter conquistador del santo, así como la cimentación de la identidad cristiana frente a los musulmanes, le concede una relevancia capaz de mantenerse en el tiempo y de adquirir tintes nacionales que trascienden a la monarquía castellano-leonesa<sup>11</sup>. El desarrollo del aprecio al santo en clave nacional delimita su culto respecto a otros que, como san Jorge, se presentan como patronos de Portugal o de Aragón, haciendo gala de su carácter militar, a diferencia de lo ocurrido en Navarra, donde no se llegó a desarrollar un culto de esas características, pese a la pujanza de la devoción hacia san Saturnino o san Fermín<sup>12</sup>.

La afinidad entre la monarquía castellano-leonesa y el culto a Santiago se traduce en un protagonismo desde el punto de vista devocional<sup>13</sup>, pero también retórico e historiográfico<sup>14</sup>. La dotación del carácter dinástico y nacional puede explicar cómo se condiciona la mirada que desde otros territorios peninsulares se dirige hacia la sede compostelana como lugar de peregrinación, frente a otros centros en ascenso durante la Baja Edad Media, como Nuestra Señora del Pilar, Santa María la Real de Nieva, ambos visitados por la reina Blanca I de Navarra<sup>15</sup>, o Nuestra Señora de Guadalupe, también visitado por la reina Blanca, pero especialmente predilecta

10 Nogales Rincón, David, *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa: la Capilla Real (1252-1504)*, Universidad Complutense de Madrid (tesis doctoral inédita), 2009, p. 62-67.

11 Rey Castelao, Ofelia, *Los mitos del apóstol Santiago*, Santiago de Compostela-Gijón, Consorcio de Santiago-NigraTrea, 2006.

12 Floristán Imizcoz, Alfredo, "AMGD. Un santo patrono para Navarra. La forja del reino como comunidad espiritual (siglos XV-XVII)", *Príncipe de Viana*, LXXXI, nº 177 (2020), pp. 435-464.

13 En su donación de la villa de Plasencia en favor de la reina María de Aragón, el rey Juan II de Castilla inicia el privilegio rodado con la apelación acostumbrada a Dios y a la Virgen, citando a continuación al Apóstol Santiago: "E a honor e rreuerençia del apóstol Santiago, Luz e patrón de las espannas, e de todos los sanctos e sanctas de la corte celestial". AHNO, Osuna, CP. 36, D. 12. 1437, mayo, 20. Valladolid. Con motivo de la confirmación de la donación de 3.000 mrs. en juro de heredad en favor del monasterio de Santa María la Real de Nieva, la fórmula se desarrolla todavía más: "A honrra e seruicio suyo e del bienauenturado apóstol sennor santiago, luz e espejo de las espannas, patrón e ganador de los rreys de castilla de león". AHN, Clero, Santa María de Nieva, Carp. 1952, doc. 8. Valladolid. 1447, marzo, 31.

14 La articulación de la reivindicación santiaguista contrasta con la reducción de peregrinaciones regias que se llevan a cabo a partir de la unión entre los reinos de León y Castilla en 1230, de acuerdo con la deslocalización sufrida por el territorio gallego en su conjunto (Olivera Serrano, César, "En torno al culto jacobeo y la piedad regia en las monarquías hispánicas de los siglos XIV y XV", en Gutiérrez García, Santiago, López Martínez-Morás, Santiago y Pérez Barcala, Gerardo [eds.], *El culto jacobeo y la peregrinación a Santiago a finales de la Edad Media: crisis y renovación*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 2018, pp. 152-154). Sin embargo, tanto a nivel artístico como retórico o cronístico, la conexión entre la voluntad o la actuación regias y Santiago se mantendrán en el tiempo: Herbers, Klaus, *Política y veneración en la Península Ibérica. Desarrollo del "Santiago político"*, Poio, Fundación Cultural Rutas del Románico, 2006.

15 Serrano Larráyo, Fernando, "La alimentación de la realeza navarra en el siglo XV: las cuentas del hostal de la reina Blanca durante una romería a Zaragoza (1433)", en De la Iglesia Duarte, José Ignacio (ed.), *La vida cotidiana en la Edad Media: Nájera del 4 al 8 de agosto de 1997*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1998, pp. 305-336.

para la familia real castellana, como indican las ofrendas, mercedes y/o romerías de la reina Juana Manuel y de su hijo, el rey Juan I<sup>16</sup>. Una tradición que también continuará Fernando de Antequera, su hija, la reina María de Aragón, y su nieto, Enrique IV de Castilla<sup>17</sup>. En cambio, no se manifiesta una frecuencia semejante en el caso de Santiago, lo que contrasta con la expansión del culto jacobeo fuera de la península, donde el prestigio de las reliquias aviva nutridas vías de peregrinación por los confines del continente<sup>18</sup>.

Las características de las que se reviste al Apóstol dificultan su asimilación como un santo propio del devocionario femenino, al menos en términos específicos. A ello deben unirse las complicaciones que la romería podía suponer para una mujer que decidiera no viajar junto a su familia, más allá de que por esa misma razón el camino pueda interpretarse como un contexto de libertad y desarrollo individual<sup>19</sup>, sin olvidar la mirada androcéntrica planteada por las fuentes en sus diversas formas. De hecho, Alfonso X define al peregrino en términos masculinos, al subrayar que “romeros et pelegrinos se facen los hombres para servir á Dios e honrar á los santos; et por saber de facer esto estrañanse de sus linages et de sus lugares, et de sus mujeres, et de sus casas et de todo lo que han”<sup>20</sup>. No por ello faltan ejemplos de mujeres que peregrinan o que envían a otra persona en su nombre, pero la mirada del Rey Sabio expone la dicotomía inicial que separa la peregrinación en cuestión de género. Conforme a esta perspectiva, las mujeres, de manera transversal en la sociedad medieval, pueden verse supeditadas a circunstancias relacionadas con su entorno familiar, pero también pueden verse sujetas a sus responsabilidades políticas en lo tocante a las mujeres de los sectores más acomodados de la población<sup>21</sup>.

16 Cañas Gálvez, Francisco de Paula, “Devoción mariana y poder regio: las visitas reales al monasterio de Guadalupe durante los siglos XIV y XV (ca. 1330-1472)”, *Hispania Sacra*, LXIV (2012), 130, pp. 432-434.

17 Menéndez Trigos, José, y Redondo Cantera, M<sup>a</sup> José, “El monasterio de Nuestra Señora de la Mejorada (Olmedo) y la capilla del Crucifijo, o de los Zuazo”, *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 62 (1996), p. 260. Ladero Quesada, Miguel Ángel, “Mecenazgo real y nobiliario en monasterios españoles: los jerónimos, siglos XV y XVI”, *Revista Príncipe de Viana*, Anejo 3 (1986), pp. 416-417.

18 Martínez García, Luis, “Viajar a Santiago de Compostela: el viaje soñado por todos en la plena Edad Media”, en De la Iglesia Duarte, José Ignacio (coord.), *Viajar en la Edad Media: XIX Semana de Estudios Medievales de Nájera*, Nájera, Instituto de Estudios Riojanos, 2009, pp. 335-362.

19 González Vázquez, Marta, “Peregrinas y viajeras: devoción femenina y aventura en el camino medieval a Santiago de Compostela”, *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures*, 36, 2 (2008), pp. 241-256. Segura Graiño, Cristina, “En la Edad Media las mujeres también hicieron el Camino de Santiago”, *Arenal*, 17, 1 (2010), pp. 33-53, en particular, 40-42.

20 Alfonso X, *Las Partidas*, 1<sup>a</sup> Partida, Título XXIV, introducción, p. 497.

21 Siempre más numerosos los ejemplos relacionados con varones que con mujeres, no dejan de ser relevantes, en particular cuando se trata de una disposición personal, incluso cuando no fueron ellas mismas las que llevaron a cabo la peregrinación, como la condesa de Saboya, Bonne de Berry (1384), la condesa Mahaut d'Artois, Marie de Clèves, esposa de Carlos de Orléans, a mediados del siglo XV (Péricard-Méa, Denise, *Compostelle et cultes de saint Jacques au Moyen Âge*, París, Presses Universitaires de France, 2000, pp. 121-134), o la viuda danesa Gyde Karlse, que dejó en 1292 una importante suma para que se hicieran peregrinaciones en su nombre, incluida la peregrinación a Santiago; o cuando finalmente fueron excusadas de su voto inicial, como Margarita af Markie a mediados del siglo XIV (Almazán, Vicente, “Las peregrinaciones del reino unido de Dinamarca a Santiago de Compostela”, *Hispania Sacra*, 51 (1999), p. 644). Tampoco faltan noticias indirectas, como la proporcionada por Pero Tafur en su viaje de Bruselas a Brujas, donde relata su encuentro con una abadesa

Si bien el ámbito devocional señala un espacio de introspección individual que no se relaciona con la problemática de la peregrinación, la figura del Apóstol tampoco se asocia con facilidad a la capilla de las mujeres de la parentela regia durante la Baja Edad Media. Entre los bienes de reinas como María de Aragón se hace referencia a figuras en bulto redondo de santo Domingo, santo Tomás, san Andrés o san Jerónimo, retablos con las cabezas de san Pedro y san Pablo, o reliquias como el brazo de san Luis o el de san Lucas<sup>22</sup>, además de reseñar su devoción hacia san Juan Bautista y san Juan Evangelista<sup>23</sup>. Se trata, o bien de figuras de santidad especialmente relevantes para su linaje o bien apreciadas dentro de la espiritualidad bajo-medieval. Diferente es la expresión de su devoción como signo de su condición reginal. Entre finales del siglo XII y mediados del siglo XIV se pueden observar diversas intervenciones como el patronazgo monástico o la dotación de obras asistenciales que se conectaban con el Camino Francés, como se refleja durante los reinados de Leonor Plantagenet, Violante de Aragón y Juana Manuel de Villena<sup>24</sup>.

Es por ello que la peregrinación debe adquirir también una dimensión dinástica en la que la reina es partícipe de la misma no solo como mujer devota, sino también a través de su capacidad representativa y condición institucional. La disociación entre la figura cultural y las reliquias jacobeanas redundaría negativamente a la hora de favorecer un acercamiento personal entre la reina consorte y la sede compostelana como vía de peregrinación en la Baja Edad Media, coincidiendo con el auge de otros centros espirituales consonantes a su condición o intereses. Santos y reliquias pueden asociarse y mantener una afinidad con la parentela regia, que complementa las razones puramente religiosas por las que podía alentarse la peregrinación<sup>25</sup>.

---

que habría peregrinado hasta la tumba del Apóstol. Al parecer, ante la falta de vino en Bruselas, el capitán que lo acompañaba manda preguntar a una de sus parientes, abadesa en un convento que no se especifica, si ella dispone de él, a lo que le contesta: "Que ella tenía aza vino, pero que non lo darie sinon fuese á comer con ella é levase al cavallero de Spaña; é fueros allá é resçibiónos muy alegremente é fueros muy bien refrescados; é en fin del comer, ella me dixo como avie venido en romería á Santiago, é avie resçebido tanta onor de castellanos, que non sabía en qué lo satisfacer, é que me rogava que reposase allí algunos días é descansaría de tan luengos caminos é que como fijo sería tratado, é yo tóvegelo en mucha merçet e tomé liçençia della". Tafur, Pero, *Andanças e viages por diversas partes del mundo ávidos (1435-1439)*, Madrid, Imprenta de Miguel Ginesta, 1874, 1ª parte, p. 250.

22 AMGuadalupe, Leg. 3, carp. R-VI-4, doc. 15-e. [1445, marzo], 18.

23 AMGuadalupe, Leg. 3, carp. R-VI-4, doc. 15. [1445, marzo].

24 Tanto la fundación de las Huelgas Reales de Burgos, como el convento de Santa Clara de Allariz o la atracción del convento de Santa Clara desde Reinosa a Palencia contribuyen en cada uno de sus respectivos reinados a fortalecer el entramado monástico en el marco de la peregrinación. A estas iniciativas se debe añadir la dotación del Hospital del Rey en Burgos por doña Leonor (Cerde, José Manuel, "Leonor Plantagenet y la consolidación castellana en el reinado de Alfonso VIII", *Anuario de Estudios Medievales*, 42, 2 (2012), p. 633), o el de Villafranca-Montes de Oca por parte de la reina Juana (1380). Álvarez Palenzuela, Vicente Ángel, *Documentos de Benedicto XIII referentes a la Corona de Castilla*, Madrid, Dykinson, 2021, pp. 1017-1018. Lucía Gómez-Chacón, Diana, "Recuerdos de Hungría: la reina Violante de Aragón, Helena de Veszprém y el díptico-relicario de santa Úrsula del monasterio de las Huelgas de Burgos", *De Arte*, 19 (2020), pp. 7-23.

25 La fusión entre lo religioso y la posibilidad de acercarse a la realidad ibérica a través del Camino de Santiago estaría presente en las comitivas regias, aristocráticas u oligárquicas llegadas desde más allá de los Pirineos. La (relativa) mayor proximidad de las casas reales peninsulares señala una relación puramente vinculada a lo espiritual en relación a Santiago, a la que se complementaría la conexión política y la conexión representativa entre

Aunque se trata de una decisión personal, la dependencia familiar y hacia un varón, por un lado, y las responsabilidades políticas, por otro, son circunstancias a considerar<sup>26</sup>. El carácter piadoso de la expedición puede convertirse en el salvoconducto idóneo para distanciarse de la corte y buscar refugio en su lugar de origen. Isabel de Valois empleará esta estrategia para abandonar Inglaterra y buscar refugio en la corte de su hermano, el rey Carlos VII de Francia, al plantear una romería a Notre Dame de Boulogne<sup>27</sup>. Devociones con un carácter asociado a cada familia real, irradiadas sobre su territorio y recogidas a nivel personal, pero, ¿las infantas castellanas mantienen una mayor conexión con Santiago cuando abandonan el reino para desposarse? ¿Se estimula o favorece de manera específica el acercamiento hasta Santiago? ¿Participan las reinas en la recepción de peregrinos? Trataré de dar respuesta a estos interrogantes en los siguientes apartados.

### ¿Reinas que peregrinan?

La experiencia del viaje es común a las cortes europeas a lo largo de la Edad Media, lo que ofrece una conexión inicial con la experiencia de la peregrinación. Reyes y reinas se desplazan a lo largo de su territorio por motivos muy diversos, que van desde la administración señorial a campañas militares, además de razones políticas<sup>28</sup>. En lo tocante al ámbito religioso, sobre las reinas recae la responsabilidad de la promoción espiritual, la fundación o protección de centros monásticos u obras pías, con frecuencia también vinculados con la memoria dinástica<sup>29</sup>. La combinación de viaje y

---

el Apóstol y la monarquía. La utilización de Santiago como benefactor de los cristianos en batalla le otorga un papel de protección y auxilio militar afín al vínculo vasallático. De hecho, la conexión feudal entre el soberano, como vasallo, y el santo, como señor, desarrolla un particular vínculo entre ambos, ligando el cuerpo político del rey a través de su figura individual, que deja fuera a la consorte. Falque, Emma, "El llamado «Privilegio de los votos», fuente del *Chronicon Mundi* de Lucas de Tuy", *Habis*, 33 (2002), pp. 573-577.

- 26 De la mano de las reinas se introducen cultos que tendrán un desarrollo significativo en el ámbito peninsular, como el de Thomas Becket por parte de Leonor Plantagenet o el de santa Clara en relación al linaje de santa Isabel de Hungría, tanto en Aragón como en Castilla. Cerda Costabal, José Manuel, *Leonor de Inglaterra. La reina Plantagenet de Castilla (1161-1214)*, Gijón, Trea, 2022, pp. 93-110.
- 27 La peregrinación de la reina de Inglaterra, Isabel de Valois, a Santa María de Boulogne con el fin de ponerse a salvo junto a su hijo: "Enviando delante la mayor parte de su equipaje por el río Támesis en naves hacia Flandes. La susodicha dama esgrimió una peregrinación a Nuestra Señora de Boulogne. Y tal como podéis oír, se marchó de Inglaterra con una pequeña mesnada, con su joven hijo, su cuñado el conde de Kent y mi señor Roger de Mortimer. Embarcaron en Dover y llegaron a Boulogne". Froissart, *Crónicas*, op. cit., p. 48.
- 28 Sobre la itinerancia cortesana, la movilidad de la reina y su cultura material pueden consultarse, respectivamente, el monográfico "Itinerance des cours" (*e-Spania*, 8 (2009), <https://doi.org/10.4000/e-spania.18545>) y el volumen editado por Tracy Chapman Hamilton y Mariah Proctor-Tiffany, *Movin Women, moving objects (400-1500)*, Boston-Leiden, Brill, 2019. Acerca de los viajes en las mujeres de la aristocracia, véase: García Fernández, Miguel, "Dominae viatrices. Viajes y desplazamientos de las mujeres nobles en la Galicia medieval", *Medievalismo*, 29 (2019), pp. 175-214.
- 29 Silleras Fernández, Núria, *Power, piety and patronage in Late medieval Queenship: María de Luna*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2008, pp. 115-138.



espiritualidad estrecha la conexión entre la familia real y el itinerario que conduce a un centro de especial veneración para la comunidad cristiana<sup>30</sup>. No obstante, se trata de una empresa que no resulta fácil de asumir, precisamente por la necesidad de estar casi continuamente en desplazamiento.

Las responsabilidades propias del oficio reginal y la interconexión entre los desplazamientos del rey y los de su consorte dificultan el desarrollo individual de la peregrinación o la referencia historiográfica al itinerario de la reina<sup>31</sup>. Aunque la acción de peregrinar guarda relación con motivaciones personales, en el caso de la reina hay que tener en cuenta otros factores, tales como la evolución de la religiosidad colectiva, la identidad devocional familiar o las características salvíficas asociadas concretamente a un determinado centro o figura de santidad<sup>32</sup>. En lo que atañe a las reinas consortes, resulta difícil poder situar una romería en la que no estén acompañadas de sus maridos, lo que da una dimensión de mayor alcance a aquellos testimonios, particularmente vinculados a la historiografía, en los que se mencionan este tipo de recorridos<sup>33</sup>.

La alusión a la peregrinación regia eclipsa u omite mención alguna a la reina de manera habitual<sup>34</sup>. Ejemplo de ello puede ser la peregrinación de Sancho IV y la reina María de Molina<sup>35</sup>. Se trata de un caso sintomático de esa ausencia de la reina, más aún teniendo en cuenta la armonía existente entre los dos miembros de

30 Ni siquiera entonces es sencillo escapar a las críticas de la historiografía del momento, como ocurre con motivo de la cruzada y peregrinación a Tierra Santa emprendida por Luis VII de Francia, acompañado por su esposa, la reina Leonor de Aquitania. El cronista Guillermo de Newburgh no dudará en descalificar la presencia de la reina en el viaje y la consecuente presencia de otras mujeres que decidieron entonces acompañar a la comitiva impidiendo, a su juicio, la preceptiva castidad que requería el viaje: "Castra enim a castratione luxuria dicuntur. At castra illa nostra casta non erant: in quibus utique infelici quadam licentia multorum spumabant libidines". de Newburgh, Willelmi, *Historia rerum anglicarum*, edición de Hans Claude Hamilton, Londres, Sumptibus societatis, 1856, Vol. I, Libro I, cap. XX, p. 57.

31 Pelaz Flores, Diana, "¿La luna en pos del sol? Ritmos de la itinerancia de las reinas en la Corona de Castilla (ca. 1252-174)", *Recerques: historia, economia, cultura*, 79 (2022).

32 El santuario del Pilar cobrará en la Baja Edad Media un renombre muy singular, también entre la realeza o la nobleza laica y secular, como refleja la peregrinación del arzobispo de Santiago, Juan Fernández de Limia. Navarro, Andrea Mariana, "La cofradía de Nuestra Señora del Pilar: entre la religiosidad popular, la devoción y el servicio al rey Alfonso XI (1325-1350)", *Revista Chilena de Estudios Medievales*, 13 (2018), p. 62.

33 Con todo, es más frecuente la peregrinación de las reinas asturleoneras entre finales del siglo IX y el X, ya sea en solitario o junto a sus esposos, como Elvira Menéndez, que acompañó a Ordoño II, o Urraca Sánchez y Ramiro II de León. Granara, Gonzalo, y Lagunas, Cecilia, "Espiritualidad, peregrinación y poder en la Castilla medieval. Las mujeres de la realeza en el Camino de Santiago", *Sémata: Ciencias Sociais e Humanidades*, 33 (2021), 1-15.

34 La controvertida figura de la reina Berta o Bertinalda, esposa de Alfonso II, impide poder calificarla como la "primera reina peregrina" a Compostela, del mismo modo que ocurre con el rey, ya que la historiografía centra sus descripciones en la castidad regia, señalando, incluso, que el rey Alfonso "no la vio jamás". Solano Fernández-Sordo, Álvaro, *Las reinas de la monarquía asturiana y su tiempo (718-925)*, Madrid, Marcial Pons, 2018, pp. 353-366. Rucquoi, Adeline, "Los reyes de Asturias y los orígenes del culto a la tumba del apóstol Santiago", en Fernández Conde, Francisco Javier, y Alonso Álvarez, Raquel (eds.), *Los reyes de Asturias y los orígenes del culto a la tumba del apóstol Santiago*, Gijón, Trea, 2017, pp. 17-36.

35 Respecto al apoyo a la peregrinación jacobea por parte de los reyes de Asturias, véase: López Alsina, Fernando, "Cabeza de oro refulgente de España. Los orígenes del patrocinio jacobeo sobre el reinado astur", en Ruiz de la Peña Solar, Juan Ignacio (ed.), *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo en la Edad Media: actas del Congreso Internacional celebrado en Oviedo del 3 al 7 de diciembre de 1990*, Oviedo, Gobierno del Principado de Asturias, 1993, pp. 27-36.

la pareja regia, expresada a través de la mirada historiográfica que se presenta del reino. La ausencia de la reina en el relato es, si cabe, más sorprendente en vista de los detalles que sobre el desplazamiento regio ofrece la crónica. Se hace referencia a la construcción de nuevos monumentos funerarios para Alfonso VI y sus mujeres, cuyos restos estaban depositados en Sahagún, así como al de Beatriz Fadrique<sup>36</sup>, empresas más comúnmente asociadas al oficio reginal<sup>37</sup>.

En cualquier caso, ante este silencio historiográfico caben dos opciones: o bien se obvia la presencia de doña María, que acompaña a su esposo para representarse ante el territorio del reino de Galicia, además de para mostrar su gratitud ante el Apóstol por su protección en las campañas contra los musulmanes, o bien ella se habría quedado en territorio castellano (la siguiente mención en la crónica a una conversación con Sancho IV sitúa su presencia en Valladolid), velando por el buen gobierno del reino<sup>38</sup>. Aunque esta segunda opción no resultaría interesante para el objeto de este trabajo, sí lo sería desde el punto de vista de la gobernabilidad del espacio y el reparto de funciones entre los esposos a la hora de mantener viva su imagen sobre el espacio territorial, lo que también subrayaría la incapacidad de la monarquía para abandonar el contexto castellano frente a las necesidades de diseminar su presencia a lo largo de aquellos territorios más alejados de la centralidad espacial de su poder<sup>39</sup>. Por otro lado, habría que tener en cuenta que entre los rasgos clave del “molinismo” se encontraban la cruzada contra el infiel y la defensa de la ortodoxia espiritual y moral, aspectos que concedían al culto santiaguista un especial renombre, visible en el reinado de Sancho IV pero reafirmado después durante el reinado de Alfonso XI, en cuya formación la reina María tuvo un peso determinante<sup>40</sup>.

En lo referente al viaje de Alfonso XI a Compostela para recibir la orden de la caballería de manos del Apóstol de manera previa a su coronación en las Huelgas de Burgos, la ausencia de María de Portugal encuentra una justificación plausible. La reina estaba embarazada de su primogénito, el infante Fernando, cuatro años

---

36 *Crónica de Sancho IV*, en *Crónicas de los reyes de Castilla*, edición de Cayetano Rosell, Madrid, Rivadeneyra, 1875, tomo I, cap. III, pp. 73-74.

37 Martin, Georges, “Des tombeaux et des femmes. Aperçu d'une politique féminine des nécropoles princières à León et en Castille aux X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles”, *e-Spania*, 17 (2014), <https://doi.org/10.4000/e-spania.23259>.

38 Aunque no es infrecuente la omisión de desplazamientos de la reina, incluso cuando está en las inmediaciones o en el mismo lugar que el rey, por parte de las crónicas, esta idea parece poco probable teniendo en cuenta la mención a otros personajes que acompañan al soberano en este viaje. Acerca de la mención de los recorridos de la reina en las crónicas, véase: Pelaz Flores, Diana, “¿La luna en pos del sol?...”, *op. cit.*

39 No sería la primera vez en la que podría describirse este mismo procedimiento, como ocurrió durante el reinado de Fernando III tras asumir la dirección de los Reinos de León y Galicia. Mientras su madre, la reina Berenguela de Castilla, había sido señora de diferentes núcleos gallegos recibidos como arras de su matrimonio con Alfonso IX, tampoco hay constancia documental que acredite su presencia en el territorio gallego en el viaje de “toma de posesión” por parte del rey. Rodríguez López, Ana, *La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana. Expansión y fronteras durante el reinado de Fernando III*, Madrid, CSIC, 1994, pp. 158-160.

40 Rodríguez Porto, Rosa, “María de Molina y la educación de Alfonso XI: las *Semblanzas de Reyes* del Ms. 7415 de la Biblioteca Nacional”, *Quintana*, 5 (2006), pp. 219-231, en particular, pp. 225-226.

después de su casamiento sin mayor signo de fertilidad, lo que había llegado a hacer peligrar su matrimonio<sup>41</sup>. Teniendo en cuenta que Alfonso XI se desplazó desde Burgos (el 17 de julio es el último testimonio acreditado conforme a su itinerario) hasta Santiago (el 24 de julio, conforme a la crónica) para hacer su entrada el día del Apóstol, y que su presencia vuelve a estar constatada en Burgos el 29 de julio, puede comprenderse el peligro que, para la reina, en su estado, podía entrañar el viaje<sup>42</sup>.

Santiago de Compostela y sus reliquias mantenían un significado especial para el rey y su reinado. De hecho, el *ordo* de la coronación de los reyes de Castilla no solo incardinaba la investidura caballeresca del rey en la catedral compostelana, sino la unción regia, completando así el ritual de la coronación. En el *ordo* la presencia reginal es muy destacada, como ha señalado Rosa Rodríguez Porto en relación a la vinculación entre su artífice, Raimundo de Coímbra, y María de Portugal<sup>43</sup>. Más allá del desencuentro entre el proyecto ideado por el rey Alfonso y el pergeñado en el diseño del *Libro de la coronación de los Reyes de Castilla* y sus iluminaciones (Fig. 1), se preveía que la ciudad de Santiago asistiera al momento de mayor solemnidad dentro del ceremonial cortesano y que participara de él a través de la contemplación de sus soberanos como acto final del proceso ritual. Conforme a la escenografía planteada por el *ordo*, se contemplaba la llegada de la reina María a la catedral de Santiago, subrayando la unión entre la pareja regia y el santo patrono de la monarquía castellano-leonesa.

En cualquier caso, no sería la única visita que Alfonso XI brindaría a la sede compostelana. En 1345, tras peregrinar hasta la catedral ovetense, continuó su camino hacia Compostela, coincidiendo además con la fecha de celebración de la festividad de Santiago<sup>44</sup>. Se trataba de una peregrinación de agradecimiento ante las victorias militares que había cosechado unos años antes contra los musulmanes en el Salado, lo que conectaba su investidura caballeresca con su imagen triunfal. Una entrada de semejantes características podría requerir la reunión de la pareja regia representando la majestad del cuerpo político de la monarquía, aunque tampoco resulta sencillo esclarecerlo, como ocurría anteriormente en relación a María de Molina<sup>45</sup>.

41 Jardin, Jean Pierre, "La reina María de Portugal, entre padre, marido, hijo e hijastros: la mediación imposible", *e-Spania*, 20 (2015), <https://doi.org/10.4000/e-spania.24140>.

42 Cañas Gálvez, Francisco de Paula, *Itinerario de Alfonso XI de Castilla*, Madrid, La Ergástula, 2014, pp. 236-237.

43 Rodríguez Porto, Rosa M<sup>a</sup>, "Mística regia y ambiciones compostelanas: la Catedral de Santiago como espacio ceremonial para las monarquías castellana y portuguesa (1319-1332)", en *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 30 (2014), pp. 133-158. También a este respecto destaca el trabajo de Eduardo Carrero Santamaría, "Por las Huelgas los juglares. Alfonso XI de Compostela a Burgos, siguiendo el Libro de la Coronación de los Reyes de Castilla", *Medievalia*, 15 (2012), pp. 143-157.

44 Cañas Gálvez, Francisco de Paula, *Itinerario de Alfonso XI...*, *op. cit.*, pp. 412-413.

45 Las entradas triunfales tras conquistas militares habían sido comunes a lo largo del período medieval en los diferentes reinos de la Península Ibérica en sus luchas contra los musulmanes (Pelaz Flores, Diana, *Reinas consortes. Las reinas de Castilla en la Edad Media, siglos XI-XV*, Madrid, Sílex, 2017, pp. 219-224), una estrategia repetida también por Fernando de Antequera y su esposa, Leonor de Alburquerque, en sus campañas andaluzas (Nieto Soria, José Manuel, "La ceremonialización de la vida política durante la regencia de Fernando de Antequera (1406-1416)", en *Mundos medievales. Homenaje a José Ángel García de Cortázar*, Santander, Universidad de Cantabria, 2012, pp. 1687-1698.





Fig. 1: Libro de la coronación de los reyes de Castilla, ff. 25v. Patrimonio Nacional, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, &-III-3.

La visibilización de las romerías reginales no siempre es sencilla, debido al peso que adquiere el rey como eje del discurso historiográfico, y a la ausencia de importantes registros documentales en el caso castellano. La construcción de una línea discursiva coherente y general acerca del reinado prescinde de numerosos detalles, como ocurre a propósito de la vinculación de Violante de Aragón con el reino de Galicia. Su voluntad de fundar el convento de santa Clara de Allariz se conecta con su impulso a la Orden de Santa Clara, pero también con una atención singular hacia el territorio gallego y la ruta jacobea. La noción de pertenencia a un linaje común, el de la Casa de Hungría, está presente en las mujeres de la Casa real aragonesa y se transmite a través de su patronato religioso, en concreto, en favor de la Orden de Santa Clara<sup>46</sup>. Como ha señalado recientemente Rosa Rodríguez Porto, Galicia juega un papel clave también en la política espiritual de la reina Isabel de Aragón, fundadora del convento de Santa Clara de Coímbra, pero también en apoyo de centros religiosos próximos a Allariz y la *raya* con Galicia<sup>47</sup>.

La reina santa decidió emprender la romería hacia Santiago ya durante su viudedad, lo que subraya su devoción hacia las reliquias del Apóstol, en consonancia con su voluntad de ser enterrada como peregrina<sup>48</sup>. Esa decisión indica la importancia concedida por la reina a la peregrinación, como un tránsito transformador del individuo que brinda la posibilidad de entrar en contacto con la santidad y la espiritualidad apostólica. Circunstancias a las que, en otras ocasiones, se pueden unir o complementar otras de apariencia más terrenal, acordes a la dimensión más amplia de la peregrinación.

### *Comitivas a Santiago en las cortes ibéricas*

A diferencia de las dificultades para determinar la peregrinación jacobea de las reinas castellanas, a lo largo del periodo medieval son diversos los testimonios de comitivas en las que participan mujeres relacionadas con la realeza o con algunos de los principales linajes de sus respectivos lugares de origen. El peso de la peregrinación compostelana se articula en relatos de naturaleza muy diversa, ya sean

46 Fuente Pérez, M<sup>a</sup> Jesús, "Tres Violantes. Las mujeres de una familia en el poder a lo largo del siglo XIII", *Anuario de Estudios Medievales*, 46, 1 (2016), pp. 137-165. Rossi Vairo, Giulia, "Isabella d'Aragona, Rainha Santa de Portugal, e la diffusione del culto di Sant'Elisabetta d'Ungheria in Portogallo", en Peláez del Rosal, M. (dir y ed.), *El Franciscanismo en la Península Ibérica. El viaje de San Francisco y su legado (1214-2014)*. *Actas del III Congreso Internacional*, Córdoba, Ediciones El Almendro, 2010, pp. 479-491.

47 Rodríguez Porto, Rosa, "Violante de Aragón en Galicia: poder femenino y geopolítica peninsular en la segunda mitad del siglo XIII", ponencia presentada en el II Ciclo de webinarios "Vidas medievales en Galicia", Santiago de Compostela, 16 de febrero de 2022.

48 Dias Pacheco, Milton Pedro, "From Jacobean attribute to Isabelline relic: Holy Queen Isabel's pilgrim's staff", *Hispania Sacra*, LXXIII, 147 (2021), pp. 125-141, en concreto, p. 130.

hagiográficos, odepóricos, historiográficos o, también asociados a estos últimos, legendarios. De esta manera, una supuesta hermana de Carlomagno, Timbar, habría emprendido camino hacia Santiago y habría engendrado a Bernardo del Carpio, relato fosilizado posteriormente en la *Estoria de España* y que da pie tanto a la dignificación del héroe como al ensalzamiento de la ruta jacobea para encuadrar a personajes de renombre en el contexto europeo<sup>49</sup>.

La fama de las reliquias del Apóstol habría ido, en cualquier caso, propagándose, estimulando la llegada de comitivas como la de Luis VII de Francia junto a su esposa, la reina Constanza de Castilla<sup>50</sup>. La visita a la corte de Alfonso VII sirve para impactar a los ilustres peregrinos, tanto por sus riquezas como por la nobleza de las personas que en ella se encuentran, prestando especial atención a la cámara de la emperatriz Berenguela y las damas que la acompañan<sup>51</sup>.

El camino hacia Compostela suponía un alto coste en recursos y en tiempo, motivo por el que podía desecharse la idea de la romería en favor de itinerarios más accesibles<sup>52</sup>. La reina Blanca de Castilla renunció al voto que había prestado para peregrinar a Santiago siguiendo la voz de su consejero, el obispo Guillermo de París, quien precisamente señala el gasto como la razón por la que desechar su propósito inicial en favor de una romería más asequible; en su caso, los frailes dominicos de Santiago<sup>53</sup>. La veracidad del relato plantea dificultades, tanto por la imagen que ofrece de la soberana respecto al gasto como por las dificultades que un viaje así habría supuesto para un reino de Francia todavía gobernado por un niño. La advocación santiaguista como objeto que conecta la religiosidad reginal y la posterior

49 "Depués desto enbió por Bernaldo a Asturias ole criauan e criol el muy viciosa miente e amol mucho porque el non auie fijo niguño e pues que el njño fue ya grande salio muy fremoso de cuerpo e de cara e de muy buen engenno e demostraua bien lo que querie dezir e daua buenos conseios en todos sus fechos Et con todo esto era cauallero mucho esforçado en armas mas que otro que y fuese e alan[ç]aua bien atablado e tenie bien armas e mucho apuesta miente e algunos dizen en sus cantares e en sus fablas que fue este Bernaldo fijo de donna Tinbar hermana de Carlos Rey de Francia e que veniera ella en Romería a Santiago quela conuido el conde sandias e quela leuó pora Saldanna e que ouo este fijo en ella e quel reçibió el Rey don Alfonso por fijo pues que otro non auie que Reynase en pos él". Alfonso X, *Estoria de España*, edición de Lloyd A. Kasten y John J. Nitti, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1995, fol. 18v.

50 "El Rey Loys por prouar si era assy venosse para España en vez que yua en Romeria a Santiago. El emperador quando lo sopo fuesse para burgos a Resçebirle con grant honrra e con grant conpañia de Ricos omnes e de nobles caualleros e bien gujsado fiera cosa e era y conel el Rey de nauarra. E fue el Rey de françia tan noblemente Resçebido que sse maraujlo ende mucho e leuole el enperador fasta Santiago". *Crónica de veinte reyes*, edición de Terrence A. Mannerter, Madison, Hispanic Seminary of medieval Studies, 1995, fol. 174v.

51 *Crónica de Alfonso X*, en *Crónicas de los Reyes de Castilla*, edición de Cayetano Rosell, Madrid, Atlas, 1953, tomo I, cap. 978, p. 656. El pretexto utilizado por la crónica es el de acallar los rumores de ilegitimidad que, al parecer, existían en la corte francesa respecto a la hija del emperador, la reina Constanza de Castilla. De hecho, la peregrinación parece formar parte de la excusa ideada por el rey de Francia, que se avergonzará después de sus sospechas.

52 La noción de peligro en los viajes sirve también para componer relatos de milagros acerca de la protección que brindaba la peregrinación, como refleja el asalto sin sufrir daños de la condesa Sofía de Holanda. Plötz, Robert G., "Milites et nobilitates in itinere stellarum (saeculum XI ad saeculum XVI)", en *Viajes y viajeros en la España medieval. Actas del V Curso de Cultura Medieval celebrado en Aguilar de Campoo del 20 al 23 de septiembre de 1993*, Madrid, Fundación Santa María la Real-Polifemo, 1997, p. 116.

53 De Bourbon, Étienne, *Anecdotes historiques, légendes et apologues*, edición de A. Lecoy de la Marche, París, Société de l'Histoire de France, 1877, p. 389.



adaptación de la romería señala la relevancia espiritual que alcanza para doña Blanca, frente a otras tradiciones textuales en las que, en momentos de peligro, dirige sus promesas y ofrendas hacia santos vinculados a la Casa real francesa, como san Nicolás, que también contaba con un destacado centro de peregrinación en Varengeville<sup>54</sup>. En esta ocasión se trata, en cambio, de cumplir con un voto personal y de completar el proceso devocional que ofrece la peregrinación para presenciar las reliquias de Santiago. Tampoco ha de olvidarse el origen hispano de la reina, que le ofrecía una mayor cercanía y afinidad<sup>55</sup>. La figura del Apóstol había acompañado las campañas militares de su padre, Alfonso VIII, cuyo sepulcro, junto al de su esposa, Leonor Plantagenet, se convertiría además en objeto de veneración y remembranza para las personas que acudían en peregrinación a Santiago<sup>56</sup>.

A diferencia de los vínculos familiares de Blanca de Castilla, en otras ocasiones las motivaciones pasan por completar algunas de las grandes rutas devocionales del panorama internacional del momento. Así ocurre en los casos de santa Brígida de Suecia, María de Anjou o Margarita de Saboya. La concesión del primer jubileo a la tumba del Apóstol en 1300 por Bonifacio VIII alentó el progreso de la ruta jacobea, como también ocurrió en Roma, tras la definitiva caída de Jerusalén en manos de los turcos mamelucos y los riesgos que entrañaba el desplazamiento hasta Tierra Santa<sup>57</sup>. Concretamente en el primero de los casos, la devoción hacia Santiago ha de entenderse dentro de un espectro mayor, relacionado con la culminación de otras grandes peregrinaciones del momento, como su posterior romería a Roma.

Este “multi-peregrinaje”, siguiendo la nomenclatura utilizada por Andrade Cernadas, únicamente puede apreciarse en personas de una posición social y estatus determinado, sin excluir entre sus motivaciones una singular búsqueda espiritual<sup>58</sup>. El relato de la peregrinación jacobea de Brígida de Suecia, su marido, Ulf Gudmanson, señor de Ulvasa, y la comitiva que los acompaña, no ofrece datos relativos a su periplo por el territorio peninsular<sup>59</sup>, lo que sorprende frente a la posibilidad de localizar las primeras etapas del trayecto y su posterior conexión con el castellano

54 De Joinville, Jean, *Histoire de Saint Louis*, París, Le livre de poche, 2010, pp. 451-452.

55 Un culto que tendrá una gran implicación en Francia, comenzando por el patrocinio y apoyo por parte de reyes y reinas a través de votos, ofrendas o la promoción de obras asistenciales, generando una íntima conexión con la figura de Santiago. Jacomet, Humbert, “Saint Jacques: une image à la française? L'iconographie suscitée par la création de l'Hôpital Saint-Jacques-aux-Pèlerins (à Paris) et ses prolongements (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)”, en Rucquoi, Adeline (dir.), *Saint Jacques et la France*, París, Cerf-Histoire, 2003, pp. 85-262, en particular, 101-131.

56 Se conoce esta veneración en la modernidad, hasta que se produce la clausura de las monjas de las Huelgas, pero no el momento en el que arranca esta práctica. Pérez Monzón, Olga, “Iconografía y poder real en Castilla: las imágenes de Alfonso VIII”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, XIV (2002), p. 41.

57 Pérez Vidal, Mercedes, *Arte y liturgia en los monasterios de dominicas de Castilla. Desde los orígenes hasta la reforma observante (1218-1506)*, Gijón, Trea, 2021, pp. 286-287.

58 Andrade Cernadas, José Miguel, “¿Viajeros o peregrinos? Algunas notas críticas sobre la peregrinación a Santiago de Compostela en la Edad Media”, *Minius*, 22 (2014), pp. 18-19.

59 El itinerario de Alfonso XI sitúa la corte en la primera mitad del año 1342 entre Valladolid, la parte sur de Palencia, León y Segovia, por lo que la comitiva sueca y la corte castellana podrían haber llegado a coincidir, aunque esta hipótesis no pueda confirmarse. Cañas Gálvez, Francisco de Paula, *Itinerario de Alfonso XI...*, *op. cit.*, pp. 375-381.

Alfonso Fernández Pecha, su confesor y autor de las *Revelaciones* de la santa<sup>60</sup>. Ambos compartían una posición social acomodada y una intensa inquietud espiritual, caracterizada por la pureza y la renovación ofrecidas por los nuevos movimientos religiosos del momento, como los jerónimos<sup>61</sup>. De hecho, tanto Alfonso Fernández Pecha, obispo de Jaén, como su hermano Pedro, camarero de Alfonso XI, abandonaron la vida cortesana para convertirse en ermitaños, de manera semejante al retiro monástico emprendido por Brígida tras la muerte de su esposo. Su vida y la de Brígida se entrelazan no solo por su origen sino por sus inquietudes, de las que la corte castellana habría sido partícipe y testigo.

Las reinas de Francia también acostumbraban a desarrollar diferentes peregrinaciones, generalmente dentro del marco territorial francés, como demuestran los casos de Isabel de Baviera o María de Anjou<sup>62</sup>. Como ya había ocurrido con la peregrinación de Isabel de Aragón, cuando la reina María emprende su romería a Santiago no lo hace como reina consorte sino como madre, libre de sus responsabilidades de representación junto a Carlos VII. De nuevo su vinculación con el Mediterráneo y la casa real aragonesa, a través de su madre, la reina de Nápoles, Yolanda de Aragón, podría plantear una conexión hispana, pero parece más plausible la trayectoria de la Casa real francesa y su vinculación con Santiago<sup>63</sup>. La reina quería comprobar si las luminarias perpetuas dedicadas por los reyes de Francia se mantenían. A ello se añade la elección de la ruta marítima y la falta de visitas a las cortes hispanas, contraindicada a juzgar por el conflicto iniciado en Cataluña contra Juan II de Aragón, a lo que habría podido unirse la antigua pretensión de su madre por candidatarse al trono de Aragón.

El carácter periférico del reino de Galicia con respecto a la cuenca del Duero, marco de la centralidad espacial de la monarquía castellana en la Baja Edad Media, hacía del trayecto por mar una alternativa al margen del acceso al poder político, pero en ocasiones también una oportunidad. El peregrinaje no se veía alterado por otros ritmos, por lo que facilitaba la llegada ante la tumba del Apóstol, aunque tampoco se trataba de una ruta exenta de peligros<sup>64</sup>. Retomando uno de los interrogantes iniciales de este trabajo, en relación a la instrumentalización de la peregrinación jacobea, quizá la expresión más clara sea la de Constanza de Castilla en 1386.

60 Salmesvuori, Päivi, "Birgitta of Sweden and her Pilgrimage to Santiago de Compostela", en González Paz, Carlos Andrés (ed.), *Women and Pilgrimage in Medieval Galicia*, Farnham, Ashgate, 2015, pp. 116-118.

61 Goulard de Westberg, Matilde, "Santa Brígida de Suecia y la orden jerónima", *Boletín AEPE*, 19 (1978), pp. 162-164.

62 Gaude-Ferragu, Murielle, *La reine de France au Moyen Âge, XIII-XV siècles*, Paris, Tallandier, 2013, pp. 218-234.

63 Jacomet, "Saint Jacques: une image à la française?...", *op. cit.*

64 Martínez García, Pedro, *El cara a cara con el otro. La visión de lo ajeno a fines de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna a través del viaje*, Frankfurt-Main, Peter Lang, 2015, pp. 34-53. Acerca de las complicaciones sufridas en alta mar por infantas y princesas: Pelaz Flores, Diana, "El medio acuático en los viajes de las reinas a través de las crónicas de la Baja Edad Media", en del Val Valdivieso, M<sup>a</sup> Isabel (coord.), *El agua en el imaginario medieval. Los reinos ibéricos en la Baja Edad Media*, Alicante, Publicacions de la Universitat d'Alacant, 2016, pp. 174-179.

Si bien se trata de una peregrinación en la que es acompañada por su esposo, el duque de Lancaster, se persigue la reactivación de la causa petrística y la desestabilización del gobierno de Juan I de Castilla, bajo un supuesto manto piadoso y devocional<sup>65</sup>. La comparecencia de la pareja que representaba la legitimidad petrística ante la tumba del Apóstol ofrecía a doña Constanza y a Juan de Gante la posibilidad de conectarse con los soberanos castellanos de la Casa de Borgoña, lo que concede un especial valor a su visita jacobea más allá de la sucinta transmisión realizada por López de Ayala<sup>66</sup> o Froissart<sup>67</sup>. Pese a las resistencias con las que se encontró la comitiva en la ciudad de A Coruña, la conexión con la memoria regia previa a la llegada al poder de los Trastámara es evidente, más aún teniendo en cuenta que ni Enrique II ni Juan I habían peregrinado a la tumba del Apóstol. En este sentido, la peregrinación un siglo después de Isabel I, como más tarde la de Juana I, ambas junto a sus esposos, establece un singular punto de conexión entre tres mujeres que, o bien poseían los derechos al trono o bien estaban en disposición de ejercer el gobierno del reino<sup>68</sup>. Más allá de la figura masculina que las acompaña, esta triple circunstancia conecta a la heredera de Castilla con el culto a Santiago y la comparecencia espiritual ante sus reliquias. De nuevo el carácter nacional de Santiago como patrono establece un punto de encuentro entre la monarquía y la peregrinación, así como la legitimidad y el simbolismo regios, más allá del tono militar de su figura en la historiografía castellana.

Cuando se llevaba a cabo siguiendo la vía terrestre, la romería a Compostela conectaba la corte aragonesa y la castellana –en menor medida, también la navarra– para aquellas personas que, desplazándose desde Europa, aprovechaban su periplo para conocer las localidades más singulares y de mayor potencial político y socioeconómico. La necesidad de asegurarse un viaje sin complicaciones, por un lado, y la posibilidad de solicitar un salvoconducto en la corte, por otro, atraían a viajeros o séquitos curiosos o con algún tipo de interés ante el rey o la reina de Aragón o Navarra, primero, y/o de Castilla después.

65 Perea Rodríguez, Óscar, “Anglofilia y anglofobia en la Castilla medieval: Thomas Becket y el duque de Lancaster en la arenga de Juan I de Trastámara ante las cortes de Segovia (1386)”, en Beceiro Pita, Isabel (dir.), *La espiritualidad y la configuración de los reinos ibéricos (siglos XII-XV)*, Madrid, Dykinson, 2018, p. 211. Perea Rodríguez, Óscar, “Un ilustre y belicoso peregrino del Camino Inglés: Juan de Gante, Duque de Lancáster, y su desembarco en la Galicia medieval”, *Cuadernos del Camino Inglés*, 1 (2016), pp. 9-40. Y Cadaveira López, Paula, “La peregrinación de Juan de Gante a Compostela”, *Cuadernos del Camino Inglés*, 1 (2016), pp. 41-78.

66 López de Ayala, Pedro, *Crónica de Juan I*, en *Crónicas de los Reyes de Castilla*, edición de Eugenio de Llaguno y Amirola, Madrid, Imprenta de Antonio de Sancha, 1780, tomo II, año 1386, cap. VI, pp. 249-250.

67 “Richard Burley, estaba con el duque de Lancaster en Galicia aquellos días”. Froissart, Jean, *Crónicas*, *op. cit.*, p. 465.

68 Si bien en el caso de Juana I de Castilla y Felipe de Borgoña debe señalarse la conveniencia de llevar a cabo una ruta marítima, el hecho de que su primera entrada como reyes se produzca por Galicia y se conecte con el culto jacobeo refleja el carácter simbólico que adquiere su entrada y que permite su entroncamiento con otras comitivas regias anteriores. El periplo que llevaron a cabo los llevó a desembarcar en el puerto de A Coruña, y después a Betanzos, Pontedeume y finalmente a Santiago de Compostela; continuaron su camino a Ourense, de manera semejante a la trayectoria seguida por el duque de Lancaster, quien también asentó su corte en dicha ciudad. Del Cerro Bex, Victoriano, “Itinerario seguido por Felipe I el Hermoso en sus dos viajes a España”, *Chronica Nova*, 8 (1973), pp. 78-79.

Su puesta en camino era conocida con antelación en las cortes peninsulares, que preparaban su recibimiento<sup>69</sup>. La llegada de personajes desde la corte francesa es especialmente visible, como demuestra la venida en 1361 de Guillaume Aux-Épaulles y Guillaume de la Haye, recibidos y agasajados por la corte navarra, a los que seguiría posteriormente la peregrinación jacobea del ujier de armas de Juan II de Francia, Henri Perdriel, fundiéndose el aspecto devocional con la entrega de mensajes políticos a Enrique de Trastámara, aliado del rey de Francia frente a Pedro I y los ingleses<sup>70</sup>. Pese a las tensiones existentes entre Pedro IV de Aragón y el duque Luis II, conde de Clermont y duque de Borbón, por la pretensión mutua sobre el reino de Mallorca –o precisamente por ello–, este último dispondrá una comitiva que atravesará Cataluña, Aragón y Castilla rumbo a Santiago<sup>71</sup>. El itinerario del duque guiará sus pasos rumbo al encuentro con Enrique II, motivo por el que se desplazará hasta Segovia:

E estonce estando el rey allí, llegó ende el Duque de Borbon, que venía en romería á Santiago, é fue á Segovia dó el Rey estaba por le ver é facer reverencia. E el Rey rescivióle muy bien; é le fizo grand fiesta, é dióle muchas joyas. E el Duque, desque estovo con el Rey algunos días, fue á su romería para Santiago, é dende tornóse para Francia. E el Rey vínose para la cibdad de León, é moró y el verano, é despues tornóse para Sevilla<sup>72</sup>.

Ni rastro de la reina Juana Manuel. Ayala, no especialmente prolijo en sus menciones a las mujeres de la Casa Trastámara, tampoco lo es en esta ocasión. ¿Eso quiere decir, sin embargo, que la reina estuvo ausente? La incorporación de las reinas consortes en las ceremonias de recepción era frecuente, como signo de prestigio y agasajo hacia mandaderos y visitantes<sup>73</sup>. De hecho, un privilegio otorgado por la reina fecha su inscripción en la ciudad de Segovia en el mismo periodo en el que

69 Acerca de la comunicación al rey del paso de una comitiva femenina a Santiago se expone en el relato de la peregrinación de la condesa Sancha Sánchez, esposa de Fernán González: “E quando llegaron çerca Manssilla la del camino dexaronla de diestro e alçaronse escontra la çamaça e fallaron vn monte mucho espeso e posaron y todos la condesa doña Sancha dexo alli todos los caualleros e fuesse ella para leon con dos caualleros non más con su esportilla asi commo Romeria e su bordon en mano. E fizo saber al Rey commo yua en Romeria a Santiago e quele rogaua que le dexasse veer al conde. El Rey dixole que le plazie e fue la Resçibir fuera dela villa con grand caualleria bien quanto vna legua. E desque entraron en la villa fuese el Rey para sus palacios. E la condesa fuesse para la casa o yazie el conde preso”. *Crónica de veinte Reyes*, op. cit., párrafo 112.

70 Péricard-Méa, *Compostelle et cultes de saint Jacques*, pp. 257-267.

71 “Sepades que vos embiamos el amado consellero e uxero nuestro d'armes, mossén Xemen López de Cabum por accompanyat el duch de Borbón e sus companyas que sen van en ca sanct Jayme de Gallicia tra a tanto que'l dito duch sea en Castiella. Porque vos dezimos e vos mandamos que fagades sobre'l buen acullimiento del dito duch e sus companyas e porque vaian seguras (...)”. ACA, RC, Reg. 1251, fol. 150v. 1376, mayo, 18. Barcelona.

72 López de Ayala, *Crónica de Enrique II*, en *Crónicas de los reyes de Castilla*, edición de Eugenio Llaguno e Amirola, Madrid, Imprenta de Antonio de Sancha, 1780, año 1376, cap. I, p. 80.

73 Nieto Soria, José Manuel, *Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara*, Madrid, Nerea, 1993, pp. 57-58.

se sitúa el recibimiento del duque junto a su séquito<sup>74</sup>. Teniendo en cuenta la relevancia política de doña Juana en el entramado cortesano castellano y su capacidad diplomática, conocida también en otras cortes cercanas, como la aragonesa, todo dispone a afirmar la presencia de la reina en los agasajos y fiestas que tuvieron lugar en honor al duque y a los suyos, entre los que no hay certeza de si se encontraría su esposa, Ana de Forez<sup>75</sup>.

Es comprensible que la recepción en la corte no era percibida igualmente por parte de su anfitrión como del huésped. Incluso cuando se trataba de individuos llegados de lejanas tierras siempre se consignaba su recibimiento ante la corte<sup>76</sup>, como ocurre en el caso de unos “hombres jndianos religiosos” que “segund el hábito, color e fabla son venidos de las partes de India por visitar los santuarios de las regiones de poniente e senyaladament el sancto cuerpo del Bendicho Santyago de Galicia”<sup>77</sup>. La reina María de Castilla fue la encargada de recibirlos en Valencia, poniéndose después en contacto con los reyes de Castilla, Juan II y María de Aragón, ante las dificultades que implicaba su viaje:

(...) no puedan seyer venidos ne tanpoquo retornar sin ayhuda (sic) e limosna e caridat de los fieles xhristianos. Por tanto, muyt affectuosament vos rogamos que en la seguridad de sus personales e subsidio e limosmas (sic) e caridat los querades benignament e caritativa recibir tractar favorester e ayudar sperantes premio daquell señor qui de todos los bienes es retribuydor<sup>78</sup>.

Únicamente en aquellos casos en los que, en particular a través de la relevancia política, se propicia su incorporación en el relato historiográfico, es posible apreciar el impacto causado en la corte receptora. No así al contrario, siendo un episodio único para el viajero, en particular cuando desea dejar constancia de las singularidades de su persona a través de un testimonio odepórico. Relatos como el de Sebastian Ilsung, patricio de Ausburgo, reflejan la integración entre la peregrinación y la

74 AHNO, Priego, C. 13, D. 1. 1376, junio, 30. Segovia.

75 Pelaz Flores, Diana, “El lenguaje de la intermediación política femenina entre Aragón y Castilla en la cancillería de Pedro IV”, en Lazzarini, Isabella, Nieto Soria, José Manuel, y Rochwert-Zuili, Patricia (dirs.), *Correspondances de femmes et diplomatie (Espagne, France, Italie, IX<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)*, Paris, e-Spania Books, 2021, DOI: 10.4000/books.esb.3850

76 En aquel entonces ya se habían expedido las primeras cartas de seguro en favor de condes y duques de la Pequeña Egipto que, por su condición de penitentes expulsados de sus tierras por el turco, gozaron de la simpatía de los soberanos y la aristocracia, en particular durante las décadas centrales del siglo XV. Al presentarse como peregrinos camino de la tumba del Apóstol y debido a la desolación que habían sufrido a manos de los musulmanes, fueron agasajados y recibidos en cortes y entornos señoriales como el de Miguel Lucas de Iranzo en Jaén, sin poner objeción a la vida errante que llevaban estas comunidades. Szaszdi León-Borja, István, “Consideraciones sobre las cartas de seguro húngaras e hispanas a favor de los egipcianos”, *En la España Medieval*, 28 (2005), pp. 213-227, en particular, pp. 214-218. Szaszdi León-Borja, István, “Las cartas de seguro a favor de los egipcianos en peregrinación a Santiago de Compostela”, *Iacobus. Revista de estudios jacobeos y medievales*, 11-12 (2001), pp. 71-94.

77 ACA, RC, Reg. 2975, fols. 118v-119r. 1435, mayo, 28. Valencia.

78 *Idem*.

posibilidad de dar una mayor dimensión a su viaje a través de la visita de lugares dispares respecto a Compostela, pero relevantes. La romería se convierte en una empresa que le permite darse a conocer, y la creación de un relato escrito reafirma esa intención de crear memoria. Curiosidad, influencia y devoción quedan entremezcladas, aunque el objetivo último que justifica su viaje sea la visita a la tumba de Santiago. Con ese propósito llega a Tortosa en 1446, donde es recibido en audiencia ante la reina María de Castilla, en la que:

(...) ella me concedió el símbolo exterior de su protección, una banda blanca con una cadenita, que ella con su propia mano me colocó. Me besó en la mejilla, sostuvo una larga conversación conmigo; andaban por allí muchas hermosas doncellas nobles y [finalmente] me entregó un salvoconducto para su país y una carta para su hermano el rey de España. Estoy convencido de que era una santa<sup>79</sup>.

También se entrevistó con Inés de Cleves en Navarra y posteriormente con Juan II en Castilla<sup>80</sup>. Las jornadas del viaje podían multiplicarse más de lo estrictamente necesario, gracias a la confluencia de intereses diversos como la “devoción e por ver estas partes d’Espanya van a Sanyago de Gallica”. Esas son las razones indicadas en otra de las misivas remitidas a la corte de Castilla por parte de la reina María, a propósito de la peregrinación de “mossén Johan de Tenare e mossén Jaques Boton, cavalleros, consellers e camarlangos del illustre e muy caro cosino nuestro, el duche de Burgunya, con algunos otros de su companya”<sup>81</sup>. (Fig. 2 y 3) La carta aprovechaba para anunciar que irían al encuentro de la corte de Juan II y María de Aragón para hacerles reverencia. Aunque especificaba que los cortesanos borgoñones estaban al servicio del duque, la reina de Aragón subraya que los ha recomendado la duquesa, Isabel de Portugal, cuyas cartas habrían llevado consigo. La mayor cercanía con la duquesa, con la que compartía un parentesco político a través del matrimonio de Duarte I con Leonor de Aragón (prima, y al mismo tiempo, cuñada de doña María, al igual que del rey de Castilla) explica que sea la intermediaria natural.

El prestigio de la tumba del Apóstol y su conexión con las mujeres de la parentela regia no se restringe a la peregrinación en sí misma, sino que se enriquece a través de actuaciones plurales, reflejo de la cultura política, diplomática y devocional del momento. Su papel como intermediarias en el entorno cortesano, pero también entre el marco espiritual del reino, se funde ante la partida o llegada de peregrinos pertenecientes o próximos al marco curial, además de formar parte de una identidad que se conecta con el poder político y la monarquía castellana.

79 Herbers, Klaus, y Plöz, R., *Caminaron a Santiago: Relatos de peregrinaciones al “fin del mundo”*, A Coruña, Xunta de Galicia, 1998, p. 128. Agradezco a Miguel García Fernández que pusiera en mi conocimiento esta referencia.

80 Salicrú i Lluch, Roser, “Caballeros cristianos en el Occidente europeo e islámico”, en Herbers, Klaus, y Jaspert, Nikolas (Eds.), *“Das kommt mir spanisch vor”. Eigenes und Fremdes in den deutsch-spanischen. Beziehungen des späten Mittelalters*, Münster, Lit Verlag, 2004, pp. 220-221.

81 ACA, RC, Reg. 3002, fols. 36v. 1439, abril, 5. Barcelona.



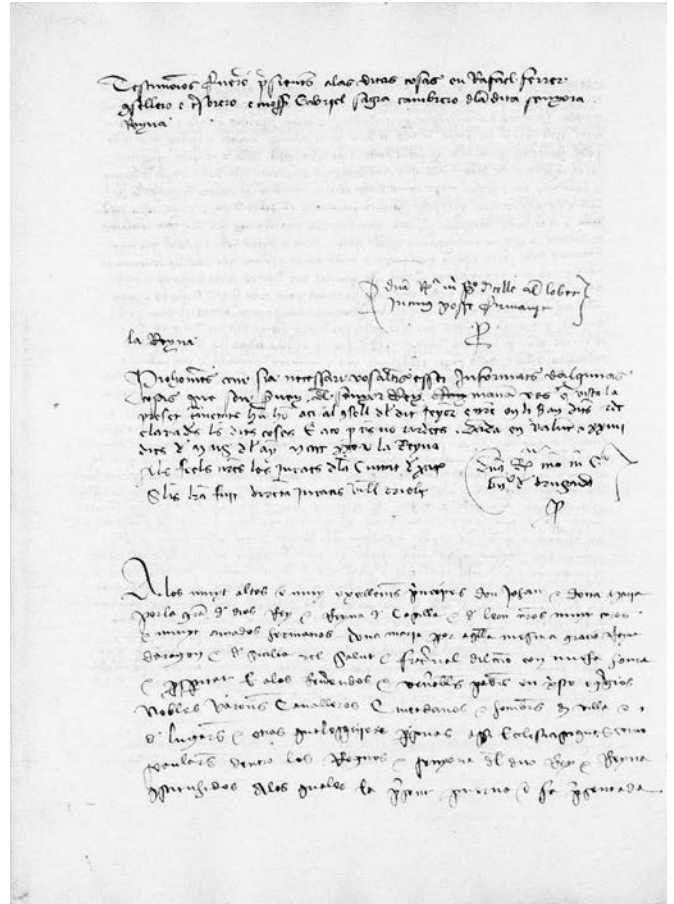
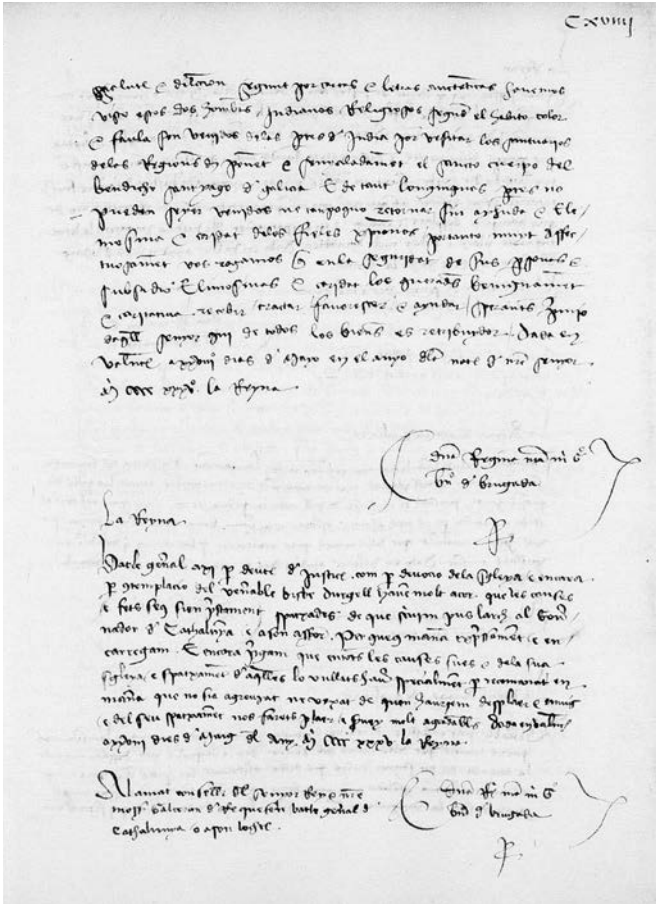


Fig. 2 y 3: Cartas de recomendación de la reina María de Castilla para unos “indianos” que llegan a la corte aragonesa y para su posterior viaje hacia Castilla y Santiago. Referencia: ACA, RC, Reg. 2975, fols. 118v-119r. 1435, mayo, 28. Valencia.

### Conclusiones

La sede compostelana se mantiene y consolida como centro de peregrinación a lo largo del periodo medieval en el ámbito de la aristocracia y la oligarquía europeas, aunque la cercanía de las monarquías peninsulares, al menos desde el punto de vista de la peregrinación en sí misma, plantee una diferencia clara. La configuración del culto al Apóstol como patrono de la monarquía castellana y santo militar permite su asociación con la Corona como institución y con el rey como principal figura representativa del cuerpo político regio, mientras la figura de la reina queda desdibujada, particularmente en términos historiográficos. En consecuencia, su peregrinación a Santiago, cuando se produce o puede deducirse que se habría llevado a cabo, no alcanza una relevancia suficiente como para ser recogida en el relato

cronístico; tampoco cuando participa en las ceremonias de recepción de comitivas en peregrinación a Santiago. Se produce una disociación entre la veneración de las reliquias y el significado que cobra el culto a Santiago en la Península Ibérica. Aunque sus soberanos mantengan el compromiso de fomentar la romería y favorecer el paso de quienes acuden en peregrinación, como se observa a través de la documentación aragonesa, su cercanía –en un sentido físico– a la sede compostelana no se traducirá en el interés por participar directamente del fenómeno de la peregrinación jacobea.

Una situación que contrasta entre la movilidad espiritual (o sus aspiraciones) en las primeras etapas de la Edad Media con respecto a las últimas centurias del periodo. Pese al mantenimiento de la itinerancia como una práctica activa del gobierno del territorio, se aprecia la dificultad de los reyes para emprender un viaje de semejantes características, si no tiene aparejadas motivaciones de otra índole. La definición de las fórmulas estatales en las monarquías occidentales concentra una vinculación más fuerte entre el monarca y un marco espacial determinado en el que se dirime una mayor movilidad cortesana, incluso pese a la existencia de figuras capaces de gobernar en su ausencia o de mantener activo el entramado institucional. No por ello faltan comitivas asociadas con las cortes europeas en marcha hacia Santiago, que reflejan la consolidación de la ruta jacobea más allá de los Pirineos. No se percibe el carácter otorgado al Apóstol de manera intrapeninsular, sino la veneración apostólica en sí misma, continuadora de la tradición familiar, en casos como el de Brígida de Suecia, o simplemente como un deseo de renovación espiritual.

Los sectores más acomodados de la población, en no pocas ocasiones vinculados al entramado cortesano, impulsaban su peregrinación al disponer de tiempo y medios, también para dotar esa experiencia de un perfil espiritual singular, de razones políticas o, incluso, debido a su curiosidad y la posibilidad de acercarse a un contexto cultural diferente. La recepción en la(s) corte(s) supone un foco de acercamiento entre territorios distantes y costumbres dispares, pero unidos por la devoción, la religiosidad y el lenguaje del poder, del que las reinas peninsulares son igualmente partícipes. En consecuencia, a lo largo del periodo medieval, la vinculación entre la peregrinación a Santiago y las mujeres de la parentela regia se desarrolla en diferentes planos, pudiendo participar, apoyar o estimular la peregrinación como peregrinas, anfitrionas o promotoras.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 22-IV-2022

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 6-V-2022



Nuevas investigaciones jacobeadas

*New Jacobean Research*

Novas investigacións xacobeas



# Alcune rappresentazioni di San Giacomo psicopompo nell'arte italiana

Davide Dal Bosco  
Centro Italiano de Studi Compostellani

## Algunas representaciones de Santiago psicopompo en el arte italiano

**Resumen:** Santiago el psicopompo, el acompañante de las almas, es el nombre con el que se suele invocar al Apóstol. Es sobre todo en el sur de Italia donde la vía láctea se identifica, dependiendo de la zona geográfica, como la “strada di San Giacomo” (Camino de Santiago) o el “passo di San Giacomo” (paso de Santiago, en las regiones de los Abruzos y Molise) o también como el «ponte di San Giacomo» (puente de Santiago, en las regiones de Basilicata, Calabria y Sicilia). A través de la vía láctea el alma, una vez abandonado el cuerpo, realiza el viaje de la vida terrenal al más allá. Hay ejemplos también en el norte de Italia, donde las tradiciones populares locales están muy arraigadas. Además de la tarea de conducir las almas al más allá, otra característica importante es la psicostasia: la capacidad de pesar las almas y considerarlas dignas del reino de los cielos. Este aspecto se le atribuye de forma similar, aunque no siempre igual, a San Miguel Arcángel. Se han considerado algunas representaciones en el arte italiano.

**Palabras clave:** Santiago psicopompo, San Miguel Arcángel, vía láctea, Camino de Santiago, escalera de Santiago, puente de Santiago, psicostasia.

---

## *Some representations of Saint James psychopomp in Italian art*

**Abstract:** *St James the psychopomp, the companion of souls, is the name by which the Apostle is often invoked. It is above all in the south of Italy that the milky way is identified – depending on the geographic areas – either as the “road of St James (Via di San Giacomo)” or even “Passage of St James (Passo di San Giacomo)” (Abruzzo and Molise) or as “bridge of St James (ponte di San Giacomo)” (Basilicata, Calabria and Sicily) through which the soul, having abandoned the body,*



*makes the journey from earthly life to the afterlife. But there are also examples in northern Italy, where local popular traditions are well rooted. In addition to the task of leading souls to the afterlife, another important feature is psychostasia: the possibility of weighing souls and deeming them worthy of the kingdom of heaven, which is carried out in a similar way but not always the same by St Michael the Archangel. Some representations in Italian art are discussed here.*

**Keywords:** *St James the psychopompo, St Michael the Archangel, milky way, Camino de Santiago, paso de Santiago, puente de Santiago, psicostasia.*

## Algúnhas representacións de Santiago psicopompo na arte italiana

**Resumo:** Santiago o psicopompo, o acompañante das almas, é o nome co que se adoita invocar ao Apóstolo. É sobre todo no sur de Italia onde a vía láctea se identifica, dependendo da zona xeográfica, como “strada di San Giacomo” (Camiño de Santiago) ou “passo di San Giacomo” (paso de Santiago, nas rexións dos Abruzos e Molise) ou tamén como “ponte di San Giacomo” (ponte de Santiago, nas rexións de Basilicata, Calabria e Sicilia). A través da vía láctea a alma, unha vez abandonado o corpo, realiza a viaxe da vida terreal ao máis alá. Hai exemplos tamén no norte de Italia, onde as tradicións populares locais están moi arraigadas. Ademais da tarefa de conducir as almas ao máis alá, outra característica importante é a psicostasia: a capacidade de pesar as almas e consideralas dignas do reino dos ceos. Este aspecto atribúeselle de xeito similar, aínda que non sempre igual, a San Miguel Arcanxo. Consideráronse algunhas representacións na arte italiana.

**Palabras clave:** Santiago psicopompo, San Miguel Arcanxo, vía láctea, Camiño de Santiago, paso de Santiago, ponte de Santiago, psicostasia.

La *via lattea*, identificata come il cammino delle stelle, cioè il cammino di Santiago, è sia la via terrena che conduce il pellegrino a Compostella con l'aiuto di San Giacomo, sia la via celeste attraverso cui l'anima è condotta nell'aldilà. E l'accompagnatore delle anime è San Giacomo, lo psicopompo<sup>1</sup>.

L'origine si può ricercare nella lettera apostolica di Giacomo (che sarebbe il Minore secondo gli studiosi, ma all'epoca non lo sapevano), dove si parla tra l'altro di come bisogna pregare per il moribondo<sup>2</sup>. Questo portò a pensare che Giacomo fosse il gestore del trasporto di anime nell'aldilà.

San Giacomo psicopompo, l'accompagnatore delle anime, è l'appellativo con cui si invoca spesso l'Apóstolo. Una tela del 1648, *S. Maria degli Agonizzanti* o *La morte*

1 Arlotta, Giuseppe, “La via lattea: dal mito greco al mito compostellano”, *Compostella*, rivista del Centro italiano di studi compostellani, n. 32 (2011), pp. 50-59: 57.

2 Gc. 5, 15.



Fig. 1: *Santa Maria degli Agonizzanti o La morte del Giusto*, 1648, olio su tela, chiesa madre di Santa Maria Assunta, Sclafani Bagni.

*del Giusto*, custodita a Sclafani Bagni, in provincia di Palermo, nella chiesa madre dedicata a Santa Maria Assunta, ma proveniente da quella San Giacomo, lo ritrae con la Madonna, il Bambino e gli Angeli mentre assiste, nel momento del trapasso, un suo devoto. È un confrate o un cavaliere di Santiago della Spada che ha pronta sul tavolo, per l'ultima vestizione, la bianca tunica sulla quale spicca la rossa spada jacoepa (Fig. 1)<sup>3</sup>. Il Santo aiuta l'uomo nel cammino quotidiano e ne accompagna l'anima nell'ultimo viaggio che si compie lungo la via lattea, la scala che congiunge

3 Arlotta, Giuseppe, "San Giacomo psicopompo nella tradizione popolare siciliana", *Compostella*, rivista del Centro italiano di studi compostellani, n. 29 (2008), pp. 56-58: 56; *Idem*, *Guida alla Sicilia jacoepa. 40 località legate a Santiago di Compostella*, Pomigliano d'Arco, 2004, pp. 171-175: 174-175; *Idem*, "Santiago e la Sicilia: pellegrini, cavalieri, confrati", in *Santiago e l'Italia*, atti del convegno internazionale di studi (Perugia, 23-25 maggio 2002) a cura di Caucci von Saucken, Paolo, Pomigliano d'Arco, 2005, pp. 41-99: 82.

la terra con il cielo. È un viaggio che in punto di morte va fatto da tutti, e che stanca e affatica orribilmente quell'anima travagliata che deve districarsi in un percorso estremamente disagiata. Secondo la credenza popolare, per alleviare le sofferenze di questo spaventoso viaggio *post mortem*, bisogna affrontarlo mentre si è ancora in vita<sup>4</sup>. L'anima del moribondo, prima di essere avviata al proprio destino, deve compiere un viaggio in Galizia, e per far ciò attuare un percorso lungo e faticoso che attraversa la via lattea (*Violu de San Jàbbicu*), perché è lo stesso Santo a fare da guida durante il viaggio, è lui che determina il momento giusto per la partenza, che coincide con l'inizio dell'agonia, allorché il moribondo appare ancora vivo ai familiari, al medico e al prete che lo assistono ma in effetti è già morto in quanto la sua anima ha già intrapreso il viaggio; un viaggio assai doloroso, dato che lungo l'intera via lattea si dispiega un'interminabile fila di spade, innestate lungo il cammino a mostrare il taglio, che l'anima errante, nuda e a piedi scalzi, deve dolorosamente calpestare. La lunghezza e la fatica del cammino, e certamente anche il dolore delle ferite inferte dalle spade, affaticano e prostrano l'anima a tal punto che il corpo del moribondo inizia ad emettere sudore e addirittura un'ultima lacrima, quella appunto detta "della morte"<sup>5</sup>. Il viaggio che l'anima compie guidata da San Giacomo è un viaggio spaventoso, come tutti i viaggi che impegnano radicalmente l'essere umano, a metà tra il pellegrinaggio e lo scioglimento di un voto<sup>6</sup>.

È soprattutto nel meridione d'Italia che si identifica la via lattea – a seconda delle aree geografiche – o come "strada di San Giacomo" o anche "passo di San Giacomo" (Abruzzo e Molise)<sup>7</sup> o ancora come "ponte di San Giacomo" (Basilicata, Calabria e Sicilia)<sup>8</sup> attraverso cui l'anima, abbandonato il corpo, compie il viaggio dalla vita terrena a quella ultraterrena. Il ponte di San Giacomo è sottile come un filo di capello o una lama di coltello: se il morto ha pochi peccati, è agile e attraversa, quindi, il ponte senza difficoltà; se, al contrario, ne ha molti è pesante e impacciato e non potrà attraversarlo agevolmente<sup>9</sup>. Ci sono esempi anche nel nord Italia, dove le tradizioni popolari locali sono ben radicate; in Carnia, ad esempio il culto dell'Apostolo è ben affermato come testimoniano le chiese a lui consacrate<sup>10</sup>: nella val d'Incarojo, a Paularo, in provincia di Udine, c'è la credenza secondo la quale nella notte di Ognis-

4 *Ibidem*, "San Giacomo psicopompo nella tradizione popolare siciliana", *op. cit.*, p. 57.

5 Pitre, Giuseppe, "La morte. Cap. XII. Viaggio di S. Giacomo di Gallizia", in *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, vol. II, ristampa anastatica a cura di Rigoli, Aurelio, Bologna, 1978, pp. 246-249; Todesco, Sergio, "Il ponte e la via lattea. Mitologie di San Giacomo nelle tradizioni popolari siciliane", in *Santiago e la Sicilia*, atti del convegno internazionale di studi (Messina, 2-4 maggio 2003) a cura di Arlotta, Giuseppe, Pomigliano d'Arco, 2008, pp. 249-264: 257-258.

6 *Ibidem*, p. 259.

7 Di Nola, Annalisa, "Il Passo di San Giacomo", *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, t. 103, n. 1 (1991), pp. 217-272.

8 Lombardi Satriani, Luigi Maria; Meligrana, Mariano, *Il ponte di San Giacomo: l'ideologia della morte nella società contadina del sud*, Palermo, 1996, pp. 161-193.

9 *Ibidem*, pp. 170-171.

10 Le chiese di Sezza di Zuglio, Vico di Forni di Sopra, Esemone di Sopra, Pesariis, Priuso tutte in provincia di Udine e dedicate a San Giacomo.

santi i defunti escono dalle loro tombe e sfilano in processione verso San Giacomo di Galizia<sup>11</sup>. Sono accompagnate da San Giacomo psicopompo, guida e traghettatore delle anime da un mondo all'altro.

Ai tempi di Dante Alighieri è comunemente accettata l'idea del cielo stellato che mostra la galassia, "cioè quello bianco cerchio che lo vulgo chiama la via di Sa' Iacopo"<sup>12</sup>. Poiché la via lattea è il luogo della grande raccolta delle anime dirette nel regno dei morti e San Giacomo è la guida giusta, non c'è nulla di meglio di un pellegrino per aiutare i vivi ad accompagnare il morto nei primi giorni di separazione: sulla strada verso la morte questi appare come un personaggio simbolico essenziale<sup>13</sup>.

La raffigurazione del sogno di Carlo Magno, che si trova nella cappella di San Giacomo, ora San Felice, nel transetto sud della basilica del Santo a Padova, dipinta da Altichiero da Zevio nel secolo XIV, è una rappresentazione della via lattea (Fig. 2). Al re che sta dormendo nella stanza da letto del palazzo di Aquisgrana appare in sogno San Giacomo che gli indica la via lattea, il "cammino tracciato dalle stelle", appena percettibile attraverso la grata della finestra. Per una sorta di riflesso poetico, si diffonde l'idea che San Giacomo sia l'accompagnatore delle anime pure in partenza

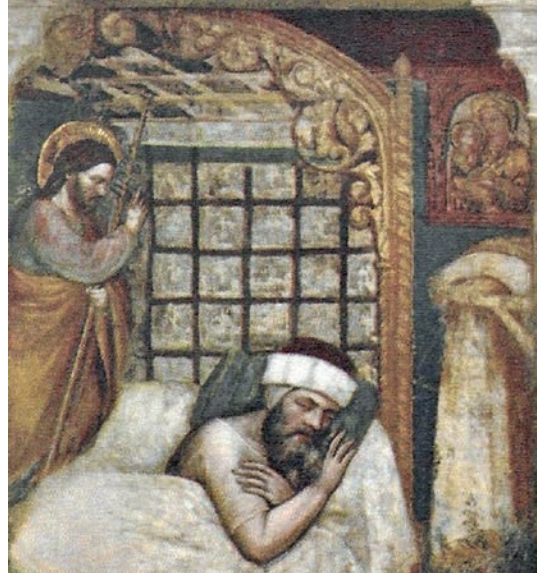


Fig. 2: Altichiero da Zevio, *Il sogno di Carlo Magno*, particolare, XIV secolo, cappella di San Giacomo, basilica del Santo di Padova.

- 11 Maion, Danielle, "San Giacomo di Compostella e le tradizioni locali", *Quaderni di cultura carnica*, n. 13 (2014), pp. 41-46.
- 12 Alighieri, Dante, *Convivio*, II, XIV, 1, edizione a cura di Mattalia, Daniele, Milano, 1963, p. 105. *La via di Sa' Iacopo* è la "casa di Galizia" (*Vita Nuova*, XL, 6-7), il santuario di San Giacomo di Compostella, in Galizia. Nel citato passo della *Vita Nuova*: "... è peregrino chiunque è fuori della sua patria; in modo stretto non s'intende peregrino se non chi va verso la casa di Sa' Iacopo o riede". Il rapporto galassia-santuario di San Giacomo può essere nato dalla facile assimilazione fonica dei due termini, galassia e Galizia.
- 13 Péricard-Méa, Denise, *Compostela e il culto di San Giacomo nel Medioevo*, Bologna, 2004, p. 65; Jacomet, Humbert, "Une géographie des miracles de Saint Jacques propre à l'arc méditerranéen (XIII-XV siècles)? A propos des *exempla* IV, V et XIV du *Codex Claxtinus*", in *Santiago e l'Italia*, atti del convegno internazionale di studi (Perugia, 23-25 maggio 2002) a cura di Caucci von Saucken, Paolo, Pomigliano d'Arco, 2005, pp. 289-459; Herbers, Klaus, "The miracles of St. James", in *The Codex Calixtinus and the shrine of St. James*, Williams, Jhon W.; Stones, Alison (editors), Tübingen, 1992, pp. 11-35; *Idem*, "Carlomagno y Santiago. Dos mitos europeos", in *El Pseudo-Turpin. Lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno*, actas del VI Congreso internacional de estudios jacobeos, Herbers, Klaus, coordinador, Santiago de Compostela, 2003, pp. 29-42; *Idem*, "Die mirakel des heiligen Jakobus", in *Pilger, päpste, heilige: ausgewählte aufsätze zur europäischen Geschichte des Mittelalters*, Tübingen, 2012, pp. 351-378.

per il Paradiso, lungo la via lattea, il famoso “cammino di San Giacomo”. Ovviamente, egli appare come l’intercessore privilegiato nell’ora del giudizio<sup>14</sup>. L’affresco del sogno di Carlo Magno è accompagnato da quello della battaglia di Pamplona. Il *Codice callistino* specifica che il re implora il “Signore Gesù Cristo” e “San Giacomo” perché lo aiutino ad espugnare la città. L’Altichiero, dovendo magnificare l’Apostolo a cui è dedicata la cappella padovana, rappresenta il Santo che appare maestoso sulla scena e comincia a sgretolare, con il suo bordone, le mura di Pamplona<sup>15</sup>.

[Carlomagno] notò nel cielo un cammino tracciato dalle stelle, che iniziava nel mare della Frisia e si dirigeva... fino in Galizia, lì dove allora giaceva, all’insaputa di tutti, il corpo di San Giacomo. Per diverse notti Carlo osservò questo fenomeno, chiedendosi quale fosse il suo significato. Una notte, mentre [Carlomagno] era intensamente assorto in tali riflessioni, gli apparve in sogno un cavaliere dall’aspetto splendido, più di quanto sia possibile descrivere, e gli disse: “Che fai, figlio mio?”. “Chi siete, signore?” gli domandò Carlo. “Io sono – gli rispose – l’Apostolo Giacomo... Ti annuncio che il Signore, il quale ti ha reso il re più potente della terra, ha prescelto te, tra gli altri, per preparare il mio cammino e liberare la mia terra dalle mani degli Almoravidi... Affrettati, dunque! Io sarò al tuo fianco in ogni momento e chiederò al Signore di concederti la corona celeste per i tuoi sforzi; il tuo nome sarà lodato fino alla fine dei tempi”. Per tre volte il Santo apparve a Carlo che, udite queste parole e fiducioso delle promesse ricevute, riunì un gran numero di soldati e si avviò verso la Spagna per combattere gli infedeli. Pamplona fu la prima città assediata da Carlo. Era dotata di solidissime mura fortificate, tanto che, a distanza di tre mesi, l’imperatore non era ancora riuscito ad espugnarla. Egli implorò allora il Signore: “Signore Gesù Cristo, per la fede sono giunto in queste terre a combattere un popolo infedele, concedimi, per la gloria del tuo nome, di assoggettare questa città! San Giacomo, se è vero che mi sei apparso in visione, aiutami a conquistarla!”. Allora, per volere di Dio e per intercessione di San Giacomo, le mura si sgretolarono dalle fondamenta<sup>16</sup>.

Il culto di San Giacomo, così come quello di San Michele Arcangelo, hanno in comune alcuni aspetti tra cui il ruolo dello psicopompo e la funzione di pesare le anime (nota come psicostasia) per ritenerle degne del regno dei cieli: tali caratteristiche sono presenti in entrambe le devozioni e, malgrado le differenze, mostrano delle analogie.

14 Péricard-Méa, Denise, *Compostela e il culto di San Giacomo nel Medioevo*, op. cit., p. 13.

15 Arlotta, Giuseppe, “Il *Codice callistino* negli affreschi della cappella padovana di San Giacomo e in altre opere figurative e letterarie dei secoli XIII-XIV”, *Compostella*, rivista del Centro italiano di studi compostellani, n. 33 (2012), pp. 16-30: 23.

16 Berardi, Vincenza Maria (a cura di), *Il Codice callistino. Prima edizione italiana integrale del Liber Sancti Jacobi – Codex calixtinus (sec. XII)*, Pomigliano d’Arco, 2008, pp. 399-401.





Fig. 3: *Il Giudizio universale*, particolare, 1429, chiesa di Santa Maria in Piano, Loreto Aprutino.

Il ruolo dello psicopompo spetta ad entrambi i santi: infatti, sia il Santo della Galizia che l'Arcangelo del Gargano esercitano tale compito. Un esempio di San Giacomo in atto di psicostasia e come conduttore delle anime è dato dal IV miracolo, noto come *Il miracolo della solidarietà tra pellegrini* del II libro del *Liber Sancti Jacobi*<sup>17</sup>.

Come visto sopra, oltre al compito di condurre le anime nell'aldilà, un'altra importante caratteristica che vede insieme l'Apostolo San Giacomo e l'Arcangelo Michele è la psicostasia. La possibilità di pesare le anime e ritenerle degne del regno dei cieli viene espletata in modo simile ma non sempre uguale. Un esempio è fornito dal celebre affresco del *Giudizio Universale* di Santa Maria in Piano di Loreto Aprutino in Abruzzo (Fig. 3). Tale opera è di fondamentale rilevanza, in quanto si possono osservare sia San Giacomo che San Michele assolvere il loro compito, partendo proprio dall'attraversamento delle anime su un ponte, il ponte di San Giacomo: mentre San Michele compare con la bilancia, un angelo psicopompo accoglie le anime. Pertanto, è nell'aspetto funerario che i due santi sono maggiormente uniti: difatti, si può affermare che sia San Giacomo che San Michele accompagnano e proteggono gli uomini lungo il cammino terreno come nell'ultraterreno. La lettura

17 Palumbo, Antonella, "San Giacomo il Maggiore e San Michele Arcangelo: aspetti e devozione lungo gli itinerari", in *La città, il viaggio, il turismo. Percezione, produzione e trasformazione*, atti del VIII Congresso AISU, a cura di Belli, Gemma; Capano, Francesca; Pascariello, Maria Ines, Napoli, 2017, pp. 79-84; Caucci von, Saucken, Paolo (a cura di), *Guida del pellegrino di San Giacomo. Libro quarto del Codex Calixtinus secolo XII*, Milano, 2010, *passim*; Otranto, Giorgio; Carletti, Carlo (a cura di), *Il santuario di San Michele Arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo*, Bari, 1995, pp. 6-12; Otranto, Giorgio, "Note sulla tipologia degli insediamenti micaelici in Europa", in *Culto e santuari di San Michele nell'Europa medievale*, a cura di Bouet, Pierre; Otranto, Giorgio; Vauchez, André, Bari, 2007, p. 410; *Idem*, "Genesi, caratteri e diffusione del culto micaelico nel Gargano", in *Culte et pèlerinages à Saint Michel en Occident: les trois monts dédiés à l'Archange*, a cura di Bouet, Pierre; Otranto, Giorgio; Vauchez, André, Roma, 20043, pp. 45-46; *Idem*, "Il pellegrinaggio alla grotta di San Michele sul Gargano", in *De peregrinatione*, a cura di Arlotta, Giuseppe, Pomigliano d'Arco, 2016, pp. 157-160; *Idem*, "Il culto di San Michele tra pellegrinaggi, santuari e letteratura odepórica", in *Il pellegrinaggio micaelico nel Medioevo*, a cura di Otranto, Giorgio; Stopani, Renato, *De strata Francigena*, rivista del Centro studi romei, n. 29/1-2 (2021), pp. 41-77.



dell'affresco è interessante: la raffigurazione del ponte, popolarmente detto “ponte di San Giacomo”, è simbolo del passaggio che l'anima deve compiere dopo la morte del corpo. È noto anche come “ponte del capello”, in riferimento al suo spessore, che solo anime “leggere”, perché non appesantite dai peccati, possono attraversare senza cadere nell'orribile fiume di pece bollente che accoglierà tutti gli altri<sup>18</sup>.

Nel presente lavoro sono state prese in considerazione otto rappresentazioni, a titolo esemplificativo: una in Abruzzo a Loreto Aprutino, una in Campania a Padula, una in Emilia Romagna a Parma, una in Liguria alla Spezia, una in Lombardia a Varese, una in Puglia a Bisceglie, una in Umbria a Perugia e, infine, una in Veneto a Venezia.

Il culto jacobeo si attesta con particolare evidenza anche nel ciclo pittorico, riferibile al XIV secolo, presente all'interno della chiesa di Santa Maria in Piano a Loreto Aprutino, in provincia di Pescara, che raffigura alcuni miracoli di San Giacomo, menzionati pure dal *Liber Sancti Jacobi* al capitolo IV. Forse veri e propri ex voto, commissionati da fedeli recantisi in pellegrinaggio a Compostella. Nella terza campata destra, parete sinistra, della chiesa l'affresco di *San Giacomo e il miracolo del pellegrino vivo e del pellegrino morto* è circondato da una cornice decorata su tre lati a motivi romboidali (Fig. 4). Raffigura San Giacomo Maggiore insieme ad un pellegrino con il mantello e un cappello sui quali è una conchiglia, il bastone appoggiato alla spalla destra. Il Santo è su un cavallo bianco e sostiene con le mani un altro pellegrino stancato dal viaggio. Dietro al gruppo un paesaggio montuoso e sulla sinistra la facciata di una chiesa, forse il santuario di Compostela<sup>19</sup>.

Il santuario di San Michele Arcangelo alle Grotelle, a Padula, in provincia di Salerno, è ubicato lungo il percorso di pellegrinaggio micaelico e jacobeo: il vallo di Diano era interessato nel Medioevo da un itinerario che ricalcava un'antica diramazione della via Appia – la via Popilia, da Reggio a Capua – utilizzata nel XII e XIII secolo dai pellegrini diretta a Compostella. Nell'edicola dietro l'altare domina a tutto campo San Giacomo, patrono dei viandanti, che porta gli attributi dei pellegrini: il bastone e la bisaccia, nonché la conchiglia applicata sulla sacca, propria di chi era stato a Compostela. Il Santo è affiancato da una serie di scenette che, in stile brioso e narrativo, ricordano i suoi prodigi. A sinistra è descritto il miracolo dell'impiccato e a destra altri due miracoli legati tra loro: un pellegrino assassinato viene resuscitato grazie all'intercessione di San Giacomo che, invocato dal suo fedele compagno di viaggio, li conduce a cavallo a Santiago e il miracolo di due pellegrini, noto anche come *Le dit de trois pommes*. La vicenda è narrata nella *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze e nei *Miracula S. Jacobi Majoris*. Come è noto, in una sola notte l'Apostolo percorre un cammino di dodici giorni e conduce i viandanti alla meta. Il riquadro della scena in alto a destra mostra, su uno sfondo rosso, l'Apostolo nim-

18 Lofoco, Luisa, “Prime testimonianze del pellegrinaggio jacobeo in Abruzzo”, *Compostella*, rivista del Centro italiano di studi compostellani, n. 31 (2010), pp. 18-28: 23.

19 *Ibidem*, pp. 22-23.



Fig. 4: *San Giacomo e il miracolo del pellegrino vivo e del pellegrino morto* (noto come il “miracolo della solidarietà tra pellegrini”), XV secolo, chiesa di Santa Maria in Piano, Loreto Aprutino.

bato in sella ad un cavallo. Davanti a lui giace, riverso con le braccia ciondoloni, il pellegrino morto e, seduto sulla groppa, il fedele compagno. Il generoso pellegrino indossa una veste gialla, con orlo nero e colletto rosso, corta sopra al ginocchio e a maniche lunghe. Legata in vita ha una cintura cui è attaccata una piccola borsa o una borraccia. Non ha né bordone né barba lunga. Il compagno defunto, per quel che si vede, veste la stessa casacca (Fig. 5)<sup>20</sup>.

20 Arlotta, Giuseppe, “San Giacomo, la morte, l'amore filiale e l'amicizia compostellana nel meridione d'Italia”, *Compostella*, rivista del Centro italiano di studi compostellani, n. 43 (2022), pp. 10-17: 12; Bianco, Rosanna, “XIV.3 Campania, Padula (SA)”, scheda in *San Giacomo, la forca e il gallo. Atlante delle opere d'arte in Italia*, a cura di Arlotta, Giuseppe; Caucci von Saucken, Paolo, Pomigliano d'Arco, 2021, pp. 172-173; Gargiulo, Marina,





Fig. 5: *San Giacomo e storie dei suoi miracoli*, fine del XIV secolo - inizi del XV, affresco, parete di fondo della nicchia, cappella rupestre di San Michele Arcangelo, Grottele di Padula.



Fig. 6: *San Giacomo mentre soccorre due pellegrini*, XIV secolo, miniatura su pergamena, Biblioteca Palatina di Parma.

Il codice miniato conservato nella Biblioteca Palatina di Parma, *Liber Consortii Sancti Jacobi apostoli de Galitia* (Ms. Misto B 24), realizzato probabilmente a Parma nel 1399, contiene gli statuti del consorzio parmense di San Giacomo di Galizia. Alla c. 1v la miniatura illustra un miracolo di San Giacomo, narrato nel *Liber secundus* del *Liber Sancti Jacobi* in cui San Giacomo è a cavallo con due pellegrini, ovvero il miracolo della solidarietà. La scelta del miracolo vuole sottolineare simbolicamente la funzione del consorzio: così come San Giacomo permette ai due pellegrini di proseguire il loro viaggio penitenziale, anche il consorzio, con le sue strutture penitenziali, presta soccorso ai pellegrini. La rappresentazione sceglie poi il momento in cui San Giacomo afferra il primo pellegrino che, come indicano gli occhi chiusi, è già morto; l'altro pellegrino è invece già saldamente in sella. Sono presenti i simboli classici dei pellegrini compostellani: la bisaccia, il bordone e la conchiglia (Fig. 6). La miniatura, probabilmente realizzata in uno scriptorio locale, è caratterizzata da uno stile arcaizzante, nel quale prevale l'intenzione didattica e simbolica, visibile soprattutto nelle diverse dimensioni dei due pellegrini e di San Giacomo

“Un affresco di pellegrinaggio nella Lucania medievale”, *Compostella*, rivista del Centro italiano di studi compostellani, n 23 (1997), pp. 5-18: 14-15; *Eadem*, “Il roomeo nell'iconografia medievale”, in *Romei e Giubilei. Il pellegrinaggio medievale a San Pietro (350-1350)*, catalogo della mostra (Roma, 29 ottobre 1999-26 febbraio 2000) a cura di D'Onofrio, Mario, Milano, 1999, pp. 143-150; *Eadem*, “L'iconografia del pellegrino”, in *Tra Roma e Gerusalemme nel Medioevo. Paesaggi umani ed ambientali del pellegrinaggio meridionale*, atti del congresso internazionale di studi (Salerno, Cava de' Tirreni, Ravello, 26-29 ottobre 2000) a cura di Oldoni, Massimo, tomo II, Salerno, 2005, pp. 435-487.



e nell'incongruenza della posizione laterale del cavallo e della frontalità dei personaggi. Le figure sono poi disposte in una rigida simmetria; il campo cromatico, a tempera e acquerello, presenta una gamma limitata di colori: marrone, nero, rosso, giallo e azzurro. Del tutto incurante delle proporzioni, il miniaturista pone l'accento sui dettagli simbolici ed espressivi (si veda per esempio la diversa espressione dei visi per esprimere i differenti sentimenti dei vari personaggi) per esercitare sul lettore un'impressione diretta e vivida<sup>21</sup>. Il significato della singolare iconografia è spiegato da un passo della *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze<sup>22</sup>:

Racconta Uberto di Besançon che verso il 1070 trenta lorenesi, sul cammino di San Giacomo si promisero, tutti salvo uno, reciproco aiuto. Uno di essi si ammalò, e gli altri lo attesero per quindici giorni; alla fine venne però abbandonato da tutti, e restò a fargli compagnia, nei pressi del monte San Michele, soltanto quello che non aveva promesso nulla; verso sera però il malato morì. Quello che era sopravvissuto era pieno di spavento perché era solo, accanto a lui c'era il morto, e ormai si faceva scuro, e la gente del luogo era nota per la sua ferocia. Gli apparve improvvisamente San Giacomo con l'aspetto d'un cavaliere. Lo confortò e gli disse: "Dai a me quel cadavere, e tu monta a cavallo dietro di me". Così quella notte, prima del sorgere del sole, percorsero quindici diete e arrivarono sino a Mongioia che si trova a sola mezza lega da Santiago: allora San Giacomo fece scendere tutti e due da cavallo, dicendo al vivo di chiamare i canonici di Santiago, che provvedessero alla sepoltura del pellegrino morto. Avrebbe inoltre dovuto dire agli altri che il loro pellegrinaggio non valeva niente, perché avevano mancato alla promessa. Il pellegrino eseguì quanto il Santo gli aveva comandato, e ingiunse ai suoi compagni, che l'ascoltavano stupiti di tutta la strada che aveva fatto in una sola notte, tutto ciò che San Giacomo gli aveva detto.

Al Museo civico Amedeo Lia della Spezia si trova il dipinto su tavola *Due miracoli di San Giacomo il Maggiore*: fa parte di una predella interamente dedicata a San Giacomo Maggiore, articolata in tre scomparti dei quali il più grande, il centrale, raffigura la miracolosa traslazione del corpo del Santo in Galizia, è conservato nel Museo

21 Calzolari, Stefano; Gorrieri, Silvana; Scarola, Giustina, "Codici della Biblioteca Palatina. Schede e bibliografia", in *La via Francigena nell'Emilia occidentale. Ricerche archivistiche e bibliografiche*, a cura di Greci, Roberto, Bologna, 2002, pp. 227-284; 283-284; Nori, Gabriele, "Parme et le chemin de Saint-Jacques. La 'Società di San Giacomo di Galizia'", in *Les traces du pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle dans la culture européenne*, Strasbourg, 1992, pp. 128-131; *Idem*, "Liber Consort[ti]i Sancti Jacobi apostoli de Ga[lizia]", in *Santiago, Camino de Europa. Culto y cultura en la peregrinación a Compostela*, catalogo de la exposición (Santiago de Compostela, 30 junio-30 septiembre 1993), edición a cargo de López Alsina, Fernando y Moralejo, Serafín, Santiago de Compostela, 1993, pp. 315-316; Trivellone, Alessia, "Scheda n. 32", in *Romei e Giubilei, op. cit.*, p. 301.

22 Il racconto è tratto dalla *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze, il cui corrispettivo miracolo è nel Libro IV del *Codice Callistino: I trenta cavalieri di Lorena e del morto che l'Apostolo trasportò in una notte dal passo del Cize alla sua basilica*.



Fig. 7: Giacomo di Nicola da Recanati, *Due miracoli di San Giacomo il Maggiore*, 1429-1430, Museo civico Amedeo Lia, La Spezia.

diocesano di Camerino; Zeri ha inoltre reso noto un terzo pannello con San Giacomo che salva un giovane impiccato ingiustamente (Fig. 7)<sup>23</sup>. La predella, collocata probabilmente in origine nella chiesa di San Giacomo Maggiore a Camerino, fu poi trasferita, nel 1503, in quella di Santa Maria in Via a seguito della demolizione dell'edificio per far spazio alla rocca borgesca. L'attribuzione di Zeri ad Antonio Alberti da Ferrara<sup>24</sup> è stata modificata in favore di Giacomo di Nicola da Recanati dallo studioso De Marchi<sup>25</sup> che ha collocato l'opera nella fase giovanile del pittore, accanto alle storie di Sant'Elpidio del Museo di arti decorative di Parigi databili dopo il 1424, quando lo stile risente dell'arte di Gentile da Fabriano ed ha stabilito una datazione tra la fine del secondo decennio e l'inizio del terzo del Quattrocento. Sullo sfondo di una collina punteggiata di alberi e cespugli che scende dolcemente verso il piano, si svolgono di seguito due miracoli operati *post mortem* da San Giacomo: a sinistra, l'Apostolo libera un mercante ingiustamente incarcerato che lo aveva invocato; a destra, il Santo

23 De Marchi, Andrea; Zeri, Federico, *La Spezia Museo civico Amedeo Lia. Dipinti*, Milano, 1997, pp. 25-26.

24 *Ibidem*, pp. 25-26.

25 De Marchi, Andrea, *Gentile da Fabriano: un viaggio nella pittura italiana alla fine del gotico*, Milano, 1992, p. 131, n. 30; *Idem*, "A sud di Ancona: gli invii da Venezia e la Scuola della Costa", in *Fioritura tardogotica nelle Marche*, a cura di Dal Poggetto, Paolo, Milano, 1998, pp. 282-283.





Fig. 8: *San Giacomo a cavallo*, fine XIV secolo, battistero di San Giovanni di Varese.

accompagna a cavallo un pellegrino a seppellire un suo compagno morto<sup>26</sup>.

Nell'affresco del battistero di San Giovanni Battista di Varese (che confinava con la chiesa di San Cristoforo e San Giacomo), databile al XIV secolo, raffigurante *San Giacomo a cavallo*, si può leggere il noto episodio del prodigio di due pellegrini, uno morto ed uno vivo, trasportati miracolosamente dall'Apostolo in cima al monte del Gozo (Fig. 8). Il battistero di San Giovanni, pur continuando a essere luogo di amministrazione dei battesimi durante la veglia del Sabato Santo, per qualche decennio fra Due e Trecento dovette essere utilizzato come cappella per gli aderenti alla *schola* o confraternita intitolata appunto a San Giovanni Battista, a cui si deve la fondazione e il governo

dell'omonimo ospedale eretto nel borgo sul finire del XIII secolo. Un indizio del rapporto fra il battistero e i membri della confraternita, esponenti del ceto dirigente varesino, è l'affresco del miracolo di San Giacomo, probabilmente commissionato dal chirurgo Giacomo Codebò, devoto dell'Apostolo e iscritto alla *schola*<sup>27</sup>.

Il casale di Giano, uno dei più antichi nel territorio di Bisceglie, in provincia di Barletta-Andria-Trani (ex Bari), è ubicato lungo la strada Andria-Bisceglie, una deviazione dalla via Traiana verso il mare e i porti di imbarco e l'insediamento era probabilmente attrezzato per la sosta di persone e animali. La chiesa di Santa Maria di Giano era di pertinenza dal XII al XV secolo del monastero benedettino di Santa Maria di Colonna a Trani. L'affresco, collocabile agli inizi del XV secolo, rientra nella corrente diffusa in Puglia tra fine Trecento e Quattrocento, sensibile a preziosità e flessuosità tardogotiche e in parte ancora influenzata dalle opere napoletane di Giotto e della sua cerchia. Nell'affresco agiografico di Santa Maria di Giano sono raffigurati, a destra, tre miracoli del Santo, volti ad esaltare la capacità di San Giacomo di compiere prodigi mirabili come la resurrezione, di proteggere i pellegrini e i mercanti lungo il

26 In <http://www.regione.marche.it>; Helas, Philine, "XI.4 Lazio, Roma (RM)", scheda in *San Giacomo, la forca...*, op. cit., pp. 156-157; Mazzalupi, Matteo, "Giacomo di Nicola da Recanati", in *Pittori ad Ancona nel Quattrocento*, a cura di De Marchi, Andrea; Mazzalupi, Matteo, Milano, 2008, pp. 53; Tacchetto, Stefania, "Due miracoli di San Giacomo Maggiore nella cappella Conti al Santo", *Padova e il suo territorio*, rivista di storia, arte e cultura, n. 151 (2011), pp. 16-22: 18; Vázquez Santos, Rosa, "Un nuevo catálogo pictórico del Quattrocento italiano: la tabla de Camerino y el desaparecido ciclo jacobeo de Giovenale de Orvieto en Araceli", *Archivo español de arte*, n. 81 (2008), pp. 105-114.

27 Rinaldi, Luca (a cura di), *Il Medioevo ritrovato. Il battistero di San Giovanni a Varese*, Varese, 2000.



Fig. 9a: Ciclo agiografico di San Giacomo pellegrino, particolare, XV secolo, chiesa di Santa Maria di Giano di Bisceglie.

Fig. 9: Ciclo agiografico di San Giacomo pellegrino, XV secolo, chiesa di Santa Maria di Giano di Bisceglie.

viaggio e di sostenere i suoi devoti al momento della morte. Due episodi – il miracolo dell’impiccato e quello del pellegrino vivo e del pellegrino morto – sono legati al superamento dei pericoli del cammino e delle insidie che derivano dalla malvagità e dalla avidità degli osti, possono leggersi anche in relazione alla morte e al suo superamento con la resurrezione. Il terzo miracolo, di grande interesse perché poco rappresentato, riguarda invece la liberazione di un mercante imprigionato in una torre. Tutti e tre sono inseriti nel libro II del *Liber Sancti Iacobi* o *Codice callistino* dedicato ai miracoli di San Giacomo, mentre solo i primi due nella *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze. Due dei miracoli sono localizzati in Francia e in Spagna, per il terzo non è indicata la località. La scena presa qui in esame, la quarta di destra, è quella del pellegrino vivo e del pellegrino morto: i due sono condotti insieme a cavallo dal Santo in una sola notte a Santiago, dove il pellegrino morto riceve sepoltura [figg. 9 e 9a]. Secondo il *Liber Sancti Iacobi*, nel 1080 trenta cavalieri lorenensi decisero di recarsi in pellegrinaggio a Compostella e strinsero tutti, tranne uno, un patto di reciproca solidarietà. Durante il viaggio uno di loro si ammalò e non riuscì più a camminare; i compagni lo aiutarono rallentando la loro marcia finché, stanchi, vennero meno alla parola data e lo abbandonarono. Rimase con lo sventurato solo l’unico pellegrino che non aveva aderito al patto di solidarietà. L’infermo si aggravò fino a morire e il compagno rimasto solo



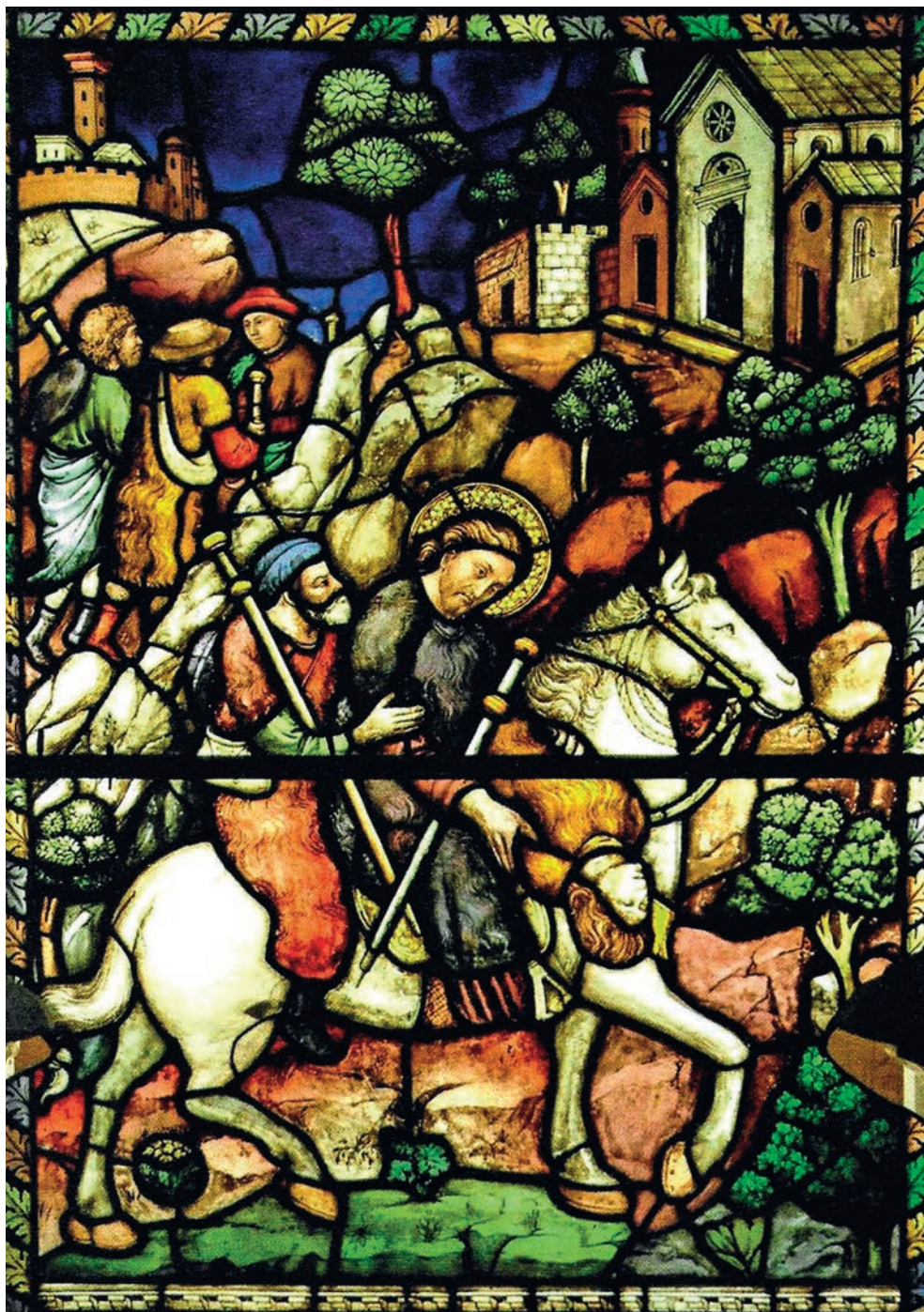


Fig. 10: Mariotto di Nardo da Firenze, *Il miracolo del pellegrino morto*, 1411, vetrata, chiesa di San Domenico di Perugia.

cominciò ad avere paura, a pregare Dio e a invocare San Giacomo. Questi apparve a cavallo e in una notte sola li condusse a Santiago, dove il defunto venne degnamente sepolto. Il racconto presenta tutti gli elementi caratterizzanti il culto di San Giacomo legati alla solidarietà, all'assistenza prestata agli infermi e ai moribondi, al trasporto e alla degna sepoltura dei defunti<sup>28</sup>.

La rappresentazione della seconda storia<sup>29</sup> si riferisce al miracolo IV descritto nel *Libellus miraculorum* (Libro II del *Codice callistino*): è il *miracolo del pellegrino morto*, nella vetrata della chiesa di San Domenico di Perugia, nel suo fregio inferiore. La vetrata costituisce uno dei migliori esempi del genere in Italia, venne realizzata da Mariotto di Nardo e Bartolomeo di Pietro e terminata nel 1411. La sequenza delle scene jacobee, la rappresentazione del committente (Matteo di Pietro Graziani) ai piedi di San Giacomo e la dedica dell'intera opera, che è indirizzata, oltre che a Maria Vergine e a San Tommaso anche, ed esplicitamente, a San Giacomo, la collocano in un contesto tipicamente compostellano. La basilica di San Domenico si trova lungo l'antica "via regale", oggi corso Cavour, parte essenziale del percorso che attraversa tutta Perugia, da porta Trasimena a porta San Pietro, quindi sull'asse viario usato dai pellegrini. Lo dimostrano i numerosi *hospitales* che vi si trovano, uno dei quali è situato proprio nei pressi della chiesa, mentre un altro, dedicato a San Giacomo, era destinato, poco distante, subito oltre la porta Urbica, ad accogliere, curare e trattenere in quarantena i pellegrini con malattie infettive. Percorrendo questo tratto di strada era possibile dirigersi da un lato ad Assisi e Loreto e dall'altro a Roma e, in senso opposto, verso Compostella, determinando *in loco* un'alta concentrazione di pellegrini. Il contenuto essenziale della narrazione è sempre lo stesso, già visto sopra, e si riferisce a trenta cavalieri della Lorena che nell'anno 1080 decisero, per pia devozione, di visitare il sepolcro di San Giacomo in Compostella e, pertanto, strinsero un patto di reciproca fedeltà. Ma in Guascogna uno di essi si ammalò ed in nessun modo poté riprendere il cammino. I suoi compagni lo portarono con grande fatica tra le loro braccia e sui loro cavalli, per quindici giorni, fino al valico di Cize<sup>30</sup>. La scena della vetrata immortalò il momento

28 Bianco, Rosanna, "Circolazione di modelli iconografici lungo i percorsi di pellegrinaggio. San Giacomo di Compostella in Puglia", in *Medioevo: i modelli*, atti del convegno internazionale di studi (Parma, 27 settembre-1 ottobre 1999) a cura di Quintavalle, Arturo Carlo, Parma-Milano, 2002, pp. 201-210: 205-208; *Eadem*, "Culto iacobeo in Puglia tra Medioevo ed età moderna. La Madonna, l'intercessione, la morte", in *Santiago e l'Italia*, atti del convegno internazionale di studi (Perugia, 23-26 maggio 2002) a cura di Caucci von Saucken, Paolo, Pomigliano d'Arco, 2005, pp. 135-164: 146-151; *Eadem*, "I viaggi di San Giacomo. La *traslatio* e il culto a Gerusalemme", *Ad Limina*, rivista di investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones, n. 3 (2012), pp. 15-42: 27-31; *Eadem*, "XV.1 Puglia, Bisceglie (BT)", scheda in *San Giacomo, la forza...*, *op. cit.* pp. 176-179; Romanelli, Rosalinda, "Per un corpus della pittura medievale in Puglia: gli affreschi della chiesa di S. Maria di Giano in agro di Bisceglie", tesi di laurea magistrale, anno accademico 2007-2008, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli studi di Bari.

29 Nel registro inferiore della vetrata sono descritte quattro storie dedicate a San Giacomo Apostolo il Maggiore: 1) il martirio, 2) San Giacomo conduce a Compostella il pellegrino morto e il compagno, 3) miracolo del pellegrino impiccato, 4) San Giacomo salva un giovane trascinato da un cavallo e condannato al rogo.

30 Questa narrazione è simile a quella vista per la miniatura della Biblioteca Capitolare di Parma, con il miracolo di Santiago e i due pellegrini, ovvero della solidarietà, tratto dalla *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze.

in cui San Giacomo fa salire ambedue, il morto e il vivo, sul proprio cavallo e li porta a Compostella; nell'angolo in alto a sinistra, evidenzia i compagni che si allontanano<sup>31</sup>.

È una delle scene più belle, con il gran cavallo bianco che domina la composizione: la figura del Santo incede dolente mentre sostiene il cadavere del pellegrino e il compagno vivo si stringe a lui, fiducioso. In lontananza appare il gruppo dei pellegrini che avevano abbandonato il loro compagno, mentre proseguono da soli il cammino, evocato dalle città turrite. Qui più che mai si apprezza l'armonia di colore che rende queste scene fra i capolavori del pittore fiorentino e del frate-pittore<sup>32</sup>.

A Venezia, nella Biblioteca della Fondazione Cini, in un libro intitolato *Rappresentazione duno miracolo di duo peregrini che andarono a sancto Iacopo di Galitia*, stampato a Firenze prima dell'8 agosto 1515, per le edizioni di Antonio Tubini e Andrea Ghirlandi di Firenze, si trova una xilografia del pellegrino giovane con il compagno morto e il Santo a cavallo (Fig. 11). In questa vignetta, il pellegrino con il compagno morto sulla spalla, ha appena lasciato la fonte e l'ombra quando incontra San Giacomo. L'incisore realizza la vignetta secondo la narrazione di Iacopo da Varazze, nel momento in cui il Santo dice al pellegrino: *Trade mihi hunc mortuum et tu ascende post me super equum!* (Portami questo morto e sali a cavallo dietro di me!). Il tema delle Sacre Rappresentazioni si prestava assai bene ad accogliere dei motivi quali il viaggio in terre sconosciute e lontane, le avventure, i rischi e i pericoli del pellegrino, le leggende e tradizioni che avvolgevano il suo cammino. Le rappresentazioni dei miracoli di San Giacomo risalgono alla tradizione che ha come fondazione il secondo libro del *Liber Sancti Jacobi*, dove ventidue miracoli dimostrano il meraviglioso potere del Santo, che interviene *post mortem*<sup>33</sup>.

Un ulteriore riferimento del ruolo di psicopompo si ha nella "Lettera di San Giacomo" che prende spunto dall'episodio della morte di Carlo Magno descritta nell'*Historia Turpini*, il IV libro del *Liber Sancti Iacobi* o *Codice callistino*, in cui l'Apostolo pesa le opere buone dell'imperatore e in seguito accompagna la sua anima nella gloria dei cieli<sup>34</sup>. Al capitolo XXXII San Giacomo salva l'anima di Carlo Magno da satana. Turpino vede una schiera di guerrieri dalla pelle scura dirigersi verso

31 Caucci von Saucken, Jacopo, "X.2 Umbria, Perugia (PG)", scheda in *San Giacomo, la forca...*, *op. cit.*, pp. 140-143; Caucci von Saucken, Paolo, "La via dei cavalieri e dei pellegrini nell'Umbria medievale", *Compostella*, rivista del Centro italiani di studi compostellani, n. 23 (1997), pp. 40-51: 45; Plötz, Robert, "Iconografia jacobea nella vetrata di San Domenico in Perugia", *Compostella*, rivista del Centro italiano di studi compostellani, n. 32 (2011), pp. 16-20.

32 Silvestrelli, Maria Rita, "Uno sguardo su Mariotto di Nardo, Bartolomeo di Pietro e la vetrata di San Domenico a Perugia", *Rivista di ascetica e mistica*, n. 4 (2012), pp. 841-862.

33 Caucci von Saucken, Paolo, "Introduzione", in *San Giacomo, la forca...*, *op. cit.*, pp. 7-24; Newbiggin, Nerida, "Le rappresentazioni fiorentine dei miracoli di San Iacopo Maggiore", *Compostella*, rivista del Centro italiani di studi compostellani, n. 42 (2021), pp. 13-23; *Eadem*, "IX.3 Toscana, Firenze (FI)", scheda in *San Giacomo, la forca...*, *op. cit.*, pp. 132-135.

34 Palumbo, Antonella, "San Giacomo il Maggiore", *op. cit.*, p. 79; Péricard-Méa, Denise, *Compostela e il culto di San Giacomo*, *op. cit.*, pp. 12-13.





Fig. 11: Antonio Tubini e Andrea Ghirlandi, *Rappresentazione duno miracolo di duo peregrini che andorono a sancto Iacopo di Galitia*, ante 1515, xilografia, Biblioteca della Fondazione Cini di Venezia.

la Lorena. Si rivolge ad uno di loro, chiedendogli dove fossero diretti e questi gli risponde che vanno a prendere l'anima di Carlo ad Aquisgrana per portarla agli inferi. Ritornano dopo poco tempo e il demone gli dice: "Un gagliengo, privo della testa, ha posto sul piatto della bilancia così tante pietre e travi delle basiliche costruite in suo onore, che il peso delle buone opere di Carlo ha superato quello dei suoi peccati"<sup>35</sup>.

Alcune volte nelle sepolture medievali sono stati rinvenuti il bordone di legno ferrato, le conchiglie e la borraccia, ricordi tangibili di quella che forse è stata un'avventura eccezionale. Alla veste del pellegrino era indubbiamente attribuito un valore protettivo, da psicopompo, perché essa trasformava l'uomo che la indossava – come indica la leggenda di un'incisione del Quattrocento<sup>36</sup> – in *homo religiosus*. Se si indossa quell'abito, San Giacomo sarà di maggiore aiuto per affrontare il grande viaggio verso l'adilà. Intorno al 1435, il casato veronese dei Pellegrini incarica Pisanello, pseudonimo di Antonio di Puccio Pisano, di affrescare la cappella di famiglia nella chiesa di Sant'Anastasia a Verona. Bene in vista, le armi parlanti, nell'affresco

35 Berardi, Vicenza Maria (a cura di), *Il Codice callistino*, op. cit., pp. 449-451 (citazione a p. 449).

36 *Astrolabium*, Augsburg, 1488, oroscopo dei Pesci. L'illustrazione è pubblicata in *The illustrated Bartsch*, New York, 1980, vol. LXXXVI, supplemento, p. 312.





Fig. 12: Antonio di Puccio Pisano, detto il Pisanello, *Stemma Pellegrini*, prima metà del XV secolo, cappella Pellegrini, chiesa di Sant'Anastasia di Verona.

si vede un blasone costituito semplicemente da un pellegrino a grandezza naturale entro uno scudo (Fig. 12). L'anziano pellegrino, che porta un cappello ornato da una conchiglia di San Giacomo, si appoggia faticosamente a un grande bordone;

indossa un umile toga di pelli grezze, che ricade sulle braccia coperte solo a metà e scende fino a metà polpaccio sulle brache: Pisanello, fine psicologo, ha saputo cogliere l'elemento più valorizzante del patronimico familiare, il povero pellegrino che aprirà a tutti le porte del Paradiso<sup>37</sup>.

L'idea della funzione di intercessore dei morti svolta da San Giacomo rimane fortemente radicata in tutti gli strati sociali ben oltre l'età medievale. Una delle prerogative di San Giacomo è quella di aiutare gli uomini a raggiungere il Paradiso. Quando l'Apostolo si fa pellegrino, dimostra le sue virtù di guida soprattutto sulle strade dell'estremo pellegrinaggio, quello che deve condurlo in cielo al termine del "cammino di San Giacomo", che acquista così tutto il suo più profondo significato: le strade terrene del "pellegrinaggio della vita umana" sono l'immagine di quelle celesti. I pellegrini di San Giacomo che le percorrono, pur senza esserne per forza coscienti, sono allora come l'ombra degli scomparsi per i quali intercedono mediante la preghiera o la loro semplice presenza<sup>38</sup>.

Data de recepción / *date of reception* / data de recepción: 2-X-2021

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 16-III-2022

---

37 Péricard-Méa, Denise, *Compostela e il culto di San Giacomo*, op. cit., p. 79.

38 *Ibidem*, pp. 81-82.



# Tra storia e agiografia: un “monte Gargano” per la gloria di sant’Audeno

Angela Laghezza

Università degli Studi di Bari Aldo Moro

## Entre la historia y la hagiografía: un “Monte Gargano” para la gloria de san Audeno

**Resumen:** Partiendo de una tradición historiográfica consolidada sobre el culto, los santuarios y las peregrinaciones de san Miguel en Europa, la contribución analiza un caso de estudio particular que involucró a la tradición micaélica del Gargano en la competencia entre algunas abadías normandas en los siglos XI y XII: el priorato *Saint-Michel-du-Mont-Gargan*, dependiente de Saint-Ouen de Rouen. Tras una reconstrucción del nacimiento y desarrollo de dicho priorato, el trabajo se centra en la historia de Saint-Ouen, para enmarcar el papel del culto al Arcángel y la función de esta institución menor dentro de la estrategia político-religiosa seguida por la abadía madre durante los años de formación del principado normando, tras las invasiones vikingas.

**Palabras clave:** Gargano, Normandía, Rouen, san Miguel, san Audeno (Ouen), reliquias, santuarios, peregrinaciones.

---

## *From History to Hagiography: A “Mount Gargano” for the Glory of Saint Owen*

**Abstract:** Following in the footsteps of a well-established historiographical tradition on the cult, sanctuaries and pilgrimages of St. Michael in Europe, the paper will analyse a particular case study involving the Michaelic tradition of the Gargano and the rivalry among several Norman abbeys between the 11th and 12th centuries: the Priory of Saint-Michel-du-Mont-Gargan, a dependency of Saint-Ouen of Rouen. After reconstructing the birth and growth of the Priory, the study will examine the history of Saint-Ouen in order to contextualise the role of the cult of the Archangel and the function of this minor institution within the strategy of religious policy pursued by the mother abbey in the years of the formation of the Norman Principality after the Viking invasions.

**Keywords:** Gargano, Normandy, Rouen, Saint Michael, Saint Owen (Ouen), relics, sanctuaries, pilgrimage.

## Entre a historia e a haxiografía: un “Monte Gargano” para a gloria de santo Audeno

**Resumo:** Partindo dunha tradición historiográfica consolidada sobre o culto, os santuarios e as peregrinacións de san Miguel en Europa, a achega analiza un caso de estudo particular, que involucrou á tradición micaélica do Gargano na competencia entre algunhas abadías normandas nos séculos XI e XII: o priorado *Saint-Michel-du-Mont-Gargan*, dependente de Saint-Ouen de Rouan. Tras unha reconstrución do nacemento e desenvolvemento do devandito priorado, o traballo céntrase na historia de Saint-Ouen, para enmarcar o papel do culto ao Arcanxo e a función desta institución menor dentro da estratexia político-relixiosa seguida pola abadía nai durante os anos de formación do principado normando, tras as invasións viquingas.

**Palabras clave:** Gargano, Normandía, Rouen, san Miguel, santo Audeno (Ouen), reliquias, santuarios, peregrinacións.

Nella storia millenaria della grotta-santuario di san Michele del Gargano, la costruzione della chiesa di Mont Saint-Michel *au peril de la mer* in Normandia, datata secondo la tradizione al 709, si pone al culmine del processo di internazionalizzazione del pellegrinaggio, iniziato in epoca longobarda, e della diffusione del culto micaelico in Europa<sup>1</sup>.

Secondo il testo agiografico di fondazione del santuario normanno, la *Revelatio ecclesiae sancti Michaelis archangelii in Monte qui dicitur Tumba* (IX secolo)<sup>2</sup>, l'Arcangelo apparve in sogno a Aubert vescovo di Avranches, esortandolo affinché «cujus celebra-

- 
- 1 La bibliografia sull'argomento è ricchissima; non potendone fornire un quadro esaustivo si rimanda agli atti di quattro convegni celebrati tra il 2000 e il 2009 nell'ambito di una prolifica collaborazione italo-francese, che ha portato all'avanzamento della ricerca sul fenomeno micaelico in Europa: Bouet P.; Otranto G.; Vauchez A. (sous la direction de), *Les trois monts dédiés à l'Archange*. Actes du Colloque Internationale de Cerisy-la-Salle (27-30 Septembre 2000), Rome, 2003; Bouet, P.; Otranto, G.; Vauchez, A. (a cura di), *Culto e santuari di San Michele nell'Europa Medievale*, Atti del Congresso Internazionale di Studi (Bari-Monte Sant'Angelo, 5-8 aprile 2006), Bari, 2007; Casiraghi, G.; Sergi G. (a cura di), *Pellegrinaggi e santuari di San Michele nell'Europa Medievale*. Atti del Secondo Convegno Internazionale dedicato all'Arcangelo Michele/Atti del XVI Convegno Sacrense (Sacra di San Michele, 26-29 settembre 2007), Bari, 2009; Bouet, P.; Otranto, G.; Vauchez, A.; Vincent, C. (a cura di), *Rappresentazioni del Monte e dell'Arcangelo san Michele nella letteratura e nelle arti*, Atti del Terzo Convegno Internazionale dedicato all'Arcangelo Michele (Centre culturel de Cerisy-la-Salle, 29 settembre-3 ottobre 2008), Bari, 2011.
  - 2 Bouet, P.; Desbordes, O. (éd.), *Chroniques latines du Mont Saint-Michel (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*. Les manuscrits du Mont Saint-Michel. Textes fondateurs - I, Caen 2009, pp. 27-87 (Introduction); 89-103 (Texte latin et traduction française) [= *Revelatio*].

batur veneranda commemoratio in Gargani monte non minori tripudio celebraretur in pelago<sup>3</sup>». A tal fine il vescovo mandò alcuni monaci in Puglia, presso la grotta-santuuario, per prendere alcuni *pignora* da custodire nella nuova fondazione e istituire così un rapporto diretto con il santuario madre<sup>4</sup>.

Il legame tra il santuario di san Michele del Gargano e Mont Saint-Michel, attestato in modo particolare nella letteratura agiografica e odeporica dal Medioevo fino all'età contemporanea<sup>5</sup>, fu in seguito favorito dai Normanni, dalla loro politica religiosa e dall'interesse verso il culto dell'Angelo come ulteriore strumento di affermazione di potere sia in Normandia sia in Italia meridionale<sup>6</sup>.

Questo contributo, tuttavia, vuole richiamare l'attenzione su un caso di studio particolarmente interessante, il Priorato di *Saint-Michel-du-Mont-Gargan* (conosciuto anche come *Saint-Michel-du-Mont*) a Rouen, che, subito dopo il Mille, coinvolse la tradizione garganica nella rivalità tra abbazie normanne.

### *Il Priorato di Saint-Michel-du-Mont-Gargan di Rouen*

Il Priorato di *Saint-Michel-du-Mont-Gargan* dipendeva dall'abbazia di Saint-Ouen (= Audeno) di Rouen<sup>7</sup>, già santuario dalla fine del VII secolo<sup>8</sup>, per aver accolto, nella chiesa abbaziale di Saint-Pierre, le spoglie di Audeno, figura di spicco dell'episcopato gallo

3 *Revelatio* IV, 1, pp. 95-96.

4 *Revelatio* V-VI, p. 99. Bougy, C., “D'un Mont à l'autre : le voyage de deux émissaires de saint Aubert du Mont-Saint-Michel au Monte Gargano”, in Juhel, V. (sous la direction de), *Chemins et pèlerins. Rencontres historiques d'Ardevon* (27 septembre 2002), Granville, 2003, pp. 125-150. Le leggende di fondazione dei due santuari presentano diversi elementi di convergenza, *topoi*, simboli, che danno ulteriore senso a questo rapporto di filiazione. Sul tema cfr. Bettocchi, S., “Note su due tradizioni micaliche altomedievali: il Gargano e Mont-Saint-Michel”, *Vetera Christianorum*, 31 (1994), pp. 327-415; Laghezza, A., “Note sul culto micalico tra Puglia e Normandia. Il Priorato di San Michele del monte Gargano a Rouen”, *Vetera Christianorum*, 44 (2007), pp. 100-104.

5 Otranto, G., “La montagna garganica e il culto micalico: un modello esportato nell'Europa altomedievale”, in *Montelucio e i monti sacri*, Atti dell'Incontro di Studio (Spoleto 30 settembre-2 ottobre 1993), Spoleto, 1994, pp. 85-124; Martin, J.-M., “L'axe Mont saint-Michel/Mont Gargan a-t-il existé au Moyen Âge?”, in Casiraghi, G.; Sergi, G. (a cura di), *Pellegrinaggi e santuari di San Michele...*, *op. cit.*, pp. 403-420; Laghezza, A., “Note sul culto micalico tra Puglia e Normandia...”, *op. cit.*, pp. 100-104. Da ultimo, su un piano diverso ma altrettanto significativo, ricordo il gemellaggio firmato il 4 maggio 2019 tra i comuni di Monte Sant'Angelo, Mont-Saint-Michel e la Communauté d'agglomération de Mont-Saint-Michel – Normandie.

6 Martin, J.-M., “Les Normands et le culte de saint Michel en Italie du Sud”, in Bouet, P.; Otranto, G.; Vauchez, A. (sous la direction de), *Les trois monts dédiés à l'Archange*, *op. cit.*, pp. 341-364; Bertelli, G., “L'Arcangelo Michele”, in Belli D'Elia, P., *L'Angelo La Montagna Il Pellegrino. Monte Sant'Angelo e il santuario di San Michele del Gargano*, Foggia-Roma, 1999, pp. 54-55; Campione A., “Culto e santuari micalici nell'Italia meridionale e insulare”, in Bouet, P.; Otranto, G.; Vauchez, A. (a cura di), *Culto e santuari di San Michele nell'Europa Medievale*, *op. cit.*, pp. 299-301

7 Per priorato si intende una piccola casa rurale o cittadina nella quale risiedono due o tre religiosi, con una chiesa/cappella annessa, dipendente da un'abbazia: cfr. Lemaître, J.-L., s.v. “Priore, Priorato”, in Leonardi, C., (a cura di), *Dizionario Enciclopedico del Medioevo*, III, Roma, 1999, p. 1547.

8 Tran-Duc, L., s.v. “Saint-Ouen”, *Inventaire des sanctuaires et lieux de pèlerinage chrétiens en France*, url: <https://sanctuaires.aibl.fr/fiche/725/saint-ouen>.



in età merovingia, morto il 24 agosto del 684<sup>9</sup>. La tradizione riporta che lo stesso Audeno avrebbe disposto di essere sepolto nella chiesa di Saint-Pierre: la presenza della sua tomba diede vita a un pellegrinaggio del quale si ha testimonianza prima del XII secolo in Normandia<sup>10</sup>.

La data di istituzione del Priorato non è nota dalle fonti; si ipotizza che possa collocarsi nell’XI secolo, sulla base dell’atto di donazione di Odde di Pavilly in favore della chiesa *de S. Michaëlis de monte Rothomagi*, in cui è citata la figura del priore, che il Pommeray data al tempo dell’abate Nicolas di Normandia (1042-1092)<sup>11</sup>; secondo il Beaurepaire, la donazione risalirebbe a non prima del 1030, anno della fondazione dell’abbazia della Trinità, ubicata a pochi metri dal Priorato<sup>12</sup>.

L’esistenza di una piccola chiesa, dedicata a san Michele, talvolta citata anche come cappella, risulta tuttavia precedente ad un atto di Richard II di Normandia (996-1027), relativo ai beni donati dai suoi tre predecessori ad alcune abbazie, tra le quali Saint-Ouen<sup>13</sup>. Il documento, convenzionalmente datato tra il 1025 e il 1026, è giunto in una copia della seconda metà dell’XI secolo, probabilmente interpolata<sup>14</sup>; il duca, tra i beni di Saint-Ouen, conferma il «Montem Sancti Michaelis cum ecclesia et pratis ad eam pertinentibus, super fluvium Rodhebec, quam dedit Rodulfus qui pronominebatur Torta [...]»<sup>15</sup>. Quest’ultimo è identificato con l’amministratore

9 BHL 750; 751; *Vita prima sancti Audoeni*, AA.SS. Aug. IV, pp. 805-809; *Vita secunda sancti Audoeni*, AA.SS. Aug. IV, pp. 810-819.

10 A soli quattro anni dalla morte di Audeno, nel 688 si rese necessaria l’*elevatio* della sua tomba dietro l’altare maggiore della chiesa, in un luogo in cui fosse più accessibile a devoti e pellegrini. Tra alterne vicende, legate a fattori storico-politici, il culto di Ouen ebbe una discreta diffusione prima del Mille, anche oltremarica, e la chiesa di Saint-Pierre, divenuta abbazia intorno al 755, fu dotata di rendite consistenti e ottenne il diritto di emettere una propria moneta, sotto forma di piccoli denari d’argento sui quali era inciso il nome di Saint-Ouen. Messe in salvo le reliquie e la comunità monastica dall’incendio degli edifici religiosi nell’841 e dall’occupazione di Rouen nell’885, a partire dagli dal secolo successivo il santuario visse una nuova stagione: cfr. Vacandard, E., “Principaux écrits sur Saint Ouen de Rouen du VII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle”, *Analecta Bollandiana*, 20 (1901), pp. 165-176; *Idem*, *Vie de saint Ouen évêque de Rouen. Etude d’Histoire mérovingienne*, Paris, 1902; Musset, L., “Les translations de reliques en Normandie (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)”, in Bouet, P.; Neveux F. (dir.), *Les saints dans la Normandie médiévale*, Caen, 2000, pp. 88-89.

11 Pommeray, J.-F., *Histoire de l’abbaye royale de S. Ouen de Rouen*, Paris, 1662, pp. 451.

12 De Beaurepaire, C., *Nouveau recueil de notes historiques et archéologiques concernant le département de la Seine-Inférieure et plus spécialement la ville de Rouen*, Rouen, 1888, p. 3. D. T. Duplessis, nella prima metà del XVIII secolo, afferma che «la chappelle de Saint Michel n’est plus qu’un foible reste d’un Prieuré de ce nom, dont l’antiquité ne remonte pas moins haut que le dixième siècle»: *Description géographique et historique de la Haute-Normandie, divisée en deux parties dont la première comprend le pays de Caux et la seconde le Vexin*, Paris, 1740, 2, p. 153-154.

13 Fauroux, M., “Recueil des actes des ducs de Normandie (911-1066)”, in *Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie XXXVI*, Caen, 1961, pp. 168-173. Gazeau V., *Normannia Monastica. Princes normands et abbés bénédictins (X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)*, Caen, 2007, pp. 274-275.

14 Fauroux, M., “Recueil des actes...”, *op. cit.*, p. 42: «Les seuls actes ducaux don’t l’analyse révèle une complète unité de style et de composition sont eux aussi empruntés à cette époque: il s’agit de deux actes de Richard II d’une part, l’un pour Saint-Ouen, l’autre pour Saint-Wandrille, et d’autre part, de quatre confirmations générales par le même prince des biens de Fécamp, de Bernay, de Jumièges et de Saint-Ouen».

15 Fauroux, M., “Recueil des actes...”, *op. cit.*, p. 172.

della città di Rouen per il re Louis IV d'Outremer intorno agli anni 942-945<sup>16</sup>. Il nucleo originario del Priorato potrebbe dunque risalire alla prima metà del X secolo, secondo una periodizzazione plausibile, perché coeva alla diffusione del culto micaelico in Normandia, alla nascita del Principato normanno e alla ricostruzione delle strutture ecclesiastiche dopo le invasioni vichinghe (IX-X secolo)<sup>17</sup>. Il culto dell'Arcangelo, attestato in area gallica tra VI e VII secolo<sup>18</sup>, si diffonde secondo il modello garganico (già imitato a Mont Saint-Michel) in epoca carolingia, rispondendo, in diverse modalità, alla tipologia insediativa individuata da Giorgio Otranto, sulla base della presenza ricorrente di alcuni elementi naturali: montagna, acqua, grotta, bosco<sup>19</sup>.

L'altura cui fa riferimento il documento è la collina a est di Rouen, che domina la Città e la Senna<sup>20</sup>. La sua denominazione ha subito cambiamenti nel corso dei secoli: monte *Rothomagi*, cioè monte di Rouen, *mont Saint-Michel*, *mont Gargan* e *Côte Sainte Catherine*. A eccezione del primo, derivante dal nome latino della Città, gli altri toponimi sono evidentemente collegati agli edifici che nel tempo vi sono stati costruiti: la chiesa/cappella di San Michele, l'abbazia di Santa Caterina, già dedicata alla Santa Trinità, e l'omonima fortezza<sup>21</sup>. Posta l'impossibilità di stabilire una cronologia, monte san Michele potrebbe essere coevo alla nascita della chiesa e dunque in uso dal X secolo. Il toponimo Gargano, successivo, attestato per la prima volta nel cartulario dell'Abbazia di Saint-Amand di Rouen nel XIII secolo<sup>22</sup>, è presente anche altrove in

16 Per Raoul Torta cfr. de Jumièges, G., *Histoire des Normands des origines jusqu'à l'année 1137*, trad. Guizot, F., éd. Desgrugillers, N., Clermont-Ferrand, 2004, pp. 100-102; de Saint-Quentin, D., *De moribus et actis primorum Normanniae ducum*, éd. Lair, J. (Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie, t. XXIII), Caen, 1865, p. 92; Le Maho, J., “Les lieux de pèlerinages rouennais au temps des ducs (X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)”, in Vincent, C., (sous la direction de), *Identités pèlerines*, Actes du colloque de Rouen (15-16 mai 2002), Rouen, 2004, pp. 62-63.

17 Juhel, V. ; C. Vincent, “Culte et sanctuaires de saint Michel en France”, Bouet, P.; Otranto, G.; Vauchez, A., *Culto e santuari di San Michele nell'Europa Medievale*, op. cit., pp. 194-195.

18 Sulle fondazioni micaeliche in Francia cfr. Lamy-Lassalle, C., “Sanctuaires consacrés à saint Michel des origines à la fin du IX<sup>e</sup> siècle”, in Baudot, M. (sous la direction de), *Millénaire monastique du Mont Saint Michel*, 3, Paris, 1993<sup>2</sup>, pp. 113-126; Juhel, V. ; Vincent, C., “Culte et sanctuaires de saint Michel en France”, op. cit., pp. 183-207 (part. 184-186).

19 Otranto, G., “Note sulla tipologia degli insediamenti micaelici nell'Europa medievale”, in Bouet, P.; Otranto, G.; Vauchez, A. (a cura di), *Culto e santuari di San Michele nell'Europa Medievale*, op. cit., pp. 387-415.

20 De Beaurepaire, C., *Nouveau recueil de notes historiques et archéologiques*, op. cit., pp. 1-3; Fouré, A., “Le prieuré Saint Michel au Mont Sainte Catherine près Rouen”, in Baudot, M. (sous la direction de), *Millénaire monastique du Mont Saint Michel*, op. cit., p. 309.

21 Duplessis, T. D., *Description géographique et historique de la Haute-Normandie, divisée en deux parties dont la première comprend le pays de Caux et la seconde le Vexin*, Paris, 1740, 2, p. 154; Lesquillez, A., *Lettres sur la ville de Rouen*, Rouen, 1826, p. 205; de Duranville, L., *Essai sur l'histoire de la côte Sainte-Catherine et des fortifications de la ville de Rouen*, Paris-Rouen, 1857, pp. 10-12; Cochet, J.-B., *Répertoire archéologique du département de la Seine-Inférieure*, Paris, 1871, p. 376.

22 La notizia è riportata in Dubosc, G., “Par ci, par là”, *Études normandes de mœurs et d'histoire*, IV s. (1928), pp. 21-23 e in Fouré, A., “Le prieuré Saint Michel...”, op. cit., p. 311, nota 10.

Francia, spesso in connessione con il culto di Michele<sup>23</sup>, motivo per cui, tra le varie ipotesi – “Gargan” come esito della corruzione della parola arcangelo, oppure come abbreviazione di Gargantua, figura mitica alla quale erano dedicate altre alture – ha prevalso quella del richiamo intenzionale al promontorio pugliese<sup>24</sup>.

Anche se di nessuno dei tre edifici menzionati si conservano evidenze monumentali, alcune immagini di epoca moderna restituiscono un’idea della *facies* di questi<sup>25</sup>: sulla base della testimonianza del *Livre des fontaines* di Jacques Lelieur (1525), si può ipotizzare che il complesso monastico di *Saint-Michel-du-Mont* fosse costituito da una chiesa circondata da un recinto, appezzamenti di terreno e quattro case. Attualmente la sua esistenza è ricordata dal basamento di una croce in pietra, restaurato dal Comune di Rouen nel 2006.

La chiesa del Priorato è citata nei *Miracula Sancti Audoeni*, attribuiti, da parte della critica, ad un monaco di nome Fulberto (fine XI secolo)<sup>26</sup>. L’autore afferma di essere stato “rogatus nuper a Fratribus, sed praecipue ad ipso Patre Nicolao, in historiam beati Audoeni superaddere miracula [...] quae nostris adhuc temporibus ad sepulcrum ipsius praesenti visu cernimus operari [...]”<sup>27</sup>. Quindi, seguendo temi e *topoi* dell’agiografia del suo tempo<sup>28</sup>, informa che le reliquie del patrono sant’Audeno venivano portate in processione alla chiesa di san Michele in due occasioni: nel *dies festus* dell’Arcangelo (senza specificare quale fosse), durante il quale “de adiacente regione turbam non modicam mos est convenire”, e il mercoledì precedente alla festa dell’Ascensione, vale a dire il giorno in cui si celebravano le Rogazioni<sup>29</sup>. L’agiografo ricorda due prodigi avvenuti in quel luogo: in una occasione, nel giorno della festa micalica, egli racconta – in qualità di testimone oculare – che la processione

23 Mont-Gargan, presso Limousin, nel comune di Saint-Gilles-de-la-Forêt, al confine tra i dipartimenti dell’Haute-Vienne e Corrèze; una montagna a sud di Moutiers-en-Tarentaise nella Savoia. Per quest’ultima, secondo A. van Gennep (“Le culte de saint Michel en Savoie”, *Revue d’ethnographie et des traditions populaires*, X [1928], 61-73), il nome «mont Gargan» era stato assegnato ad un «promontoire plus ou moins en forme de corne ou d’éperon» probabilmente per una somiglianza con il monte Gargano della Puglia. A Lesneven (Finistère, Bretagna) esisteva sulla montagna una cappella dedicata a san Michele meta di pellegrinaggio, secondo la tradizione fondata nel 495. Una bolla di papa Gregorio XI del 1372 cita il grande flusso di pellegrini che si reca a Saint-Michel-du-Mont-Gargan (F. G. Ollivier, “La dévotion à saint Michel dans le Finistère”, *Annales du Mont-Saint-Michel*, 1 [1976], p. 13).

24 Cfr. Periaux, P., *Dictionnaire indicateur des rues et places de Rouen*, Rouen, 1819, pp. 286-287; de Duranville, L., *Essai sur l’histoire...*, op. cit., p. 11; Cochet, J.-B., *Répertoire archéologique...*, op. cit.; Dubosc, G., *Par ci, par là...*, op. cit., p. 22; Trotta, M., “«Di Gargano il Monte porta il nome»: un itinerario medievale”, in Bouet, P.; Otranto, G.; Vauchez, A., *Culto e santuari di San Michele nell’Europa Medievale*, op. cit., pp. 209-218. Il toponimo Gargano permane nell’intitolazione di una strada e di un cimitero a valle della collina: cfr. Éloy, H., “La Côte Sainte-Catherine, près de Rouen”, in *Les Amis des Monuments Rouennais*, 1935-1938, 1939, pp. 161-162.

25 Delsalle, L. R., “Contribution à l’histoire du Prieuré Saint-Michel-du-Mont-Gargan à Rouen”, *Bullettin de la Commission départementale des Antiquités de la seine-maritime*, XLI (1993), pp. 120-128.

26 BHL 760-761; *Miracula S. Dadonis vel Audoeni episcopi*: AA. SS., Aug. IV, pp. 825-840 (= *Miracula*). F. Dolbeau attribuisce l’opera ad autore anonimo: *Sanctorum Societas. Récits latins de sainteté (III<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles)*, Bruxelles, 2005, 2, pp. 759-760.

27 *Miracula*, Prol., p. 825.

28 Sigal, P., “Histoire et hagiographie: les *Miracula* aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles”, *Annales de Bretagne et des Pays de l’Ouest*, LXXXVII/2 (1980), pp. 237-257.

29 *Miracula* III, p. 831. IV, p. 834.

con le reliquie del Santo, giunta nei pressi della chiesa, dovette fermarsi perché il reliquiario divenne a un tratto così pesante da non poter più essere sollevata nemmeno da uomini forti e robusti. Dopo poco tempo, si comprese che il prodigio si era verificato perché nella chiesa gremita di gente erano presenti alcuni malviventi, che non erano degni di partecipare alla celebrazione<sup>30</sup>. Non appena quelli furono usciti, infatti, il reliquiario tornò ad essere leggero, così da poter essere trasportato nella chiesa ed esposto alla venerazione dei fedeli<sup>31</sup>. In un'altra occasione, nel quarto giorno precedente la festa dell'Ascensione, durante la processione verso la chiesa micaelica, un bambino muto dalla nascita, giunto all'ombra del reliquiario, acquisì il dono della parola e, completamente guarito, a voce alta, rivolse preghiere di ringraziamento al Santo<sup>32</sup>.

Dall'epoca di questo scritto e per i sei secoli successivi la memoria del Priorato micaelico sembra perduta, fino a quando nel 1662 Jean-François Pommeraye, pubblicò *l'Histoire de l'abbaye royale de S. Ouen de Rouen* e dedicò un capitolo al Priorato<sup>33</sup>. Lo storico pose l'attenzione sulle origini della chiesa proponendo, da un lato, una datazione agli inizi dell'VIII secolo, all'epoca delle apparizioni di san Michele al vescovo Aubert; dall'altro, smentendo un'ipotesi di datazione al V secolo, sotto il regno di Clodoveo, circolante sulla base di un'antica leggenda e di un'iscrizione tarda riportata all'interno della chiesa<sup>34</sup>. Aggiunse inoltre che "cette chappelle fut depuis erigée en Prieuré pour servir aux Religieux de Saint-Ouen qui desireroient vivre dans une plus grande retraite"<sup>35</sup>.

L'esposizione del Pommeray suggerisce che la datazione individuata dalla critica al X secolo non aveva attecchito né nella tradizione popolare, né in quella colta, a differenza delle altre appena richiamate. In entrambi i casi, pur con le dovute distinzioni, appare evidente la volontà di mettere la chiesa micaelica di Rouen sullo stesso piano dei due principali santuari dedicati all'Arcangelo, conosciuti e frequentati dell'epoca, seguendo una prassi consueta, in modo particolare, nella tradizione storiografica di chiese, monasteri e santuari, finalizzata a riscriverne le origini per celebrarne l'antichità e il prestigio<sup>36</sup>.

Lo storico, inoltre, raccolse notizie su vicende e protagonisti, talvolta prive di riferimenti cronologici: la vedova Odda, già citata, con il benplacito del figlio, donò alcuni beni a Saint-Ouen, specificando che venissero destinati in particolare alla

30 Si tratta di un topos agiografico noto, che sta a sottolineare quanto «l'espace sacré doit en effet préserver l'intégrité divine de toute souillure extérieure, ce qui explique que son accès soit généralement réservé aux purs et aux initiés et que la violation de cet interdit soit considérée comme un crime»: Vauchez, A., "Introduction", in *Idem*, (sous la direction de), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Roma, 2000, 1-7.

31 *Miracula* III, 33, p. 831-832.

32 *Miracula* IV, p. 834.

33 Pommeraye, J.-F., *Histoire de l'abbaye...*, op. cit., pp. 356-360.

34 De Beaurepaire, C., *Nouveau recueil de notes historiques et archéologiques...*, op. cit., pp. 4-7.

35 Pommeraye J.-F., *Histoire de l'abbaye...*, op. cit., p. 357.

36 Vauchez, A., "L'hagiographie entre la critique historique et la dynamique narrative", *La Vie spirituelle*, 143 (1989), pp. 251-268.

chiesa sul monte *Rothomagi*<sup>37</sup>. Nello stesso periodo (1090) ebbe luogo la traslazione a Saint-Ouen delle reliquie di alcuni santi, provenienti dall'abbazia di Saint-Medard de Soissons, tra i quali Romano, patrono della città e della diocesi di Rouen<sup>38</sup>, venerato nella cattedrale: il corteo fu accolto in pompa magna dall'arcivescovo Guillaume Bonne-Âme presso la chiesa del Priorato, alla presenza di una folla numerosa. Per sollecitare la devozione dei fedeli le ossa furono prelevate dalle casse e mostrate ai presenti prima che la processione entrasse in Città per deporre i reliquiari nella chiesa di Sant-Ouen<sup>39</sup>.

Tra il 1141-1142 un abate di Saint-Ouen, tale Rainfroy, abbandonò la carica per ritirarsi a vivere nel Priorato per nove anni, fino alla morte, e dispose che le offerte raccolte durante le festività di san Michele e san Romano fossero destinate all'abbazia madre: come sottolinea il Pommeray, il ricavato doveva essere piuttosto cospicuo per giustificare questa scelta e motivato da una considerevole presenza di devoti<sup>40</sup>. Era consuetudine che le parrocchie di Rouen celebrassero le Rogazioni recandosi in processione all'abbazia di Sainte-Catherine-du-Mont, percorrendo la scalinata costruita agli inizi del XIV secolo, per agevolare l'ascesa alla collina. Il corteo di chierici e monaci locali faceva una tappa nei pressi del Priorato per invocare l'Arcangelo, secondo la liturgia del XIII secolo. Lungo il sentiero alcuni commercianti vendevano souvenir, candele e piccole insegne raffiguranti san Michele<sup>41</sup>.

Nel 1339 Renault du Quesnay, abate di Saint-Ouen, soggiornò presso il Priorato con il suo largo seguito: evidentemente gli edifici dovevano essere funzionanti e avere una discreta capienza, a testimonianza del fatto che i secoli XI-XIV, pur con alterne vicende, furono i più floridi nella vita di questa fondazione<sup>42</sup>.

Durante la guerra dei Cent'anni e l'assedio di Rouen tra il 1418-1419 il complesso monastico subì danni significativi: qualche anno più tardi, sotto l'occupazione inglese, il priore Robert de Beaunay si mise alla ricerca di risorse per provvedere a lavori di ristrutturazione, ottenendo dal cardinale e legato pontificio Nicolas Albergati nel 1431 la concessione di una indulgenza per gli eventuali benefattori: il documento designava la chiesa come la prima dedicata all'Arcangelo nel regno di Francia e, proprio in virtù di questa antichità, faceva appello alla generosità dei fedeli perché inviassero denaro, ceri per l'illuminazione, argento per restaurare i reliquiari; raccomandava inoltre che fosse assicurato il servizio liturgico come nel passato e ordinava ad un tal Guillaume d'Arques di recarsi nelle diocesi di Bayeux e di Lisieux per raccogliere offerte<sup>43</sup>.

37 Pommeray, J.-F., *Histoire de l'abbaye...*, op. cit., pp. 357-452.

38 Le Maho, J., “Les lieux de pèlerinages rouennais au temps des ducs...”, op. cit., pp. 50-55.

39 Pommeray, J.-F., *Histoire de l'abbaye...*, op. cit., pp. 201-204.

40 *Ibidem*, pp. 261, 358, 452.

41 Fouré, A., “Le prieuré Saint Michel...”, op. cit., p. 314.

42 Pommeray, J.-F., *Histoire de l'abbaye...*, op. cit., pp. 301, 359; Fouré, A., “Le prieuré Saint Michel...”, op. cit., p. 312.

43 Cfr. nota 9 in Fouré, A., “Le prieuré Saint Michel...”, op. cit., p. 311.

Nel 1557 il priore Dom Coignart affittò l'intera proprietà al parroco di Saint-Jean-de-La-Neuville, tale Robert Le Mercier, a eccezione di un ambiente che doveva rimanere disponibile per un anziano abate, evidentemente una persona conosciuta e stimata, e il suo seguito. Alcune clausole del contratto prevedevano che il locatario dovesse impegnarsi a far celebrare una messa ogni sabato e domenica dell'anno, occuparsi dell'illuminazione, delle campane, ricevere i monaci di Saint-Ouen nei giorni delle Rogazioni, delle feste di san Michele e di san Marco, assicurando loro accoglienza, ristoro e cibo<sup>44</sup>: un segnale piuttosto chiaro della necessità di sopporre con risorse esterne alle esigenze di sussistenza e di manutenzione del Priorato che, del resto, come testimoniano alcuni documenti conservati nell'Archivio dipartimentale di Seine-Maritime, non ebbe mai rendite considerevoli<sup>45</sup>.

Con le Guerre di religione, secondo la ricostruzione del Fouré, ebbe inizio un periodo di decadenza pressoché irreversibile, durante il quale gli edifici del Priorato furono distrutti (1562); esso infatti non compare in una pianta di Rouen del 1575, che fa riferimento a un non meglio identificato “Fort S. Michel”. La chiesa fu ricostruita negli anni precedenti l'assedio del 1591-1592, quando subì nuovi danni. Ai primi anni del XVII secolo risale un progetto di ampliamento, verosimilmente mai portato a compimento se nel 1662 il Pommeray descrive la chiesa come una piccola cappella, di circa dodici piedi, dove i fedeli continuavano a manifestare la propria devozione nei confronti dell'arcangelo Michele<sup>46</sup>.

Il 6 febbraio del 1623 la *Confrerie des pèlerins du mont Saint Michel*, costituita nella chiesa di Saint-Nicaise, ottenne il riconoscimento ufficiale da parte dell'arcivescovo di Rouen. Lo statuto prevedeva che nel *dies festus* dell'Angelo i confratelli si recassero in processione alla cappella, portando certi votivi, e, al ritorno presso la chiesa di Saint-Nicaise, facessero celebrare una messa durante la quale il cappellano doveva essere circondato da bambini vestiti di bianco<sup>47</sup>.

Nel 1718 l'abate Bertin, nel racconto del suo viaggio in Normandia, menziona la chiesa micaelica (erroneamente indicandola come Saint-Catherine) affermando che si presentava come un fienile<sup>48</sup>.

All'indomani della Rivoluzione, nel febbraio del 1791, quello che restava del Priorato, la cappella e quattro acri di terreno, furono venduti come bene dello Stato a Jacques Levavasseur, proprietario dei fondi vicini. Agli inizi del XIX secolo non restavano che due sezioni di muro, poi crollate negli anni 1858 e 1870<sup>49</sup>.

44 Fouré, A., “Le prieuré Saint Michel...”, *op. cit.*, p. 312.

45 Archive Départementale de Seine-Maritime, 14 H, pp. 269ss; Fouré, A., “Le prieuré Saint Michel...”, *op. cit.*, pp. 315-316.

46 Pommeray, J.-F., *Histoire de l'abbaye...*, *op. cit.*, p. 359; Fouré, A., “Le prieuré Saint Michel...”, *op. cit.*, p. 312-313.

47 Laghezza, A.; Juhel V., “Saint-Michel-du-Mont-Gargan de Rouen, origines et développement d'un sanctuaire michaélique”, in Bodinier, B. (publiés par), *Pèlerinages et lieux de pèlerinage en Normandie. Actes du 44<sup>e</sup> Congrès organisé par la Fédération des Sociétés historiques et archéologiques de Normandie (Fécamp, 22-24 octobre 2009)*, Louviers, 2010, p. 33.

48 Bertin, N., *Voyage archéologique et liturgique en Normandie*, Rouen, 1863, p. 15.

49 Laghezza, A.; Juhel V., “Saint-Michel-du-Mont-Gargan de Rouen...”, *op. cit.*, p. 32.



*Il santuario di Saint'Ouen e il Priorato di Saint-Michel-du-Mont-Gargan  
(XI-XII secolo)*

Fino al XII secolo le testimonianze sulla pratica dei pellegrinaggi in Normandia sono piuttosto rare, se si fa eccezione per i santuari di Mont Saint-Michel, Saint-Ouen di Rouen, l'Abbazia di Notre Dame di Fécamp, dove era custodita e venerata la reliquia del Sangue prezioso<sup>50</sup>. Tra i tre primeggiava Mont Saint-Michel, meta di un pellegrinaggio in progressiva espansione: già alla seconda metà del IX secolo fu inserito nell'*Itinerarium Bernardi Monachi Franci* tra le destinazioni più importanti del pellegrinaggio altomedievale, Gerusalemme, Roma e il Gargano<sup>51</sup>. Mont Saint-Michel, fra l'altro, fu favorita a partire dal X secolo da un'attenta politica dei duchi di Normandia, che, con diverse azioni mirate, diedero un nuovo slancio alla vita del santuario e alla sua proiezione all'esterno<sup>52</sup>. I pellegrinaggi furono incentivati soprattutto dall'incremento della collezione di reliquie di proprietà dell'abbazia<sup>53</sup> e dalla diffusione di leggende micaliche, sorte in seno alla comunità monastica, di cui i primi *Miracula* costituiscono un esempio<sup>54</sup>.

Questo sbilanciamento in favore del santuario micalico si scontrò con le mire egemoniche dell'abbazia di Saint-Ouen, che, riappropriatasi delle reliquie del Santo nel primo ventennio del X secolo, dopo averle messe in salvo dalle scorrerie dei Vichinghi circa cinquant'anni prima<sup>55</sup>, volle rilanciarne il culto per affermarsi non soltanto nei confronti di abbazie e santuari normanni, ma dei luoghi di culto e di potere religioso più celebri dell'epoca<sup>56</sup>. Nello stesso periodo Saint-Ouen cercava di mantenere la propria autonomia dalle ingerenze dei principi normanni e della loro politica di controllo sulle istituzioni ecclesiastiche<sup>57</sup>.

50 Musset, L., "Recherches sur les pèlerins et les pèlerinages en Normandie jusqu'à la Première Croisade", *Annales de Normandie*, 12/3 (1962), pp. 127-136. Sullo stato dell'arte su santuari e pellegrinaggi in Normandia nel Medioevo, oggetto di un rinnovato interesse grazie all'iniziativa tutt'ora in corso del censimento dei santuari francesi, cfr.: Juhel, V.; Vincent, C., "Pèlerinages et lieux de pèlerinage en Normandie. Orientations de recherches et bibliographie", in Bodinier, B., *Pèlerinages et lieux de pèlerinage en Normandie*, op. cit., pp. 7-16.

51 *Itinera Hierosolymitana et descriptiones terrae sanctae bellis sacris anteriora*, Genevae, 1879, pp. 307-320.

52 Cfr. Labande, E.R., "Les pèlerinages au Mont Saint-Michel pendant le Moyen Âge", in Baudot, M., *Millénaire Monastique du Mont-Saint-Michel*, op. cit., pp. 237-250; Gazeau, V., "Recherches sur la liturgie du pèlerinage médiéval au Mont Saint Michel", in Casiraghi, G.; Sergi G., *Pellegrinaggi e santuari di San Michele...*, op. cit., pp. 85-99; Bouet, P., "Chanoines et bénédictins au mont Saint-Michel: des origines au XII<sup>e</sup> siècle", in Aulisa, I.; Avellis, L.; Campione A., Carnevale, L.; Laghezza, A. (a cura di), *Esegesi, vissuto cristiano, culto dei santi e santuari. Studi di storia del cristianesimo per Giorgio Otranto*, Bari, 2020, pp. 109-116.

53 Neveux, F., "Les reliques du Mont Saint-Michel", in Bouet, P.; Otranto, G.; Vauchez, A. (sous la direction de), *Les trois monts dédiés à l'Archange*, op. cit., pp. 245-269.

54 Bouet, P., "Les formes de dévotion des pèlerins qui se rendent au Mont Saint-Michel", in Casiraghi, G.; Sergi G., *Pellegrinaggi e santuari di San Michele...*, op. cit., pp. 67-71. 80-84; Juhel, V., "Les chemins de Saint-Michel au moyen âge en France", in Casiraghi, G.; Sergi, G., *Pellegrinaggi e santuari di San Michele...*, op. cit., pp. 381-402.

55 Le Maho, J., "Note sur les origines du culte de saint Ouen en Normandie", *Annales du patrimoine de Fécamp*, 2 (1995), pp. 58-59; Musset, L., "Les translations de reliques en Normandie...", op. cit., pp. 85-95; Chaline, J.-P., *L'Abbaye Saint-Ouen de Rouen des origines à nos jours*, Rouen, 2009, pp. 11-19. 25-32.

56 Cozzo, P., *In cammino. Una storia del pellegrinaggio cristiano*, Roma, 2021, pp. 71-84.

57 Gazeau, V., *Normannia Monastica...*, op. cit., 1, passim.

Tra la fine del X e gli inizi dell'XI secolo Saint-Ouen iniziò una corsa sfrenata per imporsi come santuario, acquisendo reliquie e portando avanti una combattiva propaganda agiografica<sup>58</sup>, che, tra i vari esiti, ebbe l'affermazione della dedicazione unica dell'abbazia al vescovo, e non più a san Pietro<sup>59</sup>. La ricostruzione della chiesa abbaziale, dopo i danni del IX secolo, fu accompagnata dalla realizzazione di un nuovo reliquiario di fattura pregiata funzionale a valorizzare l'oggetto di culto, ovvero le reliquie di sant'Audeno, e attrarre un numero sempre maggiore di fedeli e pellegrini, fonte di ricchezza e di visibilità<sup>60</sup>.

La strategia fu supportata da una produzione letteraria fortemente celebrativa del Santo, commissionata con buona probabilità dall'abate Nicola<sup>61</sup>, già citato, e comunque datata entro l'XI secolo: le *Livre Noir*<sup>62</sup>, una raccolta anonima di testi agiografici, anche del genere liturgico, in prosa e in versi, dedicati ai santi venerati nell'abbazia, primo fra tutti Audeno, e i *Miracula* già citati. Alla prima opera è stata riconosciuta una più marcata dimensione ideologico-politica: per esempio, la traslazione delle reliquie di sant'Audeno nella nuova cassa preziosa, auspice Richard I (942-996), accompagnata dalla presenza di alti prelati, monaci, chierici, nobili del ducato di Normandia, segna l'effettiva rinascita del culto del vescovo merovingio, chiarisce il *milieu* politico e culturale in cui ebbe luogo e designa il santuario di Rouen come luogo eletto dallo stesso Santo per custodire le sue sacre spoglie, a discapito di altre istituzioni religiose in Francia e in Inghilterra che se ne contendevano il possesso<sup>63</sup>.

Anche i *Miracula* rispondono ad una precisa strategia: l'analisi della tipologia dei miracoli, degli attributi del Santo e dei luoghi a diverso titolo coinvolti nella *narratio* evidenzia l'obiettivo di esaltare le molteplici *virtutes* di Audeno, che, invocato per risolvere situazioni molteplici, si rivela più efficace rispetto ai suoi colleghi, e “rivali”, patroni e titolari dei maggiori santuari tra Francia e Italia. Ad essere

58 Su questo fenomeno esploso nei secoli IX-X, cfr. Vauchez, A., *Sanctuaires chrétiens d'Occident. IV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2021, pp. 81-87.

59 Il dossier agiografico di Audeno ha avuto un incremento significativo nei secoli XI-XII: cfr. Bouet P., “Bibliographie. Sources relatives aux saints normands”, in Bouet, P.; Neveux, F., *Les saints dans la Normandie médiévale*, op. cit., pp. 285-286. Quello dell'abbazia di Saint-Ouen non fu un caso isolato. L'accaparramento di reliquie fu la cifra distintiva del periodo di rinascita delle abbazie benedettine dopo le invasioni vichinghe: Musset, L., “Les translations de reliques en Normandie...”, op. cit., pp. 85-89; Tran-Duc, L., *Le culte des saints dans la Normandie médiévale (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle). Enjeux de pouvoir dans les établissements bénédictins du diocèse de Rouen*, thèse préparée sous la direction de Gazeau, V. et Lorren C., UCBN, 2015, pp. 126-234.

60 Le Maho, J., “Les lieux de pèlerinages rouennais au temps des ducs...”, op. cit., pp. 45-50. Il tema è affrontato diffusamente da L. Tran-Duc in *Le culte des saints dans la Normandie médiévale (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)...*, op. cit., pp. 235-273.

61 Sulla figura di Nicola e sul suo operato cfr. Gazeau, V., “Nicolas, énigmatique abbé de Saint-Ouen de Rouen (1042-1092)”, in Aulisa, I.; Avellis, L.; Campione, A.; Carnevale, L.; Laghezza, A. (a cura di), *Esegesi, vissuto cristiano, culto dei santi e santuari...*, op. cit., pp. 259-268.

62 Rouen, Bibliothèque Municipale, ms. 1406 (Y41).

63 Tran-Duc, L., “Enjeux de pouvoir dans le Livre Noir de l'abbaye Saint-Ouen de Rouen”, in Zozoky, E. (éd.), *Hagiographie, idéologie et politique au Moyen Âge en Occident*, Actes du colloque internationale du Centre d'Études supérieures de Civilisation médiévale de Poitiers (11-14 septembre 2008), Turnhout 2012, pp. 199-205; Gazeau, V., “Nicolas, énigmatique abbé...”, op. cit., p. 264.

celebrato in modo particolare è il potere taumaturgico delle sue reliquie, capace di contrastare un ampio spettro di patologie (e.g. paralisi, mutismo, sordità, cecità, claudicazione) e malesseri del corpo e dello spirito: ciò avveniva specialmente presso il suo santuario, a Rouen, dove i pellegrini, soprattutto gli ammalati, erano accolti in modo adeguato e funzionale e potevano entrare in contatto diretto con le reliquie miracolose del Santo, ottenendo la guarigione<sup>64</sup>.

L'insieme dei luoghi in cui si esplicava il potere di Audeno e dai quali provenivano i pellegrini dimostra il tentativo di veicolare l'idea di una devozione geograficamente in crescita, che, già presente in ambito regionale e nazionale, si proiettava su scala europeo-mediterranea: basti pensare alla vicenda del paralitico che, dopo aver atteso invano la guarigione nell'atrio del santuario di san Michele del Gargano, in seguito ad una visione e all'incontro con alcuni Normanni, fu spinto a recarsi a Rouen, presso il sepolcro di Sant'Audeno, dove venne guarito<sup>65</sup>. La stessa sorte ebbero altri malati, che, incautamente, avevano chiesto la guarigione a San Martino di Tours e a San Pietro a Roma<sup>66</sup>.

La *narratio miraculorum* è accompagnata da una sorta di pubblicità turistica *ante litteram* volta a promuovere la qualità della vita in Normandia. Si tratta in definitiva di un'opera costruita con il preciso intento di accrescere la fama del santuario di Saint-Ouen, senza farsi scrupolo di screditarne altri: questa concorrenza a suon di reliquie e di miracoli era espressione dell'ambizione di richiamare oltre a pellegrini e fedeli, mercanti, locandieri, creando una sorta di indotto intorno al santuario, che poteva tradursi in notorietà, ricchezza, privilegi e agevolazioni di vario genere<sup>67</sup>.

64 *Miracula, passim*.

65 *Miracula II*, pp. 829-830. Il Santo, dietro suggerimento di alcuni Normanni, fu invocato anche da un malato di Andria, una città a nord di Bari: *Alia Miracula* 5, p. 838. Quello del vescovo merovingio fu uno dei culti portati in Italia meridionale dai Normanni: per esempio, in Puglia, a Bisceglie, e in Campania, ad Aversa e a Montaperto, sono attestate chiese dedicate a Sant'Audeno le cui origini risalgono all'XI secolo.

66 Musset, L., “Recherches sur les pèlerins et les pèlerinages”, *op. cit.*, p. 133; Le Maho, J., “Les lieux de pèlerinages rouennais au temps des ducs...”, *op. cit.*, p. 48. Sulla rivalità tra culti, espressa anche in termini di efficacia dei miracoli, si veda, e.g. il caso di Salome e san Giacomo: Bianco, R., “Tra madre e figlio. Salome, Giacomo e la competizione tra santuari”, in Aulisa, I.; Avellis, L.; Campione, A.; Carnevale, L.; Laghezza, A. (a cura di), *Esegesi, vissuto cristiano, culto dei santi e santuari...*, *op. cit.*, pp. 87-99 (part. 96-99).

67 Nell'ottica di una rivalità tra Mont Saint-Michel e Saint-Ouen è stata interpretata la seconda satira di Garnier di Rouen: Musset, L., “Le satiriste Garnier de Rouen et son milieu”, *Revue du Moyen Âge latin*, X/4 (1954), pp. 254-266; una posizione che non è contemplata nello studio più recente e aggiornato sull'autore e sul testo critico: cfr. Bouet, P.; Lucas-Avenel, M.-A., “Garnier de Rouen, *Contre le moine-musicien F... du Mont Saint-Michel*”, in Bauduin, P.; Combalbert, G.; Dubois, A.; Garnier, B.; Meneuvrier, C. (éd.), *Sur les pas de Lanfranc, du Bec à Caen. Recueil d'études en Hommage à Veronique Gazeau, Cahiers des Annales de Normandie*, 37 (2018), Caen, pp. 31-48. Le circostanze in cui prende piede questa logica concorrenziale monastica, come la definisce Giuseppe Sergi, sono numerose in epoca medievale (Sergi, G., “*Peregrinatio et stabilitas* in due tradizioni cronachistiche valsusine”, in Casiraghi, G.; Sergi, G., *Pellegrinaggi e santuari di San Michele...*, *op. cit.*, p. 151) e riguardano spesso santuari dedicati allo stesso Santo. Mi limito qui a citare i casi di: san Nicola di Bari e di Benevento: Otranto, G., “San Nicola conteso: santuari e pellegrinaggi nel vissuto cristiano”, in Dammacco, G.; Otranto, G. (a cura di), *Profili giuridici e storia dei santuari cristiani in Italia*, Bari, 2004, pp. 111-125; san Michele del Gargano e di Mont-Saint-Michel: Laghezza, A., “Note sul culto micaelico tra Puglia e Normandia...”, *op. cit.*, pp. 101-103.

L'interesse verso la chiesa micaelica *du Mont* e la fondazione del Priorato vanno inquadrati in questo contesto, secondo quanto acquisito dalla storiografia critica, a partire dal Pommeray<sup>68</sup>. La comunità di Saint-Ouen volle giocare le carte di cui disponeva, esprimendo tutte le sue potenzialità, tra le quali anche la rinomanza del culto angelico, presente nella piccola chiesa di propria pertinenza, che aveva tutte le sembianze di un santuario *ad instar Gargani*, ed era dunque conforme alla tipologia di insediamenti di matrice garganica<sup>69</sup>, nella sua “variante” francese: il culto aereo dell’Arcangelo si era appropriato di un’altura, circondata da una fitta vegetazione, che, in questo caso, dominava la città di Rouen, in prossimità di una delle porte di accesso alla Città (Martainville)<sup>70</sup>. Una sorta di baluardo collegato all’attributo micaelico di santo guerriero, capo delle milizie celesti, di largo successo in Occidente a partire dall’epoca longobarda<sup>71</sup>.

Dalle scarse informazioni sulle pratiche devozionali legate a Saint-Michel-du-Mont-Gargan non emerge tuttavia un impegno per la promozione del culto micaelico tale da poter aspirare a stornare pellegrini diretti al più importante Mont Saint-Michel: nessuna reliquia, legata in qualche modo all’Angelo o ai suoi santuari maggiori, fu acquisita dalla comunità di Saint-Ouen per rafforzare una sacralità dettata soltanto dalla somiglianza al prototipo garganico, né la tradizione ha attribuito prodigi al potere angelico<sup>72</sup>. Il protagonista rimane a tutti gli effetti il santo patrono dell’abbazia, dispensatore di miracoli perfino nel giorno dedicato a san Michele, per mostrare ai fedeli, pur devoti dell’Arcangelo, che il *surplus* di sacralità caratterizzante quel luogo era collegato esclusivamente alla presenza/passaggio delle reliquie di Audeno, fattore di identità sociale e legittimazione istituzionale<sup>73</sup>.

Quanto alla creazione di un Priorato, non è poi così chiaro se la comunità monastica abbia voluto creare un «un petit Mont Saint-Michel fonctionnant à leur bénéfice exclusif»<sup>74</sup> o un piccolo monte Gargano. Sembra infatti di poter cogliere una certa

68 Cfr. *infra*.

69 Sensi, M., “Monti sacri, *transfert* di sacralità e santuari *ad instar*”, in Diano, A.; Puppi, L. (edd.), *Tra monti sacri, ‘sacri monti’ e santuari: il caso veneto*, Padova, 2006, pp. 50-64; Aulisa, I., “San Michele al Gargano e la diffusione del modello garganico nell’altomedioevo”, in Di Muro, A.; Hodges, R., *Il santuario di San Michele a Olevano sul Tusciano*, Atti del Convegno Internazionale (Salerno, 24-25 novembre 2018), Roma, 2019, pp. 21-50; Vauchez, A., *Sanctuaires chrétiens d’Occident...*, *op. cit.*, pp. 155-190 (162-164).

70 Juhel, V.; Vincent, C., “Culte et sanctuaires de saint Michel en France”, *op. cit.*, pp. 196-200.

71 Azzara, C., “San Michele e il culto dei santi militari in età longobarda”, in Di Muro, A.; Hodges, R., *Il santuario di San Michele a Olevano sul Tusciano*, *op. cit.*, pp. 51-59.

72 Sulla immediata replicabilità del modello, cfr. Boesch Gajano, S., “Il pellegrinaggio nelle sue espressioni liturgiche e devozionali”, in Casiraghi, G.; Sergi, G. (a cura di), *Pellegrinaggi e santuari di San Michele...*, *op. cit.*, pp. 23-27.

73 Boesch Gajano, S., “Gli oggetti di culto: produzione, gestione, fruizione”, in Boesch Gajano, S.; Scorza Barcellona, F., *Lo spazio del santuario. Un osservatorio per la storia di Roma e del Lazio*, Roma, 2008, pp. 129-160. Sul concetto di spazio sacro e sulle più recenti ricerche sui santuari cfr. Carnevale, L. (a cura di), *Spazi e luoghi sacri. Espressioni ed esperienze di vissuto religioso*, Bari, 2017.

74 Musset, L., “Recherches sur les pèlerins et les pèlerinages en Normandie...”, *op. cit.*, p. 134. A questo proposito si vuole attenuare quanto affermato in: Laghezza, A., “Note sul culto micaelico tra Puglia e Normandia...”, *op. cit.*, pp. 107-108.

ambiguità tra i due santuari micaelici; basti pensare che il *dies festus*, più volte citato nelle fonti e nella bibliografia antica, non è mai precisato: nessun riferimento all'8 maggio, la festa garganica, né al 16 ottobre, il giorno *de la saint-Michel* normanna. A mio avviso, pertanto, è plausibile che il riferimento sia al 29 settembre, vale a dire al giorno della memoria liturgica, la festa più antica e largamente conosciuta<sup>75</sup>.

Alla luce di quanto sin qui esposto, mi sembra si possa rilevare che nel corso dell'XI secolo, una serie di fattori abbiano spinto i monaci di Saint-Ouen a rafforzare il proprio ruolo sul territorio di Rouen, correndo all'accumulo di resti santi e alla valorizzazione dei culti ad essi legati, per creare un pellegrinaggio di sostituzione “polivalente”, in contrapposizione alle altre due istituzioni religiose che se ne contendevano il controllo: la Cattedrale di Notre-Dame, in particolare, e l'abbazia di Sainte-Catherine, impegnate rispettivamente nella promozione dei culti di san Romano e della santa d'Alessandria. Jacques Le Maho infatti riconduce la traslazione delle reliquie di san Romano dalla chiesa omonima alla Cattedrale proprio a una reazione conseguente all'acquisizione da parte di Saint-Ouen della reliquia di Romano nel 1090, come già accennato<sup>76</sup>.

Mi sembra dunque che l'origine e lo sviluppo di questo Priorato non vadano strettamente interpretati in termini concorrenziali rispetto al culto micaelico: né quello garganico, né tantomeno quello normanno, perché, per dirla con Veronique Gazeau: “selon toute vraisemblance, il était impossible en Normandie de rivaliser avec le Mont-Saint-Michel!”<sup>77</sup>. Certamente esisteva un intento di far emergere il ruolo della chiesa micaelica, che si poneva in ogni caso tra le prime di chiara imitazione garganica presenti in Normandia<sup>78</sup>, e di differenziarne la memoria rispetto a quella dei santuari maggiori. Tuttavia quello che appare in modo più evidente è la volontà di estendere lo spazio sacralizzato dalle reliquie di sant'Audeno nell'ambito cittadino – non è casuale che queste venivano portate nella chiesa del Priorato nel giorno delle Rogazioni, processioni che segnavano i confini rituali dello spazio comunitario<sup>79</sup> – sottraendolo a qualsiasi potenziale concorrente, secondo una prassi consolidata sin dall'alto medioevo: “il potere attribuito alle reliquie dei santi è testimoniato dalle contese per il loro possesso fra luoghi diversi legati alla memoria dello stesso santo, dalle innumerevoli traslazioni, e perfino dai *furta sacra*, tutti finalizzati al rafforzamento del prestigio di antiche e nuove istituzioni religiose e politiche”<sup>80</sup>.

75 Otranto, G., “Il *Liber de Apparitione* e il culto di San Michele sul Gargano nella documentazione liturgica altomedievale”, *Vetera Christianorum*, 18 (1981), pp. 423-442.

76 Le Maho, J., “Les lieux de pèlerinages rouennais au temps des ducs...”, *op. cit.*, p. 50; Tran-Duc, L., *Le culte des saints dans la Normandie médiévale (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle)...*, *op. cit.*, p. 273. Sull'accesa rivalità con la Cattedrale: Gazeau, V., “Nicolas, énigmatique abbé...”, *op. cit.*, pp. 266-267.

77 Gazeau, V., “Nicolas, énigmatique abbé...”, *op. cit.*, p. 268.

78 Juhel, V.; C. Vincent, “Culte et sanctuaires de saint Michel en France”, *op. cit.*, pp. 193-196.

79 Gaffuri L., “Aspetti sociali e politici del pellegrinaggio”, in Casiraghi, G.; Sergi, G. (a cura di), *Pellegrinaggi e santuari di San Michele...*, *op. cit.*, pp. 194-195.

80 Boesch Gajano, S., “Gli oggetti di culto: produzione, gestione, fruizione”, *op. cit.*, p. 135.

Ogni santuario, quale che siano la sua dimensione e la sua peculiarità, ha velleità di proporsi come luogo della devozione, con tradizioni e riti propri, che sono il frutto di intrecci, di contingenze storiche e di esigenze al contempo spirituali e materiali, spontanee e istituzionali, talvolta difficili da soddisfare e da discernere.

Il pur apprezzabile sforzo mediatico messo in campo dai monaci rouennesi nell’XI secolo, probabilmente indice di una fase già recessiva della devozione nei confronti di sant’Audeno, non ottenne i frutti sperati e il pellegrinaggio a Saint-Ouen di Rouen è rimasto, nel complesso, un fenomeno marginale e circoscritto nello spazio e nel tempo<sup>81</sup>.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 2-V-2022

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 9-V-2022

---

81 Tran-Duc, L., s.v. “Saint-Ouen”, *Inventaire des sanctuaires et lieux de pèlerinage chrétiens en France*, url: <https://sanctuaires.aibl.fr/fiche/725/saint-ouen>.





# La Batalla de Clavijo como emblema ilustrado: el frontón del Seminario de Confesores de Santiago de Compostela

Francisco Singul  
S.A. de Xestión do Plan Xacobeo

**Resumen:** Bartolomé de Rajoy y Losada, arzobispo de Santiago entre 1751 y 1772, promovió la construcción de un edificio multifuncional, al servicio de la Iglesia compostelana y de la ciudad, ubicado en un espacio preferente de la urbe apostólica –frente a la fachada occidental de la catedral–, que ordena y transforma la fisonomía y función de la plaza. En el frontón central de este edificio emblemático se potencia la visibilidad de Santiago el Mayor como defensor y santo patrono del reino de España; imagen triunfal que celebra las rentas del Voto de Santiago, con las que se construye el inmueble, reiterada en la versión como *matamoros* que corona dicho frontón.

**Palabras clave:** Santiago en Clavijo, Ilustración, Seminario de Confesores de Santiago de Compostela, arzobispo Rajoy, iconografía jacobea.

---

## *The Battle of Clavijo as an illustrated emblem: the pediment of the Seminary of Confessors of Santiago de Compostela*

**Abstract:** *Bartolomé de Rajoy y Losada, archbishop of Santiago from 1751 to 1772, promoted the construction of a multifunctional building, servicing Compostela's Church and the city, located in a preferred area of the apostolic city –in front of the west facade of the cathedral–, which defines and transforms the appearance and function of the square. In the central pediment of this emblematic building, the visibility of St. James the Greater as defender and patron saint of the kingdom of Spain is enhanced. It is a triumphal image that celebrates the rents of the Vow of Santiago, with which the property is built, and is reiterated in the version known as Matamoros that crowns said pediment.*

**Keywords:** *St. James in Clavijo, Enlightenment, Seminary of Confessors of Santiago de Compostela, Archbishop Rajoy, Jacobean iconography.*

## A Batalla de Clavijo como emblema ilustrado: o frontón do Seminario de Confesores de Santiago de Compostela

**Resumo:** Bartolomé de Rajoy y Losada, arcebispo de Santiago entre 1751 e 1772, promoveu a construción dun edificio multifuncional, ao servizo da Igrexa compostelá e da cidade, situado nun espazo preferente da urbe apostólica –frente á fachada occidental da catedral–, que ordena e transforma a fisionomía e función da praza. No frontón central deste edificio emblemático potenciáase a visibilidade de Santiago o Maior como defensor e santo patrón do reino de España; imaxe triunfal que celebra as rendas do Voto de Santiago, coas que se constrúe o inmovible, repetida na versión como *matamouros* que coroa o devandito frontón.

**Palabras clave:** Santiago en Clavijo, Ilustración, Seminario de Confesores de Santiago de Compostela, arcebispo Rajoy, iconografía xacobeá.

Abreviaturas / Abbreviations:

ACS: Arquivo da Catedral de Santiago

AHDS: Arquivo Histórico Diocesano de Santiago

AHUS.: Arquivo Histórico Universitario-USC

### *El origen del edificio*

En el tercer cuarto del siglo XVIII el arzobispo compostelano Bartolomé de Rajoy y Losada (1751-1772)<sup>1</sup> auspicia la construcción de un edificio al servicio del culto apostólico y de la ciudad, que se ubicará frente a la fachada del Obradoiro de la catedral. El inmueble servirá como seminario de confesores, colegio de Acólitos y de niños de coro de la basílica jacobea, con espacios para el Consistorio compostelano y para las cárceles, tanto la eclesiástica como la secular. La idea de esta construcción partió del Ayuntamiento de Santiago, ante la necesidad de un nuevo edificio municipal que integrase dichas cárceles, que en aquel momento ocupaban una torre de la plaza del Hospital. El Consistorio se reunió con el arzobispo Rajoy el 7 de julio

1 El epígrafe del friso, modificado en la década de 1960, decía: *Principió la obra de este gran Seminario el año 1766, y se concluyó en el de 1772. Lo hizo y dotó siendo Señor y Arzobispo de esta Ciudad y Arzobispado de Santiago el Ilustrísimo Señor Don Bartholome de Rajoy y Losada, Doctoral que fue de esta Apostólica y Metropolitana Iglesia y Comisario General de Cruzada. Nació en la villa de Puente deume, provincia de Betanzos, el año de 1690 y falleció en el de 1772; cfr. Fernández Sánchez, J.M. y Freire Barreiro, F., Santiago, Jerusalén, Roma. Diario de una peregrinación, I, Santiago, Imprenta del Boletín Eclesiástico, 1881 (ed. facsímil, Santiago, Xunta de Galicia, 1999), p. 148; López Ferreiro, A., Historia de la Santa Apostólica y Metropolitana Iglesia de Santiago de Compostela, X, Santiago, Imprenta del Seminario Conciliar Central, 1908, p. 150; Sánchez Rivera, C., "Seminario de Confesores y Palacio Consistorial, obra magna del arzobispo Rajoy, en Notas Compostelanas. Historia, tradiciones, leyendas, miscelánea, Santiago, Editorial Sucesores de Gali, 1945, p. 146; Ortega Romero, M.<sup>a</sup> S., "Noticias sobre la construcción del Ayuntamiento de Santiago de Compostela", Cuadernos de Estudios Gallegos, 63, XXI (1966), p. 101; Cebrián Franco, J.J., Obispos de Iria y Arzobispos de Santiago de Compostela, Santiago, Instituto Teológico Compostelano/Agencia Gráfica, 1997, pp. 247-248, nota 375.*

de 1760 y solicita ayuda económica para acometer dicha construcción<sup>2</sup>, logrando el consentimiento del prelado, al ser un proyecto para el servicio público que contribuiría al embellecimiento de la escena urbana<sup>3</sup>. Pasan varios años hasta que en 1763 la institución municipal encarga el proyecto al maestro de obras de la catedral, Lucas Antonio Ferro Caaveiro<sup>4</sup>, quien presenta sus trazas en febrero de 1764<sup>5</sup>, rechazadas por el arzobispo, pues el trabajo de Lucas Ferro había sido socavado tras su relevo como director de la fachada de la Acibechería de la catedral, por su difícil relación con algunos miembros del Cabildo e incluso con el propio prelado, y debido también a determinados planteamientos técnicos que había propuesto en 1762 para el coronamiento de la fachada.

En 1766 Bartolomé Rajoy aprovechó su papel de supervisor y promotor del edificio del seminario, consistorio y cárceles para tomar las riendas del proyecto e impulsar un plan que favoreciese a la Iglesia de Santiago, cubriendo también las necesidades municipales<sup>6</sup>. Un planteamiento que el prelado explica por carta al Cabildo catedralicio el 18 de abril de 1766, un "... Seminario para niños de coro, acólitos y misarios y para doce Confesores ó más", para contribuir a una mayor gravedad, esplendor y majestad del culto apostólico<sup>7</sup>. La nueva fábrica habría de ocupar terrenos adyacentes a la muralla –emplearía sus piedras como material de construcción– y el solar del alcázar bajomedieval<sup>8</sup> adosado intramuros a la cerca, utilizado en esta época como centro penitenciario<sup>9</sup>. En diciembre de 1764 el prelado

2 AHUS, Sección Archivo Municipal de Santiago, *Libros de Consistorio*, 208 (mayo-septiembre de 1760), ff. 124 r./v.: *Informe acerca de los reparos que necesita la Cárcel*, Santiago de Compostela, 7 de julio de 1760.

3 AHUS, Sección Archivo Municipal de Santiago, *Libros de Consistorio*, 208 (mayo-septiembre de 1760), ff. 127 r./v.: *El Arzobispo ofrece contribuir pa. la fabrica de casas consistoriales y cárceles frente la Catedral en el sitio qe. hoy ocupan las cárceles y muralla. Que se formen planos*, Santiago de Compostela, 8 de julio de 1760.

4 Ortega Romero, M.<sup>a</sup> S., "Lucas Antonio Ferro Caaveiro", *Gran Enciclopedia Gallega*, XII, s.f., pp. 151-157; García Iglesias, X.M., *O Barroco, II: Arquitectos do século XVIII. Outras actividades artísticas*, Galicia. Arte, XIV, A Coruña, Hércules, 1995, pp. 108-120; Beiras García, E., *Lucas Ferro Caaveiro e a cidade de Santiago de Compostela*, A Coruña, Fundación Caixagalicia, 2008.

5 AHUS, Sección Archivo Municipal de Santiago, *Libros de Consistorio*, 217 (1º semestre de 1764), ff. 117 r./v. - 118 r.: *Sobre construción de nuevas Casas consistoriales. Planos hechos por el arquitecto Ferro Caaveiro. Solicitar facultad del Real Consejo para usar del arbitrio de cuarto en vara de lienzo que pagan los naturales de esta provincia por el término de 8 a 10 años, en atención a estar casi terminado el cuartel, para las obras del cual fuera usado dho arbitrio*, Santiago de Compostela, 24 de febrero de 1764.

6 AHUS, Sección Archivo Municipal de Santiago, *Libros de Consistorio*, 221 (enero-julio de 1766), ff. 175 r./v. - 176 r.: *Carta del Arzobispo participando quiere hacer un Seminario y Cárceles lega y eclesiástica en el sitio que vá de estas al Real Hospital*, Santiago de Compostela, 17 de abril de 1766.

7 ACS 526, *Libro de Actas Capitulares*, 57 (1762-72), f. 108 r.: *Carta del Arzobispo al Cabildo participando quiere hacer un Seminario*, Santiago de Compostela, Cabildo de 18 de abril de 1766.

8 Una fortificación que existía en época del arzobispo Rodrigo de Padrón (1304-1316), reforzada con la torre de la Trinidad, terminada por fray Berenguel de Landoira (1318-1330), quien construyó en el alcázar otra torre llamada Berenguela; cfr. García Oro, J., *Galicia en los siglos XIV y XV*, II, A Coruña, Fundación Barrié de la Maza, 1987, pp. 64-65; González Vázquez, M., *El arzobispo de Santiago: una instancia de poder en la Edad Media (1150-1400)*, Sada (A Coruña), Ediciós do Castro, 1996, p. 58; Vázquez Castro, J., "La Berenguela y la Torre del Reloj de la Catedral de Santiago", *Cultura, poder y mecenazgo, Semata, Ciencias Sociais e Humanidades*, 10 (1998), Universidade de Santiago de Compostela, pp. 111-148, especialmente 114-115.

9 Ortega Romero, M.<sup>a</sup> S., "Notas históricas de Arte gallego. Las cárceles en Santiago en el siglo XVIII: datos documentales", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 96-97, XXXII (1981), pp. 525-529.

destina cuatrocientos mil reales de vellón para la edificación del seminario en que vivirán los servidores menores del santuario jacobeo<sup>10</sup>. Una suma que, aún siendo importante, podía permitirse una institución rentista y unipersonal como la Mitra compostelana, que en época de Rajoy, gracias al incremento de tierras que pagaban el Voto de Santiago, cobraba más de un millón de reales al año<sup>11</sup>.

Como *Maestro de Obras ynteligente* se pensó en Andrés García de Quiñones<sup>12</sup>, autor de un proyecto que, a partir de septiembre de 1766, causó gran revuelo en la ciudad y un sonado pleito con el Hospital Real, al considerar el administrador Antonio Rial que, con su gran presencia, el seminario privaba a la institución asistencial de luz solar y aire puro, además de impedir la fluidez de las comunicaciones del edificio fundado por los Reyes Católicos con el resto de la urbe<sup>13</sup>. Rial presentó querrela contra el arzobispo ante la Real Cámara, por faltar a los *Estatutos de Hospitales* que regulaban su instalación, en contra de la opinión del prelado, que además de su voluntad para construir el seminario, defendió también un nuevo concepto urbanístico y representativo para el espacio público de la llamada plaza del Hospital, donde se celebraban las fiestas del apóstol, ante la fachada principal de la catedral<sup>14</sup>. El pleito alcanzó tal punto en 1767 que don Bartolomé tuvo que suspender los trabajos del nuevo edificio, al tiempo que desplegaba sus influencias con algunas de las autoridades más altas del reino<sup>15</sup>. En sus cartas e informes buscó el apoyo de Carlos III, del Capitán General de Galicia, Maximiliano de La Croix, del regidor coruñés José Cornide<sup>16</sup>, honorario de la Real Academia de la Historia, y del

10 AHUS, Sección Protocolos Notariales. Santiago. Notario José Antonio de Neira, protocolo n.º 4132 (microfilm n.º 434), ff. 124 r./v. - 125 r.: *Donación del arzobispo Rajoy de cuatrocientos mil reales de vellón para la construcción del Seminario de Confesores, acólitos y niños de coro y cárceles*, Santiago de Compostela, 19 de diciembre de 1764, f. 124 r.

11 Rey Castelao, O., "Estructura y evolución de una economía rentista del Antiguo Régimen: la Mitra Arzobispal de Santiago", *Compostellanum*, XXXV, n.º 3-4 (1990), pp. 480 y 482, tablas n.º 2 y 4; y "El voto de Santiago", en *Santiago y la Monarquía de España (1504-1788)*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 101-115, especialmente 107-108.

12 García-Alcañiz Yuste, J., *Arquitectura del Neoclásico en Galicia*, A Coruña, Fundación Barrié de la Maza, 1989, p. 212.

13 AHDS 49, *Edificios de la Mitra (1766-1920), Seminario de Confesores (hoy Palacio Consistorial). Fundación del Arzobispo Rajoy. Antecedentes sobre construcción del edificio; conferencia con el gran Hospital, y otros particulares, 1770-1778*, 8 r.- 9 r.: *Reclamación del Hospital Real, al arzobispo Rajoy, firmado por el administrador Francisco Antonio Rial*, Santiago de Compostela, 11 de septiembre de 1766, ff. 8r.-9r.

14 *Ibidem*, f. 18 r.

15 AHDS 49, *Edificios de la Mitra (1766-1920), Seminario de Confesores (hoy Palacio Consistorial). Fundación del Arzobispo Rajoy. Antecedentes sobre construcción del edificio; conferencia con el gran Hospital, y otros particulares, 1770-1778*, s.n.: *Acuso de recibo y cumplimiento por el arzobispo Rajoy de la disposición de la Real Cámara*, Santiago, 25 de febrero de 1767.

16 En la época en que fue requerido por el arzobispo Rajoy, José Cornide Saavedra (A Coruña, 1754-Madrid, 1803) realizaba investigación histórica, trabajaba en la Academia de Agricultura de Galicia, era regidor y capitán de la milicia urbana de A Coruña; cfr. García-Barbeito, C., *Evocación de José Cornide*, A Coruña, Instituto 'José Cornide' de Estudios Coruñeses, 1965; Vilanova Rodríguez, A., "José Andrés Cornide Saavedra y Folgueira", *Gran Enciclopedia Gallega*, VII, 1974, pp. 152-153; Meijide Pardo, A., *Escritos e autores na Galicia da Ilustración*, A Coruña, Fundación Barrié de la Maza, 1982, pp. 75-90; Barreiro Fernández, X.R., *A Galicia do Antigo Réxime. Ensino, Ilustración e Política, Galicia. Historia*, IV, A Coruña, Hércules, 1995, pp. 324-325.

influyente Manuel Ventura Figueroa<sup>17</sup>, patriarca y consejero de Indias, gobernador del Real Consejo y ministro de la Cámara de Castilla.

### *El seminario del arzobispo Rajoy*

La resolución de la Real Cámara fue favorable al prelado compostelano, en contra de los argumentos del administrador del Hospital, dando lugar al inmediato inicio de las obras<sup>18</sup>. El 9 de marzo de 1767 el teniente coronel de ingenieros Carlos Lemaury<sup>19</sup> formó un plano en Santiago –¿o quizá reformó el de García de Quiñones?<sup>20</sup>– para la planta del edificio de seminario, consistorio y cárceles, que habría de

17 Manuel Ventura Figueroa (Santiago, 1708-Madrid, 1783), intelectual y político ilustrado, asumió cargos relevantes en época de Fernando VI y Carlos III; cfr. Sánchez Rivera, C., *Datos biográficos del Excmo. Sr. D. Manuel Ventura Figueroa*, Santiago, Tipografía de 'El Eco de Santiago', 1929; Portabales Pichel, A., *Don Manuel Ventura Figueroa y el Concordato de 1753*, Madrid, Maeza, 1948; Vilanova Rodríguez, A., "Manuel Ventura Figueroa Barreiro", *Gran Enciclopedia Gallega*, XIII, 1974, pp. 23-26; Barreiro Fernández, X.R., *A Galicia do Antigo Réxime...*, op. cit., 1995, p. 343.

18 Singul, F., *La Ciudad de las Luces. Arquitectura y urbanismo en Santiago de Compostela durante la Ilustración*, Santiago, Consorcio, 2001, pp. 285-288.

19 Carlos Lemaury nació hacia 1720 en Montmirel (Brie, Région Champagne) y falleció en Madrid el 23 de noviembre de 1785. Se formó en la Real Escuela de Matemáticas de París, ingresó en el ejército francés en 1740, sirvió en la guerra contra Flandes y fue llamado a España en 1750 por el Marqués de la Ensenada, para realizar obras públicas. Ingresó en el cuerpo de ingenieros del Ejército español con el grado de capitán. En 1750 trabajó a las órdenes del marqués de Malaespina en Valencia y Murcia, pasando entre 1751-55 a colaborar con Antonio de Ulloa en la planificación de los canales de riego y navegación de Castilla, realizando el ramal del Canal de Campos entre Grijota y Medina de Rioseco. Tras una disputa con Ulloa se trasladó a Galicia, dejando el proyecto del canal, pero en 1757 fue llamado nuevamente a Madrid para entrar en el cuerpo de profesores de la Real Sociedad Militar de Matemáticas, creada por el conde de Aranda y con vida efímera, pues fue suprimida en 1760. Además del proyecto del seminario de Rajoy, Lemaury dirigió en Galicia las obras de las fortificaciones costeras de la ría de Corcubión (A Coruña), completando el castillo del Cardenal (Corcubión) y construyendo el fuerte del Príncipe (Cee); cfr. Meijide Pardo, A., "El plan Lemaury sobre los juncales de la Ría de Betanzos en el siglo XVIII", *Revista de Estudios Geográficos*, Madrid (1966), pp. 75-105; Capel, H., García i Lanceta, L., Moncada, O., Olivé, F., Quesada Casajuana, S., Rodríguez, A., Sánchez, J.E. y Tello, R., *Los ingenieros militares, siglo XVIII. Repertorio biográfico e inventario de su labor científica y espacial*, Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona, 1983, pp. 258-261; Soraluze Blond, J.R., *Castillos y fortificaciones de Galicia*, A Coruña, Fundación Barrié de la Maza, 1985, pp. 147-150; Sánchez Lázaro, T., *La obra de Carlos Lemaury en España: el canal de Guadarrama*, Madrid, Universidad Complutense, 1991, pp. 35-39; Vigo Trasancos, A., "Lemaury", *Gran Enciclopedia Gallega*, XIX, s.f., pp. 26-28; y "La intervención del Estado dieciochesco en la arquitectura gallega de iniciativa privada: el papel de los ingenieros y la obra de Carlos Lemaury", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 105, XL (1992), pp. 103-133, especialmente 106-110; Singul, F., *La Ciudad de las Luces...*, op. cit., pp. 288-291.

20 El plano de localización de la plaza del Obradoiro de Miguel Ferro Caaveiro (A.H.N., *Sección de Consejos, planos y dibujos sueltos*, nº 28) presenta el dibujo y posición de la planta asimétrica del seminario proyectado por García de Quiñones, anterior a la propuesta de Lorenzana y previa a la intervención de Lemaury. Muestra idéntica disposición a la planta actual, también asimétrica, por lo que es posible que Quiñones hubiese retirado el proyecto unos metros, según lo dispuesto por Lorenzana, y que Lemaury adoptase la localización de Lorenzana y el perfil y dimensiones de Quiñones, dibujando sus propias trazas para la planta, alzados y fachadas del edificio sobre el perfil asimétrico planteado por García de Quiñones; cfr. Ortega Romero, M.ª S., "Noticias sobre la construcción del Ayuntamiento de Santiago de Compostela", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 63, XXI (1966), pp. 81-101; Vigo Trasancos, A., "La intervención del Estado dieciochesco en la arquitectura gallega de iniciativa privada: el papel de los ingenieros y la obra de Carlos Lemaury", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 105, XL (1992), p. 126; Rosende Valdés, A., *Una historia urbana: Compostela, 1595-1780*, Santiago, Concello y NigraTrea, 2004, pp. 295-309.



ser aprobado definitivamente por la Real Cámara el 13 de mayo de 1767<sup>21</sup>. Lemaur se presenta en Santiago para señalar sobre el terreno las dimensiones en planta del edificio –retrasando la fachada con respecto al primer proyecto– y, posiblemente, para participar en el proceso de adjudicación de obras, que concluye en julio de 1767, obtenidas en subasta por el contratista Alberto Ricoy y el maestro de obras Juan López Freire, hombre de confianza del arzobispo y aparejador de García de Quiñones. En el pliego de condiciones y obligaciones asumido por los contratistas se certificaba que recibirían del arzobispo 30.000 reales, en concepto de adelanto para compra de materiales<sup>22</sup>.

El nuevo edificio tenía que relacionarse con los preexistentes –Hospital Real, catedral, iglesia de las Angustias– en un juego de relaciones visuales, volumétricas y de perspectivas que no afectase al valor jerárquico y de prestigio de los mismos, ofreciendo solución a la polifuncionalidad de la nueva arquitectura, destinada al servicio público<sup>23</sup>, y una respuesta coherente al problema suscitado por su implantación. El edificio obliga a reestructurar el espacio urbano, desarrollando el concepto de plaza regular y presentando una fachada que refleja el carácter solemne de la institución patrocinadora, bajo cuyo palio se cobijaban las casas consistoriales y las cárceles, en un ejercicio de elocuencia arquitectónica en el que el lenguaje *moderno* del nuevo clasicismo internacional jugaba un papel fundamental por su valor representativo e ideológico. Con la dignidad de su presencia en la escena urbana, el edificio debía mostrar la voluntad de mejorar la sociedad por parte del arzobispo mecenas. La transformación de la muy irregular plaza del Hospital en la racional plaza del Obradoiro trascendía el debate local sobre la preeminencia de las instituciones en ese espacio urbano, para darle a Compostela un espacio público útil y representativo, coherente con el pensamiento ilustrado y con las responsabilidades particulares de dichas instituciones, imbricadas en el corazón y pulmón de la urbe.

### *La nueva plaza Mayor de la ciudad de Santiago*

Tras veinte años de obra, el edificio para seminario, consistorio y cárceles estaba preparado para ser habitado en junio de 1787<sup>24</sup>. No pudo verlo terminado su pro-

21 AHDS 49, *Edificios de la Mitra (1766-1920), Seminario de Confesores (hoy Palacio Consistorial)*. Fundación del Arzobispo Rajoy. *Antecedentes sobre construcción del edificio; conferencia con el gran Hospital, y otros particulares, 1770-1778*, s.n.: *Resolución de la Real Cámara dirigida al arzobispo de Santiago, D. Bartolomé Rajoy y Losada, comunicando permiso para continuar las obras del Seminario*, Madrid, 13 de mayo de 1767.

22 Información más completa sobre el proyecto de Lemaur para el seminario de Confesores en Singul, F., *La Ciudad de las Luces...*, *op. cit.*, pp. 291-297.

23 Singul, F., *La Ciudad de las Luces...*, *op. cit.*, pp. 297-299.

24 En 1777 se habrían terminado las obras, pero el edificio no fue habilitado hasta 1783; unas diferencias entre el Cabildo y las autoridades municipales motivó un retraso en la ocupación del inmueble, que hubo de demorarse hasta 1787; cfr. Pérez Costanti, P., *Notas Viejas Galicianas*, Santiago, Consorcio, 1993 (reedición), p. 290.

motor, fallecido el 17 de julio de 1772, dejando su administración en manos del deán y del Cabildo de la catedral. La traslación del Ayuntamiento a su nuevo emplazamiento se trató en la reunión municipal de 28 de junio de 1787, ofreciendo como contrapartida el importe anual que pudiese dar el alquiler de las antiguas casas consistoriales de la Plaza del Campo (hoy Cervantes), para empedrar la plaza del Obradoiro y dotar de alcaide a la cárcel secular<sup>25</sup>. Un esfuerzo con el que la municipalidad quería estimular el sentido comercial y de servicio público de la antigua plaza del Hospital, dilatada frente al nuevo edificio consistorial:

...una Plaza muy capaz para en ella ponerse diferentes abastos publicos y por lo mismo ser regular se traslade á ella varias tiendas, Panaderías y regateras ha de ser visto que en caso unos y otros tragineros quieran, en los tiempos de intemperie guarecerse de la balconada de todo uno y otro edificio<sup>26</sup>.

Se daba cuenta así de la ordenación de una plaza Mayor racional y bien empedrada<sup>27</sup> (Fig. 1), espacio residencial y nuevo centro económico y mercantil de Compostela<sup>28</sup>. En este concepto tan ilustrado de servicio público<sup>29</sup>, los soportales asumen su tradicional papel de resguardar del frío y de la lluvia a vendedores y clientes, constituyendo un mercado urbano que trasladaba su ubicación desde la plaza del Campo. La nueva plaza Mayor de Santiago, con peso institucional y comercial, quedó en buena medida definida por la solución clasicista de la fachada del seminario, un edificio de eminente contenido social, en virtud de la idea que Jacques-François Blondel tiene de la arquitectura y por lo tanto en armonía con los postulados de la Ilustración<sup>30</sup>. La fachada neoclásica proyectada por Lemaur impone su orden y razón a este espacio público, con su marcada horizontalidad, articulada en cuatro pisos y cinco calles, y animada plásticamente por las columnas de orden jónico gigante que atan los dos pisos principales del cuerpo central y los dos laterales, que avanzan ligeramente y se coronan con frontón. Esta horizontalidad que resalta

25 AHUS, Sección Archivo Municipal de Santiago, 1400. *Palacio Consistorial. Antecedentes varios (1766-1902)*, ff. 2 r./v.: *Consistorio por el cual se da poder a dos capitulares p<sup>o</sup> otorgar con el Cabildo la entrega de locales con destino al Ayuntamiento en el Seminario de Confesores*, Santiago de Compostela, 28 de junio de 1787.

26 AHUS, Sección Archivo Municipal de Santiago, 718. Varia. Tomo III (1705-1842), n<sup>o</sup> 8. Copia simple de documentos relativos a la instalación del Ayuntamiento de Santiago en su nuevo domicilio del seminario de confesores fundado por el Arzobispo Sr. Rajoy y Losada. 1787, ff. 15v.-17r., *Cesión de las nuevas Casas Consistoriales al Ayuntamiento de Santiago*, Santiago de Compostela, 29 de junio de 1787.

27 AHUS, Sección Archivo Municipal de Santiago, 718. Varia. Tomo III (1705-1842), n<sup>o</sup> 8. Copia simple de documentos relativos a la instalación del Ayuntamiento de Santiago en su nuevo domicilio del seminario de confesores fundado por el Arzobispo Sr. Rajoy y Losada. 1787, ff. 17v.-18r., *Sobre el empedrado de la Plaza del Hospital*, Santiago de Compostela, 4 de agosto de 1787.

28 Rosende Valdés, A., *Una historia urbana...*, op. cit., pp. 311-317.

29 En definitiva, al servicio de la felicidad del pueblo, pues la nueva arquitectura y el arte ilustrado, en general, es un ejercicio de virtud social y política; cfr. Tafuri, M., "Símbolo e ideología en la arquitectura de la Ilustración", en *Arte, arquitectura y estética en el siglo XVIII* (obra colectiva), Madrid, Akal, 1980, pp. 92-93.

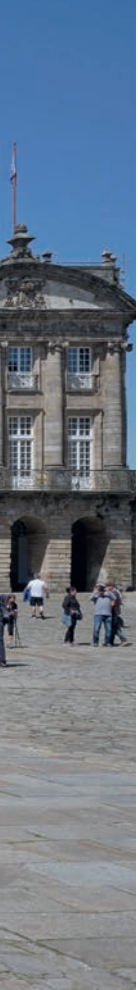
30 Calatrava Escobar, Juan A., *La teoría de la Arquitectura y de las Bellas Artes en la Encyclopédie de Diderot y D'Alembert*, Granada, Diputación Provincial, 1992, pp. 237-242.



Fig. 1: La nueva plaza Mayor de la ciudad de Santiago y el Seminario del arzobispo Rajoy.  
Foto: Ovidio Aldegunde.

la barandilla de remate –muy del gusto ilustrado francés, pero con referencias al barroco cortesano de Versalles– se quiebra con el énfasis emblemático de los frontones. Los laterales adoptan forma semicircular y acogen las armas heráldicas del arzobispo promotor, mientras que el frontón central, triangular, desenvuelve en su superficie el esplendor de una escena de rico contenido simbólico. La organización general de la fachada principal conserva detalles del estilo francés de la década de 1740<sup>31</sup>, con un piso inferior de arcadas, dos plantas principales rasgadas con altas ventanas rectangulares y una decoración de mascarones y ménsulas de motivos vegetales para sostén de unos balcones ornados con elegantes forjados. La planta

31 Estilo que adopta el arquitecto real Ange-Jacques Gabriel en las fachadas de los edificios de la Place Royale de Burdeos, inaugurada en 1749; cfr. Taillard, Ch., *Bordeaux à l'age classique*, Bordeaux, Mollat, 1997, p. 75.



noble se distingue, además, con una grácil alternancia de ventanas con arco de medio punto rebajado y ventanas adinteladas, en los pabellones central y laterales, cuya carpintería dibuja una retícula cubierta de vidrios que permiten el paso de la luz y comunican de modo permanente la vida de los despachos, aulas y oficinas con el tránsito de la plaza.

Los soportales del cuerpo central son adintelados y dan acceso a un vestíbulo o logia neopalladiana que actúa como distribuidor de las entradas y que refuerza la apertura del edificio hacia la plaza, ofreciendo al público la seguridad y el ornato de una logia pública articulada por columnas, que acerca al interior del edificio la agitación de la vida urbana, con una finalidad de embellecimiento de larga tradición en Occidente, y que se liga a la poética del neopalladianismo<sup>32</sup>. El área destinada a casas consistoriales ocupa un apéndice de este núcleo habitacional y docente, ubicado en la esquina más conflictiva del edificio, fronteriza con el Hospital Real. La adaptación al espacio y el respeto a sus funciones preveía que la institución regia y asistencial contase con el Ayuntamiento de la ciudad como vecino, en un juego inteligente y sutil de sobreentendidos, en el que la Mitra interponía simbólica y físicamente una institución civil entre su edificio y el Hospital.

Toda esta propuesta de diseño era novedosa, alejada de la corriente barroca local y enraizada en la tradición francesa del clasicismo cortesano<sup>33</sup>, puesta al servicio de la virtud, en este caso la enseñanza religiosa y el cuidado del culto apostólico, expresada con el lenguaje de los antiguos en lo que podría considerarse una de las modernas ágoras cívicas de Europa. Este majestuoso clasicismo puesto al servicio público –la enseñanza religiosa y el adecuado cuidado del culto apostólico auspiciados por el prelado– representa de modo inequívoco el ejercicio de la caridad cristiana ejercido por el arzobispo mecenas, al tiempo que evidencia el poder de la Mitra compostelana. Un mensaje reforzado por la iconografía emblemática del frontón triangular que remata el cuerpo central de la fachada.

32 El Palazzo Chiericati, con su fachada columnada y su logia abierta a la plaza del mercado de Vicenza, se planteaba como una obra para el bienestar y embellecimiento de la ciudad, según L. PUPPI, *Andrea Palladio. Opera completa*, Milano, Electa, 1973, p. 281. Sir Christopher Wren ya había utilizado, en el último cuarto del siglo XVII y principios del XVIII, este tipo de pórticos neopalladianos en el vestíbulo de Hampton Court, en la columnata del Hospital de Chelsea y en la stoa de la Biblioteca del Trinity College de Cambridge; cfr. Downes, K., *The architecture of Wren*, Over Wallop, Hampshire, 1988, láms., 153-155; Summerson, J., *Architecture in Britain, 1530-1830*, Yale University Press, 1993, pp. 229 y 234-235.

33 Vigo Trasancos, A., *Arquitectura y urbanismo en el Ferrol del siglo XVIII*, Santiago, COAG, 1984, pp. 80-91; *Idem*, "Los ingenieros militares y la arquitectura gallega de los reinados de Felipe V y Fernando VI", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXXIV (1983), pp. 215-217; *Idem*, "La nueva imagen edilicia del Estado Borbónico: dos ejemplos de La Coruña dieciochesca", en *El Arte en las Cortes Europeas del siglo XVIII*, (Actas del Congreso, Madrid-Aranjuez, 27-29 abril, 1987), Madrid, Comunidad de Madrid, 1989, pp. 812-819; *Idem*, "Los tratados de arquitectura de Belidor, Briseux y D'Aviler en la formación de los ingenieros militares: el ejemplo de la Sala de Armas del Arsenal de Ferrol", en *Jubilatio. Homenaje de la Facultad de Geografía e Historia a los profesores D. Manuel Lucas Álvarez y D. Ángel Rodríguez González*, Santiago, USC, 1987, pp. 669-680.



*Santiago en Clavijo, emblema del seminario de Rajoy*

Dos años después del fallecimiento del arzobispo Rajoy<sup>34</sup>, y con el edificio casi a punto, el 4 de diciembre de 1774 se contrata por treinta y tres mil reales de vellón el relieve del frontón y la coronación escultórica del mismo, a los escultores José Gambino y José Ferreiro<sup>35</sup>. La participación del primero tuvo que ser limitada, dado que falleció el 24 de agosto de 1775<sup>36</sup>, por lo que, sin duda, fue más notorio en el conjunto el trabajo de Ferreiro y su taller<sup>37</sup>. Para entender de dónde parte la idea y la génesis de este complemento escultórico hay que acudir al contrato firmado por el administrador de la obra del seminario, Tomás Moreira Montenegro, con “...Joseph Gambino y Joseph Ferreiro maestros estatuarios vecinos de esta ciudad; y dixeron tener tratado y estar conformes en que dichos maestros han de hacer en el Timpano con que remata el medio del frontis de la obra de dicho Seminario que está proxima á concluirse, la Medalla de la Batalla de Clavijo arreglada en un todo y con la misma perfeccion que la han formado los dichos Joseph Gambino y Joseph Ferreiro en el modelo que se remitió á la villa y Corte de Madrid y aprobó D. Felipe de Castro, Estatuario de Su Magestad; como y igualmente han de hacer el grupo de Santiago á caballo y este en postura de galope, sostenido el grupo de Moros según la altura y grandor que presenta el plan del frontis de toda la obra, formado por el Ingeniero D. Carlos Lemaury Theniente coronel de los Exercitos de Su Magestad: Y además de dichas figuras asimismo han de hacer los dos esclavos que se hallan en el plan de dicho D. Carlos conforme en él están arrimados á la peana que sostiene dicho Grupo”<sup>38</sup>.

Es evidente que la escena de la aparición del héroe compostelano por excelencia, Santiago el Mayor a caballo en la mirífica batalla de Clavijo, y su eco acróterico, repetición retórica que acentúa el mensaje del frontón, como una suerte de consumación bélica del asunto expuesto en el gran espacio triangular del frontis, se realizan a partir del proyecto de Lemaury –en este punto tal vez inspirado por el arzobispo– y del dibujo realizado en Madrid, a fines de 1773, por el pintor académico Gregorio Ferro Requeixo<sup>39</sup>. A partir de este dibujo, los escultores Gambino y Ferreiro –cuya

34 Le sucede al frente de la archidiócesis Francisco Alejandro Bocanegra, arzobispo compostelano entre 1773-1782, años en los que las rentas del Voto siguen a buen ritmo; cfr. Cebrián Franco, J.J., *Obispos de Iria y Arzobispos de Santiago...*, op. cit., pp. 250-252.

35 AHUS, Protocolo 4.938, f. 149.

36 García Iglesias, X.M., *O Barroco, II. Arquitectos do século XVIII. Outras actividades artísticas, Galicia. Arte*, t. XIV, A Coruña, Hércules de Ediciones, 1993, p. 335.

37 López Vázquez, J.M., “Neoclasicismo”, en *Arte Contemporánea, Galicia. Arte*, t. XV, A Coruña, Hércules de Ediciones, 1993, p. 92.

38 El texto del contrato de los escultores Gambino y Ferreiro, otorgado ante el escribano Domingo Antonio Sánchez, fue publicado por Pérez Costanti, P., *Biografía del escultor Ferreiro*, Santiago, Tipografía de El Eco, 1898, pp. 12-14; Mariño, X.X., *O Escultor Ferreiro*, Noia, Gráficas Sementeira, 1991, anexo IV, p. 141.

39 La noticia de la batalla de Clavijo dibujada por Gregorio Ferro, natural de Santa María de Lamas (Boqueixón), la ofrece el historiador Ceán Bermúdez a principios del siglo XIX, repetida a fines de siglo por el archivero Pérez Costanti (“Juntos –Gambino y Ferreiro– emprenden en 1774 la notable obra del medallón del Semi-



Fig. 2: Boceto en escayola del frontón de Clavijo. Instituto de Estudios Gallegos “Padre Sarmiento”, Santiago de Compostela. Foto: CSIC.

participación posiblemente fue aprobada por Lemaur, dada su reputación de artistas de genio y buen gusto<sup>40</sup>– realizan un boceto en escayola (Fig. 2), refrendado por la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando tras la aprobación del escultor Felipe de Castro<sup>41</sup>.

La autoridad ilustrada respaldaba este emblema del bien público, expuesto desde la magnificencia del frontón a una audiencia masiva. De esta suerte, la imagen-estandarte del poder señorial de la Iglesia compostelana<sup>42</sup>, la mítica batalla que

---

nario-Casas Consistoriales de Santiago, con arreglo al modelo que ambos habían hecho por dibujos del pintor Gregorio Ferro Requejo”) y en 1908 por el canónigo archivero e historiador López Ferreiro; en 1933 la asume Couselo Bouzas (“...para Santiago dió dibujo para el medallón que los escultores Gambino y Ferreiro modelaron y esculpieron en la fachada del grandioso Seminario de Confesores y Palacio Municipal”) y otros historiadores; cfr. Pérez Costanti, P., *Biografía...*, op. cit., 1898, p. 11; López Ferreiro, A., *Historia de la Santa Apostólica y Metropolitana Iglesia...*, op. cit., X, 1908, p. 253; Couselo Bouzas, J., *Galicia artística en el siglo XVIII y primer tercio del XIX*, *Collectana científica compostellana*, 18 (2005), Santiago, Instituto Teológico Compostelano, p. 345; Mariño, X.X., *O Escultor Ferreiro*, op. cit., p. 48; Morales y Marín, J.L., *Gregorio Ferro*, A Coruña, Fundación Barrié de la Maza, 1999, p. 90; Fernández Castiñeiras, E., “Gregorio Ferro”, en *Artistas Galegos. Pintores. Ata o Romanticismo*, Vigo, Nova Galicia Edicións, 1999, p. 235; y “Ferro Requeijo, Gregorio”, en Casal Vila, Benxamín (dir.), *Gran Enciclopedia Galega Silverio Cañada*, t. XVII, Lugo, El Progreso-Diario de Pontevedra, 2003, p. 190.

40 Por su formación académica francesa, Lemaur no sería ajeno al vínculo entre las bellas artes y las cuestiones del genio y del gusto, sobre las que se discutió en el ambiente cultural francés de la época; cfr. Franzini, E., *La estética del siglo XVIII*, Madrid, Visor, 2000, pp. 125-153.

41 Sobre este boceto en escayola, de 121 x 40,6 cm, cfr. Lorenzo, C., “Santiago en Clavijo. José Gambino/José Ferreiro. Escola Compostelá”, en *Santiago. A Esperanza*, catálogo de la exposición (Pazo de Xelmírez, Santiago de Compostela, 27 de mayo-31 de diciembre, 1999), Santiago, Xunta de Galicia, 1999, pp. 460-463.

42 Evocación elocuente de la imagen triunfal de la Iglesia compostelana, empleada de manera oficial desde la baja Edad Media; cfr. Sicart Giménez, A., “La iconografía de Santiago Ecuestre en la Edad Media”,



justificaba el cobro de las rentas del Voto de Santiago, devenía alegoría o emblema ilustrado del bien común. Una decoración épica de marcado carácter político y heroico, que habría evocado en Lemaur determinadas representaciones propagandísticas de la monarquía francesa, como los relieves à *la romaine* de Luis XIV ecuestre en la puerta parisina de Saint-Denis<sup>43</sup>. En el caso del frontón compostelano, la escena de Clavijo armonizaría con un fin superior al de la simple propaganda, pues lo que ofrece es la escena sagrada en la que se cimenta la renta que hace posible la construcción de un edificio creado para servir a la sociedad compostelana. Un mensaje simbólico, expuesto de modo enfático y emocionalmente vibrante, que se complementa con el dinámico remate acrótero: el grupo escultórico del *matamoros* labrado en granito por Ferreiro y originalmente pintado de blanco para simular mármol, un material que concilia mejor que la piedra con el concepto clasicista del conjunto<sup>44</sup>.

Frente a la concepción civil y ejemplarizante del remate propuesto en el alzado de Lucas Ferro Caaveiro –una imagen alegórica de la Justicia, sentada con sus atributos, la espada y la balanza, en el vano de un frontón curvo y partido<sup>45</sup>–, el edificio de Lemaur ofrece un ejemplo moral y atemporal: la imagen emblemática y opulenta del apóstol ecuestre, combatiendo a los enemigos de la religión y del Estado. La aparente contradicción está servida; si el proyecto barroco se decantaba por una austera y ensimismada imagen de la Justicia, buscando ahondar en el concepto moral y en el servicio público de la nueva arquitectura, el edificio clasicista de Lemaur opta por un dinámico conjunto escultórico, pleno de fuerza y dramatismo, en la tradición iconográfica y representativa de la cultura artística local. Baste

---

*Compostellanum*, XXVII (1982), pp. 11-32; y “Tympan de la Bataille de Clavijo. Autour de 1230. St-Jacques de Compostelle”, en *Santiago de Compostela, 1000 ans de pèlerinage européen*, Gante, Europalia, 1985, pp. 362-363; Moralejo, S., “L’image de Saint Jacques à l’époque de l’archevêque compostellan Béranger de Landore (1317-1330)”, en *Les traces du pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle dans la Culture européenne. Patrimoine Culturel*, 20, Strasbourg, Conseil de l’Europe, 1992, pp. 67-69; “La ilustración del *Códice Calixtino* de Salamanca y su contexto histórico”, en *Guía del peregrino del Calixtino de Salamanca*, Salamanca, Fundación Caixa Galicia, 1993, pp. 41-51; y “Santiago y los caminos de su imaginaria”, en Cauci von Saucken, P. (coord.), *Santiago. La Europa del peregrinaje*, Barcelona, Lunberg, 1993, pp. 75-89; Plötz, R., “O Apóstolo Santiago e a Reconquista”, en Larriba Leira, M. y Viana Tomé, M. (coords.), *Santiago e América*, Santiago, Xunta de Galicia, 1993, pp. 266-275; Márquez Villanueva, F., *Santiago: trayectoria de un mito*, Barcelona, Bellaterra, 2004, pp. 183-193; García Iglesias, J.M., *Santigos de Santiago. Dos apóstoles al final del camino*, Santiago, Consorcio/Alvarellos Editora, 2011, pp. 156-157; Singul, F., “Santiago, *Miles Christi*: imagen triunfal y símbolo de la Reconquista”, en *El culto jacobeo y la peregrinación a Santiago a finales de la Edad Media*, Santiago, USC, 2018, pp. 223-244.

43 Encargada por la ciudad de París en 1672, fue decorada con relieves que conmemoraban varios episodios de la guerra contra Holanda –“El paso del Rijn a Tolhuis” y “La Rendición de Maastrich”– diseñados por Girardon y realizados por Michel Anguier; cfr. Martin, M., *Les monuments équestres de Louis XIV. Une grande entreprise de propagande monarchique*, París, Picard, 1986, pp. 53-55.

44 El relieve de Clavijo se basa en un dibujo de Gregorio Ferro, mientras que el Santiago acrótero, originalmente blanqueado en busca de un mayor sabor clásico, posiblemente esté inspirado en dibujos de Leonardo da Vinci y en el Constantino ecuestre de Bernini; cfr. Otero Túniz, R., “Un gran escultor del siglo XVIII: José Ferreiro”, *Archivo Español de Arte*, XXIV (1951), Madrid, p. 39; Mariño, X.X., *O Escultor Ferreiro, op. cit.*, pp. 47-49.

45 Ortega Romero, M.ª S., “Noticias sobre la construcción...”, *op. cit.*, láms. I, II y III.

recordar como precedentes tres ejemplos: el *matamoros* de la fachada del claustro llamada del Tesoro<sup>46</sup>, construida entre 1543-55 a instancias arzobispaes, en una época de crecimiento de las rentas del Voto<sup>47</sup>, el relieve de Clavijo situado en el descanso central de la escalinata del Obradoiro (1606-8), encargada a Ginés Martínez de Aranda por el arzobispo Maximiliano de Austria y pagada por el Cabildo<sup>48</sup>, y la escultura de bulto del *matamoros* que en 1725 los canónigos quieren poner sobre el Pórtico Real de la Quintana –donde existe la cartela D.O.M TOTIVS HISPANIAE PROTECTORI SACRVM 1700–, en sustitución de una imagen anterior, de fines del XVII<sup>49</sup>. Tanto el frontis claustral hacia el espacio urbano de Praterías, como la puerta ceremonial del Pórtico Real en la Quintana, como la escalera *maximiliana* en la plaza del Hospital, asumieron la iconografía triunfal jacobea por excelencia, ofrecida a la audiencia pública en tres plazas tan principales de la ciudad. Décadas más tarde, en la plenitud del Setecientos, una escena monumental de Santiago en Clavijo, enmarcada por un frontón triangular clásico, como remate de un edificio de patrocinio arzobispal, refuerza el mensaje que en la misma plaza del Hospital desempeña el modesto relieve inspirado por el alto clero a Ginés Martínez.

El relieve del seminario de Rajoy (Fig. 3) se resuelve desde una óptica formal antiquizante, con una referencia estética a la cultura clásica grecorromana, en consonancia con el gusto ilustrado; una evocación del pasado aludida también a su bagaje mítico y simbólico, que reivindicaba un problema de cierta actualidad: la vigencia del Voto de Santiago y la cobranza de las rentas derivadas de un derecho adquirido en tiempos venerables, tras la mirífica intervención apostólica en la batalla de Clavijo y otros encuentros bélicos en apoyo de las armas cristianas. Unas rentas que hacen posible esta arquitectura ilustrada, pensada para el bien común, la educación pública, el cuidado del culto apostólico y el embellecimiento urbano. Como ya se ha dicho, don Bartolomé gozaba anualmente de buenos ingresos dinerarios con la

46 López Ferreiro, A., *Historia de la Santa Apostólica y Metropolitana Iglesia...* op. cit., VIII, 1906, pp. 175-177; Aguayo Cobo, A., *Simbolismo en las fachadas renacentistas compostelanas*, Sada, Edición do Castro, 1983, p. 87; García Iglesias, J.M., "Hacia una caracterización de la iconografía jacobea en la Galicia del siglo XVI", *Compostellanum*, XXIX, n.º 3-4 (1984), pp. 357-359.

47 Se triplicaron entre 1530/33 y 1597/999; cfr. Rey Castelao, O., "Estructura y evolución de una economía rentista del Antiguo Régimen...", op. cit., p. 477.

48 López Ferreiro, A., *Historia de la Santa Apostólica y Metropolitana Iglesia...*, op. cit., IX, 1907, p. 35; Bonet Correa, A., *La arquitectura en Galicia durante el siglo XVII*, Madrid, CSIC, 1966, p. 124; Vila Jato, M.ª D., "A Arquitectura", en *Galicia na época do Renacemento, Galicia, Arte*, t. XII, A Coruña, Hércules, 1993, pp. 133-134; García Iglesias, X.M., "A Idade Moderna", en *A Catedral de Santiago de Compostela* (obra colectiva), Laracha (A Coruña), Xuntanza Editorial, 1993, p. 385; Taín Guzmán, M., "Andalucía y la catedral de Santiago, ss. XVII-XVIII", en Singul, F. (dir.), *Santiago-Al Ándalus. Diálogos artísticos para un milenio*, Santiago, Xunta de Galicia, 1997, pp. 450-453; Pérez Rodríguez, F., "Los Renacimientos en la basílica compostelana (1460-1640)", en Yzquierdo Peiró, R. (dir.), *La Catedral de los Caminos. Estudios sobre Arte e Historia*, Santiago, Fundación Catedral, 2020, pp. 546-547.

49 El autor de la primera escultura del *matamoros* de la Quintana fue Pedro do Campo y Fernández de Sande, el escultor de la segunda versión, la de 1725; cfr. López Ferreiro, A., *Historia de la Santa Apostólica y Metropolitana Iglesia...*, op. cit., X, 1908, p. 248; Taín Guzmán, M., *Domingo de Andrade, maestro de obras de la catedral de Santiago (1639-1712)*, t. I, Sada, A Coruña, Edición do Castro, 1998, p. 161.



Fig. 3: Santiago en Clavijo del Seminario del arzobispo Rajoy, actual Edificio del Ayuntamiento de Santiago de Compostela. Foto: Ovidio Aldegunde.

cobranza de las rentas del Voto de Santiago, que hasta 1788 vivirá una época de expansión, a mayor gloria de las arcas del arzobispado compostelano<sup>50</sup>.

En esta escena de Clavijo la aparición del apóstol a caballo ocupa el centro<sup>51</sup> de una composición de dinámica concepción, con la caballería cristiana –como indica la gradación de volúmenes de los relieves– irrumpiendo con violencia desde el fondo hasta el primer plano, donde se sitúan los musulmanes vencidos; enemigos captados en el momento de ser descabalgados, y que ocupan hasta las dos esquinas del frontón, con cuerpos caídos y armas abandonadas: escudos con la media luna, alfanjes y lanzas. Santiago el Mayor, erguido sobre su montura, se muestra mayestático en sus nobles rasgos y atavíos –túnica y manto de vistoso vuelo–; enarbolando estandarte con astil rematado en cruz y sostiene con la diestra una espada de hoja recta y cazoleta para defensa de la mano, un arma contemporánea que contrasta con el carácter antiquizante del aditamento de la tropa cristiana, de presencia hegemónica y ataviada “a la romana”, con faldellín, coraza, casco, escudo oval y espada

50 Solo gozaban de mayor renta los preladados de Sevilla y Toledo; cfr. Rey Castela, O., “Estructura y evolución de una economía rentista del Antiguo Régimen...”, *op. cit.*, pp. 477-478; *Eadem*, “El voto de Santiago”, *op. cit.*, pp. 113-115.

51 Para los ilustrados, el personaje principal en un relieve debía ocupar el lugar más interesante de la escena, dándose una gradación de las figuras en relación a la distancia entre los distintos planos; cfr. Calatrava Escobar, Juan A., *La teoría de la Arquitectura y de las Bellas Artes en la Encyclopédie...*, *op. cit.*, p. 436.





de hoja recta. La morisma vencida, más próxima al espectador, está representada por jinetes cayendo de sus caballos o ya en tierra, vestidos con túnicas y turbantes; una fisonomía “a la turca” repetida en los vencidos que acompañan al matamoros acrótero (Fig. 4). Este segundo apóstol ecuestre, más visible desde lejos, al ser estatua de bulto redondo que se recorta en el cielo, porta estandarte con la cruz de Santiago y acomete a la infantería musulmana desde su posición elevada, con el caballo en corveta y a punto de descargar un golpe con su espada flamígera, efecto evocado con la hoja ondulada del arma. Una iconografía todavía deudora de la tradición barroca, cuyo ejemplo más inmediato es la imagen procesional de Gambino del gremio compostelano de azabacheros<sup>52</sup>, repetida por el propio Ferreiro en la escultura, también procesional, que envía a la cofradía de gallegos de la iglesia de San Ignacio de Buenos Aires<sup>53</sup>.

El conjunto narrativo manifiesta con carácter monumental conceptos del pasado –apóstol guerrero de Cristo, apariciones milagrosas en batallas de la reconquista,

52 Ortega Romero, M.ª S., “Santiago Matamouros (paso procesional). José Gambino, 1770? Madeira policromada. Santiago de Compostela, Catedral”, en *Todos con Santiago. Patrimonio eclesiástico* (catálogo de la exposición), Santiago, Xunta de Galicia, 1999, pp. 204-205.

53 Schenone, H., “Santiago na pintura e escultura de Arxentina e Paraguai”, en *Santiago e América* (catálogo de la exposición), Santiago, Xunta de Galicia, 1993, pp. 181-182.



Fig. 4: Matamoros del Seminario del arzobispo Rajoy, Santiago de Compostela. Foto: Ovidio Aldegunde.

triumfo en la lucha contra los musulmanes– que la Iglesia compostelana instrumentalizó desde la Edad Media<sup>54</sup>, con gran provecho a lo largo del Antiguo Régimen, gracias a las rentas del Voto de Santiago. La estampa del apóstol vencedor que acude ante la llamada de su grey se había expuesto al público devoto en relieves de altar, pinturas murales, escultura y pintura de retablos, imaginería procesional, orfebrería y grabados; una gran variedad de soportes y formatos producida desde tiempos medievales, que también había adoptado un carácter heráldico e institucional en relieves o esculturas expuestos en muros de castillos, fachadas de iglesias y otros edificios eclesiásticos y puertas de ciudades y fortalezas. Una tradición iconográfica que nunca se había acometido con las dimensiones y monumentalidad del relieve del frontón del seminario de Rajoy, un conjunto narrativo expuesto a una audiencia pública y masiva, en la plaza principal de la ciudad del apóstol, y cuyas funciones se querían amplificar, haciendo de este espacio urbano un centro comercial y representativo de primer orden, protegido por la imagen duplicada del *Miles Christi*.

El relieve está poseído de unos valores artísticos que pueden evocar composiciones romanas de arcos triunfales, accesibles a los artistas ilustrados que visitaron o estudiaron en la *Caput Mundi*, recibiendo el legado de la Roma antigua que tanto impacto causó en los espíritus ilustrados a partir de mediados del Setecientos<sup>55</sup>. Unos resabios antiquizantes contextualizados en el clasicismo estético academicista, que busca la serena grandeza aludida por Winckelmann para una escultura que debe imitar a los antiguos griegos y romanos<sup>56</sup>, y que encaja en la atmósfera de regeneracionismo de la cultura ilustrada y en el concepto de sublimidad moral encarnado por el héroe<sup>57</sup>. La escena se resuelve con una composición equilibrada y de factura cuidada, que aspira al ideal clásico de belleza física de la Ilustración, manifestando también valores morales y emotivos<sup>58</sup>, vinculados al culto jacobeo desde hacía siglos. La protección del apóstol sobre el pueblo cristiano, origen de la renta que sustenta la creación del edificio y del propio relieve, se evidencia de modo tan didáctico como bello, moviendo el ánimo<sup>59</sup> de quienes acuden a la plaza principal de la urbe, con independencia de su destino.

El mito del origen de la imagen<sup>60</sup> deriva de su raíz sobrenatural, de la aparición del apóstol en Clavijo. La representación monumental de la leyenda, en un marco

54 Rodríguez González, A., “O rei Ramiro concede o voto de Santiago á igrexa compostelá (Privilexio dos votos)”, en Moralejo, S. y López Alsina, F. (eds.), *Santiago, Camiño de Europa. Culto e Cultura na Peregrinación a Compostela*, Santiago, Xunta de Galicia, 1993, pp. 416-417.

55 Argán, G.C., “El valor de la ‘figura’ en la pintura neoclásica”, en *Arte, arquitectura...*, op. cit., pp. 71-85; Rodríguez Ruiz, D., “Giovanni Battista Piranesi”, en Bozal, V. (ed.), *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, volumen I, Madrid, Machado, 2004, pp. 115-116.

56 Bozal, V., “J.J. Winckelmann”, en *Historia de las ideas estéticas...*, vol. I, op. cit., pp. 150-154.

57 Bozal, V., “Edmund Burke”, en *Historia de las ideas estéticas...*, vol. I, op. cit., pp. 53-57.

58 Arnaldo, J., “Ilustración y enciclopedia”, en Bozal, V. (ed.), *Historia de las ideas estéticas...*, vol. I, op. cit., pp. 71-75.

59 Arnaldo, J., “Ilustración y enciclopedia”, op. cit., p. 82.

60 Belting, H., *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*, Madrid, Akal, 2009, pp. 23-24.



tan destacado como el frontón del nuevo edificio auspiciado por la Mitra, frente a la fachada occidental de la catedral, pone de manifiesto el valor que había adquirido la mirífica batalla para la Iglesia compostelana, en especial en su traducción económica, con el cobro de las rentas del Voto de Santiago. El relieve y su eco acróterico evocan un pasado medieval que, en la plenitud del siglo XVIII, ya es un pretérito remoto. Sin llegar al sinsentido de una composición arcaica, no cabe duda sobre el uso de citas iconográficas del pasado y la evocación de crónicas bajomedievales que afirman la aparición del apóstol en determinadas batallas de la reconquista, materiales preciosos con los que se consigue la validez intemporal de la escena<sup>61</sup>. Esta alusión a modelos prestigiados y a la reivindicación del mensaje triunfal del santo patrón del reino y de la fe inciden en la revalorización de la maravilla del milagro, sucedida en momentos cruciales de la Historia, como es la aparición del apóstol guerrero a caballo que acude en ayuda de sus fieles. Una autoafirmación institucional de la Iglesia de Santiago, realizada en un espacio público de la máxima relevancia y visibilidad, como monumento político que glorifica al héroe ecuestre<sup>62</sup>; una plaza monumental considerada en la época como “la más bella de España”, centro neurálgico con funciones institucionales y comerciales sobre el que descendía la mirada vigilante de Santiago el Mayor como inequívoca representación del poder episcopal<sup>63</sup>. Un espacio urbano, en definitiva, llamado a ser escenario ritual y antesala de la catedral, muy valorado en el futuro inmediato por su armoniosa disposición<sup>64</sup>.

### Conclusiones

Con esta presencia monumental y espectacular de Santiago en Clavijo, presidiendo el frontis y el coronamiento de un edificio cuya función principal es el servicio público, sobrevolando las alturas de la recién concluida plaza Mayor de Compostela, el poder episcopal ejercía una acción simbólica en un espacio urbano que debía construirse a lo divino; un marco monumental para el comercio y el ajetreo cotidiano, pero también supeditado al poder rector de la catedral y de la Mitra apostólica.

---

61 *Ibidem*, pp. 579-580.

62 Martin, M., *Les monuments équestres de Louis XIV...*, *op. cit.*, pp. 17-22.

63 Una “mirada desde la altura” que la cultura barroca ya había pensado para la Quintana, con el *matamoros* pensado para cabalgar sobre el Pórtico Real; cfr. Rodríguez de la Flor, F., *Imago. La cultura visual y figurativa del Barroco*, Madrid, Abada, 2009, pp. 107-152.

64 Así lo destaca el naturalista y geógrafo francés Jean-Baptiste Bory de Saint-Vincent, en su *Guide du voyageur en Espagne* (Paris, Louis Janet Libraire, 1823), compuesta entre 1808-13. Cuando refiere su estancia en la ciudad de Santiago, en 1809, resalta la presencia de “un hôpital fort vaste se voit sur l'un des côtes de la place que décore la cathédrale, et qui n'est pas sans une certaine et vénérable grandeur, à cause de l'harmonie qui règne entre les antiques façades dont les autres côtés sont formés.”; cfr. Rucquoi, A., Michaid-Fréjaville, F. et Picone, Ph., *Le Voyage à Compostelle du X<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Robert Laffont, 2018, p. 1.064.

El nuevo concepto de plaza Mayor reunía varias funciones utilitarias, a las que se suma su capacidad para acoger diversas formas de ceremonial, revistiéndose de una solemnidad en la que el relieve de Clavijo, con su intensa sugerencia épica, y su enfático eco acrótero, asume las funciones alegóricas de la acción decidida de un prelado, cuyos recursos económicos residen en la vigencia de las crecientes rentas del Voto de Santiago.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 2-XI-2021

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 14-III-22



Reseñas  
*Reviews and bibliography*  
Recensiones



# Rucquoi, Adeline (coord.)

## *Berenguel de Landoria,*

XI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos,  
Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2021, 341 p.  
ISBN: 978-84-453-5383-7

La publicación de las actas del undécimo Congreso Internacional de Estudios Jacobeos supone una aproximación, desde muy diversas ópticas, a la figura del que fuera arzobispo de Santiago fray Berenguel de Landoria. El lapso transcurrido entre la celebración del congreso, en febrero de 2020, y la edición de esta obra, en 2021, ha sido menor que el existente entre su nombramiento por el papa Juan XXII, en 1317, y su entrada final en la ciudad, en 1320.

La obra se divide en cuatro grandes apartados: su pertenencia a la Orden de los dominicos, su papel como arzobispo de Santiago, su difusión de las peregrinaciones y su promoción artística en la sede compostelana.

Dentro del primer bloque, Adeline Rucquoi lleva a cabo un análisis del papel de don Berenguel de Landoria como dominico en la Castilla de Alfonso XI y, en especial, de la vinculación de esta orden con los monarcas, así como de los frailes de la Orden de Predicadores más relevantes en este contexto: Arnaldo de Prato, Alfonso Buenhombre, Guillermo Peyre (Pérez) de Godin, Bernardo Gui y, por supuesto, el arzobispo de Santiago. Por su parte, Alain Venturini estudia el origen de don Berenguel y sus relaciones familiares en Rouergue, correspondiente al moderno departamento de l'Aveyron. La condición de este autor como archivero lo convierte en el mejor reconstructor de su genealogía e infancia, y de su relación con Rodez, donde querrá descansar eternamente. Su deceso había acontecido en septiembre de 1330 en el convento de los Dominicos de Sevilla, debido, según algunos autores, a una herida producida en la lucha contra los musulmanes en la campaña de Alfonso XI para la recuperación de Granada, dato que este investigador no considera absolutamente probado. Sin embargo, en sus últimas voluntades manifiesta que su deseo era que sus vísceras permaneciesen definitivamente en Sevilla y los huesos en el convento de Rodez. Estos no llegaron a su destino hasta el 18 de mayo de 1406 y, aunque se mantuvieron allí hasta el siglo XVII, desaparecieron después de la revolución que supuso la demolición del convento. Piotr Roszak, partiendo



de la consideración de que las peregrinaciones se ven favorecidas por la existencia de un clima intelectual y espiritual específico, estudia la importancia de la canonización de santo Tomás de Aquino para las peregrinaciones jacobeanas. Teniendo en cuenta que para el tomismo el mundo es un camino, valioso y necesario para el hombre, y que a Dios se va por un camino que es testimonio de nuestra libertad, vivir el Camino espiritualmente está asociado con el esfuerzo de profundizar para descubrir lo espiritual a través de la materia sensual. La canonización de Tomás de Aquino supuso la divulgación de las ideas tomistas en el mundo, y en ello desempeñan un papel muy importante las iniciativas de Berenguel, que considera que es la doctrina básica en la orden, imponiéndola a los profesores dominicos e introduciendo la regla de que nadie puede ser recibido en París (en el convento de Santiago) para instruirse si antes no ha estudiado por lo menos tres años el pensamiento del Aquinate. De hecho, el intento tomista de construir una síntesis entre la ciencia (entonces identificada con Aristóteles) y la fe no tuvo una aceptación inmediata y retrasó su canonización hasta 1323, desde su muerte, acaecida en 1274. Como general de la orden, Berenguel luchó contra la resistencia interna hacia sus disposiciones proponiendo prácticas penitenciales y destacando la necesidad de más tiempo para estudiar. Asimismo, en este primer apartado se inscribe la aportación de Manuel Castiñeiras, quien pretende dar un nuevo enfoque a alguna de las acciones emprendidas por este prelado, sobre todo en el campo del culto a las reliquias y la elección de ciertas formas de devoción, subrayando el perfil más intelectual, teológico y espiritual de Berenguel a partir del análisis de una serie de textos del período en el que ejerció de maestro general de los dominicos (1312-1317). Durante el siglo XIV la idea de la cruzada habría seguido latente en el entorno papal de Aviñón (1306-1376), como muestra el tratado para la recuperación de Tierra Santa *Liber Secretorum Fidelium Crucis* (1307-1321), escrito por Marino Sanudo el Viejo y dedicado a Juan XXII, en el cual se pretendía la utilización de la guerra para dicha recuperación. Sin embargo, hacía tiempo que la Iglesia buscaba otras maneras de “apropiación” de la geografía de Ultramar: el acercamiento entre las iglesias cristianas y las no cristianas a través del envío de embajadas y protección de las misiones de dominicos y franciscanos en Oriente. Así, se produce una migración de cultos e intercambio de iconografías, pues dominicos y franciscanos mostraron mucho interés por recuperar y fomentar cultos y devociones a apóstoles y santos orientales del primer cristianismo, como Bartolomé y Judas Tadeo (hermano de Santiago el Menor) –evangelizadores de Armenia–, o Tomás, evangelizador de la India. De la misma manera, podemos encontrar en la Grecia franca una representación occidental de Santiago el Mayor como peregrino. Por su parte, en el atlas portulano elaborado en 1319 en Venecia por el cartógrafo genovés Pietro Vescomte, en la zona relativa al Mediterráneo oriental se coloca a san Francisco y a san Jorge, patrón espiritual y patrón militar de la presencia latina en Levante. En este contexto se crea la *Societas Fratres Peregrinantium Propter Christum Inter Gentes*

(“Compañía o Sociedad de los hermanos que peregrinan por Cristo entre los paganos”) para abordar y hacer más efectivos los retos de la implantación y evangelización cristiana en Oriente. Berenguel, como maestro general, dicta una normativa para la institución en la que subraya que la misión de estos hermanos era la de predicar que debían mantenerse pobres como Cristo y huir de la avaricia. En ella utiliza la palabra *peregrinus*, pues implica viajero con connotaciones devocionales, ascéticas y espirituales. Por otra parte, los dominicos, en especial Santiago de la Vorágine y Berenguel, utilizaron reliquias que llevaban ya tiempo en su diócesis, con el objeto de “reactivar” su culto y ligarlas además a un relato hagiográfico y milagroso; así, este último rescata del olvido en 1322 la antigua reliquia de la cabeza de Santiago el Mayor –regalada por doña Urraca a Gelmírez–, para presentarla solemnemente como una reliquia de Santiago el Menor. La idea de monumentalizar la reliquia de Santiago Alfeo para crear un busto-relicario está ligada a experiencias previas de la Orden de los dominicos en el culto a las reliquias y la reconversión de pecadores, al igual que ocurre con la cabeza de María Magdalena, cuyo culto fue utilizado por dicha orden, desde 1300, para la reconciliación de los herejes albigenses, que, tras su reconversión, eran obligados a peregrinar al convento dominico de Saint-Maximin (Provenza). Por último, en sus exhortaciones al capítulo general de Londres de 1314 declara que el ocio es enemigo del alma y para elevar la inteligencia espiritual no hay que estar como Marta siempre ocupada, sino que debemos imitar a su hermana María (Magdalena), que permanecía a los pies del Señor para oír sus palabras y conservarlas en su corazón. Para Castiñeiras esta propuesta de imitar los gestos de María Magdalena no es ajena a la iconografía con la que don Berenguel quiso perpetuarse como donante en los tímpanos que promocionó en la diócesis de Compostela. La última aportación de este bloque está dedicada por Klaus Herbers al dominico Bernardo Gui, inquisidor, hagiógrafo y obispo de Tui. Para ello presenta brevemente su vida y sus relaciones con Galicia y la península ibérica, caracteriza su obra y, sobre todo, sus actividades hagiográficas en contacto con Berenguel de Landoria, que explican el impacto de la vida dominica en tiempos de este último. Como inquisidor, Rodrigo, arzobispo de Compostela y canciller del reino de León, pregunta a Bernardo Gui cómo se debe interrogar a unos acusados de herejía y cómo se debe proceder con ellos. Berenguel de Landoria quiso establecer un *Speculum Sanctorale* más completo, más científico y más cerca de los ideales de la Orden de los Predicadores, que encarga a Bernardo Gui. En esta obra Herbers destaca el afán de precisión, también en los nombres de lugares y en los milagros, indicando que, en el caso de los milagros jacobeos, recoge la totalidad clásica de 21 historias. Los ejemplos muestran su espíritu crítico, así como sus experiencias como inquisidor, pues había participado como postulador en varios procesos de canonización. El autor de este artículo destaca cuatro aspectos de este *Speculum*: es una enciclopedia, una Suma más que un manual práctico al servicio de las obligaciones pastorales; se encuadra en las renovaciones

de los estudios dominicos, al permitir unos comentarios escolásticos en la discusión de las Escrituras; asegura el renombre de los dominicos de guardar bien el dogma y la verdad; sirve para difundir el modelo de santidad de la curia romana. Todo ello lo lleva a concluir que las diferentes ocupaciones de Bernardo como profesor, prior, inquisidor, escritor y obispo entraron en simbiosis. Asimismo, que el ambiente de la vida dominica en el suroeste de Francia lo impactó fuertemente, y que la amistad de Bernardo Gui con Berenguel de Landoria influyó también en el *Speculum Sanctorale* y su composición.

En el segundo bloque, donde se aborda el papel de don Berenguel como arzobispo y señor, destaca la aportación de Carlos J. Galbán y Jorge Rouco, quienes realizan un análisis de la doble faceta bélica del prelado: su conducción de las operaciones militares y su preocupación por la arquitectura, ya que no era solo un mero constructor de castillos, sino un estratega y experto en poliorcética. Para ello llevan a cabo, por un lado, la comprensión espacial del cerco de Compostela a partir del trazado histórico de la muralla –hoy apenas conservada– y el cálculo de los alcances de artillería y arco, determinantes a la hora de la disposición de tropas de Berenguel y de sus campamentos; y, por otro, el análisis de la visibilidad de las fortificaciones objetivo de las campañas del prelado francés para mejorar nuestra comprensión de su implantación en el territorio y su relación con las vías de comunicación de la época. Todo ello les permite concluir que el arzobispo fue un verdadero estratega que supo aplicar tanto su experiencia previa como adaptarse a circunstancias cambiantes, llegando incluso a ganar batallas sin necesidad de combatir las, pasando de un marco amplio –la corte y sus intrigas– al detalle del cerco compostelano. Xosé M. Sánchez aborda la relación entre este arzobispo y la política pontificia europea de su época, teniendo en cuenta tres aspectos: la política de Juan XXII al frente del pontificado, la situación de la monarquía castellana, y el propio devenir de la sede que se le encomienda. La documentación que utiliza se refiere a cinco cuestiones: la gestión de la paz entre Francia y Flandes, en 1317; las comunicaciones relativas al enfrentamiento de Juan XXII con Luis de Baviera, principalmente en 1324-1325; la gestión relativa a la minoría de edad de Alfonso XI, con *litterae* de 1319 a 1325; cuestiones relativas a los bienes de órdenes militares; y una comunicación de 1318 en torno al matrimonio de Isabel de Portugal y Manuel con Juan de Haro, ofreciendo una atención de cierta entidad al reino vecino. Todo ello pone de manifiesto la relevancia de este prelado, auténtico brazo ejecutor de Juan XXII. Finaliza este apartado con la aportación de Carmen Manso, que analiza la presencia de la Orden de Predicadores en Santiago a través de su convento masculino de Bonaval y femenino de Belvís. Los dominicos llegaron a Compostela hacia 1220-1222, mientras la fundación del convento de monjas dominicas de Belvís, el primero de la Segunda Orden de Galicia, se aprobó en el capítulo general de París de 1306. Ante las dificultades del prelado a la hora de tomar posesión de su sede, cuenta con el apoyo de los dominicos; posterior-

mente él ejercerá una labor de promoción artística en su convento. En efecto, una vez que rematan los conflictos, se encargará de su sede, donde se lleva a cabo un tímpano para una de las capillas del claustro, según Manso, el cual se reutilizó en el retablo de la iglesia de Nuestra Señora de Belén en la parroquia de Santa Cristina de Fecha. En él se figura a fray Berenguel orante con las manos unidas y báculo con remate en voluta, y al canónigo Aimerico de Anteiac flanqueando un calvario. Ese modelo de báculo lo utilizó en el primer sello como arzobispo electo en 1317, mientras que después empleará el característico de la sede compostelana, con remate en tau. El sello de Berenguel de la catedral de Salamanca, de 1324, lo muestra arrodillado ante el apóstol Santiago y recibiendo el báculo en tau, al que acompaña santo Domingo de Guzmán portando otro báculo en tau y un libro, por lo que considera que el tímpano debe fecharse entre 1322-1323. En su opinión, el gesto de oración se inspira en la cuarta viñeta de la genuflexión, de los *Nueve modos de orar de Santo Domingo*, ante el Crucifijo. En 1325, la reina Isabel de Portugal, viuda del rey Dinis, peregrinó a Compostela, a la que dona diversos presentes, en tanto que el arzobispo la obsequió con un báculo en tau labrado con cabezas de león en los extremos, copia del que luce el Santiago del parteluz del Pórtico de la Gloria, y una escarcela ornada con una concha de vieira. Dicha relación con el país vecino dejará su huella en las manifestaciones artísticas del segundo tercio del siglo XIV, algunas realizadas por el maestro Pedro de Coímbra o su círculo próximo, en caliza, y otras por talleres locales que evocan sus formas en granito. Asimismo, analiza tímpanos de la Epifanía y las portadas de Bonaval, realizados en una cronología próxima, y el convento de Tui, así como la escultura de santo Domingo que alberga su iglesia: un modelo iconográfico exclusivo en el arte gallego e inspirado en un episodio de los “Hechos de fray Berenguel”, con el báculo en tau de los caminantes y predicadores, con la paloma posada sobre su remate, y con el libro de los Evangelios. Finalmente estudia el convento de Santa María de Belvís, con la participación del linaje de los Saz en su fundación; sin embargo, no hay noticia de que el arzobispo hubiese contribuido a la financiación de este convento.

El tercer bloque está dedicado a la promoción de la peregrinación. Se inicia con la aportación de Patrick Demouy, quien aborda la embajada que, en 1324, renovó solemnemente la confraternidad espiritual entre la sede arzobispal de Reims y la compostelana. En el *Tumbo B*, desde 1326, se compilan los títulos y privilegios con el fin de restaurar el dominio temporal de su iglesia, para lo cual había nombrado tesorero en 1324 a su compatriota Aimerico de Anteiac. En este volumen se conservan las actas de donación pero también los derechos espirituales. Sin embargo, entre ellos, la confraternidad espiritual entre Compostela y Reims es un acto aislado en medio de una colección de bulas pontificias que confirman los privilegios de la sede metropolitana. No obstante, la devoción en Reims al apóstol Santiago se pone de manifiesto en su catedral, donde se le dedica una capilla y queda recogida su imagen en una vidriera y en esculturas en diversas portadas, entre ellas la

fachada principal. No se puede olvidar que Reims se encontraba en la *via Francigena*, en el itinerario de los peregrinos de Inglaterra y del norte del reino que iban a Roma. En la época de Berenger de Landoria, el arzobispo de Reims seguía siendo una figura destacada, cercana al soberano, que siempre aseguraba la elección de un nuevo rey; de hecho, era la iglesia de la consagración de los reyes de Francia. Por su parte, Berenguel soñaba con convertir la catedral compostelana en el templo de la coronación real.

Dentro de las peregrinaciones internacionales más destacadas no se puede olvidar la de la reina Isabel de Portugal, aspecto que aborda Maria José Azevedo. En este caso se centra en las relaciones entre esta monarca y don Berenguel, ambos caracterizados por “una personalidad fuerte, diplomacia inteligente, deseo de justicia, de reconciliación, de paz, además de una importante y vasta cultura”. Don Berenguel acude al reino de Portugal por encargo del papa Juan XXII, a finales de 1322, con el objetivo de encontrarse con don Dinis y poner fin a las contiendas civiles, debido al enfrentamiento entre este y su hijo. Semejante labor pacificadora lleva a cabo la reina, en 1323, y obtiene el reconocimiento por parte del pontífice como *lapis angularis* al lograr la reconciliación entre los dos bandos. El culto y devoción a Santiago están documentados entre los cristianos de Coímbra desde la primera mitad del siglo X, pues en 937 aparece, cerca de esta ciudad, en Souselas, una pequeña iglesia dedicada al Apóstol y, en 1209, se funda en aquella ciudad la iglesia parroquial de Santiago, que atraerá gran número de devotos. El recorrido que siguió la reina y su séquito es todavía hoy una incógnita, pues no hay fuentes escritas que lo describan; tal vez, aunque la decisión se tomara en Odivelas, la peregrina puso rumbo a Coímbra, donde se inició realmente su peregrinación. El 25 de julio de 1325, a la hora de la misa, la reina de Portugal y don Berenguel se juntan en la catedral de Santiago, donde la monarca ofreció al Apóstol, entre muchos valiosos bienes, la más noble corona que poseía, con un gran número de piedras preciosas incrustadas. Por su parte, don Berenguel obsequió a la reina con un bordón en forma de tau y una escarcela, con los que fue inhumada. No sería más que una leyenda un segundo viaje, “de incognito”, como el que relató Rui de Pina y fue repetido por otros autores. Con todo, la peregrinación realizada deja su huella en el propio sepulcro de la reina, donde el franciscanismo y el culto a Santiago se ponen de manifiesto en que viste hábito de clarisa, con su característico cordón, un bordón a su derecha y una escarcela decorada con una vieira y llena de monedas, que reflejarían su generosidad. Continúa este bloque con la aportación de Alison Stones sobre los manuscritos ilustrados en Compostela en el arzobispado de don Berenguer. En primer lugar, el *Tumbo B* encargado por Berenguer con la intención de reorganizar su sede episcopal y sus privilegios, tras haber recuperado el señorío temporal que había sido suprimido por el rey Alfonso X (1252-84), con la consiguiente protesta de nobles y burgueses. Los retratos de Santiago en el *Tumbo B* lo representan con una aureola adornada por una franja de conchas rojas, así

como un rostro de perfil en tres cuartos que permiten atribuirlo a la misma mano de un pintor anónimo que lleva a cabo las miniaturas de una de las tres copias del *Codex Calixtinus* del siglo XIV, hoy conservada en Londres (British Library ms Add. 12113). Dicha autora concuerda con Ángel Sicart en la existencia de un origen común compostelano para los ejemplares del Calixtino correspondientes al siglo XIV conservados en la Biblioteca Apostólica Vaticana (Archivio di San Pietro ms C 128) y en Salamanca (Biblioteca General Histórica MS 2631), todos ellos vinculados con las miniaturas del *Tumbo B*. Ciertamente, presentan más diferencias entre sí y con el *Codex Calixtinus* conservado en el Archivo de la Catedral de Santiago de Compostela (CF 14), que con el *Tumbo B*, lo que le permite concluir que las tres copias pertenecen a la misma corriente estilística aunque a tres artistas diferentes que trabajaron al tiempo y bajo el impulso de Berenguer de Landoria, con el fin de rendir tributo al apóstol Santiago. Culmina este bloque la aportación de Marco Piccat, quien estudia el manuscrito de la British Library, Additional 19720, que contiene la versión occitana del *Pseudo Turpin*, en relación con los intereses de los dominicos en Aviñón en la época de Juan XXII. Ello se aprecia en la traducción de “via iacobitana” como “via dels (de) predicadors”, lo que le lleva a pensar que existe algún vínculo cercano entre el Camino Francés a Santiago y la actividad de uno o más grupos de padres predicadores. Asimismo, se sustituye la ubicación de un sitio jacobeo histórico (como el de la iglesia de Saint-Jacques-de-la-Boucherie) por otro ubicado en la “via jacobitana” o en la vía de los padres: la iglesia de Saint-Jacques-du-Haut-Pas. Por su parte, en dicho códice hay una colección de milagros marianos que coincide con los milagros iniciales del *Speculum Historiale* del dominico Vicente de Beauvais y además el códice de Londres empieza con un ensayo escrito por un dominico que había estudiado en el mismo convento de París en el que vivieron Vicente y Berenguer, por lo que se puede hablar de un lazo histórico y literario. Otro texto que incluye este manuscrito es *Cossì lo dyable*, una fábula de la boda de las nueve hijas del diablo que aparece en las colecciones de autores de sermones como Jacques de Vitry; este se ramificó en manuscritos franceses (de las últimas décadas del siglo XIII o principios del XIV) y su estructura se repite, aunque con algunas variaciones, en el provenzal. El conocimiento de la figura y las obras de Vitry se había extendido por todo el ámbito dominico, no solo por París, gracias a las notas de Thomas de Cantimpré, predicador y teólogo (1201-1272), e incluso algunos manuscritos de tradición dominicana alternan los textos de los milagros de Vicente de Beauvais con los de los sermones de Jacques de Vitry. Por último, el códice recoge el texto *Merevilhas de la terra de Ybernia*, cuya dedicatoria recuerda la pertenencia de su autor ‘fraire Phelip’ a la Orden de Predicadores; es decir, la colección deriva del entorno dominico y se ofrece al papa Juan XXII. Su presencia después de la *Ystoria Karoli*, escrita probablemente para celebrar y festejar la designación de Berenguer como arzobispo de Compostela, lo lleva a concluir que en este manuscrito hay un lazo directo con el tiempo del papado de Juan



XXII, con otros manuscritos de la biblioteca de los dominicos de Aviñón y la figura emergente de Berenguer de Landoria.

El último bloque aborda la figura de don Berenguel como promotor de su sede y gran difusor de las prácticas de la orden dominica y de su propia persona. Encabeza este bloque la aportación de Eduardo Carrero, que aborda el estado de la arquitectura de la catedral de Santiago durante el arzobispado del prelado que nos ocupa. Para ello estudia tres partes fundamentales del edificio que se transforman en el siglo XIV: el coro capitular, el claustro y el proyecto de cabecera. En el caso del coro, su traslado desde principios del siglo XIII de la cabecera a la nave principal supone cambios importantes en el edificio: en el trascoro estuvo la puerta ceremonial para la salida y llegada de los capitulares en procesión. Se encontraba flanqueada por tres altares de fundación tardía, mientras su tribuna albergó otros dos altares y los púlpitos de las lecturas, además de funcionar como eventual sala capitular. De los atriles, el de las lecturas del Evangelio se disponía sobre la imagen de san Marcos, y el de la Epístola estaba dedicado a santa Ana. La tribuna volada del *leedoyro* estaba cerrada por un antepecho con un ciclo escultórico, del que restan las cabezas de los caballos de los Reyes Magos, y se remataba la estructura por un Calvario. La capilla mayor de la catedral siguió funcionando como altar principal, mientras los atriles de las lecturas se encontraban a varios metros, distanciados por un transepto de tres naves y dos tramos más de coro con su tribuna. Este autor concluye que en realidad los atriles de la tribuna coral se utilizaban para las lecturas durante “las festividades solemnes”: solo cuando la liturgia catedralicia se desbordaba, se limitaban los accesos a la zona del transepto y altar mayor, y se utilizaba la pantalla del trascoro y su tribuna como escenario en el que proclamar las lecturas y tal vez pronunciar algún sermón ante los fieles congregados en las naves. Para el resto de las celebraciones debió de haber unos atriles a ambos lados de la capilla mayor, con los fieles y peregrinos situados en los brazos del transepto. En marzo de 1340, el pertiguero Pedro Fernández de Castro otorgó testamento solicitando ser enterrado en el trascoro donde fundaba su panteón familiar y dos altares, dedicados a san Jorge y a santa Úrsula, mientras en 1372, el arzobispo don Rodrigo de Moscoso solicitó una capilla delante del trascoro ante *crucifixum* que ocuparía el lado opuesto a la del pertiguero, y la rodeó con una reja de hierro. Ello supondría el final del *legitorio* coral como espacio para la comunicación litúrgica con los fieles en las fiestas solemnes, que se centrará en la parte del crucero. A su vez, siguiendo la estética del Pórtico, se levantó un claustro cubierto con bóvedas que daba acceso a una sala capitular y a capillas funerarias. La difícil orografía de los alrededores de la catedral motivó su larga construcción y la diferencia de cota de las galerías claustrales respecto al suelo de la iglesia. Se diseñó un claustro sin dependencias, entendido como un gran marco procesional y cementerial, de tal modo que sus primeros espacios, incluso el tesoro levantado por don Juan Arias a mediados del siglo XIII, fueron entendidos como ámbito

funerario y varias capillas dedicadas a enterramientos. Además, la difícil relación entre el arzobispado, el cabildo y el pueblo hizo que el claustro fuera una zona sensible de recibir ataques, por lo que se fue fortificando, como muestra la torre patrocinada por el arzobispo Gómez Manrique (1351-1362). A su vez, el arranque del proyecto de nártex para Platerías, que parte de la estructura de la vecina torre del reloj, estuvo planteado para apoyar, en el lado contrario, sobre una desaparecida estructura que formaría parte del claustro medieval, posiblemente en la zona del tesoro y capilla de los arzobispos del siglo XIII, que se encontraba en esa zona. Por último, destaca la cabecera gótica, que se proponía sustituir a la románica mediante un profundo presbiterio de siete tramos de crucerías y girola de cinco capillas radiales. Las razones para su construcción fueron de orden litúrgico: habiéndose trasladado el coro a la nave, el cabildo se habría decidido a devolver la sillería coral a la capilla mayor, sin alterar las políticas rituales de la peregrinación alrededor del sepulcro del Apóstol, de modo semejante a como se llevó a cabo en la catedral de Laon. La magnitud del proyecto y los problemas socio-religiosos que se desataron en la sede durante el siglo XIV fueron las razones que condujeron al estancamiento de la obra, si bien algunas de las capillas de la nueva girola llegaron a funcionar con carácter funerario. Cuando don Berenguel llega a su sede se encuentra las obras de fortificación de las cubiertas de la catedral que había promovido don Rodrigo de Padrón, y de las que solo quedó por finalizar precisamente la torre del cimborrio. Por su parte, él fortifica las murallas de la ciudad en la puerta de la Trinidad, sita a occidente de la plaza del Obradoiro; ciertamente el prelado no realizó las defensas de la catedral, pero tuvo en mente el carácter militar de su estructura, ocupándose de los problemas de orden que suscitaba su desordenado entorno urbano, convirtiendo la plaza del Obradoiro en una auténtica plaza fuerte. Al sur se encontraba el claustro con la torre del tesoro y el capítulo viejo; al norte, junto a la puerta francígena, el fortificado palacio arzobispal. Pero lo que no puede atribuírsele es la llamada torre “Berenguela” o del reloj, estribo levantado entre 1484 y 1494, que inicialmente iba a servir para dotar de estabilidad al flanco este del transepto meridional. Por otro lado, el gran acontecimiento que la catedral compostelana vivió tras el fallecimiento del arzobispo en 1330 fue la toma de armas del rey Alfonso XI en 1332, ceremonia que don Berenguel habría querido que fuese más ampulosa, pero que fue finalmente dividida en dos, separando la toma de armas de la coronación, que tendría lugar en el monasterio de las Huelgas de Burgos.

A continuación, se desarrolla la aportación de David Chao, dedicada al relicario de Santiago Alfeo y la orfebrería gótica en Santiago en tiempos de don Berenguel de Landoria, y lo que ello puede explicar sobre las relaciones entre Francia y Santiago de Compostela. En realidad, la relevancia de la reliquia del cráneo de Santiago Alfeo se debe al impulso del arzobispo don Berenguel de Landoria, quien, tras su llegada a Compostela, encarga el relicario en el mes de julio de 1322 y, a finales

de aquel mismo año (posiblemente hacia la Navidad), tiene lugar la ceremonia de colocación de los restos en su receptáculo argénteo. Durante siglos se mantuvo la práctica ceremonial por la cual el *Caput argenteum* era sacado en procesión en las fiestas principales y, al menos hasta 1385, con ella se iba a recibir a las grandes personalidades que llegaban a Compostela. Si este busto-relicario se compara con otros coetáneos o incluso posteriores en ese mismo siglo XIV, resulta evidente la calidad de la realización compostelana atribuida a Rodrigo Eáns frente a otras piezas, alguna de ellas salida incluso de los talleres aviñonenses hacia fines de la centuria. En este relicario hay algo de identificación biográfica, pues también don Berenguel había sido apedreado por sus súbditos en su propia iglesia y en el convento dominico de Bonaval, al igual que Santiago el Justo había sido apedreado en el Templo de Jerusalén. Además, antes del encargo de este relicario, don Berenguel había concedido el perdón definitivo a los rebeldes compostelanos por haberlo asediado y atacado en su propia iglesia, al igual que Santiago el Justo, quien también perdonó y rezó por los que lo apedreaban. Asimismo, el busto-relicario se figura revestido con traje de pontifical, con túnica y capa pluvial, así como una reducida capucha en la parte posterior, al igual que Santiago el Menor había sido el primero en celebrar la Eucaristía con indumentaria episcopal, o don Berenguel, quien encarga el relicario tras haber celebrado en la catedral de Santiago su primera misa de pontifical. Es pues una imagen representativa de la propia condición episcopal, específicamente orientada hacia la persona del prelado compostelano, si bien los sucesivos arzobispos compostelanos, dado el valor icónico-simbólico que para ellos hubo de significar, se erigieron en sus custodios por antonomasia. Tras la muerte del de Landoria, el canónigo Fernando Martínez Gerpe fundó y dotó un aniversario por sí y por el alma del arzobispo don Berenguel que debía celebrarse en la vigilia y en el día de Santiago Alfeo, lo que muestra la devoción del prelado hacia este apóstol. Este trabajo culmina con la aproximación a otros relicarios destacados del tesoro compostelano, como la Cruz de las perlas, el Santiago Coquatrix, el Santiago apóstol de Jean Roucel, el Santiago apóstol de don Álvaro Núñez de Isorna y, finalmente, el báculo en tau regalado por don Berenguel a la “Rainha Santa”, icónico símbolo de la peregrinación culminada.

El cuarto bloque culmina con el trabajo de Burton J. Westermeier sobre los *Gesta Berengarii de Landoria archiepiscopi Compostellani*, posiblemente debidos a Aimerico de Anteiac, quien trataría de erigir a Berenguel en un ideal de liderazgo episcopal, generando un sentimiento de nostalgia al sugerir comparaciones con el arzobispado de Diego Gelmírez: su *Historia Compostelana*; los cartularios denominados *Tumbo B* y *Tumbo C* para emular el *Tumbo A* de Gelmírez; las copias del *Liber Sancti Jacobi*; y promover el busto-relicario de Santiago Alfeo, una reliquia adquirida inicialmente por Gelmírez, al tiempo que trataba de defender las acciones de Berenguel durante la rebelión, en un intento de usar el pasado para construir un nuevo modelo de conducta episcopal como respuesta a las amenazas que sufrió

el episcopado de Castilla por la caótica atmósfera política entre los años 1280 y 1325 y, en especial, por el creciente poder de los burgueses, tanto en las ciudades episcopales como en la comunidad política del reino.

La obra culmina con unas conclusiones debidas a Adeline Rucquoi que recogen las aportaciones más relevantes de cada uno de los autores que han intervenido en este volumen y que podrían ser una magnífica reseña que sustituyese a nuestra aportación, que solo ha pretendido mostrar las últimas investigaciones llevadas a cabo en torno a la figura de fray Berenguel de Landoria, haciendo por fin justicia a uno de los personajes más relevantes del siglo XIV, no solo en su orden, sino también en Compostela y en lo que se refiere a las peregrinaciones y al culto jacobeo.

Marta Cendón Fernández



María Teresa Carballeira Rivera,  
Miguel Taín Guzmán, Josep  
Ramon Fuentes i Gasó (editores),  
*Patrimonio cultural inmaterial.*  
*De los Castells al Camino de Santiago,*

Grupo Compostela de Universidades / Cátedra Institucional  
de la Universidad de Santiago de Compostela El Camino de  
Santiago y las Peregrinaciones / Càtedra d'Estudis Jurídics  
Locals Mârius Viadel i Martín de la Universitat Rovira i Virgili  
/ Tirant lo Blanch, Valencia, 2021, 926 p. + 122 imágenes  
(grabados y fotografías en color).  
ISBN: 978-84-1397-086-8

Este volumen sobre patrimonio cultural inmaterial, editado por los administrati-  
vistas Teresa Carballeira y Josep Ramon Fuentes i Gasó, junto con el historiador  
del arte Miguel Taín, es fruto de la colaboración de las universidades de Rovira i Vigil  
de Tarragona y Santiago de Compostela. Un notable esfuerzo colectivo plasmado en  
treinta y tres capítulos –algunos desglosados en varios trabajos–, que suman casi mil  
páginas, redactadas por cincuenta y cuatro especialistas de renombre, dando lugar a  
un libro ambicioso, armónico, bien equilibrado y de gran utilidad práctica.

Se articula este texto de vocación referencial en cuatro partes o *escenarios*, el pri-  
mero de los cuales se centra en las herramientas jurídicas que nos facultan para el  
reconocimiento, salvaguarda y defensa del patrimonio cultural inmaterial, desarro-  
llando casos concretos como el flamenco, la tauromaquia, la cetrería y la protección  
urbanística. El segundo *escenario* estudia los ejemplos españoles que, por sus valores y  
particularidades singulares, han sido declarados por la UNESCO Patrimonio Cultural  
Inmaterial de la Humanidad. De este modo, se van exponiendo y desarrollando di-  
versos estudios sobre temas tan destacados como el Misterio de Elche, el célebre dra-  
ma sacro sobre la dormición, asunción y coronación de la Virgen, que conmueve con  
su mezcla inextricable y sugerente de música, escenografía y marco arquitectónico;



la Fiesta de la Patum de Berga, celebración tradicional de teatro popular, música, fuego y danza de gigantes y cabezudos, realizada durante el Corpus en la localidad barcelonesa de Berga; el consejo de hombres buenos, meritorio órgano de resolución de conflictos en la Huerta murciana; el silbo gomero, un lenguaje prehispánico de origen incierto, increíblemente adaptado al castellano; el canto de la sibila de Mallorca, tradición medieval de la Nochebuena; el flamenco, singular cosmovisión de música, canto y baile; los identitarios castells, con su simbólico y efímero ejemplo de esfuerzo colectivo; la fiesta de la Mare de Deu de la Salut de Algemesí, tradicional manifestación colectiva de fervor popular, música y danza; la fiesta de los patios de Córdoba, colorista dinamización de espacios privados y públicos de un casco histórico único; la dieta mediterránea y su apuesta por un estilo de vida saludable, en el que intervienen unas pautas de nutrición concretas y el ejercicio físico moderado; las fiestas del fuego del solsticio de verano en los Pirineos, una manifestación cultural tradicional que refuerza los lazos familiares, la cohesión social y el sentido de pertenencia a una tierra de montaña; las fallas valencianas y su sentido del espectáculo efímero; las tamboradas, ritual en el que intervienen miles de tambores de modo enérgico y acompasado; el arte de la piedra en seco, que en muchas áreas rurales crea estructuras arquitectónicas, a base de mampostería de gran estabilidad para construir viviendas, alpendres y muros de cierre; y finalmente la cerámica de estilo talaverano, una alfarería tradicional de uso doméstico y decorativo, con gran vitalidad en localidades de Castilla –Talavera de la Reina y Puente del Arzobispo– y México, como Puebla y Tlaxcala.

El *escenario* III, complementario del anterior, desarrolla la metodología de la protección del patrimonio cultural inmaterial en España, exponiendo el caso a nivel nacional, el de alguna comunidad autónoma concreta, como el caso de Galicia, y el de los entes locales, además de resaltar algunos aspectos específicos, como la protección de la pelota vasca o la exposición de un tema tan significativo y particular como la tauromaquia. El *escenario* IV, finalmente, se concentra en la cultura inmaterial de Compostela y sus caminos de peregrinación, desarrollando varios aspectos de su rica cultura inmaterial: la fiesta del 25 de julio, con sus ceremoniales, procesiones y festejos; el ceremonial propio de los peregrinos en las rutas compostelanas, fruto de una cosmovisión enraizada en la cultura cristiana medieval; la hospitalidad jacobea tradicional; los objetos simbólicos de fabricación artesanal de la peregrinación y, por último, la gastronomía y viticultura en este itinerario histórico.

No cabe duda de que debe valorarse muy positivamente el monumental esfuerzo de coordinación de un libro de estas características, tan ambicioso como necesario, así como el trabajo individual de todos los profesionales que han intervenido en la realización de una suerte de manual de referencia, un volumen de consulta obligada que anima a posteriores investigaciones, mostrando las posibilidades de un riquísimo abanico de manifestaciones de diverso orden, que forma parte del patrimonio cultural inmaterial de la Humanidad.

Francisco Singul

# Paulo Almeida Fernandes, *Caminho de Torres. História de um caminho. Um caminho na História,*

Comunidade Intermunicipal do Alto Minho, Comunidade Intermunicipal do Ave, Comunidade Intermunicipal do Cávado, Comunidade Intermunicipal do Douro, Comunidade Intermunicipal do Tâmega e Sousa, Maia, 2021, 293 p. + 339 imágenes (fotografías en color y gráficos).

ISBN: 978-989-54498-2-8

Libro profusamente ilustrado que describe con buena mano el peculiar itinerario de peregrinación a Santiago realizado en 1737, a caballo, por el catedrático salmantino Diego de Torres Villarroel (1692-1770), junto a su amigo Agustín de Herrera, en compañía de dos criados. La ruta comienza en Salamanca, en cuya universidad Torres enseñaba matemáticas, y conduce a Ciudad Rodrigo, pasando a Portugal por Almeida, para continuar hacia Pinhel, Trancoso -lugar de celebración de los esponsales de don Dinis y la *rainha santa*-, Sernancelhe, Moimenta da Beira, Lamego y Peso da Régua, donde la ruta cruza el Duero. A partir de este punto, inmerso en un paisaje espectacular y de gran producción vinícola declarado patrimonio mundial por la UNESCO, el itinerario se dirige a Mesão Frio, Amarante, Guimarães y Braga. Es entonces cuando esta particular ruta se funde con el Camino Portugués troncal, la ruta de peregrinación lusa a Compostela por excelencia. De Braga continúa hacia Ponte de Lima, sigue hasta Valença, cruza el Miño y llega a Tui, para continuar hacia el norte, pasando por Redondela, Pontevedra, Caldas y Padrón, antes de entrar en Santiago. Un itinerario rico en belleza paisajista y memoria histórica, con un importante patrimonio cultural material e inmaterial que describir y valorar. Aunque la visión del autor se evidencia valiosa y sensible en lo que corresponde al itinerario Braga-Compostela, la mayor novedad del libro reside en la primera parte, Salamanca-Braga, donde desgrana la peculiar ruta elegida por Diego de Torres en 1737, y que, precisamente por tal capricho, no tendrá continuidad en la historia de las peregrinaciones jacobeanas, pues los caminantes que pasaron por Salamanca hacia Santiago, antes

y después del viaje de Torres y su amigo Herrera, continuaron hacia el norte por la llamada Vía de la Plata, sin pasar a Portugal.

Diego de Torres fue, sin duda, todo un personaje de la España dieciochesca; un científico y un vividor de amplia formación, que supo combinar la enseñanza de las matemáticas con su interés por la astrología y su pasión por lo truculento, obteniendo buenos beneficios de sus *almanaques*, dedicados a las adivinaciones supuestamente basadas en fórmulas matemáticas, que publicaba bajo el seudónimo de *Gran Piscator de Salamanca*. Con estas obritas de carácter popular quiso cimentar su gloria y el reconocimiento público que le hurtaba el escaso prestigio de una cátedra menor, como era la de Matemáticas; un éxito social que se le escapaba debido también a sus humildes orígenes familiares. Pero la cultura barroca, popular festiva, cultura de masas fascinada por lo maravilloso, le daría una oportunidad de oro con los pronósticos que publicaba en los *almanaques*.

De joven estudiante de Salamanca, entre 1708 y 1713, las alteraciones de su carácter indócil y su afición por la poesía humorística y satírica lo llevaron a formar, con un grupo de colegas, el Colegio del Cuerno, cuyos dislates provocaron que en 1715 se refugiase durante unos meses en el centro de Portugal, en poblaciones de los alrededores de Coímbra. De regreso a Salamanca se ordena subdiácono, pero los altercados en los que participa, en las querellas entre dominicos y jesuitas, lo llevan a la cárcel por breve tiempo. La desagradable experiencia pudo animarlo al estudio, logrando el bachiller en Artes y la suplencia de la Cátedra de Astrología y Matemáticas en dos cursos, los de 1718-19 y 1719-20. Al término de este período académico se marcha a Madrid, donde reside hasta 1726, año en el que regresa a Salamanca para opositar a una cátedra menor y de escaso reconocimiento, como era de la Matemáticas, llevando una vida académica gris, en la que solo obtenía reconocimiento público con sus populares *almanaques*. En 1732 una agria disputa con un clérigo, que resultó herido por su amigo Juan de Salazar, lo llevó al exilio a Portugal durante dos años y medio, refugiándose nuevamente en diversas poblaciones rurales del centro del país, en el entorno de Coímbra. En 1734 regresa a Salamanca y a su cátedra, donde retoma la vida que se había forjado, y tres años más tarde, en 1737, y por razones desconocidas, Diego de Torres emprende su peregrinación a Compostela por la peculiar ruta antes citada, transitando caminos del centro de Portugal con los que se habría familiarizado en sus dos estancias pasadas. Tras su peregrinación a Santiago, su vida continuó sumida en la mediocridad académica, tentado de nuevo el ascenso social en 1745, ordenándose sacerdote. Una apoplejía reduce sus funciones y lo impele a pedir la jubilación de su cátedra en 1750, pudiendo llevar una existencia desahogada hasta su fallecimiento en 1770, con la administración de propiedades del duque de Alba, aunque sin perder un ápice de su desilusión y amargura, sensibilidad senequista que formó parte de su carácter, y que constituyó seña de identidad de la cultura barroca española.

La valoración como peregrino de Diego de Torres Villarroel parte en gran medida de Pablo Arribas Briones y de su libro *Pícaros y Picaresca en el Camino de Santiago* (1993), pero con el matiz que imponía dicha publicación. Al profesor salmantino Antonio Miguel Quintales, catedrático del departamento de Informática y Automática, se debe la propuesta de recuperación del trazado del camino de Torres, recorriendo en 2009 la misma ruta y buscando en Salamanca y en Portugal los posibles caminos que pudiera haber pisado don Diego en 1737. Unos resultados prácticos publicados en 2011 en una web específica, que da como resultado un camino jacobeo moderno –aunque fruto de un único peregrino histórico– y que ahora Pablo Almeida amplifica en ese libro con su excelente pluma.

Francisco Singul



ISSN 2171-620X



9 772171 620004