
ArGaMed 7/2025
eISSN 2695-3951

Manifestacións de relixiosidade na Galicia medieval

Literatura, historia e arte

Manuel Negri
(ed.)



XUNTA
DE GALICIA

ArGaMed 7/2025
eISSN 2695-3951

Manifestacións de relixiosidade na Galicia medieval

Literatura, historia e arte

Manuel Negri
(ed.)

XUNTA DE GALICIA

Secretaría Xeral da Lingua
Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades

Secretario xeral da Lingua
Valentín García Gómez

Coordinador científico do CIRP
Manuel González González

Coordinadora do proxecto Arquivo Galicia Medieval
Pilar Lorenzo Gradín

Directora da colección
Déborah González

© Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades
Santiago de Compostela, 2025

Rúa de San Roque, 2. 15704 Santiago de Compostela
Tfno. +34 881 996 152 Fax. +34 881 996 140
Enderezo electrónico crpih@cirp.gal
<http://www.cirp.gal>

Imaxe: Santa María de Armenteira.
Fotografía de Manuel Negri

Autores: Mariana Fonseca Barros, María Carrión Longarela, Rúben Filipe Teixeira da Conceição,
Paula Corbeira Paz, Lúa Blanca Garea Garrido, Manuel Negri, Mariagrazia Staffieri,
Celia Vila Fernández

Título: *Manifestacións de relixiosidade na Galicia medieval: literatura, historia e arte*

Este traballo monográfico corresponde ao número 7
da serie *ArGaMed. Arquivo Galicia Medieval*

eISSN: 2695-3951

DOI: <https://doi.org/10.52740/argamed.25.07.00086>

Índice

Introdución

Sobre as manifestacións de relixiosidade na Galicia medieval

Manuel Negri..... 5

Versos en viaxe. Por el *Camiño francés* con los trovadores

Mariagrazia Staffieri 11

Os contactos entre a Galiza e Jerusalém na *Historia Compostellana* e no *Liber Sancti Iacobi* (século XII)

Mariana Fonseca Barros 32

Cando Compostela comungou coa ciencia: a actividade intelectual dos franciscanos santiagueses nunha análise comparativa

Lúa Blanca Garea Garrido 51

Pontes para o Céu. Os legados testamentários a pontes na Galiza medieval (séculos XII a XIV)

Rúben Filipe Teixeira da Conceição..... 68

Pecado e admonición: unha aproximación iconográfica á concepción románica do contorno norte da catedral de Lugo

Celia Vila Fernández..... 85

Imágenes póstumas de mujeres piadosas. Gestos y dispositivos de rezo en la escultura bajomedieval gallega

María Carrión Longarela..... 103

Sanctitatem et clericatum: a implantación dos cóengos regulares de Santo Agostiño en Galicia e o seu legado patrimonial

Paula Corbeira Paz..... 124

Introdución

Sobre a diversidade das manifestacións de relixiosidade na Galicia medieval

Manuel Negri – Universidade de Santiago de Compostela

Ao referirse ás “manifestacións” de relixiosidade na Idade Media galega, podería supoñerse que este volume da colección *ArGaMed* —titulado *Manifestacións de relixiosidade na Galicia medieval: literatura, historia e arte*— pretende abordar prácticas relixiosas populares diferenciadas das oficiais eclesiásticas, ou mesmo aludir ás distintas fases da evolución desa relixiosidade especialmente viva en contextos rurais galegos. Trátase, sen dúbida, dun tema estreitamente vinculado á realidade territorial do noroeste peninsular, xa obxecto de diversas investigacións, tamén de orientación antropolóxica. Porén, o enfoque que aquí se propón é outro: céntrase na análise das formas de relixiosidade asociadas ao poder e ás prácticas desenvolvidas en ámbitos institucionais.

A través da análise de fontes literarias —que inclúen a lírica trobadoresca, a haxiografía e a literatura científica—, documentais —como os legados testamentarios— e artísticas —patrimonio monástico, escultura funeraria e arte románica—, as diferentes contribucións deste monográfico comparten un eixo común malia a súa heteroxeneidade: a capacidade de diversas manifestacións relixiosas da época para integrarse en dinámicas sociais, políticas e simbólicas. O volume propón como obxectivo principal —alén dos propios de cada autora ou autor— mostrar a inserción da relixiosidade medieval galega nas dinámicas e nas inquedanzas do mundo laico, entendida como unha realidade plural e de alta complexidade.

No que atinxe á organización desta colección de estudos, esta articúlase en sete contribucións, organizadas progresivamente segundo a tipoloxía das fontes examinadas e o enfoque disciplinar predominante. As tres primeiras achegas —de Mariagrazia Staffieri (doutoranda na Università La Sapienza di Roma), Mariana Fonseca Barros (doutora pola Facultade de Letras da Universidade do Porto) e Lúa Blanca Garea Garrido (doutoranda da Universidade de Santiago de Compostela)— abordan cuestións filolóxicas e relacionadas co mundo da palabra e da tradición libraria. A seguir, o artigo de Rúben Filipe Teixeira da Conceição (doutorando na Facultade de Letras da Universidade do Porto e na Universidade de Santiago de Compostela) céntrase na lectura, análise e interpretación de documentación histórica. Finalmente, as tres últimas contribu-

cións —asinadas por Celia Vila Fernández, María Carrión Longarela e Paula Corbeira Paz (todas investigadoras en formación da Universidade de Santiago de Compostela), móvense no ámbito da escultura e do patrimonio artístico, ofrecendo perspectivas sobre os aspectos máis materiais da relixiosidade medieval galega que se manifesta, como xa se indicou, en ámbitos oficiais.

Coa contribución “Versos en viaxe. Por el *Camiño francés* con los trovadores”, Mariagrazia Staffieri centra a súa atención no valor cultural e literario do Camiño de Santiago, especialmente a través da toponimia asociada ao chamado *Camiño francés*. Retomando e renovando o estudo de referencia de Mariagrazia Russo (2004), a autora non se limita a describir algúns tramos do itinerario físico da peregrinación, senón que o interpreta como un trazado cultural, que acaba cargándose de significados simbólicos e literarios, e que transcende a dimensión devocional para adquirir tamén relevancia social e política.

O capítulo analiza en conxunto como varios topónimos presentes nas *cantigas* profanas se converten en coordenadas poéticas que articulan un diálogo entre espazo real e espazo lírico. Desde Rocamador e Estela ata Burgos, Carrión ou Bonaval, as etapas do *Camiño francés* aparecen evocadas con funcións diversas: ora como marco dun encontro amoroso, ora como referencia proverbial, ora como indicio dun itinerario devocional *sui generis*. Esta perspectiva permite entender o *Camiño* non só como vía de peregrinación, senón como matriz simbólica interiorizada polos trobadores, que a integran no seu repertorio expresivo.

A lectura proposta pola investigadora italiana —fundamentada noutros traballos recentes sobre o cartografado da lírica medieval asociada a Compostela, da man de María Isabel Morán Cabanas (2021), José António Souto Cabo (2012) e destes dous especialistas con Yara Frateschi Vieira (2011, 2015 e 2025)— revela, en definitiva, como o *Camiño* se converteu nun espazo de construción de identidade para os trobadores, onde a relixiosidade se mestura coa narrativa, a memoria e a representación do territorio. Esta lectura permite entender o *Camiño* como un fenómeno complexo, que excede a esfera relixiosa para adquirir tamén relevancia en ámbitos non eclesiásticos. Destaca, nas conclusións, unha completa e útil taxonomía das “líneas de uso predominantes” dos topónimos estudados.

Sempre quedando no eido da toponimia e das significacións vinculadas a ela, Mariana Fonseca Barros —“Os contactos entre a Galiza e Jerusalém na *Historia Compostellana* e no *Liber Sancti Iacobi* (século XII)” — examina con rigor a presenza do topónimo “Xerusalén” en dúas grandes narrativas compostelás da Idade Media. A autora analiza como este lugar, lonxe de ser unha simple referencia xeográfica, se converte nun elemento cargado de valor simbólico. O seu emprego aparece xustificado tanto para exaltar a sé compostelá como para articular un discurso político e eclesiástico orientado á lexitimación e ao prestixio local, co propósito de reforzar a autoridade de Xelmírez e situar Compostela nun plano equiparable ás grandes sedes da Cristiandade.

Neste contexto, Barros pon de relevo episodios significativos, como a translación de reliquias, a correspondencia cos patriarcas xerosolimitanos e a instrumentalización das viaxes a Oriente para fins diplomáticos e financeiros. O estudo conclúe que Xerusalén funciona como un referente ambivalente: por unha banda, paradigma da espiritualidade e destino de cruzada; por outra, recurso retórico ao servizo dun programa ideolóxico ben calibrado. Do mesmo xeito que

na contribución inicial, o capítulo da investigadora portuguesa achega un elemento de notable novidade ao ofrecer unha sistematización e da avaliación conxunta dun nome de lugar dotado dunha intensa carga relixiosa, xa parcialmente estudado por Emma Falque Rey (2013), editora da *Historia Compostellana*.

En “Cando Compostela comungou coa ciencia: a actividade intelectual dos franciscanos santiagueses nunha análise comparativa” (último capítulo dedicado ás cuestións textuais, aínda que máis relacionadas cos libros como vehículo material do saber), Lúa Blanca Garea Garrido aborda unha cuestión pouco explorada: a presenza temperá de estudos científicos nos conventos mendicantes composteláns do século XIII. A investigadora parte do famoso Ms. Vat. Lat. 659 para reconstruír un panorama no que fe e ciencia converxen. Revélase así a posible existencia dun corpus bibliográfico galego custodiado e empregado por franciscanos e orientado á filosofía natural, á astronomía e á astroloxía, nun contexto que situaría tamén Santiago de Compostela como parte activa das redes intelectuais europeas.

Este estudo —que, pola súa achega canto ao procedemento e á interpretación, podería contribuír a favorecer novas reflexións futuras arredor desta cuestión— propón unha metodoloxía comparativa para contextualizar o caso compostelán, a través do exame de paralelismos e diferenzas con centros como Oxford e París, así como con realidades menos coñecidas (*Vallis Viridis* e o convento de Sarnano), co obxectivo de ponderar a magnitude e singularidade da actividade científica santiaguesa. Esta aproximación permite entender que, malia a súa curta traxectoria, os *studia* franciscanos de Compostela compartían intereses e prácticas coas correntes escolásticas europeas. Ao mesmo tempo, o artigo de Garea Garrido contribúe a redefinir a imaxe de Compostela como centro de saber no século XIII e —aspecto relevante— abre novas vías para investigar a relación entre cultura mendicante, ciencias e redes de intercambio no Occidente medieval.

Na introdución do seu célebre *El Hombre Medieval*, Jacques Le Goff escribía que “la eternidad para el hombre de la Edad Media se encuentra siempre a dos pasos”(Le Goff 1987: 38). O artigo de Rúben Filipe Teixeira da Conceição —“Pontes para o Céu. Os legados testamentarios a pontes na Galiza medieval (séculos XII a XIV)” — exemplifica con precisión este concepto, ao mostrar como a realidade material podía adquirir unha proxección simbólica orientada cara á vida eterna aos ollos dos fieis galegos da Baixa Idade Media.

Se ben o obxectivo declarado é, coas palabras do mesmo autor, “aprofundar o impacto que os legados testamentarios tiveram na construción e manutención das pontes na Galiza entre os finais dos séculos XII e XIV”, esta concreta investigación histórica é capaz de integrarse nun marco interpretativo máis amplo, iluminando prácticas que revelan a mentalidade medieval “no momento finito da vida terrena”. As pontes, concibidas como estruturas imprescindibles de tránsito e de articulación territorial “na rede viaria da Galiza medieval”, revelan a súa condición non só de obras arquitectónicas destinadas a perpetuar a memoria do defunto e a exaltar a relevancia da súa liñaxe mediante doazóns *post mortem*, senón tamén de símbolos privilexiados de cohesión baixo unha perspectiva espiritual e ideolóxica.

Esta contribución, ao integrar unha exhaustiva análise documental e reflexión histórico-cultural, dialoga con correntes historiográficas que procuran comprender a interacción entre

materialidade, relixiosidade e poder, en liña co enfoque desenvolvido por Alan Ralph Cooper (2006) para o ámbito medieval inglés (ofrecendo, asemade, un complemento ao estudo de similar temática sobre o territorio portugués, publicado nunha contribución do mesmo autor en 2022). Sen pretender adiantar conclusións que os lectores terán certamente ocasión de apreciar ao final do capítulo, cómpre subliñar que este enfoque abre novos camiños para interpretar categorías como memoria, salvación e prestixio, situándoas no contexto das estratexias —múltiples e inesperadas— que artellan o espazo do noroeste peninsular.

Celia Vila Fernández —“Pecado e admonición: unha aproximación iconográfica á concepción románica do contorno norte da catedral de Lugo”— non só inaugura a última serie de achegas centradas nos aspectos materiais da relixiosidade medieval galega, senón que define unha nova vía de investigación no estudo da arquitectura medieval en Galicia enfocando a súa atención nun verdadeiro enigma do noroeste peninsular: a portada norte da basílica lucense. A autora propón unha lectura iconográfica contextualizada que ten en conta o marco cultural e simbólico da época, caracterizada por articularse nunha interpretación orgánica do programa escultórico. Esta aproximación permite reconstruír o percorrido visual e espiritual que o fiel medieval realizaría ao entrar no templo, revelando a intencionalidade admonitoria que subxace á concepción románica do acceso.

O estudo destaca pola súa capacidade para integrar elementos dispersos (canzorros figurados, capiteis *in situ* e *ex situ*) nun discurso unitario orientado a un tema central da arte medieval: a advertencia contra o pecado. A análise pormenorizada dos motivos, desde as escenas xograrescas ata as representacións zoomorfas, mostra como a plástica románica lucense parece desenvolver un código escatolóxico coherente, no que vicio e castigo se combinan para transmitir mensaxes de exhortación e ensinanza cunha ampla proxección social; en parte, como se pode descubrir ao longo do artigo, consecuencia da súa presenza no lugar da catedral máis conectado co espazo urbano e permeable á circulación de persoas e ideas.

Un punto de especial interese reside na conexión que se establece entre os elementos conservados na catedral e un capitel do Museo Provincial de Lugo, cuxo motivo decorativo incorpora dous leóns en plena lide: unha interpretación que reforza a unidade do programa escultórico e subliña, ao mesmo tempo, a relevancia dos espazos do museo na reconstrución da memoria visual do templo.

Que a relixiosidade entre nun verdadeiro xogo retórico e de propaganda para enaltecer unhas liñaxes gracias a unha recoñecida —e recoñecible— “sintaxe artística” é fenómeno ben sabido da Idade Media. Vincularse a certa simboloxía, representacións ou simplemente a unha devoción responde, moitas veces, a necesidades que transcenden o plano espiritual para encarnarse no político e social. Neste marco, o capítulo de María Carrión Longarela —“Imágenes póstumas de mujeres piadosas. Gestos y dispositivos de rezo en la escultura bajomedieval gallega”— propón unha análise que ilumina estas dinámicas a través da escultura funeraria feminina da Baixa Idade Media, centrando a atención no papel das mulleres da nobreza e das súas familias na construción de “discursos piadosos” mediante a asimilación de “modelos seriados”.

A partir dos estudos de referencia de Manuel Chamoso Lamas (1979) e Marta Cendón Fernández (2017), o valor da contribución radica en ofrecer un panorama actualizado dun cor-

pus funerario galego que a propia autora cualifica como “fragmentario y descontextualizado”. En concreto, analizando o “poder retórico” da vestimenta de matriz relixiosa ou nobiliaria, así como a representación de “dispositivos y objetos dedicados a la oración privada” (e certa xestualidade piadosa), Carrión Longarela detecta algunhas constantes iconográficas no discurso visual coa intención de crear un verdadeiro ideal feminino tanto no ámbito profano coma no relixioso.

Trátase dunha achega que alimenta un debate historiográfico que procura comprender a interacción entre materialidade, memoria e representación na relixiosidade baixomedieval. Ao examinar as imaxes póstumas como signos sociais, máis que como expresións individuais, o estudo convida a reflexionar sobre a tensión entre devoción e ostentación, entre a singularidade dunha biografía e a universalidade dos arquetipos¹, revelando como a morte se converteu nun ámbito privilexiado para a proxección simbólica do poder e da identidade.

Finalmente, Paula Corbeira Paz —“*Sanctitatem et clericatum*: a implantación dos cóngos regulares de Santo Agostiño en Galicia e o seu legado patrimonial”— ofrece unha útil actualización sobre a presenza dos agostiños no tecido social galego, pero tendo en conta o panorama eclesiástico a nivel europeo para comprender a súa incidencia no proceso de “consolidación do programa reformista no noroeste peninsular”. Alén de suscitar interese por un tema tradicionalmente marxinal na historiografía galega, a achega de Corbeira Paz destaca por mostrar a estreita relación entre os cóngos agostiños e o fenómeno xacobeo, así como pola identificación dunha vocación hospitalaria que reforza a dimensión pastoral destas fundacións.

En síntese, esta iniciativa editorial constrúese sobre a base de traballos predoutorais e doutorais desenvolvidos por novas investigadoras e novos investigadores, implicados en aspectos diversos vinculados a liñas de investigación emerxentes no ámbito da relixiosidade medieval, segundo a concepción xa exposta na apertura desta introdución. Agárdase que esta selección contribúa a consolidar a renovación dos estudos medievais en Galicia e a estimular novas perspectivas de análise non limitadas a unha única disciplina.

Referencias bibliográficas

- Cendón Fernández, Marta (2017): “La imagen de las mujeres con poder en el arte bajomedieval gallego”. Pardo de Guevara y Valdés, Eduardo José (ed.): *Mujeres con poder en la Galicia medieval (siglos XIII-XV)*, Santiago de Compostela: C.S.I.C., pp. 243-287.
- Chamoso Lamas, Manuel (1979): *Escultura funeraria en Galicia: Orense, Pontevedra, Lugo, La Coruña, Santiago de Compostela*, Ourense: Instituto de Estudios Orensanos Padre Feijoo.
- Conceição, Rúben Filipe Teixeira da (2022): “*Mando et Lego*: as pontes nos testamentos eclesiásticos portugueses (1071 a 1325)”. *Lusitania Sacra* 44, pp. 161-179 [DOI: <https://doi.org/10.34632/lusitaniasacra.2021.10334>].

1 O termo *arquetipo* emprégase aquí na súa acepción máis ampla, no sentido de esquema colectivo de pensamento (compartido e recoñecible), que funciona como matriz cultural ou conceptual. Non se utiliza, pois, no sentido estritamente ecdótico —vinculado á crítica textual e á reconstrución de testemuños—, senón como categoría que permite comprender estruturas recorrentes na imaxinación social e nos discursos históricos.

- Cooper, Alan Ralph (2006): *Bridges, Law and Power in Medieval England, 700-1400*, Martlesham: The Boydell Press.
- Falque Rey, Emma (2013): “Peregrinos y peregrinación a Compostela y Jerusalén en el s. XII a la luz de la *Historia Compostelana*”. Beltrán Cebollada, José Antonio/Encuentra Ortega, Alfredo/Fontana Elboj, Gonzalo/Magallón García, Ana Isabel/Marina Sáez, Rosa María (eds.): *Otium cum dignitate: Estudios en homenaje al profesor José Javier Iso Echegoyen*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 417-426.
- Le Goff, Jacques (1987): *El hombre medieval*, Madrid: Alianza Editorial.
- Morán Cabanas, María Isabel (2021): “Didáctica interdisciplinar e mapeamento da poesia medieval em Santiago de Compostela”. *Brazilian Journal of Development* 7.1, pp. 4183-4195.
- Russo, Mariagrazia (2004): “Il pellegrinaggio a Santiago nella lirica galego-portoghese”. Mancini, Marco (ed.), *Esilio, pellegrinaggio e altri viaggi*, Viterbo: Sette Città, pp. 201-218.
- Souto Cabo, José António (2012), “*En Santiago, seend’albergado en mia pousada. Nótulas trova-dorecas compostelanas*”, *Verba* 39, pp. 273-298.
- Vieira, Yara Frateschi/Morán Cabanas, María Isabel/Souto Cabo, José António (2011): *O amor que eu levei de Santiago. Roteiro da lírica medieval galego-portuguesa*, Noia: Editorial Toxosoutos.
- Vieira, Yara Frateschi/Morán Cabanas, María Isabel/Souto Cabo, José António (2015): *O Caminho poético de Santiago. Lírica galego-portuguesa*, São Paulo: Cosac Naify.
- Vieira, Yara Frateschi/Morán Cabanas, María Isabel/Souto Cabo, José António (2025-): (eds.): *Roteiro da Lírica Medieval*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela [<https://roteiroliricamedieval.gal/>] [última consulta: 20-11-2025].

Versos en viaje. Por el *Camiño francés* con los trovadores

Mariagrazia Staffieri – “Sapienza” Università di Roma

1. Introducción

En el período comprendido entre los siglos XI y XIV, la ciudad de Santiago de Compostela se consolidó como uno de los polos religiosos, políticos y socioculturales más relevantes de la cristiandad medieval, sobrepasando incluso el poder demográfico y económico de la corte real de León. Este prestigio, que tiene sus raíces en el culto al apóstol Santiago —promovido activamente ya desde el siglo X— recibió un impulso decisivo gracias a la elevación de Compostela al rango de archidiócesis durante el mandato de Diego Gelmírez (1100-1139), lo que permitió su incorporación en la red cluniacense y el fortalecimiento de los acuerdos con la curia romana¹. Como resultado de esta estrategia político-eclesiástica, el santuario compostelano se convirtió en poco tiempo en una significativa industria de la *peregrinatio*, generando una economía de acogida que, a su vez, fomentó el desarrollo de una floreciente actividad cultural. De hecho, la continua circulación de intelectuales, clérigos y aristócratas procedentes de toda Europa contribuyó a la adopción y a la transformación de modelos culturales transalpinos, reelaborados en formas nuevas y arraigadas en el contexto gallego, generando así un ambiente receptivo e innovador. Estas dinámicas convirtieron a Santiago en una verdadera potencia cultural, más allá de ser simplemente una destinación de peregrinación.

Una evidencia tangible de este internacionalismo se manifestó en la redacción, a partir de la segunda mitad del siglo XII, de guías destinadas a los peregrinos en distintas lenguas²: un ejemplo destacado es la célebre *Guía dos peregrinos*, que constituye la quinta parte del *Liber Sancti Jacobi* (*Codex Calixtinus*), elaborada por algunos círculos clericales franceses activos en Galicia³.

1 Según la reconstrucción ofrecida por la *Historia Compostelana*, para la cual remitimos a Tavani 1986: 28 y a López Alsina 2013: 107-112.

2 Véase Vasconcelos 1904: II 809.

3 Tavani afirma que el *Codex* en cuestión había sido “confeccionado probablemente por un clérigo francés entre 1139 e 1173 e conservado, en dous exemplares manuscritos, respectivamente nos arquivos capitulares da catedral de Santiago e no fondo Ripoll do Arquivo da Coroa de Aragón, en Barcelona” (1986: 39 n. 27). Para el texto de la *Guía*, véase Vieliard 2004.

Junto a las guías, en el contexto de este articulado sistema ideológico, también se genera una producción poética específica, que a veces muestra algunos vínculos con el auge compostelano. La lírica gallego-portuguesa emerge en un ambiente culturalmente predispuesto hacia las influencias transalpinas (particularmente el repertorio trovadoresco occitano), que se reelaboran a su vez en virtud de una tradición litúrgica y oral endógena. En esta producción, el espacio se erige como un elemento todo menos neutro: Galicia, y en particular Santiago, funciona como un auténtico itinerario espiritual, cargado de un rico valor semántico y simbólico.

Los textos de los *trovadores*, en tal contexto, reflejan una configuración del mundo en la que el paisaje cantado se encuentra impregnado de las huellas de estos lugares que, con frecuencia, se evocan sin una explicación explícita, pero que, sin embargo, desprenden una red de experiencias compartidas. En términos generales, los topónimos mencionados en las *cantigas* se corresponden con las localidades situadas a lo largo de los múltiples caminos compostelanos, lo que sugiere una profunda interrelación entre el entramado poético y la geografía del peregrinaje. Una relación, esta última, que establece un diálogo sutil pero significativo entre la experiencia de la *peregrinatio* y la creación poética⁴. Algunas veces, los nombres de las etapas hacia Santiago aparecen en las *cantigas* gallego-portuguesas con finalidades religiosas, en un amplio espectro que abarca desde los viajes devocionales destinados a *fazer oraçon* o realizados en espíritu de *romaria*, hasta las peregrinaciones ficticias y retratadas por los trovadores. En otros casos, sin embargo, los topónimos se emplean como fórmulas cristalizadas: cuando los poetas delimitan un segmento de un lugar a otro a lo largo del camino hacia o desde Compostela (por ejemplo, de Sahagún a Santiago), no pretenden evocar el itinerario sagrado *stricto sensu*, sino recurrir a una expresión que se ha convertido en proverbial, arraigada en el lenguaje común, para reforzar un juicio o sostener una comparación en clave hiperbólica.

A partir de estas dos categorías, proponemos aquí un análisis de los topónimos presentes en las *cantigas* trovadorescas asociados a las etapas del *Camiño francés*, uno de los itinerarios principales hacia Santiago de Compostela. La selección de este itinerario específico se debe no solo a su importancia histórica en la *peregrinatio* compostelana en la Edad Media, sino también a la frecuencia con la que sus etapas aparecen en el corpus poético gallego-portugués, lo que lo convierte en el recorrido más adecuado para observar la inserción entre el espacio real y la geografía lírica. Desde esta perspectiva, la reflexión sobre textos con funciones diferentes, que abarcan desde lo religioso hasta lo profano, trasciende los límites de los géneros líricos para observar cómo la geografía del peregrinaje es recibida, transformada y transfigurada en la poesía.

4 La importancia cultural de Santiago también se refleja en el ámbito lingüístico: la lírica se expresa en un idioma destilado precisamente para esta función, que luego se impondrá mucho más allá de las fronteras de Galicia, es decir, el gallego-portugués. Un efectivo código poético panibérico de *koiné* —ya que fue adoptado en toda la península ibérica por trovadores castellanos, leoneses, portugueses y gallegos— que refleja la centralidad de la tradición formada en torno al santuario apostólico de Compostela. Para una panorámica acerca de la historia de la lengua gallego-portuguesa, remitimos a Marcenaro 2019: 18-22 y 29-32. Cfr. también los estudios específicos sobre Santiago de Compostela en los siglos XII-XIV y sobre la acogida de la lírica occitana, así como la elaboración y difusión de la lírica gallego-portuguesa: Vieira 1999; Souto Cabo 2012b.

El *Camiño francés*, en su travesía junto a los trovadores, plantea una reflexión sobre las modalidades en que la lírica interioriza el espacio de la peregrinación, explorando su funcionalidad para localizar, narrar o significar, así como su contribución a la construcción de una topografía lírica en la que convergen lo imaginario, la memoria y la retórica⁵.

2. “Cavalgava noutro dia / per o caminho francês”

Los peregrinos que emprendieron su viaje para llegar a la tumba apostólica de Santiago en los siglos X y XI recorrieron trayectos que constituían parte de una red viaria preexistente al descubrimiento del sepulcro (sin una connotación jacobea efectiva), para el desarrollo de nuevos itinerarios devocionales. Sin embargo, con el incremento gradual del flujo de peregrinos, se delineó una ruta privilegiada y más transitada: “una via, di origine romana in gran parte, che percorreva il settore nord della Valle del Douro da est a ovest e giungeva in Francia” (Bermúdez Beloso 2024a: 61).

Esta “vía maestra” está constituida por la ruta actualmente reconocida como *Camiño francés*, y su difusión ha sido favorecida en gran medida por el respaldo de la monarquía, que impulsó la creación de establecimientos de acogida y asistencia para los viajeros, en puntos estratégicos y más transitados, como Pamplona, Burgos, León y Astorga⁶. De este modo, el *Camiño* se configuró pronto como una auténtica arteria vibrante de la vida religiosa y cultural de Galicia, ya que, además de ser el principal eje de acceso a Santiago, representaba también un canal privilegiado de interacción continua entre peregrinos, bienes materiales, conocimientos, melodías y textos.

En estos términos se manifiesta el camino durante el siglo XIII (cuando el itinerario se encontraba plenamente consolidado), en una *pastorela*⁷ de Johan Perez d’Aboim (*MedDB3* 75.3)⁸:

Cavalgava noutro dia
per o caminho francês
e ùa pastor siia
cantando con outras tres
pastores e non vos pês,
e direi-vos toda via

5 Para la realización de este estudio, han sido de suma importancia el *Glossario onomastico e prosopografico della lirica galego-portoghese* y el *Roteiro virtual da Lirica Medieval* <<https://roteiroliricamedieval.gal/>> (desde ahora *roteirodigital*), respecto al cual cfr. Vieira/Morán Cabanas/Souto Cabo 2011; Vieira/Morán Cabanas/Souto Cabo 2015; Vieira/Morán Cabanas/Rocha 2020; Morán Cabanas 2021.

6 Cfr. Rucquoi 2010: 101-105; López Alsina 2013: 193-202.

7 Ferreiro et al. (2018-), en la base de datos *Universo Cantigas. Edición crítica da poesía medieval galego-portuguesa* (desde ahora solo *UC*), consultable en <universocantigas.gal>, consideran esta *cantiga* (con el número de repertorio 691) de carácter híbrido, junto a otras composiciones, ya que “combinan en graos diferentes elementos propios das *cantigas de amigo* —mais tamén das *cantigas de amor* e mesmo das *de escarnio*— con elementos temáticos e léxicos propios do xénero da *pastorela*. Era esta unha modalidade poética bastante cultivada nas tradicións literarias oitánica e occitánica, en que un cabaleiro encontra soa e require de amores a unha moza pastora”. Entre las *cantigas* de este grupo, encontramos *Quand’eu un dia fui en Compostela* de Pedr’Amigo de Sevilla, que analizaremos más adelante. A propósito de esta cuestión, véase también Tavani 1986: 217-223.

8 Todas las *cantigas* que examinaremos en este trabajo seguirán la transcripción de Brea y Lorenzo Gradín (2021-), ofrecida en la *Base de datos da lírica profana galego-portuguesa* (desde ahora solo *MedDB3*), disponible en <bernal.cirp.gal/ord-s/f?p=129:2>.

o que a pastor dizia
 aas outras en castigo:
 “Nunca molher crêa per amigo,
 pois s’ o meu foi e non falou migo”

(I: 1-10)

En esta breve *cantiga*, el trovador se presenta como observador de una escena campestre: cabalgando por el camino, escucha una conversación entre pastoras que cantan e intercambian confidencias amorosas. En la estrofa inicial que aquí se cita, una de ellas advierte a sus compañeras que no confíen en los hombres, pues ella ha sufrido el abandono de su *amigo*, el cual se marchó sin despedirse. La alusión explícita al “caminho francês” en el v. 2, además de ser un dato topográfico particularmente interesante (sobre todo si consideramos que es un *unicum* en el corpus gallego-portugués)⁹, pretende poner la escena en un contexto espacio-temporal preciso, estableciendo una correlación entre el diálogo de las pastoras y la geografía devocional. La referencia al viaje del trovador, en la primera *cobla*, sugiere una asociación temática con la peregrinación y su connotación de esperanza en el regreso. De hecho, ya en la *cobla* siguiente observamos una transición hacia una escena en la que otra pastora ofrece una perspectiva optimista y más confiada respecto al posible retorno del *amigo*.

A partir de esta única resonancia del *Camiño*, se puede ahora iniciar el itinerario compostelano, prestando atención a los topónimos que, en los textos trovadorescos, evocan algunos lugares significativos del trayecto.

3. “Romeu de Sancta Maria / e ora per Roçavales passou”

La “peregrinación de los trovadores” inicia en la frontera con el sur de Francia, más concretamente en Rocamador, localidad conocida por el santuario de Santa María. La ciudad francesa aparece en *Pero no fui a Ultramar* (MedDB3 97.28), *cantiga de escarnio* de Martín Soarez:

E diz que vio ñu judeu,
 que vio prender Nostro Senhor;
 e averedes i gran sabor,
 se vo-lo contar cuido-m’ eu;
 diz que é un judeu pastor,

9 En los manuscritos que transmiten esta *cantiga* (B 676 y V 278), se lee *hun* en lugar del artículo definido *o* propuesto por MedDB3 y Nunes (1973: 101-102). Otros editores conservan la lección de los cancioneros (Cohen 2003: 162; Vieira/Morán Cabanas/Souto Cabo 2015: 68; Lopes 2016: I 575-576; UC 691). A pesar de esta incerteza editorial, parece evidente que la referencia es al *Camiño francês*; más bien, el artículo *hun* podría indicar también el solo tramo de la vía Francigena. Sin embargo, Carlo Rettore releva en esta referencia un mero gusto esterófilo de la composición, en relación con su género poético: “la pastorella, in effetti, fu un genere praticato in particolare modo da trovatori e trovieri, motivo per cui il solo accenno all’ambientazione francese poteva evocare un immaginario di canti cortesi di natura differente a quella più comune nel panorama galego-portoghese” (Rettore 2024a: 130). Cfr. Vieira/Morán Cabanas/Souto Cabo 2011; Vieira/Morán Cabanas/Souto Cabo 2015: 68-73, los cuales revelan que en esta *cantiga* “se alude provavemente ao célebre ‘caminho francês’ (ou a uma das suas ramificações) que levava os peregrinos desde a França até Santiago de Compostela” (2015: 72-73).

natural de Rocamador,
e que á nome Don Andreu.

(III: 15-21)

Como se ilustra en la glosa explicativa¹⁰, en este texto el autor se burla de un falso cruzado, que acaba de regresar de un viaje a Tierra Santa: uno de los temas difamatorios más apreciados por los trovadores gallego-portugueses. En este caso, con la intención de ridiculizar los limitados conocimientos geográficos del trovador perdido Sueir'Eanes¹¹ (objeto del *escarnio*), Soares ofrece una densa serie de topónimos, la mayoría de los cuales pertenecen a localidades existentes: desde Marsella hasta Somport, pasando por Acre (puerto mediterráneo de Siria); y aún más, Belfurado, Santarém y Nogueirol (quizás Nogueiró o Nogueiroa, en Galicia¹²), que se encuentran lejos de Jerusalén. En este contexto toponímico, Rocamador emerge como el lugar de origen del joven judío Don Andreu, que Sueir'Eanes encontró durante su estancia en Ultramar y que dijo que asistió en persona a la captura de Cristo: una narración inverosímil, la cual pone en tela de juicio la veracidad del viaje del trovador a Tierra Santa.

Rocamador mantiene su papel como origen —primero de un hombre y ahora de un objeto— en *Quand'eu hun dia fuy en Compostela* (MedDB3 116.29), *pastorela*¹³ de Pedr'Amigo de Sevilha:

Dixi-lh' eu logo: “Fremosa poncela,
queredes vós min por entendedor,
que vos darey boas toucas d' Estela,
e boas cintas de Rrocamador,
e d' outras doas a vosso sabor,
e ffremoso pano pera gonela?”

(II: 7-12)

De esta reconocida localidad de peregrinación (desde el siglo XII y durante toda la Edad Media) provienen las *boas cintas* que el trovador prometió regalar a una pastora encontrada en su itinerario hacia Santiago, con el propósito de persuadirla para que lo aceptara como amante. La relevancia de las *cintas* en el contexto de la expresión afectiva de la *cantiga* se vincula con su fun-

10 “Esta cantiga fez Martin Soares a un cavaleiro que era chufador, que dezia que viinha d'Outramar” (B 143, fol. 36r). Cfr. Bertolucci 1992: 47.

11 Este trovador es objeto de ataques poéticos también por Pero da Ponte (cfr. MedDB3 120.7, 120.48 y 120.49) y por Afons'Eanes do Coton (cfr. 2.22). En el caso que analizamos aquí, a través de una sapiente *aequivocatio* e *interpretatio nominis*, Martin Soares “attacca qui Sueir'Eanes per la sua omosessualità (*d'outr'amar*), poiché, mentre si vantava di essere stato Oltremare, in realtà si trovava ad essere *bel furado* a *Belfurado*, località portoghese” (Ron Fernández 2024c: 227). Véase también Martínez Pereiro 2013: 56.

12 Según la interpretación de Bertolucci 1992: 49; cfr. Rettore 2024b: 256.

13 Véase Vieira/Morán Cabanas/Souto Cabo 2015: 135-141: “Como o próprio trovador diz, a *cantiga* é uma ‘pastorela’ [...]. O seu modelo evidente é a composição que inaugura o gênero na Provença, a pastorela *L'autr'ier jost'una sebissa*, de Marcabru, com a qual compartilha [...] elementos formais, expressivos e temáticos” (140). Cfr. *roteirodigital*, *Cantigas* > *Quand'eu un dia fui en Compostela*.

ción como presente entre amantes, símbolo de lealtad y amor. Además, en este texto es singular la combinación de dos lugares de *peregrinatio*: el más conocido Rocamador, y el menos conocido —fuera de las fronteras ibéricas— *Estela* (Estella, en Navarra): de este último provienen, de acuerdo con Sevilha, las *boas toucas*. El tema de las *toucas d'Estela* se aborda con cierta frecuencia en el corpus lírico gallego-portugués, y en ocasiones las *toucas* se asocian con las *cintas*, como ocurre aquí¹⁴. Aunque la combinación de los topónimos “compiace un gusto assai diffuso nel tempo” (Marroni 1968: 251 n. 10)¹⁵, aquí también podría referirse a la *capilla* dedicada al culto de Nuestra Señora de Rocamador, ubicada a Estella.

Si hasta aquí Rocamador ha aparecido únicamente como referencia toponímica, el pasaje siguiente permite reconocer su proyección cultural en el corpus lírico, pues es precisamente el célebre santuario de Rocamador el que se menciona en la única estrofa que se conserva íntegra de *Pero d'Ambroa prometeu de pram* (*MedDB3* 64.23), *cantiga de escarnio* de Johan Baveca:

Pero d' Ambroa prometeu de pram
que fosse romeu de Sancta Maria,
e acabou assy ssa romaria
com' acabou a do frume Jordan:
ca entonce ata Monpilier chegou
e ora per Roçavales passou
e tornou-sse do poio de Roldam.

(I: 1-7)

Nos encontramos en el contexto de un *Camiño francés* recorrido en dirección opuesta, en el que la destinación de Pero d'Ambroa debería haber sido la ermita de Santa María en Rocamador: sin embargo, el desafortunado *romeu* interrumpió también esta peregrinación. De hecho, ya anteriormente, el trovador había afirmado haber realizado un primer viaje devocional, deteniéndose en aquel caso en Montpellier, lo que le valió numerosos comentarios burlescos por Pedr'Amigo de Sevilha, Pero Gómez Barroso y Gonçal'Eanes do Vinhal¹⁶.

En esta *cantiga*, Baveca también se burla de las pretensiones del falso peregrino, precisando que Pero, esta vez, ni siquiera logró cruzar los Pirineos. Como prueba de eso, el trovador menciona otra etapa del camino compostelano (de la que esta es la única ocurrencia): Roncesvalles, localidad ibérica ubicada en la cercanías de la frontera francesa, de la cual toma su denominación el puerto pirenaico homónimo. Por aquí pasó d'Ambroa durante su camino de regreso, llegando al Poio de Roldán¹⁷.

14 Así en *MedDB3* 60.3, vv. 6 y 12 (*refran*): “que troux' a mha touca sigo”; 125.34, v. 12: “se cada que essa touca torcer” y v. 17: “pois sêmp' a touca mal posta tragedes”; 128.4, v. 9: “mias toucas da Estela”. Con referencia también a las *cintas*, véase 70.45, v. 10: “guardad' a cint' e a touca”. Cfr. Marroni 1968: 250-251 n. 9. Respecto a la tradición de *touca* y *cinta*, remitimos a Gutiérrez García 2006: 67-166; Corral Díaz 2010.

15 Cfr. a este propósito Bertolucci 1992: 48-49 n. 1.

16 Véanse *MedDB3* 116.11, 116.15, 116.31, 127.7 y 60.11. Cfr. Zilli 1977: 157-158.

17 El Poio de Roldán, identificable como “un monte, non meglio individuabile se non come posto al di qua dei Pirenei (Pero

4. “Un dia fui cavalgar / de Burgos contra Carrion”

Al adentrarse en el territorio castellano, nos llegamos a una de las ciudades más emblemáticas de la Edad Media ibérica: Burgos, cuya relevancia en la ruta de los peregrinos hacia Santiago de Compostela resultó determinante para su desarrollo urbanístico. Este impulso gradual de las peregrinaciones se aceleró con la designación de Burgos como capital del reino de Castilla por Alfonso VIII, lo que supuso su consolidación como centro económico y político, pero también como etapa de pasaje¹⁸. El monarca, de hecho, confirió a Burgos un privilegio análogo al concedido a Carrión, la cual, tras el fallecimiento de Alfonso VII, se encontraba en una zona fronteriza entre León y Castilla (como la totalidad de la Tierra de Campos). Si Alfonso VIII recibió la investidura de caballero precisamente en Carrión, también sus sucesores reservarán una importancia particular a la ciudad, cuyos principales centros religiosos se beneficiaron de diversas donaciones, entre las cuales el Fuero Real otorgado por Alfonso X en 1255¹⁹. En este contexto de protección real y consolidación institucional, el desarrollo económico y artístico de Carrión —así como el de Burgos— fue impulsado por la convergencia de diversas rutas hacia Santiago.

En lo que respecta al *Camino francés*, la ruta Burgos-Carrión se menciona en dos *cantigas*. La primera es *As mias jornadas vedes quaes son* (MedDB3 2.6), *cantiga de escarnio* de Afons'Eanes do Coton:

As mias jornadas vedes quaes son,
meus amigos, meted' i femença:
de Castr' a Burgos e end' a Palença,
e de Palença sairm' ar Carrion,
e end' a Castro, e Deus mi dé conselho,
ca vedes, pero vos ledo semelho,
muit' anda triste o meu coração.

(I: 1-7)

Con el propósito de seguir a una mujer que “casad' é, ou viuv' ou solteira / ou touquinegra, ou monja, ou freira” (vv. 9-10), la travesía de Coton abarca varias etapas del *Camino*: desde Castro hasta Burgos, luego a Palencia y Carrión, regresando finalmente a Castro, según una *accumulatio* toponímica característica también del “ciclo de Ultramar” (como se evidencia en el caso de Martin Soarez). En el texto satírico, entre el *escarnio* y el *amor*, la mención de estas ciudades —“localizzabili in un raggio di circa 100km compreso nelle attuali comunità di León e di Castilla” (Marcenaro 2015: 50-51)— tiene el fin de resaltar la *autocommiseratio* del trovador, orientada

d'Ambroa non li avrebbe infatti valicati)” (Zilli 1977, p. 159 n. 7). La mención también aparece en la tercera estrofa de la misma *cantiga*, que se conserva solo parcialmente y en la cual “è possibile capire che Baveca raccolga tramite il discorso diretto le considerazioni di Pero d'Ambroa riguardo il suo desiderio di trovare il *corno de Roldán* nel *poio* per poter tornare e fingere di essere stato pellegrino. Per la presenza del *poio* dove morì l'eroe carolingio, avvisando i suoi del pericolo attraverso l'Olifante, si desume che la fonte sia ovviamente la *Chanson de Roland*” (Ron Fernández 2024d: 306).

18 Véase González Díez 1983: 7-13, 17-23, 33-39 y 47-74.

19 Cfr. González Jiménez 2004: 93-95.

al lamento de *jornadas* destinadas al vagabundo y pasadas no bajo el signo de una *peregrinatio*, sino siguiendo un itinerario sin meta²⁰.

La segunda ocurrencia de la ruta Burgos-Carrion se releva en *Un dia fui cavalgar* (MedDB3 120.51), *cantiga de escarnio* de Pero da Ponte:

Un dia fui cavalgar
de Burgos contra Carrion,
e saiu-m' a convidar
no caminh' un infançon;
e tanto me convidou,
que ôuvi logo a jantar
con el, mal que mi pesou.
U m' eu de Burgos parti,
log' a Deus m' encomendei
e log' a el prougu' assi
que un infançou achei;
e tanto me convidou,
que ôuvia jantar logu' i
con el, mal que mi pesou.

(I-II: 1-14)

Aquí también, como en el caso anterior, el trovador emprende su viaje desde Burgos hasta Carrión (esta vez, partiendo de la capital castellana, como se sugiere en el v. 8: “U m' eu de Burgos parti”)²¹. Durante su travesía, Pero da Ponte se cruza con un *infançon*, es decir, “un nobile decaduto, avaro e meschino” (Panunzio 1992: 163), que insiste en invitar al poeta a comer, y él, aunque de mala gana y sin interés, se ve obligado a aceptar (“e tanto me convidou / que ôuvi logo a jantar / con el, mal que mi pesou”, vv. 5-7). El motivo de la miseria y la avaricia de los *infanções*, a los que el *trovador* dirige una viva burla, emerge nuevamente en *Noutro dia, en Carrion* (MedDB3 120.29), en la que el contexto de la escena es invariablemente la ciudad de Carrión, aunque en este caso la alusión no tiene implicaciones de ningún tipo relacionadas con el Camino de Santiago²².

20 Estos topónimos son todos localizables, con la única excepción de Castro: “una possibile ipotesi è Castro de Fontidueña, situata a sud di Burgos, nell’attuale provincia di Segovia, ma la frequenza del toponimo in epoca medievale rende molto difficoltosa un’identificazione sicura” (Marcenaro 2024a: 66). A propósito de Palençã, véase Bermúdez Beloso 2024d: 274.

21 La distancia entre las dos ciudades se encuentra también en MedDB3 43.4, mientras que de Burgos se habla, a propósito de cuestiones políticas-militares (con referencia a la conquista andaluza), en 120.33 de Pero da Ponte y en 18.29 de Alfonso X. Finalmente, la ciudad está mencionada en la crítica a Pero d’Ambroa que se lee en 116.31, nuevamente con la acusación de un falso viaje a Ultramar: Pedr’Amigo de Sevilha aquí afirma que las informaciones que Pero tiene a propósito de la Cruzada no pueden probar su viaje, porque habría podido obtener esas noticias también en Burgos (cfr. Bermúdez Beloso/Marcenaro 2024: 59).

22 Al contrario de 120.51, en esta *cantiga* se habla de un *infançon* que compra salmón fresco al mercado de Carrion (cfr. Panunzio 1992: 171). Con referencia a este tema, la ciudad de Carrion es mencionada también en MedDB3 114.26/18.45, debate entre Pai Gomez Charinho y Alfonso X a propósito del “obbligo dei vassalli a cibare i signori che passavano dai loro domini” (Bermúdez Beloso 2024b: 63). El topónimo recurre en dos otras *cantigas de escarnio*, que tratan respectivamente

5. “Porquê non foy migo na sagraçon / de Bonaval”

Desde Carrión, nos adentramos en Galicia hasta llegar a Bonaval, a las afueras de las murallas de Compostela, efectuando así un salto geográfico más allá de las fronteras leonesas. De hecho, las menciones de otras localidades (algunas de las cuales muy relevantes, como Pamplona, Astorga, Melide y León) no se relacionan con la peregrinación o con contextos religiosos, ni con itinerarios que podrían formar parte de un código expresivo²³, y por estas razones no las trataremos aquí.

El topónimo de Bonaval aparece citado en cinco *cantigas* de un mismo trovador, originario precisamente de esta zona: Bernal de Bonaval. La crítica coincide hoy en día en identificar este lugar con la ubicación actual del convento de San Domingos de Bonaval, situado fuera del perímetro de la antigua ciudad medieval de Santiago, cerca del barrio de San Pedro y en las proximidades de la Porta do Camiño, arteria de entrada de los peregrinos que llegan, precisamente a través del *Camiño francés*, del Monte do Gozo²⁴. En la mayoría de los textos en los que se cita, el nombre de este lugar es funcional a contextualizar la vida y la actividad del poeta de Bonaval²⁵. Sin embargo, una ocurrencia revela algunos datos valiosos sobre Bonaval. Se trata de *Diss’ a fremosa en Bonaval assy* (*MedDB3* 22.7), *cantiga de amigo*:

Diss’ a fremosa en Bonaval assy:
 “Ay, Deus! Hu é meu amigo d’ aqui,
de Bonaval?
 Cuyd’ eu, coitad’ é no seu coraçõ
 porquê non foy migo na sagraçon
de Bonaval.
 Poys eu migo seu mandado non ey
 já m’ eu leda partir non poderey
de Bonaval.
 Poys m’ aqui seu mandado non chegou,
 muyto vin-eu mays leda ca me vou
de Bonaval”.

(I-IV: 1-12)

de polémicas entre trovadores (43.4) y de la jurisdicción obtenida por el *meiriño* de Alfonso X, en el territorio comprendido entre Viveiro y Carrion (125.42).

23 La mayoría de las citaciones se refieren a contextos bélicos y/o a cuestiones políticas: véanse, por ejemplo, las menciones de Pamplona en *MedDB3* 80.1, a propósito de los conflictos entre Sancho VII de Navarra y el rey de Aragón (Bermúdez Beloso 2024e: 274-275) y de Melide (*Molide*) en 14.10, en una curiosa cena de violencia típicamente medieval (Di Meo 2024: 243-244). Cfr. también las dos ocurrencias de Astorga (Estorga) en dos *cantigas de escarnio* (16.10 y 49.3; cfr. Ron Fernández 2024b: 108-109); y las numerosísimas citaciones de León, para la cuales remitimos a Bermúdez Beloso 2024c: 187-189.

24 Cfr. Ron Fernández 2024a: 56. A este propósito, Indini (1978: 14-15) afirma que Bonaval era probablemente “un vero e proprio villaggio, se non addirittura un paese, ubicato ai piedi della collina su cui sorgeva e sorge Santiago di Compostella, attualmente scomparso: rimane di esso la chiesa”, que sería identificable, también según Filgueira Valverde (1969: 591-592), con el convento de Santo Domingo de Predicadores, fundado por Bernal mismo “en el poético lugar de su apelativo”.

25 Así *MedDB3* 22.1, 22.13, 22.16 y 22.19, para las cuales remitimos a Indini 1978: 35-77, 123-125, 158-165 y 169-171.

En consonancia con lo observado en algunas de las *cantigas* analizadas previamente, en este caso el motivo de la *peregrinatio* funciona como “pretexto” para tratar un tema menos devocional y sagrado, a saber, el encuentro furtivo entre los dos amantes²⁶. No obstante, el componente de interés en la presente *cantiga* se refiere más bien a la descripción de la escena religiosa en un espacio que, a todos los efectos, podía representar una etapa de la peregrinación: la mujer se lamenta porque su amado no se ha presentado en la *sagraçon* de Bonaval, celebrada en un santuario.

El término *sagraçon*, interpretado por Indini como un viaje devocional que “si è effettuato alla volta del santuario” (1978: 168 n. 5), parece alinearse más bien con la variante semántica propuesta por Nunes (1959: 595), que lo define como “cerimonia religiosa pela qual se destina a uso religioso um objecto (templo, etc.) até então considerado profano (*Sacratione*)” y también, algunos años después, por Cunha (1999: 61): “*sagraçon*, dia de consagração, feria religiosa, romaria”. La tesis de Ron Fernández, en nuestra opinión, aborda esta cuestión de modo definitivo (2024a: 56):

Si tratta di un atto liturgico importante. La consacrazione era infatti un rito riservato ai vescovi che consisteva fra gli altri atti liturgici, nell'irrorare con acqua benedetta lo spazio sacro e recitare le orazioni pertinenti. [...] La consacrazione doveva realizzarsi di domenica o in un giorno particolare, e l'anniversario della consacrazione diventava un giorno festivo²⁷

De acuerdo con esta perspectiva, el espacio en el que debía celebrarse el rito cantado por el trovador podría corresponder a una iglesia consagrada (especialmente si se considera que los espacios sagrados de menor tamaño no solían ser consagrados, sino solo bendecidos). La ubicación estratégica de este santuario en Bonaval, y por lo tanto en las cercanías del paso obligado de la Porta do Camiño, sugiere la hipótesis de que Bonaval podría haber constituido una etapa del itinerario de *peregrinatio*.

6. “A Santiag’, un dia, por fazer oraçon”

El *Camiño francés* trovadoresco se concluye en Santiago de Compostela, que se menciona en las *cantigas* gallego-portuguesas con una frecuencia moderada, aunque superior a la de los otros topónimos analizados.

Las tres *cantigas de romaria* que aluden a la ciudad de Santiago la presentan como destino de peregrinación. En estos términos, la localidad ocurre en *Por fazer romaria, pug’ en meu coraçon* (MedDB3 11.10) de Airas Carpancho y en *A Santiagu’ en romaria ven* (MedDB3 14.3) de Airas Nunez.

26 Según Indini 1978: 63 nn. 21-22 esta *cantiga* podría ser incluida en el grupo de las *romarias* propuesto por Vasconcelos 1904: II 882, aunque el tema del encuentro fallido aquí tratado “nelle romarias risulta meno frequente rispetto a quello del desiderio realizzato o del progetto del pellegrinaggio *in fieri* o del tentativo di eludere la sorveglianza materna”. Cfr. Vieira/Morán Cabanas/Souto Cabo 2015: 43: “A estrutura é a de uma *cantiga* de amigo tradicional, com paralelismo perfeito ou *leixa-pren* (o segundo verso da primeira estrofe é repetido como primeiro da terceira, e assim por diante a fim de fazer progredir a composição)”. Así también *roteirodigital*, *Cantigas > Diss’a fremos en Bonaval assi*.

27 Sobre la datación de esa *sagraçon*, permanecen algunas incertezas: Ron Fernández precisa que, según una parte de la crítica, la *cantiga* de Bernal podría datarse al 1230 (año de la primera consagración), aunque el documento en el que se localiza “Frate Bernardo”, prior de Bonaval (probablemente nuestro trovador), es datado al 1279. Cfr. Ron Fernández 2024a: 56; Indini 1978: 26-27; Souto Cabo 2012a: 279.

Por fazer romaria, pug' en meu coraçon,
a Santiag', un dia, por fazer oraçon
e por veer meu amigo logu' i.

(MedDB3 11.10, I: 1-3)

A Santiagu' en romaria ven
el-rei, madr', e praz-me de coraçon
por duas cousas, se Deus me perdon,
en que teño que me faz Deus gran ben:
ca veerei el-rei, que nunca vi,
e meu amigo que ven con el i.

(MedDB3 14.3, I: 1-6)

En la primera canción de santuario (probablemente la más antigua)²⁸, Compostela representa tanto el destino final de la joven, que se ha dirigido precisamente *por fazer romaria* (v. 1), como el telón de fondo de la escena siguiente, en la que se revela el propósito del viaje: *fazer oraçon* (v. 2) y *vee meu amigo* (v. 3). La narración sucesiva, contenida en las *coblas* II y III (esto es, la descripción negativa de la figura materna), si bien no se manifiesta explícitamente, se desarrolla en el mismo contorno urbano de Santiago.

En cambio, en la única *cobla* transmitida de la cantiga MedDB3 14.3, la mujer expresa su felicidad por su próximo viaje espiritual en compañía de su *amigo* y del monarca, el cual se identifica con Sancho IV, hijo de Alfonso X. En este sentido, la definición de Tavani (1964: 23) de esta *cantiga* como “manifesto di propaganda” adquiere una relevancia particular, ya que se relaciona con la visita real a la ciudad del apóstol, considerada como un signo de la obra de pacificación interna iniciada por el soberano, iniciativa que tenía como objetivo lo de conquistar “in Galizia quella popolarità che gli era stata negata dall'insurrezione del fratello Don Juan” (Tavani 1964: 24)²⁹.

La tercera *cantiga de romaria* en la que se remite a Santiago es *Quand'eu hun dia fuy en Compostela* (MedDB3 116.29) de Pedr'Amigo de Sevilha, que el mismo autor define *pastorela*:

Quand' eu hun dia fuy en Compostela
en romaria, vi hunha pastor
que, poys fuy nado, nunca vi tan bela,
nen vi outra que falasse milhor,
e demandey-lhe logo seu amor
e fiz por ela esta pastorela.

(I: 1-6)

28 Cfr. Souto Cabo/Vieira 2004: 232; Vieira/Morán Cabanas/Souto Cabo 2015: 31: “Trata-se, provavelmente, da mais antiga composição do tipo tradicional denominado ‘cantiga de romaria’ e a única que explicita como destino o santuário de Santiago de Compostela. Aliás, o Apóstolo é o único santo cujo nome aparece nas *cantigas* desse tipo de três autores: para além de Airas Carpancho, a ele aludem Airas Nunes [...] e Pai Gomes Charinho [...]. Como norma, um determinado santuário constitui tema das *cantigas* de apenas um trovador ou jogral: por exemplo, João Servando compôs 23 delas, das quais dezessete incluem referência à ermida de São Servando, que nenhum outro poeta menciona”. Cfr. *roteirodigital*, *Cantigas > Por fazer romaria, pug' en meu coraçon*.

29 Véase también Gutiérrez García 2009; Russo 2004: 205-206; Vieira/Morán Cabanas/Souto Cabo 2015: 36-37: “Possivelmente incompleta, essa composição utiliza o modelo da ‘cantiga de romaria’ para celebrar a visita do rei Dom Sancho IV a Santiago em 1286, numa viagem cujos motivos políticos se uniam à piedosa intenção de cumprir uma promessa, feita ao Apóstolo durante a campanha contra os muçulmanos no ano anterior. Na voz da jovem, valoriza-se a oportunidade de ver o rei até ao extremo de considerar esse fato, junto com o de ver o amigo que vem no seu séquito, como grandes bens que Deus lhe concede, o que evidencia uma intenção propagandística da viagem real”. Cfr. *roteirodigital*, *Cantigas > A Santiagu' en romaria ven*.

La peregrinación del trovador —ya anunciada en la *cobla* inicial— sirve en este caso de telón de fondo a su encuentro con una pastora y al diálogo de los dos personajes, que se desarrolla en las cinco estrofas restantes. Una serie de topónimos que se mencionan a lo largo del texto ponen de manifiesto el conocimiento que Sevilha poseía acerca del *Camiño francés*: ya lo entendemos cuando el poeta cita las *toucas d' Estela* (v. 9) y las *boas cintas de Rocamador* (v. 10), las cuales han sido objeto de análisis en §3. Además, el trovador nos ofrece una segunda prueba de su competencia:

E diss' ela, come bem ensinada:
 “Por entendedor vos quero filhar
 e, poys for a rromaria acabada,
 aqui, d' u sôo natural, do Sar,
 cuydo-m' eu, se me queredes levar,
 ir-m' ei vosqu' e fico vossa pagada.”

(V: 31-36)

La localización en Santiago se especifica con la referencia a las orillas del Sar, lugar de procedencia de la pastora a la que se dirige el poeta³⁰.

De diferente carácter es, en cambio, el sirventés moral de Airas Nunez, es decir, *Porque no mundo mengou a verdade* (MedDB3 14.12), el cual se propone como un lamento tradicional que aborda la decadencia de los valores. Al reflexionar sobre la ausencia de la verdad en el mundo y su incesante búsqueda, el trovador incorpora en esta *cantiga* varias referencias religiosas, entre las cuales destaca la última, que alude al camino de Santiago.

En Santiago, seend' albergado
 en mia pousada, chegaron romeus;
 preguntei-os e disseron: “Par Deus,
 muito levade-lo camin' errado,
 ca se verdade quiserdes achar
 outro camiño conven a buscar,
 ca non saben aqui d' ela mandado”.

(IV: 22-28)

Aquí, el poeta critica las órdenes e instituciones religiosas (como los *frades regrados* en el v. 8³¹ y los cistercienses en el v. 15), que deberían ser el último refugio de la verdad, pero

30 El río gallego aparece también en MedDB3 63.58 (vv. 1-7), donde las orillas del Sar presentan la escena protagonizada por el trovador y la pastora. Cfr. Marroni 1968: 253 n. 34.

31 Aquí seguimos el texto crítico ofrecido por MedDB3, pero nótese que Montero Santalha (2000: 12) lee en este verso “*ne-grados*” (‘frades negrados’, isto é, ‘monges negros’, ‘os beneditinos’), como trazem os mss., en vez de *regrados*. Así también Vieira/Morán Cabanas/Souto Cabo 2015: 32-38: “Aonde quer que vá à sua procura —nos mosteiros dos frades beneditinos ou negrados (isto é, de hábito negro), na ordem de Cister ou nos albergues dos peregrinos de Santiago de Compostela—, sempre lhe respondem que a busque noutra parte” (36). Cfr. roteirodigital, *Cantigas > Porque no mundo mengou a verdade*.

que, en realidad, la ignoran por completo. En este sentido, resulta particularmente relevante la alusión a Compostela, la cual se plantea como un recurso de gran utilidad para la crítica que propone Nunez. El trovador afirma que la redacción del texto se llevó a cabo durante su estancia en Santiago, específicamente en su posada, donde, según su relato, unos peregrinos se aproximaron a él con la intención de persuadirlo para que emprendiera un nuevo camino en su búsqueda de la verdad.

La oposición entre *camiñ' errado* (v. 25) e *outro camiño* (v. 27) —que debe comprenderse en clave metafórica— es indicativa de la manera en que Nunez “juega” con la *aequivocatio* semántica entre el *camiño* interpretado en su *sensus litteralis*, como un camino de peregrinación (no es casual que cite a los *romeus*), y un *camiño* figurado, es decir, el camino en busca de la verdad³².

Esta dimensión moral del viaje reaparece, aunque desde otra perspectiva, en *Quen seu parente vendia, todo por fazer tesouro* (MedDB3 120.45), *cantiga de maldizer* de Pero da Ponte, en la cual no se trata del itinerario de la *peregrinatio* per se, sino más bien de las obligaciones del peregrino ejemplar. Aquí, el trovador dirige enérgicas críticas hacia un individuo caracterizado por su avaricia, que llega al extremo de deshacerse de sus seres queridos³³:

Quen seu parente vendia, ben fidalgu' e seu sobrinho,
se tevess' en Santiago bõa adega de vinho,
tenho que x' o venderia
quen seu parente vendia.

(II: 5-8)

El topónimo, en este caso, haría referencia, según los editores³⁴, a los votos realizados en Santiago, que implicaban la ofrenda de vino destinado a la mesa del arzobispo. En este sentido, el término *adega*, según Juárez Blanquer, debería interpretarse no como “tienda”, sino como “ofrenda”. El debate sobre la interpretación precisa de estos versos ha encontrado una perspectiva sólida en el análisis de Russo, la cual sostiene que en este pasaje se manifiesta la voluntad del autor de poseer “en Santiago bõa adega de vinho” (v. 6), aludiendo a la ofrenda de vino nuevo y, por tanto, a su venta. No obstante, el consumo de vino estaba estrictamente prohibido durante los periodos de ayuno impuestos por la Iglesia, por lo que, al presentarse como penitente, el peregrino debía abstenerse de consumirlo. En consecuencia, la venta de vino en Santiago durante dichos periodos podría interpretarse como “una trasgressione per il viandante in orazione, astinenza e digiuno” (Russo 2004: 207-208).

Sin embargo, al mismo tiempo, esta práctica era una fuente significativa de ingresos, que permitía a los viajeros acomodados concluir su viaje de manera decorosa. Por lo tanto, la alusión en cuestión parece referirse a Compostela no tanto como lugar de culto, sino como lugar de

32 Para un análisis más detallado de algunos casos destacados de ambigüedad semántica en la lírica gallego-portuguesa, consulte Staffieri 2024.

33 Cfr. Vieira/Morán Cabanas/Souto Cabo 2015: 143-151; roteirodigital, *Cantigas* > *Quen seu parente vendia*.

34 Cfr. Lapa 1970: 234; Panunzio 1992: 228-231; Juárez Blanquer 1988: 300-303.

venta de vino, aunque la referencia a la peregrinación está siempre presente y, en este caso, se puede considerar implícita. Aceptando las observaciones de Russo, el poeta haría referencia, por un lado, al buen peregrino que no debe “ceder a las tentaciones” (es decir, al vino) y, por otro, a sí mismo, que expresa el deseo de tener ese vino y se convierte así en portavoz de la transgresión relacionada con la venta de dicha bebida. De hecho, el nexo entre las actividades comerciales y la industria religiosa que gravitaba en torno al santuario era la principal fuente de crecimiento económico para la ciudad de Santiago (§1).

7. El *Camiño francés* como “dicho popular”

No todas las referencias al itinerario de una etapa a otra del *Camiño francés* son susceptibles de ser empleadas para describir un viaje espiritual del autor, ni aluden a un camino devocional ficticio. De hecho, en el corpus lírico gallego-portugués, se puede identificar una categoría secundaria de textos, en los que los trovadores delinean rutas entre las etapas del camino compostelano con propósitos no directamente relacionados con la devoción.

A pesar de no estar inscritos en un marco religioso y no ser citados “en función” de la peregrinación, la simple mención de estos lugares como coordenadas espaciales indica que formaban parte de un imaginario compartido, a veces asociado a la experiencia del viaje. En este sentido, la evocación de etapas cruciales del *Camiño francés* refuerza la idea de que se trataba de una realidad interiorizada, arraigada en la cultura y en la percepción común del tiempo. El empleo expresivo-enfático de estos topónimos (particularmente la mención de algunos segmentos del camino) adquiere a veces un valor proverbial, útil para formular hipérboles, juicios y comparaciones.

En ocasiones, las expresiones en cuestión pueden ser consideradas auténticas fórmulas idiomáticas, originadas del uso cotidiano y consolidadas en la tradición. En estas fórmulas, la distancia entre dos ciudades del camino se convierte en una unidad simbólica de medida, empleada para reforzar un juicio o para enfatizar una idea con un efecto hiperbólico. Este dato refleja la relevancia que posee la experiencia de la *peregrinatio* en la conciencia colectiva: los lugares, considerados familiares tanto para el autor como para su público, se habían integrado en el lenguaje cotidiano, convirtiéndose en elementos de un repertorio lingüístico y lexical compartido que trasciende el ámbito estrictamente devocional.

Para examinar dichos casos, retomamos el camino desde Burgos. Tras atravesar la importante ciudad castellana y previo al arribo a León, el itinerario de los trovadores se ve interrumpido a San Fagundo, ciudad hoy reconocida como Sahagún, ubicada en el sureste de la actual provincia leonesa, y que se encuentra en el segmento del *Camiño Francés* comprendido entre Burgos y León. Su relevancia como enclave religioso durante la Edad Media se atribuye no solo a una capilla original del siglo IV (que ya ejercía como un foco de atracción para los peregrinos), sino también a las construcciones posteriores realizadas por los monarcas. Entre estas, cabe destacar la construcción de una nueva iglesia por parte de Alfonso III, erigida con la función adicional de servir como residencia para los monjes. Posteriormente, durante el reinado de Alfonso VI, se designó precisamente este monasterio como puerta de entrada a la reforma cluniacense, lo que,

a efectos prácticos, convirtió al monasterio en el más importante del reino. La villa que después fundó el propio monarca en torno a dicho monasterio (con su primer estatuto en torno a 1080) generó una serie de disputas políticas entre los monjes y el municipio concernientes al ejercicio de las funciones ciudadanas. A pesar de los conflictos internos, el crecimiento económico y comercial de Sahagún no se detuvo, gracias precisamente a las actividades artesanales y a la industria de la *peregrinatio*, que tenía en esta ciudad un importante punto de apoyo³⁵.

Las referencias que nos interesan aquí, asociadas con el territorio de San Fagundo, se releven en dos *cantigas de escarnio* de Pero García d'Ambroa, en las cuales el autor delinea dos rutas ideales desde y hacia Santiago. El primer itinerario, descrito en *De Pero Bõo and' ora espantado* (*MedDB3* 126.3), reproduce un *Camiño francês* invertido, que inicia en Santiago y concluye en San Fagundo. El segundo itinerario imaginario, delineado en *Pero d' Armea, quando composestes* (*MedDB3* 126.11), empieza en San Fagundo y llega hasta San Felizes.

E com' é traedor aqueste mundo:
em maaõ á quen sse d' el muito fia:
ca de Santiag' ataá San Fagundo
mais ruidoiro omen non avia,
e dizen todos: "Quem-no assi visse
jazer peendo como sse dormisse,
ja d' el mazela nunca perderia".

(*MedDB3* 126.3, II: 8-14)

E, don Pedro, ponede-lh' os narizes
ca vos conselh' eu o melhor que posso;
e matarei hũu par de perdizes,
que atan bel cuu com' é esse vosso,
aínda que o home queira buscar,
que o non possan en toda a terra achar,
de San Ffagundo atá San Ffelizes.

(*MedDB3* 126.11, II: 8-14)

Los itinerarios trazados por el trovador en estas dos *coblas* se despliegan en una misma línea semántico-formal, con el propósito de manifestar una opinión de forma hiperbólica. En concreto, el primer caso corresponde a un lamento burlesco por la muerte de un tal Pero Bõo, personaje que era repugnante tanto en vida como en muerte³⁶. El autor afirma que no existía otro individuo más bullicioso que él en el trayecto desde Santiago hasta San Fagundo³⁷.

35 Los monarcas intervinieron en varias ocasiones para la reglamentación de la gestión municipal: primero, en relación con los conflictos con el monasterio, con los estatutos de Alfonso VII en 1152 y de Alfonso X en 1255, y después con el tratado de Sahagún de 1158 entre Fernando II de León y Sancho III de Castilla. Cfr. Barrero García 1972: 392-397, 401-405 y 493-497.

36 Pero d'Ambroa juega aquí con los dos significados del verbo *peer*: *tirarse un pedo/dar el último suspiro*. Véanse las consideraciones de Lopes 2016: II 376 sobre algunas posibles implicaciones religiosas de esta *cantiga*: "não é impossível que esta composição se inserisse num contexto político concreto, interpretação que parece depreender-se da forma como Pero d'Ambroa alude ao momento em que Pero Bom *peeu*, ou seja, *quando cantavam os galos* (v. 22), expressão que parece remeter imediatamente para o campo da traição (a partir do conhecido episódio bíblico da traição de S. Pedro)". Cfr. también *roteirodigital*, *Cantigas > De Pero Bõo and' ora espantado*: "*Cantiga* escatológica que explora o duplo sentido do termo 'peer' (expeler gases e expeler a vida, morrer —un intercambio entre as actividades consideradas altas ou nobres e aquelas tidas como baixas ou infames, tan habitual na Idade Media). Trátase dunha parodia do xénero 'pranto', modalidade poética composta para lamentar a morte de alguén, valéndose da ocasión para lle facer o eloxio fúnebre". A propósito de la identidad de Pero Bõo, cfr. Marcenaro 2024b: 284.

37 Cfr. *roteirodigital*, *Cantigas > De Pero Bõo and' ora espantado*: "A expresión 'de Santiago até San Fagundo' (actual Sahagún, importante xornada no Camiño de Santiago) entra no rol daquelas fórmulas utilizadas en xeral polos trobadores co propósito de indicar un espazo xeográfico bastante extenso".

En esta línea se mueve también la segunda composición, en la que la crítica satírica se dirige al trovador Pero d'Armea y a su decoración del *bel cuu*, tal que lo convierte en el *cuu* más destacado que se puede encontrar desde San Fagundo hasta San Felizes³⁸. Este último topónimo —que solo aparece en esta *cantiga*— serviría, junto con la mención de San Fagundo, para situar tanto a Pero d'Ambroa como a Pero d'Armea en el territorio castellano-leonés. A nivel geográfico, la crítica ha expresado diversas incertidumbres sobre la identificación de San Felizes: Lopes (2016: II 384) ha hipotetizado que podría tratarse de San Felices de los Gallegos, “localidade da provincia de Salamanca, que fez parte do reino de Portugal a partir do Tratado de Alcanizes (1297) e até 1476”. Más recientemente, Ron Fernández (2024e: 330) ha propuesto San Felices de Castillería, en Palencia, o San Felices de Calatrava, en Burgos. Una identificación común —la más probable, dada la referencia a San Fagundo (localidad del *Camiño francés*)— es San Felices de Montes de Oca, también cerca de Burgos y etapa del Camino de Santiago.

8. Conclusiones

En los caminos cantados por los trovadores gallego-portugueses, el *Camiño francés* se manifiesta como un hilo conductor latente, una presencia sutil y rica en alusiones topográficas. El viaje devocional a Santiago de Compostela —es evidente— no se presenta con la misma recurrencia que otros motivos más difundidos en esta tradición lírica. Russo ya había advertido esta realidad y, en su opinión, las razones de esta elección podrían hallarse en una serie de factores políticos, económicos y sociales. De acuerdo con la estudiosa, si bien la poesía en cuestión recibía su vitalidad de las contribuciones culturales adquiridas a lo largo del camino de y hacia Santiago, posteriormente se desarrollaría en torno a otros centros de agregación, tales como las cortes o las pequeñas realidades religiosas locales.

Por lo tanto, Compostela no se configuraba para los trovadores como una fuente de ingresos, puesto que la *Ecclesia* no enfrentaba necesidades propagandísticas similares a las que podían surgir en otras realidades religiosas de menor envergadura y con una menor afluencia de peregrinos³⁹. Sin embargo, los trovadores no parecen buscar en el camino de Santiago ningún fin propagandístico, que podría estar representado más bien por las visitas reales: hemos visto el caso del viaje sagrado de Sancho IV narrado por Airas Nunez en *MedDB3* 14.3, del que el trovador quiso ofrecer un manifiesto precisamente con motivo de la llegada del soberano. No obstante, es importante destacar que estos signos no dejan de ser visibles en “una frantumazione in una miriade di piccoli pellegrinaggi locali minori” (Russo 2004: 211), los cuales tienen como centro santuarios y localidades menos conocidas, a veces dispersas en zonas poco frecuentadas y, como se ha observado, bastante difíciles de localizar en la actualidad (un caso paradigmático es San Felizes).

Si bien las etapas del *Camiño* se conciben con el propósito de establecer el contexto para un suceso que está a punto de desarrollarse y narrarse, su función estructurante dentro del discurso poético resulta evidente. Los topónimos, lejos de actuar como meras coordenadas geográficas, se

38 Cfr. Vieira/Morán Cabanas/Souto Cabo 2015: 152-154.

39 Cfr. Russo 2004: 201-202 y 210-213.

erigen como elementos que orientan la lectura, otorgando valor a la dinámica narrativa. Desde esta perspectiva, podemos distinguir ciertas líneas de uso predominantes, que conforman un mapa poético articulado.

1. *Cantigas in itinere*, en las que el poeta-viajero cumple su peregrinaje a caballo por la ruta jacobea. Pertenecen a esta categoría los textos *MedDB3* 2.6 (*escarnio*), en el que Afons'Eanes do Coton sigue a una mujer; 75.3 (*pastorela*), donde Johan Perez d'Aboim recorre el *Camiño francés* y se encuentra con una pastora; 120. 51 (*escarnio*), en el que Pero da Ponte se está dirigiendo desde Burgos hasta Carrión cuando se encuentra con un *infançon*.
2. *Cantigas* de peregrinación, oración y ritos religiosos, en las que se hace referencia a un viaje devocional y/o se ilustran escenas de oración o celebraciones religiosas. Así ocurre en las *cantigas de romaria* de Airas Carpancho (*MedDB3* 11.10, en la que la joven se dirige en Santiago *por fazer oraçon*) y de Airas Nunez (14.3, que evoca la visita real de Sancho IV en Compostela). Podemos incluir también 116.29 (*pastorela*) de Pedr'Amigo de Sevilha, que está en Santiago en *romaria* cuando se encuentra con una pastora, y 22.7 (*amigo*) de Bernal de Bonaval, con la cuestión de la *sagraçon*.
3. *Cantigas* del falso peregrinaje, en las que aparecen referencias a etapas del *Camiño francés*, como ocurre en los casos de *escarnio* de Johan Baveca (*MedDB3* 64.23) y de Martín Soarez (97.28), que se burlan respectivamente de Pero d'Ambroa y de Sueir'Eanes.
4. *Cantigas* con toponimia incidental, que recuerdan lugares del *Camiño* de forma transversal y por cuestiones no religiosas. Esto es sin duda el caso de las dos *cantigas* de Pero d'Ambroa (*MedDB3* 126.3 y 126.11), pero también de 14.12 de Airas Nunez, en la que la referencia a Santiago y a los peregrinos, aunque más precisas que en los otros dos ejemplos, no pretende situarse en un contexto devocional.

El análisis de las cuatro categorías revela cómo la lírica gallego-portuguesa se desplaza en el seno de un paisaje marcado por el eco del viaje devocional. Los trovadores, en efecto, evocan de manera recurrente ciudades, santuarios y cruces de caminos, que se trasforman en coordenadas de un horizonte espiritual compartido, inscrito en los textos con la naturalidad de quienes conocían esos lugares, los habitaban o los atravesaban. Partiendo de esta geografía lírica, establecida sobre una toponimia precisa, hemos intentado reconstruir un mapa de los lugares evocados en las *cantigas*, desde los pequeños santuarios de Bonaval y Rocamador hasta los grandes centros como Burgos y Santiago.

El *Camiño francés* emerge así no solo como un itinerario real, sino como un trazado cultural que atraviesa la lírica, guiando a menudo de forma silenciosa su composición. Si bien no se erige siempre como el tema principal de la poesía, el camino emerge como matriz simbólica interiorizada: sus etapas delimitan una topografía poética que entrelaza espacio, devoción e imaginario. En este paisaje estratificado (físico, espiritual y textual a la vez), el *Camiño francés* se presenta como un escenario en el que los trovadores dan lugar a su canto, y a su vez, los lectores modernos se ven invitados a releer esos versos también como un código cultural, implícito pero constante, de la memoria del peregrinaje.

Referencias bibliográficas

- Barrero García, Ana María (1972): “Los fueros de Sahagún”, *Anuario de Historia del Derecho Español* 42, pp. 385-598.
- Bermúdez Beloso, Mariña (2024a): “Caminho francés”. Marcenaro, Simone/González Martínez, Déborah (eds.), *Glossario onomastico e prosopografico della lirica galego-portoghese (XII-XIV secolo)*, Roma: L’Erma di Bretschneider, p. 61.
- Bermúdez Beloso, Mariña (2024b): “Carrion”. Marcenaro, Simone/González Martínez, Déborah (eds.), *Glossario onomastico e prosopografico della lirica galego-portoghese (XII-XIV secolo)*, Roma: L’Erma di Bretschneider, pp. 62-63.
- Bermúdez Beloso, Mariña (2024c): “Leon”. Marcenaro, Simone/González Martínez, Déborah (eds.), *Glossario onomastico e prosopografico della lirica galego-portoghese (XII-XIV secolo)*, Roma: L’Erma di Bretschneider, pp. 187-189.
- Bermúdez Beloso, Mariña (2024d): “Palença”. Marcenaro, Simone/González Martínez, Déborah (eds.), *Glossario onomastico e prosopografico della lirica galego-portoghese (XII-XIV secolo)*, Roma: L’Erma di Bretschneider, p. 274.
- Bermúdez Beloso, Mariña (2024e): “Pamplona”. Marcenaro, Simone/González Martínez, Déborah (eds.), *Glossario onomastico e prosopografico della lirica galego-portoghese (XII-XIV secolo)*, Roma: L’Erma di Bretschneider, pp. 274-276.
- Bermúdez Beloso, Mariña /Marcenaro, Simone (2024): “Burgos”. Marcenaro, Simone/González Martínez, Déborah (eds.), *Glossario onomastico e prosopografico della lirica galego-portoghese (XII-XIV secolo)*, Roma: L’Erma di Bretschneider, pp. 58-59.
- Bertolucci Pizzorusso, Valeria (1992): *As poesías de Martin Soares*, Vigo: Galaxia.
- Brea, Mercedes/Lorenzo Gradín, Pilar (eds.) (2021-): *Base de datos da lírica profana galego-portuguesa (MedDB3)* v. 3.12, Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades [<https://bernal.cirp.gal/ords/f?p=129:2>] [última consulta: 22-07-2025].
- Cohen, Rip (ed.) (2003): *500 Cantigas d’Amigo*, Porto: Campo das Letras.
- Corral Díaz, Esther (2010): “La touca como símbolo en la lírica gallego-portuguesa”, *Bulletin of Hispanic Studies* LXXXVII.1, pp. 43-58.
- Cunha, Celso Ferreira da (1999): *O Cancioneiro de Martin Codax*. Gonçalves, Elsa (ed.), *Cancioneiros dos Trovadores do Mar*, Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, pp. 297-529.
- Di Meo, Emanuele Filippo (2024): “Molide”. Marcenaro, Simone/González Martínez, Déborah (eds.), *Glossario onomastico e prosopografico della lirica galego-portoghese (XII-XIV secolo)*, Roma: L’Erma di Bretschneider, pp. 243-244.
- Ferreiro, Manuel et al. (eds.) (2018-): *Universo Cantigas. Edición crítica da poesía medieval galego-portuguesa (UC)*, A Coruña: Universidade da Coruña [<http://universocantigas.gal>] [última consulta: 22-07-2025].
- Filgueira Valverde, Xosé (1969): *Cancioneiriño novo de Compostela*, Vigo: Edicións Castrelos.

- González Díez, Emiliano (1983): *El Concejo Buralés (884-1369): marco histórico-institucional*, Burgos: Ayuntamiento de Burgos.
- González Jiménez, Manuel (2004): *Alfonso X el Sabio*, Barcelona: Editorial Universidad de Sevilla.
- Gutiérrez García, Santiago (2006): *Amor e burlas na lírica trobadoresca. Un estudo das cantigas paródicas galego-portuguesas*, Sada: Edicións do Castro.
- Gutiérrez García, Santiago (2009): “Las cantigas de santuario y la peregrinación de Sancho IV a Santiago”. Brea, Mercedes (ed.), *Pola melhor dona de quantas fez nostro senhor: Homenaxe á Profesora Giulia Lanciani*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 277-290.
- Indini, Maria Luisa (ed.) (1978): *Bernal de Bonaval, Poesie*, Bari: Adriatica Editrice.
- Juárez Blanquer, Aurora (ed.) (1988): *Cancioneiro de Pero Da Ponte*, Granada: Ediciones TAT.
- Lapa, Manuel Rodrigues (1970): *Cantigas d’escarnho e de mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*, Vigo: Galaxia.
- Lopes, Graça Videira (ed.) (2016): *Cantigas medievais galego-portuguesas. Corpus integral profano (Littera)*, Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda [<https://cantigas.fcsh.unl.pt/index.asp>] [última consulta: 22-07-2025].
- López Alsina, Fernando (2013): *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Marcenaro, Simone (ed.) (2015): *Afonso Anes do Coton. Cantigas*, Roma: Carocci.
- Marcenaro, Simone (2019): *La lingua dei trovadores. Profilo storico-linguistico della poesia galego-portoghese medievale*, Roma: Carocci.
- Marcenaro, Simone (2024a): “Castro”. Marcenaro, Simone/González Martínez, Déborah (eds.), *Glossario onomastico e prosopografico della lirica galego-portoghese (XII-XIV secolo)*, Roma: L’Erma di Bretschneider, p. 66.
- Marcenaro, Simone (2024b): “Pero/Pedro Boo”. Marcenaro, Simone/González Martínez, Déborah (eds.), *Glossario onomastico e prosopografico della lirica galego-portoghese (XII-XIV secolo)*, Roma: L’Erma di Bretschneider, p. 284.
- Marcenaro, Simone/González Martínez, Déborah (eds.) (2024): *Glossario onomastico e prosopografico della lirica galego-portoghese (XII-XIV secolo)*, Roma: L’Erma di Bretschneider.
- Marroni, Giovanna (1968): “Le poesie di Pedr’ Amigo de Sevilha”. *Annali dell’Istituto Universitario Orientale* X, pp. 189-340.
- Martínez Pereiro, Carlos Paulo (2013): “Del alterorretrato (y/o del insidioso autorretrato) gallego-portugués *Nostro Senhor, com’eu ando coitado* de Martín Soárez”, *Medievalia* 45, pp. 52-61.
- Montero Santalha, José-Martinho (2000): “Algumas propostas de revisão textual das cantigas trobadorescas”. Montero Santalha, José-Martinho, *As rimas da poesia trobadoresca galego-portuguesa: catálogo e análise* [Tesis doctoral en Filología Hispánica (Sec. Galego-Portuguesa)], A Coruña: Universidade da Coruña, 3 vols., pp. 8-14, vol. 1 [<https://www.academia>].

- edu/32720645/Algumas_propostas_de_revis%C3%A3o_textual_das_cantigas_trovadorescas_2000_] [última consulta: 22-07-2025].
- Morán Cabanas, María Isabel (2021): “Didática interdisciplinar e mapeamento da poesia medieval em Santiago de Compostela”. *Brazilian Journal of Development* 7.1, pp. 4183-4195.
- Nunes, José Joaquim (1959): *Crestomatia Arcaica: excertos da literatura portuguesa desde o que máis antigo se conhece até ao século XVI: acompanhados de introdução gramatical, notas e glosário*, Lisboa: Livraria Clássica Editora.
- Nunes, José Joaquim (ed.) (1973): *Cantigas de Amigo dos Trovadores Galego-Portugueses*, Lisboa: Centro do Livro Brasileiro.
- Panunzio, Saverio (ed.) (1992): *Pero da Ponte, Poesías*, Vigo: Galaxia.
- Rettore, Carlo (2024a): “França”. Marcenaro, Simone/González Martínez, Déborah (eds.), *Glossario onomastico e prosopografico della lirica galego-portoghese (XII-XIV secolo)*, Roma: L’Erma di Bretschneider, pp. 129-130.
- Rettore, Carlo (2024b): “Nogueirol”. Marcenaro, Simone/González Martínez, Déborah (eds.), *Glossario onomastico e prosopografico della lirica galego-portoghese (XII-XIV secolo)*, Roma: L’Erma di Bretschneider, p. 256.
- Ron Fernández, Xosé Xabier (2024a): “Bonaval”. Marcenaro, Simone/González Martínez, Déborah (eds.), *Glossario onomastico e prosopografico della lirica galego-portoghese (XII-XIV secolo)*, Roma: L’Erma di Bretschneider, p. 56.
- Ron Fernández, Xosé Xabier (2024b): “Estorga”. Marcenaro, Simone/González Martínez, Déborah (eds.), *Glossario onomastico e prosopografico della lirica galego-portoghese (XII-XIV secolo)*, Roma: L’Erma di Bretschneider, pp. 108-109.
- Ron Fernández, Xosé Xabier (2024c): “Martin Soarez”. Marcenaro, Simone/González Martínez, Déborah (eds.), *Glossario onomastico e prosopografico della lirica galego-portoghese (XII-XIV secolo)*, Roma: L’Erma di Bretschneider, pp. 227-229.
- Ron Fernández, Xosé Xabier (2024d): “Poio de Roldan”. Marcenaro, Simone/González Martínez, Déborah (eds.), *Glossario onomastico e prosopografico della lirica galego-portoghese (XII-XIV secolo)*, Roma: L’Erma di Bretschneider, pp. 305-306.
- Ron Fernández, Xosé Xabier (2024e): “San Felizes”. Marcenaro, Simone/González Martínez, Déborah (eds.), *Glossario onomastico e prosopografico della lirica galego-portoghese (XII-XIV secolo)*, Roma: L’Erma di Bretschneider, p. 330.
- Rucquoi, Adeline (2010): “Cluny, el camino francés y la reforma gregoriana”. *Medievalismo* 20, pp. 97-122.
- Russo, Mariagrazia (2004): “Il pellegrinaggio a Santiago nella lirica galego-portoghese”. Mancini, Marco (ed.), *Esilio, pellegrinaggio e altri viaggi*, Viterbo: Sette Città, pp. 201-218.
- Souto Cabo, José António (2012a), “En Santiago, seend’albergado en mia pousada. Nótulas trova-dorescas compostelanas”, *Verba* 39, pp. 273-298.

- Souto Cabo, José António (2012b): *Os cavaleiros que fizeram as cantigas. Aproximações às origens socioculturais da lírica galego-portuguesa*, Niterói: Editora da UFF.
- Souto Cabo, José António/Vieira, Yara Frateschi (2004): “Para um novo enquadramento histórico-literário de Airas Fernandes, dito ‘Carpancho’”, *Revista de Literatura Medieval* XVI.1, pp. 221-277.
- Staffieri, Mariagrazia (2024): “El carácter sintáctico de la *ambiguitat* semántica en la lírica amorosa gallego-portuguesa”, *Revista de Filología Románica* 41, pp. 31-45.
- Tavani, Giuseppe (ed.) (1964): *Le poesie di Ayra Nunez. Edizione critica con introduzione, note e glossario*, Milano: Ugo-Merendi Editore.
- Tavani, Giuseppe (1986): *A poesia lírica galego-portuguesa*, Vigo: Galaxia.
- Vasconcelos, Carolina Michaëlis de (ed.) (1904): *Cancioneiro da Ajuda. Edição crítica e comentada*, Halle: Niemeyer, 2 vols.
- Vieira, Yara Frateschi (1999): *En cas dona Maior. Os trovadores e a corte senhorial galega no século XIII*, Santiago de Compostela: Edicións Laiovento.
- Vieira, Yara Frateschi/Morán Cabanas, María Isabel/Souto Cabo, José António (2011): *O amor que eu levei de Santiago. Roteiro da lírica medieval galego-portuguesa*, Noia: Editorial Toxosoutos.
- Vieira, Yara Frateschi/Morán Cabanas, María Isabel/Souto Cabo, José António (2015): *O Caminho poético de Santiago. Lírica galego-portuguesa*, São Paulo: Cosac Naify.
- Vieira, Yara Frateschi/Morán Cabanas, María Isabel/Rocha, Janaína Ferreira (2020): “Roteiro virtual da lírica galego-portuguesa”. Barros Dias, Isabel/ Santos Alpalhão, Margarida/Pina, Margarida Esperança (eds.), *O Medievalismo no século XXI*, Berlin: Peter Lang, pp. 175-195.
- Vieira, Yara Frateschi/Morán Cabanas, María Isabel/Souto Cabo, José António (eds.) (2025-): *Roteiro da Lírica Medieval*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela [<https://roteiroliricamedieval.gal/>] [última consulta: 22-07-2025].
- Vieliard, Jeanne (ed.) (2004): *Le guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle: texte latine du XII^e siècle, édité et traduit en français d’après les manuscrits de Compostelle et de Ripoll*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Zilli, Carmelo (ed.) (1977): *Johan Baveca, Poesie*, Bari: Adriatica Editrice.

Os contactos entre a Galiza e Jerusalém na *Historia Compostellana* e no *Liber Sancti Iacobi* (século XII)

Mariana Fonseca Barros - FLUP

Introdução

No século XII, muitos cristãos deslocavam-se de Ocidente para Oriente, rumo à Terra Santa. Seguiam uma tradição secular que os movia a visitarem os Santos Lugares¹ e que recebeu um novo impulso após a conquista cristã de Jerusalém em 1099, ocorrida na sequência de vagas sucessivas de peregrinos armados que ansiavam combater os “infieis”², depois da prédica do papa Urbano II (1088-1099) no concílio de Clermont de 1095³. Ao movimento que ficou conhecido como a Primeira Cruzada (1096-1099) seguiram-se vários outros (Riley-Smith 1986 e 1997; Cardini 1971; Lock 2006: 139-150), motivados pela defesa dos territórios cristãos na área conhecida na historiografia como *Outremer* (Russo 2018: 32). Assim, Jerusalém, transformada em patriarcado, encontrava-se profundamente ligada à religiosidade, por um lado, e por outro à guerra que permitia a dilatação da fé cristã, validada em diversos discursos que se iam construindo neste período⁴.

1 Existem vários relatos de peregrinações com destino a Jerusalém anteriores ao século XII (Micheau 1979: 79-104; Graboïs 1998; Rucquoi 2012).

2 Não era tanto uma luta contra o Islão, mas genericamente contra os “infieis” (Oliveira 2020: 45).

3 Os historiadores questionam se o sumo pontífice teria ou não Jerusalém e os Santos Lugares como meta ou se o apelo que lançou teria um alcance mais abrangente (Flori 2003: 408-410; Lock 2006: 139; Cardini 1992: 117). De qualquer modo, a ideia de uma expedição ao Oriente não era uma novidade de Urbano II (Renzi 2023).

4 Importa saber que as palavras “Cruzada” e “cruzado” não existiam quando se iniciou a Primeira Cruzada propriamente dita, só começando a ser utilizadas mais tarde, ao longo do século XII, sob as formas “crucesignati” e “crucesignatus” (Cardini 1992: 117; Niermeyer/Kieft 2002: I 371-372; Weber 2016: 221-234). Relativamente à discussão em torno destes termos e a sua relação com as ideias de peregrinação, Guerra Santa e “Reconquista” leiam-se os estudos de Thomas Deswarte (2006: 67-90), Alexander Bronisch (2006: 91-113), Jean Flori (2006: 133-157), Cristopher Tyerman (1998), Carlos de Ayala Martínez (2009: 220-223), Ernst-Dieter Hehl (1999: 145-159), Peter Lock (2006: 289-308), Benedetto Vetere (2010: 81-110) e Pierre Sigal (1974: 5-47). Edmond Labande defendeu uma distinção entre cruzados e peregrinos dentro do grupo de viajantes que visitavam Jerusalém no século XII (1958: 159-169), visão que Bernard Hamilton considerou anacrónica (1999: 135-144). Concretamente acerca do conceito de “Reconquista” devem ler-se as publicações de Martín Ríos Saloma (por exemplo, a de 2011).

Escrita entre 1109 e 1149 por diversos cónegos da Igreja de Santiago de Compostela, a *Historia Compostellana* (*HC*), crónica dos feitos do prelado Diego Gelmírez (1100-1140) em prol da sua diocese, um dos principais trabalhos historiográficos peninsulares de Undecentos, é contemporânea destas alterações⁵. Também o é o conjunto de textos acerca do culto de S. Tiago conhecido como *Liber Sancti Iacobi* (*LSI*), cuja autoria é discutida, mas que poderá ter sido arquitetado em ambiente compostelano ou pelo próprio Gelmírez, e elaborado por um ou vários autores ao longo da primeira metade do século XII, sendo Aimerico Picaud a hipótese mais debatida entre os investigadores⁶. Já no concílio de Clermont de 1095 esteve presente o bispo de Iria-Compostela Dalmácio (1094-1095), que talvez tenha assistido à prédica de Urbano II; logo em 1100, um ano após a tomada de Jerusalém aos muçulmanos, Gelmírez foi eleito bispo; a Segunda Cruzada (1146-1149) decorreu durante o período de atividade do autor Pedro Marcio na *HC*; a Galiza assistiu à saída de muitos peregrinos e cruzados em direção à Terra Santa e encontrava-se numa das rotas que levavam viajantes do norte da Europa ao Oriente.

Entretanto, na Hispânia, vivia-se uma determinada conjuntura em certos aspetos semelhante à do Mediterrâneo oriental: a luta armada contra os muçulmanos em território hispânico ganhou um novo impulso na segunda metade do século XI, e voltaria a intensificar-se sob o reinado de Afonso VII (1126-1157). Adicionalmente, em Compostela, Gelmírez estava empenhado em atrair peregrinos à catedral da cidade e em valorizar a sua carreira eclesiástica. Apesar de ter conseguido elevar a sua sé a arcebispado em 1120, nunca conseguiu transformá-la no patriarcado do Ocidente, provavelmente o seu maior objetivo (López Alsina 2013: 345; Díaz y Díaz 1999: 91-95)⁷. De modo mais ou menos implícito, ambas as narrativas aludem a esse desejo do arcebispo com a referência às três sés episcopais mais importantes —a do Oriente (Éfeso), do Ocidente (Santiago de Compostela) e do Centro (Roma)— ou aos apóstolos João, Tiago e Pedro, que, respetivamente, as representariam (*HC*, II, 3.2; *LSI*, IV, 19; Díaz y Díaz 1999: 95-96). De facto, estes textos foram criados como parte de um programa de exaltação da Igreja de Santiago de Compostela, cujo prelado procurava no Papado a legitimação dos seus privilégios, sobretudo ancorada na presença do túmulo de S. Tiago em Compostela, um dos principais centros de peregrinação da Cristandade. Já em vida de Gelmírez estavam assentes no Ocidente europeu várias rotas que confluíam para este destino —elencadas no Livro V do *LSI*—, que agora se interligavam mais

5 Recorremos às edições mais recentes do texto —a edição crítica latina e a sua tradução para castelhano— da responsabilidade de Emma Falque Rey (1988 e 1994, respetivamente). A primeira tradução de Manuel Suárez e José Campelo (1950) contém úteis notas explicativas. Ainda que a autoria do texto tenha sido estudada por inúmeros investigadores, as ideias mais desenvolvidas e fundamentadas sobre este tema são as de Fernando López Alsina (2015).

6 Seguimos as edições do *LSI* na sua mais completa versão, a do *Codex Calixtinus*: a edição latina a cargo de Klaus Herbers e Manuel Santos Noia (1998), e a sua tradução para castelhano da responsabilidade de Abelardo Moralejo, Casimiro Torres e Julio Feo García, publicada em 1951 e reeditada mais tarde (1998). Acerca da complexidade da sua autoria, processo de compilação e cronologia da elaboração, leiam-se os trabalhos de Fernando López Alsina (2013), Klaus Herbers (1984) e Manuel Díaz y Díaz (1988). Este último investigador é uma das vozes que se pronunciaram sobre a dificuldade em atribuir a obra a um autor concreto, que muitos consideraram tratar-se de Aimerico Picaud, oriundo da região de Poitou (Aquitânia), como foi o caso de Diego Catalán (2001: 160-238, 791-860).

7 A aspiração a sé patriarcal seria anterior a este governo, já se encontrando implícita no título de “sedes apostolica” aplicado à diocese compostelana no século X (Deswarte 2010: 253).

estritamente com aquelas que conduziam à Terra Santa, desenvolvendo-se uma “peregrinação circular” que unia os dois lugares (Castiñeiras González 2010: 40). Tendo em conta a importância destes fatores, que significado assume o topónimo “Jerusalém” nestas obras? Muitos foram já os estudiosos a pronunciarem-se sobre as notícias que encontramos nos dois textos relativas à peregrinação e à Cruzada direcionadas para o Oriente, dos quais se devem destacar Manuel Díaz y Díaz (1999), Nicolas Jaspert (2008) e Emma Falque Rey (2013). Todavia, as menções a Jerusalém da *HC* nunca foram sistematizadas e avaliadas no seu conjunto, além de que a interpretação acerca de alguns dos episódios que as contêm deve ser desenvolvida, de modo a articulá-los com as referências do *LSI* à mesma cidade. A recolha de todas as alusões ao topónimo nas duas fontes narrativas é essencial para compreender melhor o panorama cultural hispânico, e em especial o compostelano, num momento em que numerosos grupos de soldados e peregrinos rumavam à Terra Santa, paralelamente ao notável crescimento da importância de Compostela e da ameaça almorávida na Península Ibérica.

A trasladação das relíquias de S. Tiago de Jerusalém para Compostela

Começemos por ter em mente que a relevância de Jerusalém para Santiago de Compostela prende-se, antes de tudo, com o próprio desenvolvimento da cidade galega, que teve origem no descobrimento do sepulcro de S. Tiago no século IX, apóstolo que morrera em Jerusalém no ano 44, segundo a tradição bíblica, e cujo corpo se trasladara depois para a Galiza. Na *HC*, a *translatio* é narrada em dois capítulos da obra (*HC*, I, 1.1; II, 50.1), e no *LSI* é relatada nos dois primeiros capítulos do Livro III, com algumas diferenças entre eles (López Alsina 2013: 367-368; López Alsina 2015: 128-134).

O primeiro relato da *HC* acerca da chegada do corpo de S. Tiago à Galiza, incluído no texto por Munio Afonso, contém um pormenor relevante: o corpo fora trazido por alguns dos seus discípulos “com a cabeça” (“cum capite”), enquanto uma das descrições do *LSI* menciona que o corpo chegara “inteiro” (*LSI*, III, 2). Este detalhe foi acrescentado a alguns relatos da trasladação como reação ao regresso de Maurício, bispo de Coimbra (1099-1108), à Hispânia, em 1108, vindo da Terra Santa alegadamente acompanhado da cabeça de S. Tiago Maior (Falque Rey 1994: 67, 266; López Alsina 2015: 58)⁸. Este acontecimento entrava em contradição com a veneração que se fazia ao apóstolo em Compostela, onde se acreditava que o seu corpo se encontrava inteiro. A ida do bispo a Jerusalém, a sua descoberta da relíquia e a trajetória do tesouro até chegar ao mosteiro de São Zoilo, às mãos da rainha Urraca (1109-1126) e finalmente às de Diego Gelmírez —que em 1116 entra em Compostela, fazendo a população acreditar que levava consigo a cabeça do apóstolo da cidade—, são acontecimentos que ficaram registados na crónica compostelana pelo mestre Geraldo, entre 1121 e 1124 (*HC*, I, 112). Fernando López Alsina admite que Gelmírez pretendeu provisoriamente que se acreditasse na autenticidade da relíquia de S. Tiago Maior de forma que a revolta dos burgueses compostelanos, que enfrentava nesse ano de 1116, acalmasse

8 Francesco Renzi evidencia cabalmente como a trajetória desta personagem demonstra a ligação que existia entre vários territórios da Cristandade neste período, desmantelando a ideia de que alguns deles, como a Hispânia, seriam meras periferias (Renzi 2021).

momentaneamente. Passou a acreditar-se depois, com efeito, que a cabeça em causa era a de S. Tiago Menor (López Alsina 2015: 58). No plano narrativo e no que respeita a Jerusalém, daqui transitam relíquias para Compostela tanto num passado remoto como no tempo em que nasce a *HC*. A trasladação do corpo de S. Tiago nos inícios do Cristianismo conferira a Compostela a sua centralidade na Cristandade enquanto importante destino de peregrinos. Na época de Gelmírez, tendo este já alcançado a dignidade de arcebispo (1120), procurou-se renovar a glória da cidade galega por intermédio de uma nova *translatio* de outra relíquia do apóstolo, que recebia neste período grande veneração em Jerusalém (López Alsina 2013: 378). Havia que diminuir a importância que tinha nesta cidade e salientar que a condição de bispado que Compostela tivera era ainda menos dignificante quando a diocese passara a possuir o corpo completo de um apóstolo, tendo direito a ser promovida a um estatuto superior, provavelmente até mais elevado do que o de arcebispado: o de patriarcado, que Jerusalém detinha. Isto ajuda a perceber melhor a aparente contradição que existe entre a narrativa de Geraldo e a *translatio* de Munio Afonso⁹.

Partida de peregrinos e cruzados da Galiza para Jerusalém

Maurício foi um dos exemplos conhecidos de peregrinos que se ausentaram do noroeste peninsular para rumarem a Jerusalém na primeira metade do século XII. Há notícias de outras personagens do território hispânico que o fizeram no mesmo período (Marques 2001: 101-121; Martins 1957: 125-146; Fernández de Navarrete 1986; Rucquoi 2012). A *HC* dá-nos a conhecer a partida de alguns clérigos de Compostela para a Cidade Santa, bem como de condes importantes da Galiza. De facto, a devoção a Jerusalém em Compostela, propiciada por Gelmírez, é visível, por exemplo, na restauração de uma igreja dedicada ao Santo Sepulcro, situada no lugar que antes se chamava Otero de Potros e onde hoje se encontra a igreja de Santa Susana (*HC*, I, 15.5 e 19), o que significaria, para Ermelindo Portela, um “testimonio temprano de la recepción y la acogida de los ideales de la Cruzada” (Portela Silva 2016: 112; Jaspert 2008: 158).

Algumas jornadas constituem um meio para Gelmírez dar seguimento a negócios que decorriam com a cúria papal, quer esta estivesse em Itália ou nas Gálias. Na primeira metade de 1118, o cardeal Pedro Díaz e o tesoureiro Pedro Anáyaz partiram como peregrinos para a Terra Santa e encontraram-se com o papa Gelásio II (1118-1119), por esta altura ainda em Itália. A conjuntura desse período era favorável a Compostela, pois o papa era João de Gaeta, anterior chanceler e legado papal na Hispânia, que conhecia bem as aspirações de Gelmírez. Segundo Geraldo, Gelásio II estava muito inclinado a aceder às pretensões do compostelano, concretamente a trasladação da metrópole de Braga para Compostela, tendo em conta a situação que se vivia na Igreja nessa altura: precisamente em 1118, o antigo arcebispo bracarense Maurício “Burdino” fora eleito “antipapa” Gregório VIII (1118-1121), apoiando a facção imperial. No entanto, Gelásio II comunicou aos mensageiros que o real objetivo que os movia a passar pela sua corte era a peregrinação que

9 A história de Geraldo também é importante para sublinhar a superioridade de Compostela sobre Braga, lugar para onde Maurício, possivelmente, levaria as relíquias que reunira. Esta rivalidade já é visível no “pio latrocínio” ocorrido em 1102, altura em que Braga ficou despojada de importantes relíquias depois de uma visita de Diego Gelmírez à cidade (*HC*, I, 15; Barros 2018: 80-101).

faziam ao sepulcro do Senhor e não o assunto que com ele discutiram. Incitando-os a continuar a viagem, informou-os igualmente de que aguardaria que o bispo compostelano enviasse legados para com ele tratarem da elevação da sé de Compostela (*HC*, II, 3.4). Ermelindo Portela supôs que seria um incentivo do Papado à peregrinação de hispanos ao Oriente, um sinal positivo depois dos primeiros indícios negativos que aparecem na crónica a respeito da posição de Roma face à corrente de peregrinos e cruzados que saíam da Hispânia, deixando-a à mercê dos muçulmanos (Portela Silva 2016: 107-109). Este discurso, porém, soa irónico depois de sermos informados de que Gelmírez encarregara especificamente esses peregrinos de negociarem com o papa a concessão da dignidade arcebispal. O papa parece transmitir uma crítica implícita à conduta de Gelmírez, que misturava assuntos eclesiásticos com objetivos que pertenciam estritamente ao foro espiritual, mas a carta de Gelásio II que se copiou de seguida não menciona nenhuma ajuda que se pudesse fornecer a Gelmírez ou revela sequer uma inclinação para negociar com o bispo (*HC*, II, 3.5; JL 6645¹⁰). Retém-se que Geraldo pretendia sobretudo demonstrar a inclinação papal em despojar Braga de um privilégio para o conceder a Compostela, mas como na realidade tal era difícil de conseguir —a diocese compostelana acabou por receber o privilégio que Mérida, sob domínio sarraceno, detinha—, o cronista concebeu uma boa justificação para a demora de Gelásio II, que, como o autor sabia quando escrevia, acabou por morrer sem que tivesse dado resposta à pretensão de Gelmírez.

A despeito da suposta advertência de Gelásio II, os negócios do bispo continuaram entrelaçados com a peregrinação a Jerusalém, como se pode ler noutros capítulos da *HC*. Aparentemente, os mesmos cônegos encontraram-se com Geraldo na cúria de Calisto II, que estava em Saint-Gilles em junho de 1119, quando regressavam da Terra Santa. Parecem os mesmos, embora haja uma pequena alteração num dos nomes, que não sabemos se poderá ser um engano —em vez de Pedro Díaz, neste segundo capítulo trata-se de A. Díaz. É possível que estes peregrinos acabassem por passar de qualquer modo por Saint-Gilles no caminho de regresso, mas é importante notar que a paragem na cúria do papa parece ter sido propositada para ajudar Geraldo na discussão da elevação de Compostela a arcebispado, sobretudo porque já antes tinham sido incumbidos de tratar deste assunto (*HC*, II, 10).

Alcançado este objetivo em 1120, o bispo precisou de concluir as conversações com Calisto II por intermédio do envio de uma grande soma de dinheiro. Devido à guerra que decorria entre a rainha de Leão e Castela, Urraca, e o rei de Aragão, Afonso I (1104-1134), os viajantes que apoiavam a rainha ou o seu filho Afonso Raimundes —e, por extensão, Diego Gelmírez—, sofriam amiúde perigos no caminho que passava pelos territórios controlados pelo aragonês; os peregrinos e cruzados a caminho de Jerusalém, porém, poderiam ficar a salvo destes riscos. Deste modo, Gelmírez enviou o dinheiro através de vários galegos que iam ao Oriente como cruzados (“accepta cruce”). Foram escolhidos dois especialmente hábeis e muito astutos, que distribuíram o dinheiro pelos seus companheiros, e a cada um destes calhou um número de onças de ouro correspondente aos anos de penitência de que ficariam livres —supomos que se trataria de uma

10 Os documentos papais citados neste estudo são acompanhados pelas referências à edição de Jaffé et al. 1885-1889 (JL).

espécie de benefício espiritual concedido por Gelmírez, tendo em conta que iam em peregrinação. Atravessaram o reino de Aragão e entregaram o dinheiro em Montpellier a monges cluniacenses, que depois o levaram a Cluny, onde se encontrava o papa (*HC*, II, 16.1). O percurso habitual nesta época dos que iam da Hispânia até Jerusalém era feito por terra, sobretudo até ao sul de Itália, donde poderiam embarcar em portos apulianos (Micheau 1979; Birch 1998: 38-55, 61-65; Webb 2002: 128-147).

Sabemos ainda graças a Pedro Marcio que em 1124, depois de obter a confirmação da legacia nas províncias de Braga e de Mérida, Gelmírez enviou a Calisto II o privilégio provisório que este lhe fizera chegar, para que fosse selado. Com este documento teria de seguir a verba apropriada, mas enquanto o privilégio foi enviado através de dois clérigos compostelanos —o cardeal Pedro Fulcón e o cónego Afonso Pérez—, o dinheiro (300 onças de ouro) foi entregue a peregrinos conhecidos. Contudo, nesta ocasião a medida do bispo não foi suficiente, pois um dos peregrinos foi assaltado por ladrões e perdeu-se uma parte do dinheiro, embora não se especifique que estes eram aragoneses, atuando por motivos políticos (*HC*, II, 64.5).

Destas passagens compreende-se que se favorecia Compostela mesmo indo ao Oriente. Não existe propriamente um incentivo da peregrinação a Jerusalém por si só, mas antes um aproveitamento dessas viagens, cujo itinerário seguia um determinado percurso coincidente no essencial com o dos habituais legados de Gelmírez.

Um outro conjunto de capítulos respeita à ida de galegos laicos para Jerusalém, provavelmente movidos não apenas por um objetivo religioso, mas também militar. Um deles é apenas identificado no texto como “infância Pedro”, que fez uma doação à Igreja compostelana em 1134 —uma parte da igreja de Santa Maria de Trasmonte— quando preparava a viagem (*HC*, III, 40.3). Estas doações feitas a igrejas ou mosteiros por ocasião de peregrinações à Terra Santa eram habituais nesta época (Fernández de Viana y Vieites 1991: 405-421; González Rodríguez 1957). Antonio López Ferreiro afirmou que Pedro poderia ser irmão de Fernão Peres de Trava, que efetivamente também doou uma parte daquela igreja a Diego Gelmírez (López Ferreiro 1901: IV 192-193; *HC*, III, 40).

As restantes notícias indicam-nos dois membros da aristocracia galega que estiveram em Jerusalém e que prestaram determinado auxílio aos reis castelhano-leoneses em dois momentos de desacordo entre estes e Diego Gelmírez. Os dois episódios apresentam muitas semelhanças (Barros 2018: 54-59). No primeiro caso, o prelado contribuiu para a expedição militar de Urraca contra a sua irmã Teresa, em 1121, acompanhando-a na invasão ao condado portugalense (*HC*, II, 40 e 42; Amaral/Barroca 2012: 216-220). No regresso à Galiza, deu-se uma reviravolta nos acontecimentos e Urraca aprisionou o arcebispo, tomando dois dos seus castelos. As ações da rainha foram efetuadas com o apoio de alguns colaboradores, entre os quais o conde Rodrigo, o único a que Geraldo associa uma informação concreta além do seu nome: “tinha regressado há pouco tempo de Jerusalém” (“perhendie Iherosollmis redierat”; *HC*, II, 42.2). Não é possível identificar este conde com certeza —José Campelo e Nicolas Jaspert pensaram que se tratava de Rodrigo Velaz, conde de Sarria, que se acredita ter estado no Oriente por volta de 1119 ou pouco depois (Suárez/Campelo 1950: 289; Jaspert 2008: 149-169; Torres Sevilla-Quñones de León 1999:

71-72; Rucquoi 2012: 48). Sabe-se que Rodrigo Pérez de Trava, filho de Pedro Froilaz de Trava, também esteve em Jerusalém, segundo Ermelindo Portela por duas vezes, ainda que somente date a segunda do ano de 1138 (Portela Silva 2016: 110-111; Jaspert 2008: 155).

No segundo caso, Pedro Marcio relata uma outra invasão do condado portugalense ocorrida em 1127, desta vez por iniciativa de Afonso VII. O rei foi igualmente acompanhado por Gelmírez e usufruiu da contribuição que o arcebispo fez de guerreiros (*HC*, II, 85; Amaral/Barroca 2012: 227-228). Após o regresso aos seus domínios, o monarca foi aliciado por inimigos do prelado que queriam ver Gelmírez despojado do senhorio de Santiago. Por sua vez, Afonso VII precisava de dinheiro, pois à semelhança da sua mãe tinha de lidar com uma grande instabilidade política e militar nos seus territórios. Assim, o rei exigiu a Gelmírez uma soma muito elevada de dinheiro e ameaçou prender algumas pessoas próximas do prelado; ainda assim, os traidores ofereceram-lhe uma quantia superior em troca do afastamento de Gelmírez do seu senhorio. Foi nesse momento que Afonso VII decidiu aconselhar-se junto de um “conde de Jerusalém, homem probo e honesto” (“comitem Ierosolimitanum probum et honestum uirum”), que se pronunciou a favor do prelado e afirmou que ele próprio presenciara a maldade da mãe do rei, Urraca, contra Gelmírez (*HC*, II, 86 e 87).

Apesar de o seu nome não nos ser revelado, Antonio López Ferreiro pensou tratar-se de Fernão Peres de Trava, que estivera duas vezes em Jerusalém e que tinha grande influência junto de Afonso VII. Este conde viajara em 1147 e em 1152/1153, pelo que só a primeira peregrinação poderia ser do conhecimento de Pedro Marcio, que participou na composição da *HC* até 1149 (López Ferreiro 1901: IV 132, 268-269; López Sangil 2002: 97-98). Emma Falque Rey acrescentou como hipóteses o conde Rodrigo, o anterior cúmplice da rainha, ou o infante Pedro acima mencionado (2013: 421). O certo é que seria galego ou estaria próximo da corte régia, pois o conhecimento que tinha dos acontecimentos ocorridos na Galiza é notório. Da mesma família dos Trava, outros membros foram a Jerusalém ou pelo menos expressaram esse desejo através de doações (Fernández de Viana y Vieites 1991; Torres Sevilla-Quinones de León 1999), pelo que a probabilidade de algum dos nobres referidos na crónica compostelana pertencer aos Trava é muito elevada¹¹.

Relativamente aos dois últimos capítulos mencionados, é relevante observar a tendência, quer de Geraldo quer de Pedro Marcio, de precisarem que ambos os aristocratas tinham estado em Jerusalém, selecionando essa informação para a aditarem à identificação desses galegos, mesmo que esse facto pudesse ser posterior ao episódio narrado. Fazem-no ao relatar momentos em que os reis de Leão e Castela precisavam de auxílio, tanto prático como de aconselhamento, em dois episódios que são idênticos em vários aspetos. A sua presença em Jerusalém, fosse pela realização de uma das mais importantes peregrinações do período ou pela participação na defesa ou alargamento dos territórios latinos no Oriente, constituiria um fator de prestígio social que

11 Nicolas Jaspert considera que esta tendência tinha que ver com os conflitos que alguns membros do grupo mantinham com Gelmírez e a necessidade de procurarem outros centros de espiritualidade (2008: 159-161), enquanto Manuel Antonio Castiñeiras González evoca os intercâmbios, designadamente artísticos, entre Compostela e Jerusalém permitidos pela presença de nobres importantes em ambos os santuários (2010: 46-48).

os destacaria e lhes conferiria influência, particularmente quando estava em causa a relação delicada entre os monarcas e o prelado compostelano, independentemente da posição que tomassem quanto a este último —enquanto o conde Rodrigo participa numa conjura contra Gelmírez, o conde de Jerusalém anónimo defende-o junto do rei.

A correspondência dos patriarcas jerosolimitanos dirigida a Diego Gelmírez

Os objetivos louváveis das viagens a Jerusalém poderiam ter incutido também em Gelmírez o dever de libertar os piratas ingleses após uma batalha em que saíram derrotados pelos galegos, deixando-os partir para a Terra Santa (*HC*, I, 76). Assim lembrou Ermelindo Portela, que também destacou este episódio como um momento em que os ideais de Cruzada e de “Reconquista” se cruzam na *HC*, ainda que “bajo la curiosa forma de la piratería”, tendo em conta que tanto os muçulmanos como os cruzados ingleses eram vistos como piratas pelos cronistas compostelanos, naquilo a que o autor chama os “efectos materiales de Cruzada y Reconquista” visíveis na crónica (Portela Silva 2016: 103-106).

Efetivamente, Gelmírez estava ciente da necessidade de enviar soldados para o Oriente: Geraldo transcreveu para a crónica compostelana uma carta de Veramundo ou Gormundo de Piquigny (1118-1128), escrita no início da década de 20 (*HC*, II, 28; Richard 1976). O patriarca de Jerusalém realça a situação difícil em que se encontravam os cristãos nesta cidade, constituindo esta carta um valioso documento que nos fornece informações em primeira mão da dura realidade que se vivia no Médio Oriente após o sucesso da Primeira Cruzada. Fica claro que os cristãos dos Estados latinos que se criaram após 1099, e particularmente a Cidade Santa, eram constantemente intimidados por muçulmanos ao seu redor, em concreto da Babilónia (Bagdade), Ascalão, Assur (Tiro) e Damasco, pelo que se apelava à ajuda do Ocidente, que em primeiro lugar seria militar, mas provavelmente também financeira. Jean Richard estabeleceu um paralelismo entre esta carta e as decisões que se tomaram no concílio da Naplouse de 16 de janeiro de 1120, onde se discutiram as contrariedades que a sociedade cristã enfrentava no Oriente: havia pobreza, fome e carência de contingentes armados que proporcionassem segurança às populações (Richard 1976: 426-430). A reação muçulmana à ocupação cristã fazia-se sentir, começando nas camadas religiosas de cidades como Alepo e Damasco (Elisséeff 1993).

O conteúdo de uma outra carta do patriarca Estêvão de la Ferté ou de Chartres (1128-1130), enviada em 1129 ou 1130 (Richard 1976; Castiñeiras González 2010: 46-47), é completamente distinto. Parece ter como único propósito tratar de negócios com a sé compostelana, que já seriam antigos, pois Estêvão começa por agradecer os benefícios que Gelmírez tantas vezes concedera ao Santo Sepulcro, pedindo de seguida que lhe fosse entregue a igreja de Nogueira, situada na diocese de Compostela (Suárez/Campelo 1950: 459; Castiñeiras González 2010: 46-47). Menciona igualmente o seu enviado, o clérigo Aimerico, que certamente estaria incumbido de recolher rendas e propriedades para o Santo Sepulcro, quiçá não somente junto de Diego Gelmírez (*HC*, III, 26.1). Alguns autores destacam também o desejo expresso por Estêvão de formar uma “confraternitas” entre as duas Igrejas (Castiñeiras González 2010: 46-47; Jaspert 2008: 162-164). Jean Richard encarou esta missiva como uma continuidade da carta anterior, na medida em que,

alguns anos após os rogos de Veramundo, o Santo Sepulcro passara a beneficiar de várias propriedades em todas as dioceses da Hispânia e do sul do reino de “França”, nas quais se incluía a igreja de Nogueira (Richard 1976; Jaspert 2008: 158-159; JL 7318).

Às ajudas militares e financeiras que o Oriente requeria podemos juntar o desejo do Ocidente de possuir relíquias vindas de Jerusalém, nomeadamente ligadas à vida de Cristo, que muito prestigiavam grandes santuários que competiam com a Terra Santa, como Roma e Compostela (Costa/Nascimento 2021). Esta ideia foi desenvolvida por Manuel Castiñeiras, que admitiu que Gelmírez teria interesse em comunicar com os patriarcas muito devido a esta procura de engrandecimento da sua catedral. Com efeito, como relata a *HC*, Urraca ofereceu a Gelmírez outras relíquias vindas de Jerusalém além da cabeça de S. Tiago, entre elas um pedaço do sepulcro de Cristo, também trazido por Maurício em 1108 e deixado no mosteiro de São Zoilo (*HC*, I, 112.2). Aquele investigador avança ainda que um *Lignum Crucis* de prata (*HC*, II, 57), oferenda da rainha e hoje conservado numa das capelas da catedral, foi porventura um presente de Estêvão, enviado através de Aimerico, cônego do Santo Sepulcro (Castiñeiras González 2010: 46-48)¹². Como é habitual nesta obra, não conhecemos as cartas que circularam em sentido contrário, nem eventuais pedidos que Gelmírez fizesse, por seu turno, aos patriarcas. Mas recordemos que pouco antes da chegada da missiva de Veramundo, entre 1118 e 1119, dois cônegos compostelanos estiveram em Jerusalém, e que este mesmo patriarca referiu na sua carta um correspondente, nomeado apenas pela letra “R.”, que lhe trouxera notícias de Compostela (*HC*, II, 28).

Da parte de Gelmírez, os contactos eram certamente promovidos, até porque se pretendia que se pensasse no arcebispo como o grande recurso dos seus contemporâneos mais importantes nas suas aspirações: embora em situações distintas, ambos os patriarcas escreveram com o intuito de pedir algo ao prelado, pelo que estes documentos colocavam a Igreja compostelana como “una hermana de las grandes iglesias patriarcales de la cristiandad” (Jaspert 2008: 166-167). Não esqueçamos que um dos objetivos de Gelmírez era precisamente o de ascender a patriarca, e a proximidade com os líderes espirituais do Oriente outorgava-lhe elevada notoriedade. Também neste sentido deveríamos entender a atribuição de alguns excertos do *LSI* ao patriarca Guilherme (1130-1145) (*LSI*, I, 22, 27) e o facto de Jerusalém surgir no final do texto como um dos locais onde este se escreveu, bem como o prólogo do primeiro Livro, onde o papa Calisto II consagra a obra, para que fosse revista, ao mesmo patriarca¹³, à abadia de Cluny e a Gelmírez, que assim se colocava ao lado das instituições e figuras eclesiásticas mais proeminentes da sua época.

Incentivo da peregrinação compostelana e da Cruzada hispânica

Se por um lado as partidas para a Terra Santa desde a Galiza tinham grande relevância no meio compostelano, por outro é nítido o desencorajamento dessas viagens noutras passagens da *HC*. Na década de 20 vemos Gelmírez a persuadir Bernardo, o tesoureiro da sua Igreja, a

12 Clérigo, aliás, que alguns identificaram com Aimerico Picaud (Jaspert 2008: 166-169; Catalán 2001: 807-808, 856), o que, na perspectiva destes investigadores, ligaria o cabido de Jerusalém à composição do *LSI*.

13 A incongruência entre o período do pontificado de Calisto II (1119-1124) e o do governo de Guilherme (1130-1145) poderia indicar que se pensava no patriarca Gormundo/Veramundo (1118-1128) (Fita/Fernández-Guerra 1880: 49).

desistir da viagem a Jerusalém¹⁴. Pedro Marcio explica que o arcebispo receava que as obras da catedral sofressem com a ausência do tesoureiro, mas nitidamente se pode ler como Gelmírez substituiu aquela peregrinação por privilégios para a sua própria sé: aquilo que Bernardo quisesse doar ao Santo Sepulcro e a outros Lugares Santos seria enviado através de mensageiros, enquanto o dinheiro que gastaria na jornada seria empregue na compra de um ornamento para a catedral de Compostela. O tesoureiro seguiu esse conselho e adquiriu um valioso cálice de ouro vindo de Toledo. Em contrapartida, recebeu de Gelmírez as mesmas prerrogativas que teria se tivesse peregrinado até à Terra Santa, sendo absolvido dos seus pecados (*HC*, III, 8 e 9).

Na parte composta por Munio Afonso, existem algumas admoestações de Pascoal II (1099-1118) relativamente aos hispanos que partiam para Jerusalém, nos primeiros anos do episcopado de Gelmírez, tendo em conta o perigo almorávida que era permanente na Península Ibérica (*HC*, I, 9.2 e 10.2; JL 5839 e JL 5861). Numa das missivas, enviada ao rei Afonso VI (1065-1109), segundo o manuscrito que Emma Falque Rey seguiu para a sua edição crítica, Pascoal II diz ter visto soldados hispanos em trânsito para Jerusalém (*HC*, I, 9.4; JL 5840; Falque Rey 1994: 88; Falque Rey 1988: 25). Além disso, o sumo pontífice refere que o rei de Leão e Castela o informara sobre a situação dos seus territórios, o que talvez tenha levado alguns autores a pensar que o monarca teria pedido ao papa que interviesse no sentido de interditar a movimentação de cruzados hispanos (Torres Sevilla-Quñones de León 1999: 70; Fernández de Navarrete 1986: 37-38). O mesmo papa repete estes apelos numa outra carta dirigida a todos os súbditos do rei Afonso VI, cuja data não é consensual (*HC*, I, 39; JL 5863; Suárez/Campelo 1950: 96; Fernández de Navarrete 1986: 37-38). Esta missiva vem precedida na crónica por um texto possivelmente redigido na cúria romana, que menciona o mesmo assunto (*HC*, I, 38; Falque Rey 1994: 146; Suárez/Campelo 1950: 95, 96).

A inclusão de várias cartas de Pascoal II sobre este tema poderia revelar da parte de Munio Afonso uma preocupação com a situação que se vivia na região de fronteira nos primeiros anos do século XII, embora a transcrição de documentos seja característica do estilo deste cronista, havendo uma grande diversidade temática nas missivas papais que Munio copiou. De qualquer modo, existia de facto nesta época uma tendência dos papas para incitar à guerra frente ao Islão em solo hispânico em troca de promessas espirituais, o que levou muitos investigadores a refletir sobre a comparação que o Papado estabeleceria entre Cruzada no Oriente e “Reconquista”, ou mesmo sobre a possibilidade de os papas pregarem uma Cruzada hispânica¹⁵. Esta equiparação acaba por ser assumida abertamente por Calisto II com a bula *Pastoralis officii* (JL 7116) e no I Concílio de Latrão, em 1123.

14 1124, segundo Adeline Rucquoi (2012: 48-49) e Manuel Díaz y Díaz (1999: 90).

15 Para alguns autores, a formação da ideia de Cruzada hispânica seria anterior ao concílio de Clermont de 1095 (Vetere 2010: 99-100; Flori 2003: 406). Richard Fletcher não aceitou que se pudesse considerar a guerra contra o Islão no espaço peninsular como uma Cruzada antes do final do século XI, uma vez que apenas Urbano II e Pascoal II teriam começado a conceber essa luta como idêntica à que decorria na Palestina e na Síria (Fletcher 1984: 297-299). Vejam-se ainda as publicações de Alexander Bronisch (2006) e Benjamin Weber (2016).

É na sequência destes acontecimentos que, segundo vários historiadores, Gelmírez teria feito o mesmo num concílio compostelano realizado a 18 de janeiro de 1125¹⁶. Pedro Marcio informa o leitor dessa intenção do prelado (*HC*, II, 78.1) e copia de seguida o édito relativo ao concílio, onde se pode ler o apelo a que se abrisse um caminho nas regiões da Hispânia até ao Sepulcro do Senhor, caminho que era “mais breve e menos laborioso” (“breuius et multo minus laboriosum”), do mesmo modo que os cavaleiros de Cristo o tinham feito até Jerusalém, atribuindo-se indulgências plenárias a quem participasse na jornada ou tivesse capacidade para enviar combatentes (*HC*, II, 78.2). O texto não está isento de dúvidas: Richard Fletcher considerou que se tratara de um chamamento à Cruzada na Hispânia sem precedentes (Fletcher 1987: 43; Justo Fernández 2001: 43; Jaspert 2008: 153). José Luis Martín viu neste discurso a intenção de que se conquistasse Mérida, indispensável para preservar a dignidade metropolitana que a sé de Compostela tinha desde 1120 (Martín 1996: 227-228). Manuel Díaz y Díaz detetou neste concílio alusões à peregrinação compostelana devido às referências ao perdão que se conseguiria como se se fosse a Jerusalém, preferindo-se, além disso, a Cruzada hispânica (Díaz y Díaz 1999: 89). Numa outra perspetiva, Carlos de Ayala Martínez encarou este concílio como a “apoteose de Gelmírez”, que pretendia afirmar-se como líder da Igreja hispânica, incitando a uma Cruzada na Hispânia a partir da qual se libertaria a Terra Santa (Ayala Martínez 2008: 413-415). Para Ermelindo Portela, ficara patente como Cruzada e “Reconquista” se identificavam, aludindo-se à guerra peninsular enquanto forma de se atingir Jerusalém, presumivelmente visando incursões no al-Andalus e a sua continuação por via marítima até à Palestina. O autor aventa até que o cronista responsável por esta parte da obra poderia conhecer alguns planos para se avançar na conquista de território, uma vez que já escrevia nos anos 40 e, efetivamente, verificaram-se nesta altura sucessos militares cristãos relevantes (Portela Silva 2016: 118-121; Pallares Méndez/Portela Silva 2006: 271-286).

Por nosso lado, cremos que uma outra hipótese seria entender o discurso de Gelmírez no sentido figurativo. Assim, empreender a guerra contra os inimigos do Cristianismo dentro da Península Ibérica seria um outro meio de atingir Jerusalém, isto é, espiritualmente, não sendo necessário partir numa longa jornada. E, com efeito, o arcebispo concedia compensações a quem estivesse disposto a participar na empresa, as mesmas que atribuiria se, na realidade, os hispanos fossem ao Oriente. Inclino-nos, por isso, a concordar com a opinião de Jaime Justo Fernández, que não interpreta o texto de forma literal, mas atenta principalmente na menção à concessão de indulgências (Justo Fernández 2001: 42-43)¹⁷. De resto, a outorga de benefícios espirituais já havia sido referida por Gelmírez num concílio anterior, realizado na primavera de 1124. Dessa vez eram concedidos a todos os que na Hispânia morressem ao acometerem contra um violador da Paz de Deus ou ao renunciarem às armas no mesmo contexto, “como se morressem a caminho de Jerusalém” (“ac si in Hierosolimitano itinere mortuus esset”) (*HC*, II, 71.1)¹⁸. Ainda assim,

16 Na interpretação de Fernando López Alsina, seria o ano de 1126 (1999: 224-225).

17 Este mecanismo foi utilizado por outras figuras do espaço peninsular no mesmo período, como Afonso Henriques, que pretendia ter efetivos que defendessem o seu território na fronteira (Marques 2001: 119).

18 O regime de indulgências compostelano foi-se construindo progressivamente desde essa época à semelhança do romano (López Alsina 1999: 224-225).

Jaime Justo Fernández não acredita no interesse de Diego Gelmírez na guerra peninsular junto à fronteira, evocando a distância a que a Galiza e o arcebispo estavam da zona fronteiriça com o Islão (Justo Fernández 2001: 42-43)¹⁹.

No Livro IV ou *Historia Turpini* do *LSI*²⁰, as duas “Cruzadas” são equiparadas numa carta supostamente elaborada pelo papa Calisto II (1119-1124), forjada para ser datada do dia 25 de março de 1123, quando decorria o I Concílio de Latrão (*LSI*, IV, 26 = Herbers/Santos Noia 1998: appendix D; JL 7111; Herbers 2011: 124-127; López Alsina 2013: 362-363): Carlos Magno teria inaugurado a Cruzada na Hispânia e o arcebispo Turpin de Reims teria proclamado a concessão de indulgências, num concílio nessa cidade, aos que se integrassem nesse movimento. Seguindo esse exemplo, Urbano II apelara à Cruzada em Jerusalém no encontro de Clermont de 1095. Por seu lado, como vimos, a *HC* invoca as campanhas militares contra os muçulmanos hispanos à semelhança das que se organizavam na Terra Santa. Apesar da diferença, ambas as narrativas têm o mesmo propósito no que respeita à hierarquia da Igreja hispânica: ao ligar a “Reconquista” ao imperador carolíngio, libertador da Península Ibérica e simultaneamente peregrino jacobeu, o *LSI* subordinava a Hispânia ao apóstolo S. Tiago e, por extensão, ao bispo de Compostela, contrariamente às ideias neogóticas que sustentavam a supremacia de Toledo, conforme explicou Carlos de Ayala Martínez. Na *HC*, a intervenção de Gelmírez nos concílios de 1124 e 1125 extravasava os limites do seu poder, pois no primeiro proclamou a Paz de Deus em todo o reino da Hispânia e no segundo pregou para todo o povo cristão, quando era apenas legado papal nas províncias de Mérida e de Braga (Ayala Martínez 2008: 415 e 2020: 13-14; Suárez/Campelo 1950: 383; Justo Fernández 2001: 34-41). Além do desejo de possuir prerrogativas mais altas do que as que tinha —a legacia em toda a Hispânia, a primazia ou o patriarcado²¹—, acentuava-se a preeminência de Santiago de Compostela na luta contra os sarracenos, silenciando-se o papel de Toledo.

As ideias plasmadas no *LSI* acerca da Cruzada jerosolimitana vão ainda mais longe: esta não só imitava as campanhas encetadas por Carlos Magno em solo ibérico, como também se fazia graças à ajuda concedida por S. Tiago. Solicitada por um cruzado de linhagem francesa que lutava contra o “infiel” na Terra Santa, essa ajuda deveria ser reconhecida com a peregrinação em direção à Galiza (*LSI*, II, 9).

É curioso que na *HC* não haja referências à peregrinação feita em sentido inverso, de Jerusalém para Compostela. Quando Geraldo fala do culto ao apóstolo fora da Hispânia, não alude a territórios a leste da Alemanha e da Itália (*HC*, II, 50.1). Já no *LSI* diz-se que entre os peregrini-

19 Acerca da orientação do prelado de Compostela relativamente à guerra contra os Almorávidas e a realização da Cruzada, bem como o “programa ideológico” que Ermelindo Portela atribui aos dois concílios, leia-se a biografia que dedicou a Diego Gelmírez (2016: 99-121).

20 Em concreto sobre esta narrativa, consulte-se o trabalho de Santiago López Martínez-Morás (2002).

21 Neste sentido, Bernard Reilly notou que o arcebispo aspiraria a possuir a legacia em toda a Península Ibérica ou a dignidade de primaz (1982: 197-198). Por seu turno, Ermelindo Portela entendeu que o prelado se dirigia intencionalmente ao reino da Hispânia, isto é, ao espaço que pertencia ao domínio dos reis (2016: 120). Sobre a natureza do concílio de 1125, José Barreiro Fernández afirma que se tentou que fosse “nacional” (1970: 517) e Fernando Rodamilans Ramos refere a sua dimensão “universal”, provavelmente em resposta à bula de Calisto II que promulgava uma Cruzada hispânica (2020: 111-114).

nos que visitavam a cidade galega encontravam-se os de Jerusalém, os de Antioquia e outros vindos de territórios orientais (*LSI*, I, 17). Um outro conjunto de capítulos, incluindo o do cruzado francês, contém o relato de vários milagres de S. Tiago, realizados entre 1101 e 1104 em auxílio de peregrinos que iam ou vinham de Jerusalém e enfrentavam os perigos de uma viagem marítima. Estes milagres certificam o medo que se vivenciava nestas jornadas, não só no que respeitava ao mar em si e às tempestades que ameaçavam os viajantes, mas também aos muçulmanos que controlavam partes do Mediterrâneo (*LSI*, II, 7, 8, 9 e 10). Esta proteção do apóstolo poderia ser entendida como um favorecimento dessas deslocções (Rucquoi 2012: 47), mas em quase todos os milagres referidos os peregrinos salvos pelo apóstolo visitam o seu sepulcro em agradecimento; e até se refere, num deles, a contribuição financeira para as obras da catedral de Compostela. Nas palavras de Nicolas Jaspert, “la ciudad santa fue utilizada para subrayar tanto la amplitud geográfica de la devoción a Santiago como la importancia de su culto” (Jaspert 2008: 166-168). Da mesma opinião, Manuel Díaz y Díaz assinalou como Roma e Jerusalém se encontram em segundo plano na literatura jacobea, de modo a realçar a peregrinação compostelana (Díaz y Díaz 1999). Isto não invalida que no Livro I do *LSI* se reconheça a importância das duas peregrinações, que são caracterizadas em conjunto: quem regressava de Jerusalém trazia a folha de palmeira, assim como quem visitava Santiago de Compostela levava a vieira, significando a primeira o triunfo sobre os vícios e a segunda as boas obras e o amor ao próximo (*LSI*, I, 17), descartando-se o papel da jornada que levava a Roma, e que teria menos adeptos por esta altura (Birch 1998: 150-186).

Conclusões

A maioria das informações sobre Jerusalém das duas principais narrativas compostelanas da primeira metade do século XII favorece Compostela relativamente à Cidade Santa. Por um lado, a *Historia Compostellana* não esconde a enorme relevância que Jerusalém tinha para o Ocidente pouco tempo depois da Primeira Cruzada. As relíquias que de lá chegavam —acima de tudo as do apóstolo S. Tiago— e os peregrinos e cruzados que para lá partiam vão construindo na narrativa um foco de orientação da espiritualidade da época e um modelo de peregrinação para o cristão, em concreto o galego. Estas viagens colocam-se no plano internacional, visto partirem tanto da Galiza como de Inglaterra, e serem objeto de intervenção por parte do Papado, funcionando como um fator de distinção social no seio da nobreza galega. Além disso, a luta que decorria na Península Ibérica entre cristãos e muçulmanos toma como paradigma a Cruzada direcionada para o Oriente, nomeadamente no que se refere à concessão de indulgências. Por outro lado, Jerusalém é principalmente fonte de prestígio para Compostela, na medida em que as relíquias lá adquiridas lhe permitem competir com outras sés ibéricas e ambicionar regalias junto dos papas, e a correspondência enviada a Diego Gelmírez pelos patriarcas ajuda a cimentar a imagem deste prelado como um seu igual, e como a primeira figura da Igreja hispânica. As deslocções à cidade revertem em propriedades para a sua diocese ou são instrumentalizadas com o intuito de procurar importantes privilégios junto da Santa Sé, sendo especialmente úteis para o transporte mais ou menos seguro de dinheiro através de regiões temidas pelos legados do bispo. Esta jornada ganhava, portanto, duas dimensões —a espiritual/penitencial e a negocial. O prelado procuraria

advertidamente aqueles que partiam da Galiza como peregrinos ou cruzados, que já eram seus conhecidos e que se destacavam por serem competentes e dissimulados. Noutros momentos, estas viagens são desincentivadas para se reterem recursos humanos e financeiros usados na guerra hispânica contra o perigo almorávida, na valorização da peregrinação compostelana e no enriquecimento da catedral com a doação de ornamentos. Neste contexto, Jerusalém surge como uma meta abstrata que os hispanos podiam atingir sem saírem dos seus territórios.

O *Liber Sancti Iacobi* atesta, do mesmo modo, a vantagem de Compostela face à Cidade Santa. Sem deixar de sublinhar como a jornada ao Oriente e a compostelana eram similares em vários aspetos e que a primeira deveria ser protegida, esse amparo é sempre resultado da ação de S. Tiago. Consequentemente, requer uma manifestação prática da devoção ao apóstolo, quer seja por meio da peregrinação à Galiza, quer até com o contributo para a prossecução das obras da catedral de Santiago de Compostela. No âmbito bélico, a Cruzada em Jerusalém, encorajada e sancionada pelo mesmo apóstolo, era conduzida como aquela que, segundo a tradição veiculada pelo texto, libertara o seu túmulo na Galiza séculos antes. Diego Gelmírez e o seu contorno procuravam, assim, reagir à popularidade que o outro extremo do Mediterrâneo ia ganhando.

Bibliografia

- Amaral, Luís Carlos/Barroca, Mário Jorge (2012): *A condessa-rainha: Teresa*, Lisboa: Círculo de Leitores.
- Ayala Martínez, Carlos de (2008): *Sacerdocio y Reino en la España Altomedieval: iglesia y poder político en el occidente peninsular, siglos VII-XII*, Madrid: Sílex.
- Ayala Martínez, Carlos de (2009): “Definición de cruzada: estado de la cuestión”. *Clío & Crimen* 6, pp. 220-223.
- Ayala Martínez, Carlos de (2020): “¿Reconquista o reconquistas? La legitimación de la guerra santa peninsular”. *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino* 32, pp. 3-20.
- Barreiro Fernández, José Ramón (1970): “Concilios provinciales compostelanos”. *Compostellanum* 15.4, pp. 511-552.
- Barros, Mariana Fonseca (2018): *A imagem de “Portugal” na Historia Compostellana (século XII)*, tese de Mestrado, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- Birch, Debra (1998): *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages: continuity and change*, Woodbridge: The Boydell Press.
- Bronisch, Alexander Pierre (2006): “En busca de la guerra santa. Consideraciones acerca de un concepto muy amplio (el caso de la Península Ibérica, siglos VII-XI)”. Baloup, Daniel/Josserand, Philippe (eds.): *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle). Actes du Colloque international tenu à la Casa de Velázquez (Madrid) du 11 au 13 avril 2005*, Toulouse: CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, pp. 91-113 [DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pumi.41358>].

- Cardini, Franco (1971): *Le Crociate tra il mito e la storia*, Roma: Istituto di Cultura Nova Civitas.
- Cardini, Franco (1992): “Cruzada y peregrinación”. *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente Medieval. XVIII Semana de Estudios Medievales. Estella, 22 a 26 de Julio de 1991*, Pamplona: Gobierno de Navarra Departamento de Educación y Cultura, pp. 115-120.
- Castiñeiras González, Manuel Antonio (2010): “Compostela, Bari y Jerusalén: tras las huellas de una cultura figurativa en los Caminos de Peregrinación”. *Ad Limina. Revista de Investigación del Camino de Santiago y de las Peregrinaciones* I, pp. 15-51 [DOI: <http://dx.doi.org/10.61890/adlimina/1.2010/10>].
- Catalán, Diego (2001): *La épica española. Nueva documentación y nueva evaluación*, Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal.
- Costa, Paula Pinto/Nascimento, Renata Cristina de Sousa (2021): *A Visibilidade do Sagrado. Relíquias Cristãs na Idade Média*, 2ª edição, Curitiba: Editora Appris.
- Deswarte, Thomas (2006): “Entre historiographie et histoire: aux origines de la guerre sainte en Occident”. Baloup, Daniel/Josserand, Philippe (eds.): *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle). Actes du Colloque international tenu à la Casa de Velázquez (Madrid) du 11 au 13 avril 2005*, Toulouse: CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, pp. 67-90 [DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pumi.41348>].
- Deswarte, Thomas (2010): *Une Chrétienté romaine sans pape: l'Espagne et Rome (586-1085)*, Paris: Classique Garnier.
- Díaz y Díaz, Manuel C. (1988): *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago: estudio codicológico y de contenido*, com a colaboração de María Araceli García Piñeiro e Pilar del Oro Trigo, Santiago de Compostela: Centro de Estudios Jacobeos.
- Díaz y Díaz, Manuel C. (1999): “Las tres grandes peregrinaciones vistas desde Santiago”. Caucci von Saucken, Paolo Giuseppe (dir.): *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 81-97.
- Elisséeff, Nikita (1993): “The Reaction of the Syrian Muslims after the Foundation of the first Latin Kingdom of Jerusalem”. Shatzmiller, Maya (ed.): *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, Leiden/Nova Iorque/Colónia: Brill, pp. 162-172 [DOI: https://doi.org/10.1163/9789004477513_011].
- Falque Rey, Emma (ed.) (1988): *Historia Compostellana*, Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum. Continuatio Medievals, vol. 70).
- Falque Rey, Emma (trad.) (1994): *Historia Compostelana*, Madrid: Ediciones Akal.
- Falque Rey, Emma (2013): “Peregrinos y peregrinación a Compostela y Jerusalén en el s. XII a la luz de la *Historia Compostelana*”. Beltrán Cebollada, José Antonio et al. (ed.): *Otium cum dignitate: Estudios en homenaje al profesor José Javier Iso Echegoyen*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, pp. 417-426.
- Fernández de Navarrete, Martín (1986): *Espanoles en las Cruzadas*, Madrid: Polifemo.

- Fernández de Viana y Vieites, José Ignacio (1991): “Documentos sobre peregrinos gallegos a Jerusalén en la Edad Media”. *Estudios Mindonienses* 7, pp. 405-421.
- Fita, Fidel/Fernández-Guerra, Aureliano (1880): *Recuerdos de un viaje a Santiago de Galicia*, Madrid: Imprenta de los Sres. Lezcano y Comp^a.
- Fletcher, Richard Alexander (1984): *Saint James's Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*, Oxford: Oxford University Press.
- Fletcher, Richard A. (1987): “Reconquest and crusade in Spain c. 1050-1150”. *Transactions of the Royal Historical Society* 5.37, pp. 31-47.
- Flori, Jean (2003): “Jerusalén y las Cruzadas”. Le Goff, Jacques/Schmitt, Jean-Claude (eds.): *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid: Akal, pp. 401-412.
- Flori, Jean (2006): “La formation des concepts de guerre sainte et de croisade aux XI^e et XII^e siècles: prédication papale et motivations chevaleresques”. Baloup, Daniel/Josserand, Philippe (eds.): *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (XI^e-XIII^e siècle). Actes du Colloque international tenu à la Casa de Velázquez (Madrid) du 11 au 13 avril 2005*, Toulouse: CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail, pp. 133-157 [DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pumi.41378>].
- González Rodríguez, Ángel (1957): “Galicia y los Santos Lugares en el Medievo”. *Compostellana* 2.2, pp. 208-217.
- Grabois, Aryeh (1998): *Le pèlerin occidental en Terre Sainte au Moyen Age*, Paris/Bruxelles: De Boeck Université.
- Hamilton, Bernard (1999): “The way to Rome and Jerusalem pilgrim routes from France and Germany at the time of the crusades”. Caucci von Saucken, Paolo Giuseppe (dir.): *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 135-144.
- Hehl, Ernst-Dieter (1999): “Cruzada y peregrinación bajo el signo de la *Imitatio Christi*”. Caucci von Saucken, Paolo Giuseppe (dir.): *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 145-159.
- Herbers, Klaus (1984): *Der Jakobs kult des 12. Jahrhunderts und der «Liber Sancti Jacobi»*. *Studien über das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft im hohen Mittelalter*, Wiesbaden: Steiner.
- Herbers, Klaus/Santos Noia, Manuel (eds.) (1998): *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- Herbers, Klaus (2011): “‘Historia Compostellana’ und ‘Liber Sancti Jacobi’ – Die Überlieferung päpstlicher Schreiben zwischen historiographischer Propaganda und pragmatischer Schriftlichkeit im 12. Jahrhundert”. Herbers, Klaus/Fleisch, Ingo (eds.): *Erinnerung – Niederschrift – Nutzung. Das Papsttum und die Schriftlichkeit im mittelalterlichen Westeuropa*, Berlin: Walter de Gruyter, pp. 119-136 [DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110253719.119>].

- Jaffé, Philippus et al. (ed.) (1885-1889): *Regesta pontificum romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, Leipzig: Veit, 2 vols.
- Jaspert, Nicolas (2008): “Peregrinos gallegos a Palestina y las relaciones entre los cabildos de Compostela y Jerusalén en el siglo XII”. *POTESTAS. Revista del Grupo Europeo de Investigación Histórica* 1, pp. 149-169.
- Justo Fernández, Jaime (2001): “Los Concilios Compostelanos de Diego Gelmírez”. *Revista Española de Derecho Canónico* 58.150, pp. 9-50.
- Labande, Edmond René (1958): “Recherches sur les pèlerins dans l’Europe des XIe et XIIe siècles”. *Cahiers de Civilisation médiévale* 2, pp. 159-169.
- Lock, Peter (2006): *The Routledge companion to the Crusades*, London: Routledge [DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203389638>].
- López Alsina, Fernando (1999): “Años Santos Romanos y Años Santos Compostelanos”. Caucchi von Saucken, Paolo Giuseppe (dir.): *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 213-242.
- López Alsina, Fernando (2013): “Diego Gelmírez, las raíces del *Liber Sancti Jacobi* y el Códice Calixtino”. *O século de Xelmírez*, Consello da Cultura Galega, pp. 301-386.
- López Alsina, Fernando (2015): *La Ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, 2ª edición, Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago/Universidad de Santiago de Compostela.
- López Ferreiro, Antonio (1901): *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela: Seminario Conciliar Central, tomo 4.
- López Martínez-Morás, Santiago (2002): *Épica y Camino de Santiago: en torno al Pseudo-Turpín*, A Coruña: Edicións do Castro.
- López Sangil, José Luis (2002): *La nobleza altomedieval gallega: la familia Froilaz Traba*, A Coruña: Toxosoutos.
- Marques, José (2001): “Peregrinos e peregrinações medievais do ocidente peninsular nos caminhos da Terra Santa”. Ramos, Luís de Oliveira/Ribeiro, Jorge Martins/Polónia, Amélia (coords.): *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 101-121, vol. II.
- Martín, José-Luis (1996): “Reconquista y Cruzada”. *Studia Zamorensia* 3, pp. 215-241.
- Martins, Mário (1957): *Peregrinações e Livros de Milagres na nossa Idade Média*, 2ª edição, Lisboa: Edições Brotéria.
- Micheau, Françoise (1979): “Les itinéraires maritimes et continentaux des pèlerinages vers Jérusalem”. *Occident et Orient au Xe siècle: actes du IXe Congrès de la Société des historiens médiévistes de l’Enseignement Supérieur Public. Dijon, 2-4 juin, 1978*, Paris: Les Belles Lettres, pp. 79-104.
- Moralejo, Abelardo/Torres, Casimiro/Feo García, Julio (trads.) (1998): *Liber Sancti Jacobi: “Codex Calixtinus”*, reedição preparada por Xosé Carro Otero, Pontevedra: Xunta de Galicia.

- Niermeyer, Jan Frederik/Van de Kieft, C. (eds.) (2002): *Mediae latinitatis lexicon minus*, 2ª edição revista, Leiden/Boston: Brill, vol. I.
- Oliveira, Luís Filipe (2020): “Os tempos da cruzada, da conversão e do martírio”. Caetano, Joaquim Oliveira/Macias, Santiago (eds.): *Guerreiros e Mártires. A Cristandade e o Islão na formação de Portugal*, Lisboa: Museu Nacional de Arte Antiga/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 44-53.
- Pallares Méndez, María del Carmen/Portela Silva, Ermelindo (2006): “Compostela y Jerusalén: Reconquista y cruzada en el tiempo de Diego Gelmírez”. Mínguez Fernández, José María/Ser Quijano, Gregorio del (coords.): *La Península en la Edad Media: treinta años después. Estudios dedicados a José-Luis Martín*, Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 271-286.
- Portela Silva, Ermelindo (2016): *Diego Gelmírez (c. 1065-1140). El báculo y la ballesta*, Madrid: Marcial Pons.
- Reilly, Bernard Francis (1982): *The Kingdom of León-Castilla under Queen Urraca (1109 1126)*, Princeton: Princeton University Press.
- Renzi, Francesco (2021): *Mauricius Bracarensis archiepiscopus, quae est civitas Hispaniae: le fonti narrative europee sull’arcivescovo di Braga e antipapa Gregorio VIII Maurizio “Burdino” (secoli XII-XIII)*, Porto: CITCEM-Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória [DOI: <https://doi.org/10.21747/9789898970329/mau>].
- Renzi, Francesco (2023): “A Cristianização da guerra na Idade Média (séculos VI-XI)”. *Itinerarium* 69.229, pp. 93-124.
- Richard, Jean (1976): “Quelques textes sur les premiers temps de l’Église Latine de Jérusalem”. *Orient et Occident au Moyen Âge: contacts et relations (XIIe-XVe s.)*, London: Variorum Reprints, pp. 420-430.
- Riley-Smith, Jonathan (1986): *The First Crusade and the idea of the Crusading*, London: Athlone Press.
- Riley-Smith, Jonathan (1997): *The First Crusaders, 1095-1131*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ríos Saloma, Martín Federico (2011): *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*, Madrid: Marcial Pons.
- Rodamilans Ramos, Fernando (2020): “Los concílios legatinos de Diego Gelmírez (1121-1125)”. Pulido, Manuel Lázaro/Morujão, Carlos (eds.): *Pensar la Edad Media cristiana. Concilios, conciliarismo y teología en la Edad Media... (y otros estudios)*, Madrid: Sindéresis, pp. 95-116.
- Rucquoi, Adeline (2012): “Peregrinos de España a Jerusalén y Roma (siglos X-XIII)”. Caucci von Saucken, Paolo Giuseppe (ed.): *Peregrino, ruta y meta en las peregrinationes maiores. VIII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 41-60.
- Russo, Luigi (2018): *I crociati in Terrasanta. Una nuova storia (1095-1291)*, Roma: Carocci Editore.

- Sigal, Pierre André (1974): *Les marcheurs de Dieu: pèlerinages et pèlerins au Moyen Age*, Paris: Armand Colin.
- Suárez, Manuel/Campelo, José (trads.) (1950): *Historia Compostelana, o sea Hechos de D. Diego Gelmírez, primer arzobispo de Santiago*, Santiago de Compostela: Editorial Porto.
- Torres Sevilla-Quñones de León, Margarita C. (1999): “Cruzados y peregrinos leoneses y castellanos en Tierra Santa (ss. XI-XII)”. *Medievalismo* 9, pp 63-82.
- Tyerman, Christopher (1998): *The invention of the Crusades*, Toronto: University of Toronto Press.
- Vetere, Benedetto (2010): “Europa Mediterránea: Peregrinos y guerreros, peregrinos guerreros”. *Ad Limina. Revista de Investigación del Camino de Santiago y de las Peregrinaciones* I, pp. 81-110 [DOI: <http://dx.doi.org/10.61890/adlimina/1.2010/21>].
- Webb, Dianna (2002): *Medieval European pilgrimage, c. 700-c. 1500*, Houndmills/New York: Palgrave [DOI: <https://doi.org/10.1007/978-1-4039-1380-7>].
- Weber, Benjamin (2016): “El término ‘cruzada’ y sus usos en la Edad Media. La asimilación lingüística como proceso de legitimación”. Ayala Martínez, Carlos de/Henriet, Patrick/Palacios Ontalva, J. Santiago (eds.): *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica. Palabras e imágenes para una legitimación (siglos X-XIV)*, Madrid: Casa de Velázquez, pp. 221-234.

Cando Compostela comungou coa ciencia: a actividade intelectual dos franciscanos santiagueses nunha análise comparativa¹

Lúa Blanca Garea Garrido — Universidade de Santiago de Compostela

1. Introducción

A finais do século pasado, un artigo de Luis García Ballester confirmaba o papel central compostelán no coñecemento dos saberes científicos dentro da península ibérica no s. XIII ao poñer de manifesto a presenza de tres *studia* das ciencias naturais na cidade compostelá descoñecidos até aquel momento: os conventos de franciscanos e dominicos e a sede episcopal (1996: 152). Así, o documento facía que o investigador reconsiderase algunhas cuestións sobre o interese destas ordes (1996: 146) pola filosofía natural e as matemáticas, relacionadas coa astronomía e a astroloxía, a metafísica ou a xeometría, e determinase que a súa orixe non debía situarse nos anos 60 dese século nas zonas de Cartaxena e Murcia, tal como se pensaba até aquel momento, senón que tiñan a súa orixe uns corenta anos antes e no noso territorio (1996: 153).

A fonte grazas á que xorde esta hipótese é o fol. 1r do manuscrito Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 659 (en adiante Vat. Lat. 659), no que temos noticia dunha serie de préstamos bibliográficos entre a sede episcopal e os mosteiros de franciscanos e dominicos relativos a materias da filosofía natural². Este intercambio de obras, utilizadas polos frades mendicantes composteláns cun obxectivo posiblemente orientado ao seu estudo e divulgación, non ten unicamente importancia pola súa existencia en si ou pola constatación dun cambio nas orixes dos estudos científicos por parte dos mendicantes hispánicos, senón que ten tamén o seu papel e razón de ser nun contexto moito máis amplo.

A pesar da exactitude e completeza do traballo de García Ballester, existen aínda moitas incógnitas sobre o desenvolvemento dos estudos naturais nestes centros composteláns, algunhas

1 Esta publicación forma parte dun proxecto de tese financiado polas Axudas de apoio á etapa predoutoral da Consellería de Educación, Ciencia, Universidades e Formación Profesional da Xunta de Galicia (ED481A), así como do proxecto LETRA (Lectura, comentario y traducción de autores clásicos en la Edad Media hispánica: estudio, edición y catálogo; PID2024-157100NA-I00).

2 Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 659, fol. 1r. Dixitalizado en: <https://digi.vatlib.it/mss/detail/Vat.lat.659> [última consulta: 06/10/2025].

das cales foron xa postas de manifesto no final da publicación do devandito investigador (1996: 164), relacionadas co proceso de nacemento e conformación destes *studia*, as particularidades da actividade levada a cabo, a procedencia das obras que incluíu o seu corpus científico e literario ou a súa desaparición, pois a partir de 1230 non volvemos ter noticia deste labor. Neste sentido, un dos problemas para tratar de resolver estes aspectos adoita ser precisamente a falta de testemuños que avalen ou permitan afondar na cuestión. Así, as circunstancias obrigan a utilizar perspectivas e metodoloxías alternativas que permitan achegarse ao estudo destes centros e do papel de Santiago como parte da historia da ciencia ibérica.

Neste sentido, unha das vías de aproximación á cuestión é a análise comparativa. Este enfoque non é novo dentro da traxectoria do estudo desta materia, o propio García Ballester (1996: 159-160) xa poñía en relación os centros composteláns cos de Oxford ou París³. Así, o presente traballo desenvolverá unha nova interpretación en forma de proposta metodolóxica, facendo unha relectura dos casos comparados con anterioridade e analizando outros dous non estudados ata agora, contribuíndo así á hipótese de que a metodoloxía comparativa representa unha técnica útil para afondar nesta tradición cando o estado da cuestión e fontes primarias non permiten extraer novas conclusións sobre a materia e posibilitando tamén situar contextualmente de forma máis precisa o noso caso de estudo principal⁴.

Esta aproximación metodolóxica estará dividida en catro partes. A primeira expoñerá o obxecto de estudo de base, é dicir, o caso compostelán. As restantes seccións están centradas nos tres obxectos de comparación: os centros de Oxford e París, o caso francés do *Vallis Viridis* e o caso italiano de Sarnano. No primeiro dos casos, o de Oxford e París, a comparación vén dada pola propia análise do Vat. Lat. 659 fol. 1r por parte de García Ballester (1996: 159-161), quen a pesar de non realizar un estudo comparativo como tal, considera aspectos relacionados entre estes ámbitos, sendo a razón principal do cotexo entre eles o seu período de actividade intelectual a principios do s.XIII e o uso compartido de determinadas obras ou materias.

En segundo lugar serán obxecto de comparación o caso compostelán e o do chamado *Vallis Viridis*, un dos primeiros conventos franciscanos parisienses, que aparece na primeira das análises do Vat. Lat. 659, feita por De Bruyne en 1930. Nela, o autor poñía en dúbida que o corpus de obras científicas utilizado polos frades mendicantes de principios do s. XIII puidese pertencer a

3 Matizamos, con todo, que aínda que realmente os frades dominicos santiagueses tomaron tamén parte nesta cuestión, como será manifestado, este estudo estará centrado unicamente nos seus irmáns franciscanos debido á imposibilidade de incluír as dúas perspectivas nestas páxinas. Desta forma, entenderemos os casos dos franciscanos e dominicos de Oxford e París mencionados por García Ballester como un único bloque, pero comparándoo unicamente co caso franciscano santiagués. Con todo, poñemos de relevo a análise completa de García Ballester, que incluía a perspectiva dos dominicos parisienses de Saint-Jacques (García Ballester 1996: 146, 152-153, 160).

4 Neste sentido cómpre ter en conta as aportacións de Capelli (2013) sobre os estudos comparativos e a literatura medieval, considerando cuestións como o alcance de diferentes disciplinas que engloba hoxe o estudo da literatura medieval, destacando así a súa faceta interdisciplinaria e transversal, e sendo a perspectiva cultural comparativa de axuda para o afondamento nestes estudos. Temos así mesmo en conta certas limitacións ou dificultades no referente á análise comparativa no contexto da literatura medieval, como foron postas de manifesto por Domínguez Prieto (2005), así como as consideracións de Holmes e Standen (2015) sobre a necesidade de examinar os estudos medievais dende unha perspectiva comunicativa diferente da eurasiática e os achegamentos á cuestión baixo a premisa de “What was ›global‹ in the Middle Ages?”.

un convento hispano debido ás prematuras datas recollidas, de aí que a pesar de estar sinaladas en eras hispánicas obviase ese matiz e situase o corpus na segunda metade do século e non na primeira e, ademais, aportase a lectura de *Vallis Viridis* en lugar de *Vallis Dei*, que poñería o foco non en Santiago, senón neste convento franciscano francés, que foi nun primeiro momento situado en Saint-Denis e pouco despois trasladado a Saint-Germain (De Bruyne 1996: 230). Así, aínda que esta errónea identificación fora xa corrixida coa publicación de Castro (1993), cómpre reflexionar sobre as similitudes e diferencias entre os dous casos.

O último obxecto de comparación nesta análise é o do mosteiro franciscano de Sarnano, en Macerata (Italia), pero a xustificación para a comparación con este caso é significativamente diferente das anteriores. Aínda que esta cuestión será explicada en detalle no apartado correspondente, a relación indirecta entre os dous espazos xeográficos vén dada pola produción científica de Pedro o Galego, bispo de Cartaxena entre 1250 e 1267 pero de orixe galega, do que conservamos tres obras, parte dunha das cales pode atoparse hoxe no devandito Sarnano.

2. Todos os camiños levan a *Compostela*

Tal e como xa expoñía García Oro (2006: 17-22), os mendicantes chegan ao territorio peninsular no s. XIII baixo dúas premisas: como peregrinos a Santiago e como misioneiros para o Islam, asentándose nas principais vías de comunicación Xacobeas, é dicir, en dirección a Santiago, concretamente en lugares como Vitoria, Burgos, León ou Oviedo. Estes asentamentos teñen unha natureza urbana e estratéxica, e o caso particular de Santiago ten unha especial importancia por ser a cidade que neste momento o representa todo: é metrópole e padroado relixiosos, señorío territorial e meta de tódolos camiños (García Oro 2006: 22).

A temperá creación destes mosteiros provoca posteriormente o desenvolvemento de diversas teorías sobre o seu xurdimento. No caso compostelán, a creación dos mosteiros franciscano e dominico se relaciona coas propias peregrinacións de san Francisco e san Domingo de Guzmán a Compostela⁵. Manso Porto (2014: 19-21) bosquexa o proceso polo cal se establece o relato da fundación do mosteiro franciscano de Compostela da man do propio santo, sinalando como durante o s. XIII non temos aínda noticias del, no XIV queda consolidada esta tradición e posteriormente no XVI escoitamos as novas da fundación do convento de Val de Deus por parte de san Francisco.

Ademais, a posición estratéxica dos mosteiros mendicantes non inflúe unicamente no seu proceso de asentamento, senón tamén nas actividades intelectuais ás que dedican parte dos seus labores. Como ben sabemos, os mendicantes son parte da tendencia intelectual e escolástica da Europa do s. XIII, polo que as súas comunidades destacan pola súa práctica libraria, por converterse en posuidores de libros, en casas de estudos, *studia generalia* ou incluso universidades nadas da copia sistemática e estudo de libros (García Oro 2006: 95-96).

5 Pérez Rodríguez (2018: 97) destaca ademais como a competencia entre ordes relixiosas no que se refire ás súas orixes adoitaba ser común, como é o caso dos mosteiros de Sobrado e Oseira ou precisamente, aínda que de menos renome, o dos dominicos e franciscanos. Así mesmo o investigador pon de manifesto as particularidades do asentamento dos mendicantes no reino de Galicia, destacando a súa cronoloxía e repartimento xeográfico, que aínda que non son obxecto de estudo aquí, son de relevancia para a comprensión do panorama xeral galego nesta cuestión.

E así, os seus estudos non teñen unicamente un carácter teolóxico ou litúrxico. É de relevancia que fe e ciencia, predicación e filosofía natural, converxen neste momento nos contextos mendicantes⁶. Neste sentido, a consideración de Compostela como parte da tradición mendicante do estudo da filosofía natural foi confirmada por García Ballester no seu traballo de 1996. Con todo, o xermolo da cuestión non nace aí, senón case setenta anos antes, concretamente en 1930, co descubrimento na Biblioteca Apostólica Vaticana do xa mencionado fol. 1r do manuscrito Vat. Lat. 659 da man de De Bruyne.

A primeira análise deste foi a concibida neste momento polo investigador belga, pero despois sería fortemente rexeitada e corrixida polos estudos de Castro (1993) e García Ballester (1996). Tal e como o describe De Bruyne (1930: 229-230), o documento que estamos a tratar, escrito en gótica francesa cara a metade do s. XIII, está dividido en cinco entradas, con tres escrituras diferentes e recollendo en eras hispánicas as datas nas que foron retirados, seguramente pertencendo este rexistro ao prestameiro, unha serie de libros dunha mesma biblioteca, situada nun posible *Vallis Dei*, nun período que comprende nove anos, e incluíndo ademais o nome das persoas que recollían eses volumes. A continuación, faise a primeira transcripción do documento.

O problema principal deste estudo ten que ver coa negación da relación entre o corpus bibliográfico mencionado e o territorio compostelán. Sesenta e tres anos despois a análise de Castro corrixe os erros iniciais, pois argumenta que o estudo previo deu lugar a unha “graciosa teoría” (1993: 151) derivada da crenza do investigador francés de que como os manuscritos mencionados neste rexistro eran demasiado científicos para pertencer a un mosteiro español, foron ignoradas as datas en eras hispánicas⁷, a orixe hispánica dos nomes dos frades mencionados e o nome do mosteiro en cuestión, interpretando que onde o documento di *Vallis Dei* debía lerse en realidade *Vallis Viridis*, e que por tanto facía referencia a un mosteiro franciscano próximo á universidade de París (1993: 151).

Con todo, a pesar dos grandes avances que supuxo na interpretación da cuestión, afianzando a correcta lectura de *Vallis Dei*, a análise de Castro (1993) non estivo libre de erros. Existe no seu traballo un defecto fundamental: o feito de que no documento non aparece unicamente mencionada a participación dos frades franciscanos. Isto foi corrixido no estudo de García Ballester (1996: 157-158), recoñecendo nel a presenza de dous irmáns menores do mosteiro de Val de Deus e un da orde de predicadores, é dicir, de Bonaval⁸. Esta corrección de García Ballester amplía o xa exposto con anterioridade, matizando a identificación dunhas 48 obras recollidas explicitamente en 39 ou 40 volumes, ademais dalgunhas outras que non poden ser identificadas. Delas, apunta

6 Tal e como xa resume Lázaro Pulido (2013: 92): “La naturaleza entendida como el resultado del acto creador de Dios se asocia en el siglo XII a la curiosidad intelectual, en un humanismo del microcosmos del hombre creado que va a provocar diferentes tipologías de pensamiento, reacciones y respuestas que en el siglo XIII se favorece por la consumación de un contexto geográfico, económico y social que toma carta de naturaleza en la escolástica renovada de las órdenes mendicantes: dominicos y franciscanos”. Do mesmo xeito, o investigador destaca que esta visión sobre a natureza e o seu estudo non está necesariamente ligada aos contextos universitarios, senón que está presente tamén noutros ambientes.

7 Considerando xa que logo De Bruyne que as datas recollidas pertencerían á década dos anos 60 do s. XIII (1930: 229-230) e Castro (1993: 151-152) aos anos 20 do mesmo século.

8 A saber: *Petrus Oduarii* e *Johannes Fernandi* no primeiro caso e *Martinus Fernandi* no segundo.

tamén, 33 pertencerían á materia astronómica, astrolóxica ou de filosofía natural en xeral (1996: 157). Nesta nova interpretación cobrará tamén un papel importante o descoñecemento do propietario real dos manuscritos e a súa falta no inventario da biblioteca de Bernardo II de 1236. Para el, con todo, existían dúas posibilidades: que pertencesen a Bernardo II pero foran doadas antes da creación do catálogo, ou ben que pertencesen á biblioteca episcopal e non aparecesen por tanto no inventario persoal do bispo (García Ballester 1996: 158)⁹.

O corpus ao que nos estamos a referir, aínda que demasiado amplo para reflexar aquí¹⁰ pero citando o resumo que facía García Ballester na súa propia análise, comprende obras científicas pertencentes á tradición greco-árabe, especialmente as traducidas ao latín en Toledo durante a segunda metade do século anterior, incluíndo a obra de Ptolomeo, Azarquiel, Alfragano, Alfarabi e os comentarios de al-Narizi, o tratado de astroloxía de Albumasar, Táboas de astronomía, a tradición algorítmica e tamén as traducións dos escritos naturais de Aristóteles (*De animalibus*) e os comentarios de Averroes á *Metafísica* ou ao *De anima* (García Ballester 1996: 159).

Expoñemos a continuación (Táboa 1) de maneira resumida os puntos máis significativos das tres análises que acabamos de presentar, así como os erros derivados das mesmas que dificultaron o recoñecemento da importancia deste documento ata o momento, sinalados en cor vermella:

	De Bruyne (1930)	Castro (1993)	García Ballester (1996)
Datas	1260-1268	1222-1230	1222-1230
Lugares	<i>Vallis Viridis</i>	<i>Vallis Dei</i>	<i>Vallis Dei</i>
Prestameiros	Frades menores e predicadores	Frades menores	Frades menores e predicadores
Prestatarios	Indefinido	Frades menores (depósito na sede episcopal)	Biblioteca episcopal
Usos	Non especificado	<i>Studium conventuale</i>	<i>Studium conventuale</i>
Identificación das obras do corpus	Solo edición	Identificación parcial	Identificación case completa

Táboa 1: Similitudes e diferenzas na análise do fol. 1r do Vat. Lat. 659.

9 Sobre esta cuestión cómpre ter en conta as consideracións de López-Mayán Navarrete sobre a existencia e circulación de libros litúrxicos na Catedral de Santiago de Compostela entre os s. XI e XV, así como especialmente as explicacións sobre a súa desaparición a partir de 1572, como poden ser efectivamente as doazóns, pero tamén a venda de exemplares ou a súa propia destrución (2010: 412-413).

10 Para unha ollada completa ás obras identificadas ata agora e as súas particularidades remitimos de novo ao último traballo completo publicado sobre a cuestión, a de García Ballester (1996: 165-169). Esperamos poder ofrecer unha nova análise nun futuro próximo.

Así, García Ballester fai fincapé no feito de que as materias estudadas polos frades deixan ver a existencia duns *studia* nos que os frades menores e predicadores demostraban un interese particular pola ciencia nunhas datas moi temperás, pois pon a súa actividade en comparación coa levada a cabo no *studium generale* de Oxford dende 1224 por parte de Roberto Grosetesta e en Saint-Jacques de París dende 1218 (1996: 146).

3. Oxford e París

Así, no momento no que Compostela estaba a comungar coa ciencia, o mesmo ocorría noutros lugares de Europa, incluso nalgúns tan importantes como os que derivarían nalgunhas das universidades de maior referencia no mundo.

García Ballester (1996: 160) abordaba esta cuestión sinalando que o documento da BAV non é unicamente proba de que Compostela debe ser considerada entre os focos de actividade intelectual da península, senón que é ademais testemuña das relacións existentes entre os círculos intelectuais europeos, así como da transmisión de ideas e obras a través destas redes intelectuais. Claro está, Compostela goza dun lugar privilexiado grazas ás conexións que lle proporciona o Camiño de Santiago. No eido político a súa faceta como meta de peregrinacións outorgáballe un significativo poder no reino de León (Herbers 2015: 48) estando a peregrinación xacobeá arredor do 1200 nun momento de plena vitalidade no que chegan a Compostela peregrinos de todo tipo grazas á súa notoriedade (Singul 2015: 18). Consecuentemente, Singul chega a definir este proceso como un “fenómeno de masas” no que os franciscanos teñen un papel incuestionable estando en absoluta consonancia os seus principios morais e espirituais coa capacidade pastoral e espiritual da ruta xacobeá (2014: 65-66). Tal e como tamén citaba García Ballester, “el Camino de Santiago lo recorrían también los libros desde las más variadas partes de Europa” (García y García/Vázquez Janeiro 1986: 546).

García Ballester ten en conta dous centros principais na súa comparación co panorama santiagués: os xa mencionados Oxford e París. Así mesmo, Rucquoi (2005: 237-243) sinala xa relacións e intercambios de coñecemento entre a escola episcopal compostelá e outros centros europeos a través do traslado de mestres e estudantes a zonas de Francia ou Italia, así como estaba en contacto con Oriente (2005: 248-249).

Desta forma, García Ballester destaca que o momento no que os frades composteláns fan uso do corpus mencionado sorprende pola súa prontitude (1996: 159), que naturalmente resulta un factor determinante á hora de comparalo con outros casos, pero en ámbitos tan diferentes non resulta suficiente. Por iso, o investigador tamén apuntaba que existen certas consideracións necesarias nesta comparación que separan a relación entre estes casos de estudo a pesar de que a proximidade temporal entre centros tan inicialmente dispares sexa de interese. É precisamente no tipo de obras e a súa utilización onde pon el o foco, sinalando como en Santiago obras como as xa mencionadas antes eran utilizadas en 1225 da man de *Johannes Fernandi*, en Oxford eran incorporados os libros matemáticos (García Ballester 1996: 160). Porén, tamén destaca a continuación que os compañeiros parisienses non gozaron, polo menos parcialmente, do mesmo contexto, ao verse afectados polas *Constitucións* da orde de 1228, a través das cales fora rexeitado o estudo destas materias e ciencias mundanas.

Deste xeito, a comparación inicial de García Ballester sustenta as súas similitudes en (1) datas, (2) intereses compartidos e (3) o contexto mendicante ao que pertencen. No que se refire as diferenzas entre os centros mencionados, consideramos que algunhas delas teñen un peso especialmente significativo que provoca que a comparación non poida ser conclusiva.

En primeiro lugar, aínda que é certo que as datas iniciais de actividade dos distintos centros son moi similares, non o é a súa traxectoria. Isto xa fora tamén posto de manifesto por García Ballester nas propias conclusións do seu estudo (1996: 164), preguntándose por que a pesar da proximidade de datas e materias entre os centros e das dificultades que sufriron os de Oxford e París, foron precisamente estes os que tiveron unha continuidade no tempo e non o de Santiago.

Tendo isto en conta, queremos sinalar outros catro puntos chave de diferenza entre os ámbitos comparados, que etiquetamos como (1) magnitude, (2) ambientes, (3) personalidades e (4) usos.

Respecto á primeira cuestión, e en relación coa traxectoria dos ámbitos comparados, é manifesto que a pesar de poder situar os diferentes centros en datas moi próximas, a súa magnitude non é comparable. Isto non lidia coa maior ou menor valía dos centros, pero si semella parcial comparar os inicios de dúas das universidades máis lonxevas do continente cun centro de estudo cuxa traxectoria, polo coñecido ata agora, non excede a década.

Por outra parte, e continuando a argumentación anterior, os ambientes nos que os tres centros xorden distan moito entre eles. Tal e como establecía Díaz y Díaz (1971: 197-198), no caso compostelán os estudos desenvoltoos durante esta época na sede episcopal non eran aínda comparables aos dun ambiente universitario como tal, centrados na ensinanza da gramática, a dialéctica ou a filosofía. Si se establece que dende mediados do s. XI temos noticias dunha escola xa institucionalizada (Díaz y Díaz 1975: 184), que grazas a Xelmírez pasa da formación gramatical a incluír nos seus estudos a elocuencia e a lóxica aumentando así os seus recursos e prestixio no s. XII, sen esquecer ademais os desprazamentos que algúns clérigos facían ao estranxeiro para mellorar os seus estudos (1975: 186-188) e as relacións con outros centros xa mencionadas antes grazas ás consideracións de Rucquoi (2005: 237-243).

Os centros de Oxford e París contan cuns estudos máis establecidos e abertos, orientados cara a formación universitaria no que entenderíamos como un *studium generale*. No caso compostelán, aínda que as materias eran ata certo punto compartidas cos seus veciños franceses e ingleses, a falta de traxectoria e noticias posteriores indican máis unha orientación cara o *studium conventuale*, no que os frades demostraron un particular interese por diversas materias, posiblemente para o seu estudo privado ou copia de libros, pero que non chegou a establecer raíces. Ou polo menos non neste lugar, como veremos máis adiante.

Así mesmo, e de novo en relación coa distinta traxectoria que seguiron estes centros de estudo, cómpre destacar tamén as diferenzas derivadas das personalidades vencelladas a cada un deles. Como xa apuntaba García Ballester (1996: 164), Oxford e París viron nacer figuras de especial relevancia, como Roberto Grosetesta ou Adam Marsh. No caso compostelán coñecemos de forma directa aos xa mencionados, *Petrus Oduarii*, *Johannes Fernandi* e *Martinus Fernandi*¹¹. A relevancia

11 Falamos de figuras directamente relacionadas coa actividade do Vat. Lat. 659, tendo tamén en conta de forma posterior, como será posto de manifesto, a actividade de Pedro o Galego pero sen desmerecer a existencia doutras figuras relacio-

das figuras relacionadas con cada centro non é meramente unha cuestión de recoñecemento xeral ou fama, senón que ten tamén que ver coa propia produción literaria ou científica dos centros. Nos casos de Oxford e París si existe unha produción derivada dos estudos levados a cabo, non así no caso compostelán, do que non temos noticias de ningunha produción literaria ou científica durante os anos aos que se refire o documento da Vaticana. Explica todo isto o último ítem ao que nos referíamos, os usos dos materiais dos que dispoñían, que teñen unha dobre natureza: unha pasiva compartida polos tres, de estudo de materias parcialmente compartidas aínda que a niveis diferentes, e unha activa, unicamente manifestada naquel momento polos centros estranxeiros.

Dito isto, podemos observar que a aproximación comparativa posta de manifesto por García Ballester ten esencialmente unha natureza sincrónica, que permite ver realmente as grandes diferenzas entre os exemplos utilizados. Ben é certo que o investigador fai algunha mención a outros lugares, como o norte de Italia, especialmente na análise das obras utilizadas polos frades santiagueses, pero non constitúen exemplos tan significativos como os xa mencionados.

A pesar de ser a perspectiva comparativa unha metodoloxía de interese para profundar nalgúns aspectos desta cuestión, as similitudes observadas ata agora véñse excedidas polas significativas diferenzas entre os centros elixidos por García Ballester. Por esta razón, a continuación preséntanse dous novos exemplos comparativos que resolvendo a problemática da diferenza de magnitude entre os centros utilizados previamente, abordan perspectivas diferentes.

4. *Vallis Viridis*

Realmente, este non debe ser considerado un caso de comparación novo, senón unha sorte de continuación lóxica do apartado anterior. Neste caso, analizamos o asentamento franciscano parisiense e non o dominico como sinalaba García Ballester, pero o contexto no que xorden os dous é similar. Para realizar a súa identificación do *Vallis Dei* co *Vallis Viridis*, De Bruyne (1930: 230) acudía ao *Carthularium Universitatis Parisiensis*, no cal efectivamente foi recollido como nun primeiro momento, chegados os franciscanos a París entre 1219 e 1220 “apud Sanctum Dionysium morabantur, construere coeperunt in loco *Vallis Viridis* (*Valvert, Vauvert*), «domum longam et altam, quae multis fratribus videbatur esse contra statum paupertatus Ordinis». Despois disto, arredor de 1230 trasladáronse “ad S. Germanum, ubi remanserunt primo quidem ut hospites, postea vero jecerunt fundamenta illius conventus, qui appellabatur ‘le grand couvent des Cordeliers’” (Denifle/Chatelain 1889: 135). Este proceso de asentamento, examinado tamén por Beaumont-Maillet, é en realidade unha cuestión complexa, pois argumentando que os primeiros franciscanos parecen ter chegado a París en 1217 e teríanse dedicado inmediatamente ao estudo, aínda que pon en dúbida as localizacións iniciais dos frades na cidade (1975: 9-10)¹². Establecido

nadas coa sede compostelá. Castro (1996: 13-16) destaca no s. XIII as figuras relacionadas coa provincia franciscana de Santiago do propio Pedro o Galego, Xoán Xil de Zamora e Gonzalo Hispano Gallaecus.

12 Para unha panorámica completa sobre o proceso de asentamento dos franciscanos en París e os comezos da súa actividade intelectual véxase Beaumont-Maillet (1975), especialmente as pp. 6-37, que abordan cuestións como os seus emprazamentos iniciais, as dúbidas respecto das súas localizacións ou as figuras asociadas a eles. Ao establecer como xustificación para esta comparación o establecido por De Bruyne (1930), tomamos como referencia o argumentado por el.

que os casos de Oxford e París, aínda que de inmenso valor para a comprensión do papel santiagués, poden pecar de ser demasiado grandes en comparación, e visto que o caso parisiense conta cunha fase anterior xustificadamente relacionada co noso foco principal, é necesario valorar a diferenza comparativa que supón estoutro caso. Os datos en si non distan moito dos xa expostos, pero podemos facer algúns matices nos resultados da comparación.

Como xa poñíamos de manifesto, a razón principal da comparación entre o eido parisiense e o santiagués foi nun inicio a cuestión sincrónica, que segue sendo aplicable a este caso ao non distar especialmente as datas entre un e outro. De feito, se consideramos como se mencionaba que os franciscanos permaneceron en Saint-Denis entre 1219 e 1230, un emprazamento situado actualmente a uns dez quilómetros do convento dos Cordeliers, as datas cadrarían exactamente co período de actividade manifestada polos frades composteláns.

A dificultade máis relevante da comparación anterior, con todo, era a diferenza de magnitude entre o caso francés e o santiagués. Esa significativa diferenza podería verse en parte resolta se temos en conta este primeiro emprazamento, situado ás aforas da cidade, que se atopa nun ambiente menos urbano, ou polo menos non totalmente establecido no territorio urbano en relación coa universidade, parecéndose máis ao que podería ser o caso santiagués, tamén nun lugar privilexiado e estratéxico, pero sen relación directa cun contorno intelectual universitario.

Por outra parte, sobre a cuestión central dos intereses compartidos no apartado anterior, este caso é algo máis complexo. Beaumont-Maillet (1975: 196-199) sinala probas de que os franciscanos parisienses contaban xa cunha biblioteca dende mediados do s. XIII, aínda que debido á falta de información sobre o seu contido e á perda dos seus fondos no s. XVI, as conclusións son limitadas. Con todo, se ben non podemos facer alusións concretas á cuestión, si que podemos delimitar, inicialmente, que existe de novo un interese intelectual compartido entre as dúas comunidades, que iría ligado a algún tipo de actividade aplicada ao estudo ou á produción, como ocorre en xeral noutros exemplos de caso do ámbito mendicante. Extraemos así deste apartado que a aproximación inicial dende un caso dimensionalmente máis próximo pode proporcionar unha perspectiva máis semellante.

5. Sarnano

Tal e como xa foi mencionado ao principio e durante toda esta análise, unha das cuestións máis significativas á hora de entender a traxectoria dos studia analizados por García Ballester (1996: 164) é o baleiro de información despois de 1230, a última entrada rexistrada no fol. 1r do Vat. Lat. 659. A causa disto, o investigador preguntábase cal sería o motivo polo que non volvemos ter noticias desta tradición de estudo mendicante ata a produción científica de Pedro o Galego e de Xoán Xil de Zamora na segunda metade do s. XIII (1996: 164)¹³. Unha das posibles causas deste silencio de case 30 anos vén xustificado polo propio motivo que xa argumentaba García Ballester: a produción científica de Pedro o Galego.

13 Tal e como sinala García Oro (1993: 388) despois deste momento non temos noticias directas da vida intelectual franciscana compostelá, aínda que non dubida que continuaría no s. XIV e existen noticias da normativa libraria do mosteiro. Cabe destacar, con todo, que García Oro (1993: 387) poñía de manifesto a súa conformidade coa interpretación cronolóxica que aportaba De Bruyne (1930).

Pedro o Galego foi o primeiro bispo de Cartaxena entre 1250 e 1267, unha vez restaurada a sede episcopal. Dende o século pasado, esta figura foi gañando protagonismo ao pasar de coñecer-se unicamente o seu labor como bispo e proximidade co rei Fernando III e co seu fillo o infante don Afonso, do que foi confesor, á súa produción científica e intelectual. Conservadas hoxe tres das súas obras¹⁴, editadas no ano 2000 por Martínez Gázquez, e coa sospeita de ter escrito outras dúas, nos últimos tempos o interese por Pedro o Galego está a crecer¹⁵.

Á marxe das discusións sobre a veracidade de determinados datos sobre a súa vida, unha das referencias biográficas máis relevantes sobre o bispo é precisamente unha suposta nota transmitida polo seu contemporáneo Xoán Xil de Zamora, no que dá conta dalgúns momentos significativos da súa vida antes de converterse en bispo (Ortega 1740: capítulo 6, libro 1, tomo 1):

Frater Petrus Gallego ingressus est monachus monasterium apud Bastitam Toleti extra ciuitatem; succedit in Guardianatu fratri Alphonso Martino, qui misus Toletum anno 1219 fuit primus guardianus; postea anno 1236 erat Prouincialis, Regi Fernando propter egregias eius virtutes, sanctimoniam et sapientiam nimis charus et filio.

Segundo isto, Pedro o Galego pasou os seus primeiros anos en diferentes puntos da península. Desta forma, o detalle máis importante nesta argumentación é a teoría admitida pola crítica de que o bispo franciscano, de orixe galega, se forma realmente no mosteiro santiagués do que vimos falando nos seus primeiros anos, tras o cal se trasladou a outras zonas da península e se converteu finalmente en bispo de Cartaxena grazas á súa relación coa familia real (Martínez Gázquez 2000: IX-X).

Neste contexto, unha das posibilidades polas que a actividade intelectual santiaguesa sufriu un declive a partir dos anos 30 do s. XIII pode precisamente deberse a esa diseminación das figuras implicadas neste proceso a outros lugares *intra* ou *extra* peninsulares. O bispo de Cartaxena, de formarse no mosteiro santiagués, teríase trasladado polo menos a Toledo durante a súa xuventude e, unha vez elixido prelado, puxo en práctica o aprendido até aquel momento na súa propia obra.

Xa que logo, a elección deste último exemplo deriva das súas obras. Falamos concretamente da *Summa de astronomia*, que hoxe está custodiada en dous manuscritos: Madrid, Biblioteca Nacional de España, ms. 8918 e, neste caso, o Sarnano, Biblioteca Comunale di Sarnano, E.108. Polo tanto, tendo en conta que Pedro o Galego pode ser dalgunha forma proba da supervivencia da actividade intelectual compostelá, aínda que cunha relación indirecta, cómpre tamén poñer de manifesto a comparación da actividade santiaguesa coa deste particular exemplo italiano.

De acordo con Abate (1947: 479) sabemos que Sarnano, como municipio ou emprazamento xeográfico, nace a principios do s. XIII ligado a unha sorte de lenda fundacional¹⁶. No que se

14 A saber: *Summa de astronomia*, *Liber de animalibus* e *De regitiva domus*.

15 Sobre a figura de Pedro o Galego, pode consultarse Pelzer (1924), López (1925), Torres Fontes (1953/1998), Martínez Gázquez (2000), Marquant (2013), González Fernández (2020) ou Ortega López (2023), entre outros. Para unha pequena biografía divulgativa a modo de resumo e a xustificación desta tradución do seu nome, pode consultarse Garea Garrido (2025).

16 Segundo a lenda, os señores feudais das Marcas, que querían crear o novo Sarnano, non conseguían poñerse de acordo

refire en si ao asentamento dos franciscanos no lugar, esta zona foi unha das máis representativas para o franciscanismo na rexión italiana das Marcas¹⁷. Á marxe das consideracións sobre o territorio en si¹⁸, sabemos que o lugar no que os frades franciscanos se estableceron na área de Sarnano non foi a súa primeira residencia, senón que foron realmente trasladados alí arredor de 1327 dende Roccabruna. Este é un antigo mosteiro, non lonxe do propio Sarnano¹⁹, hoxe parte dunha propiedade privada pero inservible debido ao terremoto que sufriu a zona no ano 2016²⁰. O motivo deste traslado foi un incendio provocado por “algúns delincuentes”, no que ademais foron roubados case todos os seus libros e posesións, segundo Abate extrae de documentación da época, a cal desgraciadamente non transmite (1947: 479).

O que si sabemos é que tanto no primeiro mosteiro como no segundo, os frades desenvolvían algún tipo de actividade intelectual²¹. Por desgraza, tamén recolle que non temos máis noticias posteriores sobre a biblioteca ou o convento antes do seu traslado a Sarnano, no que reciben un lugar urbano e privilexiado. Nos seguintes séculos si temos máis información sobre o desenvolvemento do convento, especialmente grazas a doazóns ou testamentos²². Do patrimonio librario conservado hoxe na biblioteca franciscana sarnanesa temos diferentes noticias, mais o seu estudo non é especialmente antigo tendo ademais en conta que o estado no que se atopaba a biblioteca no século pasado, segundo Abate, era dunha completa desorde e abandono (1947: 481). Por sorte, o labor levado a cabo grazas ao apoio das autoridades durante os anos seguintes permitiu ter polo menos algunhas referencias aos manuscritos e libros que hoxe están alí conservados. Abate (1947: 483-529) ofrece unha relación de 76 manuscritos de entre os s. XIII e XV e

no escudo de armas que ilustraría este novo lugar, con tanta sorte que estando de paso por alí o propio san Francisco, foi o encargado de tomar a decisión. Levando a cabo unha milagre, ao poñer o extremo do seu cordón enriba dunha mesa formou a cara dun serafín con seis ás. Así foi elixida a imaxe, que aínda hoxe pode verse no escudo oficial do Comune di Sarnano (Abate 1947: 479).

- 17 Tal e como apunta Pagnani (1962: 56): “Il francescanesimo a Sarnano è radicato come in nessun'altra parte delle Marche, accettò forse Fabriano. È certamente la zona più carica di ricordi francescani. Si può dire che dalla costa del Monteragnolo alle colline di fronte e fin nell'interno della stessa Sarnano, tutto parla del Santo di Assisi”.
- 18 Para máis información sobre a conformación xeográfica e social do territorio de Sarnano véxase, por exemplo, Di Stefano (1994).
- 19 Segundo os datos recollidos hoxe en plataformas como Google Maps ou Google Earth, a uns 3 kilómetros e medio de distancia.
- 20 De acordo coa información proporcionada pola Agenzia per il turismo e l'internazionalizzazione delle Marche e a Giunta Regione Marche no seu sitio web oficial, dispoñible en <https://lets Marche.it/-/convento-di-roccabruna-2> [última consulta: 09/05/2025]. Ademais, tal e como sinala Pagnani (1962: 57), este lugar non foi sempre coñecido co mesmo nome, senón que tamén pode atoparse como Valcajano ou Brunforte.
- 21 Avarucci (1990: 201-206) menciona un documento importante, o testamento do pai Rinaldo, redactado o 22 de novembro de 1281, no que quedan en herdanza cen libras aos franciscanos de Roccabruna para a compra de libros. Segundo o citado por Avarucci, o documento é o pergameo 12 do Archivio di Stato di Fermo, que reza: “apud locum fratrum minorum de Rocca Bruna, pro libris sibi emendis centum libras Vulterratorum et Anconitanorum reliquit et quattuor libras annuatim pro thinicis suis et in hiis ipsum sibi heredem instituit”.
- 22 Avarucci (1990: 205) menciona, por exemplo, o testamento do bispo de Konavlje Benigno da Sarnano, que en 1416 envía “conventui meo de Sernano Ordinis minorum libros quos habeo”, entre outras posesións. Tamén no século posterior destaca a presenza e labor de frei Costanzo Torri (1529-1595), ao que se debe a existencia en Sarnano de moitos dos seus manuscritos de teoloxía e filosofía (Abate 1947: 481).

58 incunables, aínda que de acordo con el é unha listaxe moi resumida e imperfecta. O fondo de manuscritos está especialmente dedicado a obras filosófico-teolóxicas, con exemplares de Gregorio Magno, Pedro Hispano, John Peckham, Boecio ou Virxilio²³.

Dito isto, podemos xa distinguir os puntos chave da comparación entre este caso e o santiagués, que neste caso parecen ter unha contrapartida constante. En primeiro lugar, cabe sinalar que ata agora, como si ocorría nos outros exemplos, non foi mencionado se a natureza desta comparación é de tipo sincrónico ou diacrónico, pois en parte poden ser as dúas. No caso de Sarnano temos que ter constantemente en conta o primeiro asentamento, o de Roccabruna, e o segundo, o do propio Sarnano. Na cuestión da periodización, Roccabruna parece ser contemporáneo ao caso compostelán, pois a pesar de non ter unhas datas claras e establecidas, Pagnani (1962: 60) aborda a veracidade da visita de san Francisco ao lugar en 1215 e Settembri (1906: 108) menciona a existencia dun Liberato Brunforte que, nacido entre 1215 e 1218, abrazou o franciscanismo arredor dos dezaioito anos no convento de Roccabruna en 1234. A orixe do convento de Sarnano é, naturalmente, posterior por arredor dun século.

O ámbito dos centros merece tamén unha particular consideración. Como conxunto, Roccabruna e Sarnano son en parte similares ao caso compostelán en canto pertencen a unha área de especial relevancia para a historia franciscana. Roccabruna, con todo, situado nun emprazamento máis afastado e rural, parece neste caso diferenciarse máis que Sarnano, de igual xeito que o convento santiagués foi estratexicamente situado nun lugar máis urbano. Así mesmo, ningún destes exemplos se localiza nun ambiente universitario, como si ocorría antes cos exemplos de Oxford, París e, en parte, o *Vallis Viridis*. Ambos os territorios son neste caso parcialmente urbanos e desenvolveron posteriormente algún tipo de relación con entidades de estudos superiores, pero a súa actividade intelectual pertencente ao comezo do s. XIII non demostra esta conexión.

A magnitude e traxectoria de ambos os espazos parece polo tanto similar, é dicir, ambos os dous proveñen de asentamentos medianamente urbanos, cunha fundación estreitamente relacionada coa visita do propio santo ao territorio e unha lenda ligada a ela, ambas crearon nos seus inicios unha biblioteca, e sufrindo algún tipo de desastre, sexa o incendio de Roccabruna ou a desaparición do corpus científico no caso santiagués, viron o seu percorrido truncado. Ambas as dúas, con todo, conseguiron dalgunha forma perdurar no tempo a pesar dos diferentes obstáculos que tiveron que superar.

Así pois, resta dicir que, no referente a esas bibliotecas xa mencionadas, certamente é difícil establecer unha comparación ante a falta de datos concretos sobre o fondo que tería albergado a biblioteca de Roccabruna, pero si paga a pena facer unhas pequenas anotacións. É evidente que, seguindo a liña xeral do momento, ambos os casos demostraron un certo interese polo estudo conventual dalgún tipo, ao cal virían vencellados usos similares dos seus fondos. O caso santia-

23 É ademais curioso mencionar que o ms. E. 108, no que, como xa sinalamos, está parte da *Summa de astronomia* de Pedro o Galego, non aparece referido na entrada do inventario recollida por Abate (1947: 506). A falta de alusión a el posiblemente estea debida á atención que lle presta o autor ao *Speculum animae* de Peckham, mais, tal e como apuntaba Melani (1943: 82), quen publica a edición do texto, a obra está presente no manuscrito e pode ser atopada entre os folios 46r e 49r.

gués destaca polo seu corpus científico, mais cabe dicir que aínda que o manifestado nos estudos como o de Abate (1947) dá conta en Sarnano dun fondo filosófico-teolóxico, non evidencia un pequeno detalle: a *Summa de astronomia* de Pedro o Galego. A presenza en si desa obra non implica que poidamos establecer unha similitude de intereses científicos entre os dous espazos, máis aínda cando a obra do Galego foi escrita na segunda metade do s. XIII e o manuscrito parece ter sido composto entre o s. XIII e o XV (Melani 1943: 80 e Abate 1947: 506), pero si é canto menos testemuño de que ambos centros demostraron algún tipo de interese científico na súa traxectoria. En canto ás persoas relacionadas con eles, coñecemos en ambos os dous casos personalidades ligadas a eles de forma directa ou indirecta, como Ugolino da Montegiorgio en Sarnano entre finais do século XIII e principios do XIV e o devandito Pedro o Galego no caso compostelán.

6. Conclusións

Os datos extraídos nesta análise teñen unha dobre función clara: proporcionar unha nova perspectiva en forma de proposta metodolóxica que xustifique a validez da perspectiva comparativa nesta cuestión e intentar iluminar algúns aspectos escuros da actividade científica dos franciscanos composteláns durante os inicios do s. XIII.

Desta forma, puidemos observar como a comparación entre a actividade de Oxford e París e a santiaguesa, a pesar de compartir aspectos importantes, resulta parcial tendo en conta que a diferenza de magnitude e traxectoria entre os espazos é significativamente maior. Por esta razón, cómpre ter en conta espazos de natureza diferente, como o caso do *Vallis Viridis* ou o de Roccabruna e Sarnano que, cunha extensión menor, poidan achegarse máis ao do noso territorio. Nestes casos, mantendo a proximidade temporal entre os espazos, existe unha similitude maior no referente aos ambientes, personalidades, produción intelectual, finalidade dos estudos desenvolto e traxectoria xeral. Isto non garante unha similitude total entre eles, pero si axuda a situar a actividade compostelá dentro dun marco máis amplo, no que podemos comprobar que mantén certa afinidade con diferentes espazos pertencentes a contextos diversos. Engadimos na seguinte páxina (táboa 2) un resumo dos aspectos comparados neste estudo.

Á luz do exposto, podemos concluír que a metodoloxía comparativa (si) é de axuda para afondar no estudo da actividade intelectual mendicante desenvolto en Santiago de Compostela. Con todo, como xa adiantabamos, esta comparación non resulta suficiente de por si ao ser esta unha proposta inicial. Por iso, é necesario profundar aínda máis nos datos presentados, así como expandir o marco comparativo para situar o caso compostelán nun contexto global.

No futuro, a investigación na que se insire esta contribución require tanto profundar na análise dos obxectos de comparación presentados neste artigo como ampliar o marco xeográfico utilizado non unicamente a outras zonas europeas senón tamén peninsulares, como casos potencialmente similares ou útiles para entender o contexto compostelán e situalo nunha rede máis ampla.

Ítems	Compostela	Oxford e París	<i>Vallis Viridis</i>	Sarnano
Datas	1214-1220	1224/1218	1219-1220	1215-1234
Contorno	Urbano	Urbano	Semi-urbano	Rural
Ambiente de estudo e relación con universidades	Non universitario	Universitario	Preuniversitario	Non universitario
Personalidades	Pedro o Galego (indirecto)	John Peckham, Adam Marsh, etc.	-	Ugolino da Montegiorgio (indirecto)
Producción intelectual	Indirecta	Extensa	Indirecta	Indirecta
Finalidade do estudo e intereses académicos	Estudo conventual	Estudios universitarios avanzados	Estudo conventual	Estudo conventual
Traxectoria	Limitada	Continuada	Continuada	Limitada

Táboa 2: Vista panorámica da análise comparativa.

7. Bibliografía

- Abate, Giuseppe (1947): “Antichi manoscritti ed incunaboli dell’ex-biblioteca O.F.M. Conv. di S. Francesco ora Bibl. Comun. di Sarnano (Marche)”. *Miscellanea Franciscana* 47, pp. 478-529.
- Avarucci, Giuseppe (1990): “L’antica biblioteca francescana ora comunale di Sarnano”. *Collectanea Franciscana* 60, pp. 201-254.
- Beaumont-Maillet, Laure (1975): *Le Grand Couvent des Cordeliers de Paris. Étude historique et archéologique du XIIIe siècle à nos jours*, París: Librairie Honoré Champion, Éditeur.
- Bruyne, Donatien de (1930): “Une liste de Manuscrits prêtés au XIIIe siècle à des Frères Mineurs”. *Antonianum* 5, pp. 229-232.
- Capelli, Roberta (2013): “Comparative Cultural Studies and the Study of Medieval Literature”. Tötösy de Zepetnek, Steven/Mukherjee, Tutun (eds.): *Companion to Comparative Literature, World Literatures, and Comparative Cultural Studies*, New Delhi: Foundation Books, pp. 162-177.
- Castro, Manuel de (1993): “La biblioteca de los franciscanos de Val de Dios, de Santiago (1222-1230)”. *Archivo Ibero-Americano* 53.209-212, pp. 151-162.

- Castro, Manuel de (1996): *Escritores de la provincia franciscana de Santiago. Siglos XIII-XIX*, Santiago de Compostela: editor desconocido.
- Denifle, Heinrich/Chatelain, Emile (1889): *Chartularium Universitatis parisiensis. Sub auspiciis Consilii generalis facultatum parisiensium ex diversis bibliothecis tabulariisque collegit et cum authenticis chartis contulit Henricus Denifle auxiliante Aemilio Chatelain. Tomus I*, París: es typis fratrum Delalain.
- Di Stefano, Emanuela (1994): *Dinamica del popolamento in una comunità dell'Appennino centrale. Sarnano nei secoli XIII-XVI*, Ancona: Quaderni monografici di «Proposte e ricerche», 15.
- Díaz y Díaz, Manuel Cecilio (1971): “Problemas de la cultura en los siglos XI-XII. La Escuela Episcopal de Santiago”. *Compostellanus* 16, pp. 187-200.
- Díaz y Díaz, Manuel Cecilio (1975): “La escuela episcopal de Santiago en los siglos XI-XIII”. *Liceo franciscano* 82-84, pp. 183-188.
- Domínguez Prieto, César Pablo (2005): “Medieval Literatures as a Challenge to Comparative Literature: A Reflection on Non-National Cultural Formations”, *The Canadian Review of Comparative Literature / Revue Canadienne de Littérature Comparée* 31.4, pp. 399-417.
- García Ballester, Luis (1996): “Naturaleza y ciencia en la Castilla del siglo XIII. Los orígenes de una tradición: los “studia” franciscano y dominico de Santiago de Compostela (1222-1230)”. De la Iglesia Duarte, José Ignacio/García Turza, Francisco Javier/García de Cortázar, José Angel (eds.): *VI Semana de Estudios Medievales: Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 145-170.
- García Oro, José (1993): “La biblioteca de San Francisco de Santiago antes de la exclaustación”. Universidade de Santiago de Compostela (ed.): *Homenaxe a Daría Vilariño*, Santiago de Compostela: Servicio de Publicacións e Intercambio Científico da Universidade, pp. 387-396.
- García Oro, José (2006): *Los franciscanos en España. Historia de un itinerario religioso*, Santiago de Compostela: Editorial el Eco Franciscano.
- García y García, Antonio/Vázquez Janeiro, Isaac (1986): “La biblioteca del arzobispo de Santiago de Compostela, Bernardo II (+ 1240)”. *Antonianum* 4, pp. 540-568.
- Garea Garrido, Lúa Blanca (2025): “Pedro o Galego”. *Álbum de Galicia (Consello da Cultura Galega)*. [<https://doi.org/10.17075/adg.2025.24046>] [última consulta: 11/05/2025].
- González Fernández, Martín (2020): *Aristoteles Gallaecus. Filosofía de la Naturaleza en la Galicia Medieval: de David de Dinant a Pedro Gallego*, Portugal: Edições Húmus.
- Herbers, Klaus (2025): “Aspectos do culto xacobeo nos inicios do século XIII”. Singul, Francisco (ed.): *San Francisco e o seu tempo*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 47-59.
- Holmes, Catherine/Standen, Naomi (2015): “Defining the Global Middle Ages (AHRC Research Network AH/K001914/1, 2013-15)”, *Medieval Worlds: comparative & interdisciplinary studies. Approaches to Comparison in Medieval Studies* 1, pp. 106-117.

- Lázaro Pulido, Manuel (2013): “Secretos y descubrimiento en el pensamiento franciscano ibérico del siglo XIII”. *Mediaevalia. Textos e estudos* 32, pp. 91-104.
- López, Atanasio (1925): “Fr. Pedro Gallego, primer obispo de Cartagena (1250-1267)”. *Archivo Ibero-Americano* 12, pp. 65-91.
- López-Mayán Navarrete, Mercedes (2010): “Los libros litúrgicos en la catedral de Santiago de Compostela (siglos XI-XV): análisis de su circulación y vicisitudes”. Corral Díaz, Esther (ed.): *In marsupiis peregrinorum: circulación de textos e imágenes alrededor del Camino de Santiago en la Edad Media: actas del Congreso Internacional, Santiago de Compostela, 24-28 marzo 2008*, Firenze: Edizioni del Galluzzo, pp. 401-414.
- Manso Porto, Carmen (2014): “El convento de San Francisco de Valdediós, santuario de la tradición de la peregrinación de Francisco de Asís a Santiago de Compostela en 1214”. *Ad Limina* 5, pp. 17-42.
- Marquant, Hugo (2013): “Pedro Gallego OFM (fallecido 1267) y la ciencia. ¿Escritor, compilador, traductor? Una reflexión traductológica”. Bueno García, Antonio (ed.): *La labor de traducción de los franciscanos*, Madrid: Franciscanos Españoles, O.F.M., Editorial Cisneros, pp. 127-144.
- Martínez Gázquez, José (2000): *Petri Galleci Opera Omnia quae exstant. Summa de astronomia. Liber de animalibus. Regitiva domus*, Florencia: SISMEL. Edizioni del Galluzzo.
- Melani, Gaudenzio (1943): “Un frammento inedito della Summa astronomica del vescovo franciscano Pietro Gallego”. *Studi francescani* 40, pp. 79-89.
- Ortega López, Dimas (2023): “Fray Pedro Gallego (1200-1267). Primer Obispo de Cartagena”. Montes Bernárdez, Ricardo/Santos López, Pascual (eds.): *Ojós y el Valle de Ricote: Tradición e historia en el Mediterráneo*, Gobierno de la Región de Murcia, Consejería de Cultura, Juventud y Deportes: Casa Mediterráneo: Centro de Estudios Históricos Fray Pasqual Salmerón: Ayuntamiento de Ojós, pp. 441-476.
- Ortega, Pablo Manuel (1740): *Chronica de la Santa Provincia de Cartagena, de la Regular Observancia de N.S.P.S. Francisco. Parte primera*, Murcia: Imprenta de Francisco Joseph López.
- Pagnani, Giacinto (1962): *I viaggi di S. Francesco d'Assisi nelle Marche*, Milano: Dott. A. Giuffrè Editore.
- Pelzer, Auguste (1924): “Un traducteur inconnu: Pierre Gallego, franciscain et premier évêque de Carthagène (1250-1267)”. Biblioteca Apostolica Vaticana (ed.): *Miscellanea Francesco Ehrle (Studi e testi, 37, vol. I)*, Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana, pp. 407-456.
- Pérez Rodríguez, Francisco Javier (2018): “Los mendicantes en el reino de Galicia: instalación, problemas y adaptación (siglos XIII-XIV)”. Chao Castro, David/González, Isabel/López Alsina, Fernando (coords.): *Franciscanos en la Edad Media: Memoria, cultura y promoción artística*, Alessandria: Edizioni dell'Orso, pp. 97-115.
- Rucquoi, Adeline (2005): “De grammaticorum schola. La tradición cultural compostelana en el siglo XIII”. Caucci von Saucken, Paolo (ed.): *Visitandum est. Santos y cultos en el Codex*

- Calixtinus (Actas del VIIIº Congreso Internacional de Estudios Jacobeos)*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 235-254.
- Settembri, Giuseppe (1906): “Memorie francescane di Sarnano, Roccabruna e Monteragnolo”. *Miscellanea Francescana* 10, pp. 108-113.
- Singul, Francisco (2014): “A tradición da peregrinación de San Francisco de Asís a Compostela. Cultura e pensamento”. Singul, Francisco (ed.): *Peregrino e novo apóstolo. San Francisco no Camiño de Santiago*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 62-77.
- Singul, Francisco (2015): “San Francisco e o seu tempo”. Singul, Francisco (ed.): *San Francisco e o seu tempo*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 17-28.
- Torres Fontes, Juan (1953): “El obispado de Cartagena en el siglo XIII”. *Hispania: Revista española de historia* 52, pp. 339-401.
- Torres Fontes, Juan (1998): “Cronología de los obispos de Cartagena en la Edad Media”. *Anuario de estudios medievales* 28, pp. 661-678.

Pontes para o Céu. Os legados testamentários a pontes na Galiza medieval (séculos XII a XIV)

Rúben Filipe Teixeira da Conceição¹ - CITCEM-FLUP/USC

1. Introdução

A análise dos testamentos medievais tem uma longa tradição, com o objetivo de perceber mentalidade de outrora no momento finito da vida terrena. Este estudo pretende aprofundar o impacto que os legados testamentários tiveram na construção e manutenção de pontes na Galiza entre os finais dos séculos XII e XIV. Através da análise do CORPUS documental que temos à nossa disposição, procuraremos averiguar a existência de tendências cronológicas, bem como perceber quem eram os testadores e qual o impacto da sua ação nas estruturas recetoras destes legados. Paralelamente, tentaremos entender qual a distribuição geográfica destas pontes e a sua relação com a rede viária.

No século XI, generaliza-se a doutrina do purgatório em oposição às crenças pagãs, que defendiam que o defunto devia viajar “através de regiões inóspitas e desconhecidas, até chegar ao destino eterno” (Mattoso 1992: 18-21). Com a mudança de paradigma, ao conceber-se um lugar onde a alma seria progressivamente purificada (Thomaz 2001: 182), os indivíduos —desde o mais simples camponês ao mais rico dos monarcas ou ao mais pio dos eclesiásticos— delegavam em pessoas da sua confiança as capacidades e os meios necessários, com o objetivo de saldar, para lá da morte física, qualquer dívida —moral ou financeira— contraída ao longo da vida terrena. Ao mesmo tempo, o testador procurava “eternizar a sua presença na terra” (Vilar/Silva 1992: 41), ao definir o valor e os beneficiários e, consequentemente, o impacto social das suas mandas. Desta

1 Este artigo foi desenvolvido no âmbito do projeto de doutoramento *Vias Medievais. Entre o Sul da Galiza e o Norte de Portugal (1220 a 1311)*, realizado ao abrigo de uma cotutela entre as Universidades do Porto e de Santiago de Compostela, e financiado pela FCT (<https://doi.org/10.54499/2021.05262.BD>). O autor é ainda Colaborador do Centro de Investigação Transdisciplinar “Cultura Espaço e Memória” (CITCEM) (unidade de I&D 4059 da FCT). DOI institucional: <https://doi.org/10.54499/UIDB/04059/2020>. O autor escreve em português, segundo o novo acordo ortográfico. No que toca aos topónimos e antropónimos, utilizou-se a formulação oficial em galego, com o auxílio da plataforma *Nomenclátor de Galicia*. Quanto aos nomes próprios, optamos por figurar a transcrição, podendo determinados nomes aparecer em castelhano e outros em galego. Em relação aos números apresentados, figuram por extenso sempre que são em valor inferior a 10, enquanto nos valores superiores são apresentados em numeral.

forma, desdobram-se os recetores, desde as catedrais aos mosteiros, albergarias ou gafarias, até a pequenas igrejas e eremitérios.

As pontes também são, embora em menor número, alvo de atenção, pela sua importância socioeconómica, mas também pela conotação mística que comportam. Localizadas sobre cursos de água estão, invariavelmente, conotadas à pureza e à hospitalidade, mas também ao diabo. Eternizadas no ideário popular através de inúmeras lendas, a interceção de santos foi fundamental para a construção de muitas destas estruturas (Vaz 2014: 148-151). Tomemos como exemplos São Domingo da Calzada em La Rioja, São João de Ortega em Castela, São Telmo na Galiza, São Gonçalo de Amarante em Portugal ou São Armengol na Catalunha (Durán Fuentes 2014: 102).

Ainda neste âmbito, são vários os estudos que surgem e que ultrapassam as fronteiras do território galego. Veja-se o artigo de Saturnino Ruiz de Loizaga (2008), focado na importância da ação papal no apoio às pontes e hospitais existentes ao longo do “Caminho de Santiago”, mas também nos estudos focados noutros espaços, como Portugal (Resende 2023: 81-82; Conceição 2022), Aragão (Iranzo Muñío 2022; Bowman 2002), Al Andalus (García Sanjuán 2007), França (Ghilardi et al. 2015; Coupland 1991) ou Inglaterra (Cooper 2006: 125-126; Harrison 2004: 193-199), ultrapassando fronteiras políticas, geográficas e culturais.

2. Apresentação do corpus documental

Tenhamos em mente que as pontes são referidas em diversos tipos de documentos e contextos. Exemplo disso é a ponte de Sarandón (c. Vedra, p. Pontevedra), mencionada num testamento de 1180, como forma de identificar o local de morada do presbítero Martinho Pelágio (Franco Espiño 2000: 102). Paralelamente, estruturas como a ponte de Goó (c. O Incio, p. Lugo), datada de 791, ou a de Tedós (c. Lobeira, p. Ourense), de meados do século X, são mencionadas aquando da delimitação de propriedades (Ferreira Priegue 1988: 228 nota 633). Mas o pergaminho não era o único suporte de escrita utilizado, conhecendo-se a data de construção de várias destas estruturas através da epigrafia (Barroca 2000: I 330, nota 159; Bouza Brey 1965).

No que toca aos testamentos com legados a pontes, foi possível compilar 86 documentos, com o primeiro a ser redigido em 1191 e direcionado à ponte de Ourense (Vaquero Díaz/Pérez Rodríguez 2010: 148)², e o último em 1400 às pontes Maceira e Nafonso (Román 1901: 611). Estes são oriundos de 21 centros produtores de documentação, nomeadamente: as catedrais de Braga, Lugo, Ourense e Santiago de Compostela, responsáveis por 41 dos documentos; a confraria de S. João do Souto de Braga e a colegiada de Santa Maria da Oliveira de Guimarães, com um e dois documentos, respetivamente; e 15 mosteiros galegos, num total de 42 documentos, destacando-se Montederramo, Oseira, Ferreira de Pallares e Melón, que em conjunto contêm 30 dos testamentos produzidos em âmbito monástico (ver Gráfico 1).

2 No documento aparece como “Ponti”. Assumimos como se referindo à ponte de Ourense, pela proximidade geográfica, já que Penavixia é um dos bairros de Ourense.

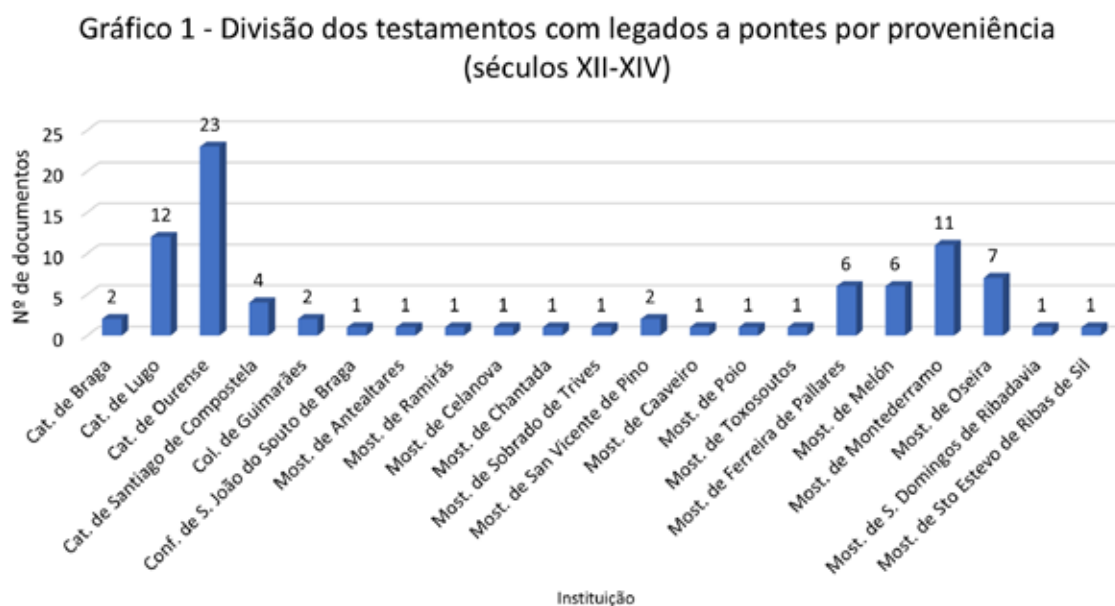


Gráfico 1. Divisão dos testamentos com legados a pontes por proveniência (séculos XII-XIV)

A discrepância entre as diferentes instituições religiosas é notória. Tal pode dever-se ao número total de documentos preservados em cada uma, mas também ao facto dos testamentos serem uma das tipologias documentais com menor presença dentro destes fundos. Um terceiro ponto a ter em conta é que mesmo nos testamentos, a presença de legados a pontes é também diminuta, por haver uma maior ênfase em saldar dívidas e em beneficiar outras obras, como as catedrais e mosteiros, às quais o testador teria uma maior ligação afetiva e/ou institucional.

No que toca aos mosteiros, a maior parte da documentação é oriunda de instituições da atual província de Ourense e que já foram alvo de amplos estudos por parte de historiadores galegos, como são os casos de Montederramo (Lorenzo Vázquez 2019) e de Melón (Soto Lamas 1992; Losada Meléndez 1992; Cambón Suárez 1957). Porém, há que destacar o caso do fundo monacal de Celanova, que apenas contém um testamento: trata-se daquele de Martin Leboeyro, de 1287, no qual lega à ponte de Ourense o seu “manto et o pelothe et a saya” (Vaquero Díaz 2004: I 115). Paralelamente, as fontes documentais analisadas para as dioceses de Lugo e de Santiago de Compostela contêm sobretudo documentação do século XIV adiante, período em que o declínio dos legados a pontes parece ser uma realidade, sobretudo a partir do segundo quartil (ver Gráfico 2).

De notar ainda a existência de documentos oriundos de Portugal, quer da catedral bracarense, quer da colegiada de Santa Maria da Oliveira de Guimarães e da confraria de São João do Souto de Braga. Trata-se de cinco documentos, produzidos entre 1263 e 1291, sendo que a maioria dos legados são dirigidos à ponte de Ourense, à exceção de Domingos Pires, que deixa também legados à ponte Sampaio e à de Pontevedra (Marques 1982: 45-46). Todavia, não parece existir uma ligação direta que justifique o motivo da escolha dos testadores por estas estruturas, sendo que todos deixam legados a outras pontes em território português.

Relativamente à divisão temporal da informação, optamos por dividi-la em períodos cronológicos de 25 anos, de forma a permitir uma análise mais cuidada (Gráfico 2).



Gráfico 2. Testamentos com legados a pontes (séculos XII-XIV)

No que diz respeito ao período até 1200, contam-se apenas três documentos, todos da última década do século XII. O primeiro, de 1191, é de Azenda Peláez de Penavixía (bairro de Ourense) (Vaquero Díaz 2004: I 115), que lega um soldo à ponte de Ourense. Outro testamento que também tem esta estrutura como beneficiária é o de Dona Urraca Fernandes de Trava, datado de 1199, no qual a testadora deixa em legado uma série de bens móveis e imóveis que detinha e outros que lhe eram devidos (Souto Cabo 2012: 291-292). Nesse mesmo ano, Exemena Froilaz lega às pontes de Lugo e à de Ombreiro —nas proximidades de Lugo— dez e cinco soldos, respetivamente (Rodríguez Sánchez/González Murado/Doval García 2015: 58).

No quartil seguinte surgem mais sete documentos, com novos legados às estruturas de Ourense e de Lugo. São contempladas ainda a ponte Pedriña, junto a Ourense (Vaquero Díaz 2004: I 249), bem como a ponte Castrelo, sobre o rio Minho (Cambón Suárez 1957: 723), fazendo estas parte da ligação entre a urbe ourensana e o burgo de Ribadavia. Outra estrutura é a ponte Pias ou Nafonso, que no testamento de D. Xoán Fróilaz Mariño “O Vello”, datado de 1220, é contemplada com avultados legados para a sua manutenção, cuja gestão ficaria a cargo do mosteiro de San Xusto de Toxosoutos (Pérez Rodríguez 2004: 101).

O período principal da análise decorre entre 1226 e 1300, concentrando 58 dos 86 testamentos (67%) e 77 dos 109 legados (71%) em 15 das 20 estruturas. As principais beneficiárias são as de Ourense, com 31 legados, e as de Torrón (Vaquero Díaz/Pérez Rodríguez 2010: 144), de Castrelo do Minho e de Lugo, com 11, nove e seis, respetivamente. Também a ponte de Ombreiro e a Ponte Pedriña voltam a ser contempladas.

Outras construções também recebem legados, como as pontes Sampaio (Romaní Martínez 1989: I 283)³ e a de Pontevedra (Marques 1982: 45-46), ambas de fábrica romana, ou a de Ribadavia (Souto Cabo 2012: 312) e outras nas proximidades desta última localidade, como a de Brul (Romaní Martínez 1989: I 283) e a de Deva (Lucas Álvarez/ Lucas Domínguez 1988: 445). Paralelamente, as pontes de Belesar (Ferreira Priegue 1988: 194, nota 511), de Ledesma (Ro-

3 Lega 1 soldo a cada uma das estruturas, mais outro à ponte Castrelo.

mán 1901: 271), de Portomarín (Vaquero Díaz/Pérez Rodríguez 2010: 458) e de Verín (Lorenzo Vázquez 2019: 663 e 904) também são alvo da atenção por parte de testadores. Surge um último testamento, de Vicente Perez, capelão de San Vicente de Pino de Monforte de Lemos, que lega 100 soldos às “pontes et per obras” (Rodríguez Fernández 1990: 265).

Entrados no século XIV o panorama altera-se. Até 1400 são 18 documentos, num total de 20 legados. Destes, metade referem-se ao período até 1325 e têm como beneficiárias as pontes de Ourense, Castrelo do Minho, Belesar, Lugo e Verín, em linha com o que temos vindo a analisar. Nos quartis seguintes a tendência é de queda acentuada, com sete legados entre 1326 e 1361, dos quais se destaca aquele direccionado à ponte de Monforte de Lemos, de Juan Sobrote (Rodríguez Fernández 1990: 277), e a manda de Martiño Eanes, dito do Río, que em 1348 lega imóveis para financiar uma ponte nas proximidades de Castro Caldelas (Lorenzo Vázquez 2019: 1635). O século termina com dois documentos, sendo que através do primeiro, a ponte de Pontedeume é beneficiada com 40 soldos anuais (Fernández de Viana y Vieites/González Balasch 2002: 377-378). No segundo são consagrados 200 morabitos à ponte Maceira e à ponte Nafonso, 100 para cada estrutura (Román 1901: 611).

Ainda nesta matéria, procuramos perceber qual a correlação entre legados e os testamentos (Gráfico 3), sendo que no geral, a média de legados por testamento cifra-se em 1,2 referências por documento. Os períodos em que este valor é mais elevado são entre 1251-1275 e 1376-1400, com 1,5 legados por testamento. No sentido oposto, entre 1326-1350 e 1351-1375 existe apenas um legado a pontes por documento.

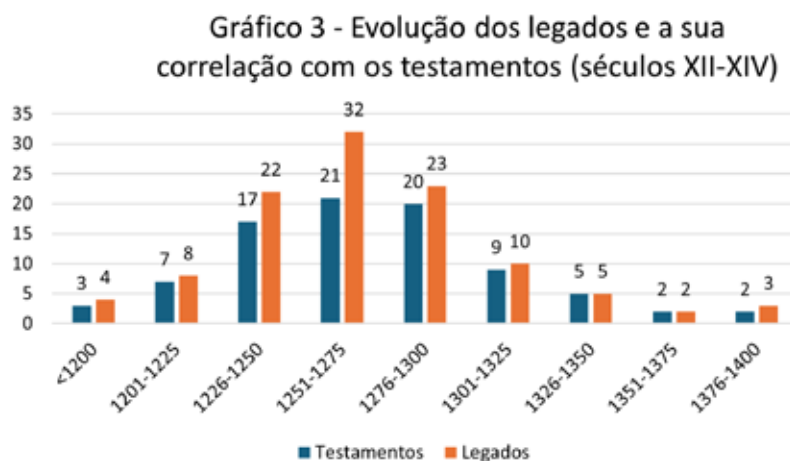
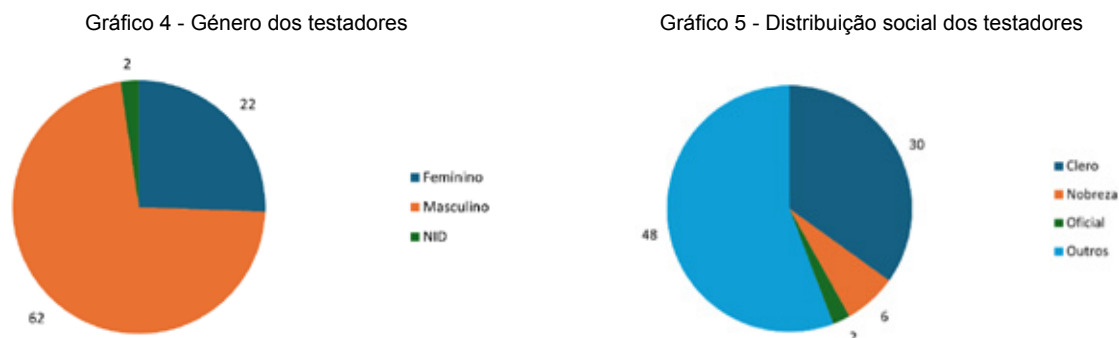


Gráfico 3. Evolução dos legados e a sua correlação com os testamentos (séculos XII-XIV)

Importa também saber quem testa. Dos 86 testamentos em análise, 62 são de homens e 22 de mulheres⁴, existindo uma predominância do género masculino face ao feminino, numa pro-

4 Contam-se ainda duas referências que não foi possível identificar. Isto deve-se por a informação nos chegar de forma indireta, através do estudo de Elisa Ferreira Priegue (1988: 100, nota 167 e 194, nota 511), sendo que a autora apenas refere o valor dos legados e as pontes a que são atribuídos, omitindo qualquer informação acerca dos testadores.

porção de 3 para 1 (Gráfico 4). Isto é parcialmente explicado pelo facto de 36 dos 38 testamentos do clero, nobreza e oficiais serem de homens, com a exceção de Dona Teresa Suárez, abadessa do mosteiro de San Pedro de Ramirás, e de Dona Urraca Fernandes de Trava. A categoria “outros” inclui os testadores cuja categoria social não foi possível identificar, sendo que o desequilíbrio entre géneros é menor, com 26 de homens e 20 de mulheres (Gráfico 5).



Gráficos 4 e 5. Género dos testadores e Distribuição social dos testadores

3. Distribuição geográfica dos legados

Num território tão vasto como o da Galiza, torna-se difícil à partida identificar uma distribuição homogénea das pontes beneficiadas. Procuramos então enquadrá-las em duas componentes, nomeadamente a sua relação com os “Caminhos de Santiago” e a sua inclusão em vias de âmbito regional (ver Imagem 3 e Tabela 2).

3.1. As pontes e as rotas de peregrinação a Santiago de Compostela

Para o efeito utilizaremos os caminhos considerados oficiais pela Xunta de Galicia⁵. Na sua base estão itinerários centenários, cuja utilização extravasava a motivação religiosa, aproximando comunidades e promovendo as trocas comerciais. Neste âmbito, são 10 as estruturas que aqui iremos abordar.

A Norte, no “Caminho Inglês”, a ponte de Pontedeume recebe um legado anual de 40 soldos de Maior Pérez da Ribeira. Esta manda, referida num documento de 1396, é parte do pagamento de uma dívida a Xoán Alfonso, cónego do mosteiro de San Xoán de Caaveiro, servindo para o efeito os rendimentos de uma vinha da testadora (Castro Álvarez/Fernández de Viana y Vieites/González Balasch 1999: 377-378).

5 São eles o caminho Francês (por O Cebreiro), o do Norte (por Mondoñedo), o Primitivo (oriundo de Oviedo), a Via da Prata (proveniente do sul da Península, entra na Galiza por Verín e por A Mezquita), o Português (que entra em território galego por Tui), o Inglês (servindo-se dos portos de Ferrol e da Corunha) e ainda o caminho até Fisterra e Muxía. Cartograficamente, apenas fazemos representar os traçados em território galego. Para mais informações, veja-se <https://ari-igvs.xunta.gal/es/ari-dos-caminhos-de-santiago>.

No percurso do “Caminho Primitivo” —conhecido assim por ter sido o primeiro a ser percorrido, pelo então monarca asturiano-galaico Afonso II, “O Casto”— encontramos Lugo, cabeça de diocese e importante nó viário desde o período romano. A ponte que aí se ergue sobre o rio Minho e datada desde o século I d.C. (Durán Fuentes 2013: 243), recebe legados entre 1199 e 1327, reflexo da sua importância. O facto de seis destas mandas datarem entre 1310 e 1327, pode indicar uma maior necessidade no que toca à sua manutenção, presumindo-se ser esse o momento em que a fisionomia da estrutura é alterada, passando de um perfil horizontal para outro em cavalete (Durán Fuentes 2013: 244).

Cerca de 30 quilómetros a jusante ergue-se a ponte de Portomarín, junto à comenda da Ordem do Hospital e ponto de passagem obrigatório para aqueles que, seguindo o “Caminho Francês”, queriam atingir Compostela. De origem romana, a PONTEM MINEI aparece referida pelo menos desde 1126, na doação que Afonso VII faz a Pedro Peregrino da igreja de Santa María de Portomarín, e na qual é referida também a existência de um hospital (Recuero Astray et al 1998: 17). Todavia, os legados à ponte são raros, contando-se um único legado em 1281, no valor de 50 soldos (Vaquero Díaz/Pérez Rodríguez 2010: 458). Outros testamentos contemplam diversas obras e estruturas em Portomarín, nomeadamente o hospital e igrejas, levando-nos a crer que a manutenção da ponte estaria garantida por outros meios, privilegiando-se assim os legados para o apoio a peregrinos e a outros viajantes.

Ainda sobre o Minho encontramos a ponte de Belesar, perto de Chantada, que recebe um legado em 1241 (Ferreira Priegue 1988: 194, nota 511) e outro em 1309 (Méndez Pérez/Piñeyro Maseda/Romaní Martínez 2016: 227), estando integrada no chamado “Caminho de Inverno”. Este itinerário, que estabelecia a ligação entre Ponferrada e o vale do rio Sil a Lalín, passando por Quiroga, Monforte de Lemos e Chantada, serviria como alternativa ao “Caminho Francês” durante o inverno, evitando o trânsito por áreas mais montanhosas, como a região de O Cebreiro⁶. É neste percurso que encontramos mais uma ponte com legados, desta vez em Monforte de Lemos, presente no testamento de Juan Sobrote de 1333 (Rodríguez Fernández 1990: 277). Segundo Luis Ibáñez Beltrán, este era um dos três elementos estruturantes no território sob o controlo do novo burgo de Pino, existindo referências documentais à sua existência pelo menos desde 1193 (Ibáñez Beltrán 2017: 148)⁷.

Uma das pontes mais relevantes deste estudo é a de Ourense (Imagem 1). Erguida pelos romanos sobre o rio Minho e reedificada no período medieval (Durán Fuentes 2004: 212-219), é de longe a ponte que mais atenção recebe, concentrando 42 dos 109 legados registados⁸. Acresce que destes, 36 referem-se ao período entre 1238 e 1308, o que equivale a um legado a cada dois anos, o que aponta para um período de grande necessidade no que toca à manutenção da estrutura.

6 <https://www.caminodesantiago.gal/pt/planifique/os-itinerarios/camino-de-inverno>.

7 Todavia, é importante referir que ainda na década de 1190 e por ordem de Afonso IX, o burgo será desmantelado e a poucos metros será fundada a vila de Monforte. Sobre isto, veja-se Ibáñez Beltrán 2019: 539-552.

8 Cinco dos legados são de origem portuguesa, nomeadamente de Guimarães e Braga.

De referir que, pelo menos desde 1258, aparece documentada a figura do “procurador da ponte” (Vaquero Díaz/Pérez Rodríguez 2010: 274). Acreditamos que seria a pessoa responsável pelo bom uso e conservação da estrutura, e provavelmente por cobrar portagem —como do vinho que seguia para Compostela (Vaquero Díaz/Pérez Rodríguez 2010: 99-100)— a quem quisesse transpor o Minho de forma segura, em oposição às barcas e vaus aí existentes (Rivas Fernández 1978: 215-275).

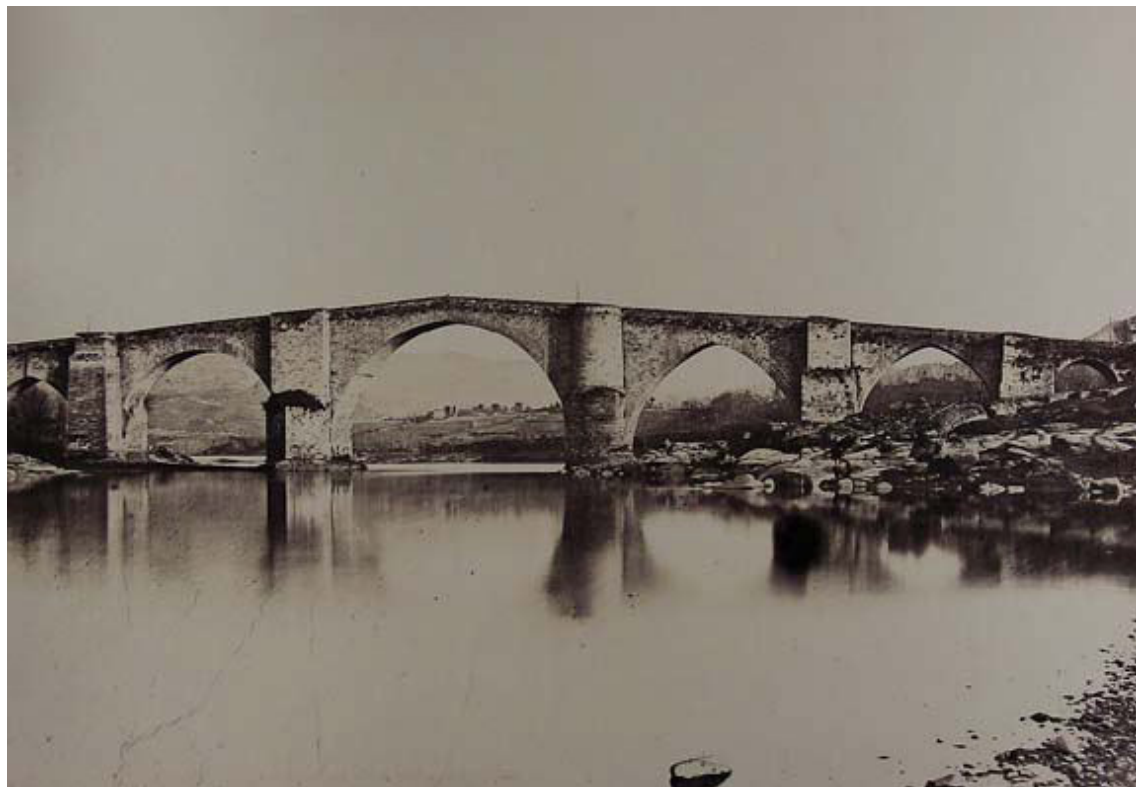


Imagem 1. Por Jean Laurent (1867) - Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico, Domínio público, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=47608844>

Nos itinerários da Xunta da Galicia, esta ponte está incluída no traçado que ficou conhecido como “Via da Prata”⁹, que ligava EMERITA AUGUSTA (Mérida) a ASTURICA AUGUSTA (Astorga). Apesar do itinerário principal da “Via” não entrar em território galego, algumas das suas ramificações sim, quer por A Mezquita, quer por Verín. Este último núcleo urbano, localizado sob a cidadela de Monterrei, viu a sua importância na rede viária regional crescer ao longo da Baixa Idade Média, por ser o ponto de chegada e de partida dos caminhos oriundos de Chaves (Sul), de Puebla de Sanabria e A Gudiña (Leste) e Xinzo de Limia, Allariz e Ourense (Norte). Sinal disso são os vários legados à ponte sobre o rio Tâmega entre 1290 e 1318, a feira referida desde 1293 (Vaquero Díaz 2004: I 125) ou a fundação em 1320, por Martiño Paz e a sua mulher, de uma albergaria em Monterrei dedicada ao Espírito Santo e vocacionada ao acolhimento de pobres e órfãos (Lorenzo Vázquez 2019: 1055-1056).

⁹ <https://www.caminodesantiago.gal/pt/planifique/os-itinerarios/via-da-prata>.

Enquadradas no “Caminhos Português” temos duas pontes: a de Sampaio e a de Pontevedra. A primeira documentada desde 820 (Ávila y La Cueva 1995: 85) e onde existiria uma portagem até meados do século XI, recebeu quatro legados entre 1227 e 1272, incluindo de Domingos Pires, cidadão de Braga, sendo este o único testador que visa a ponte de Pontevedra, com meio morabitino —bem como à de Ourense— antes de partir em peregrinação a Santa Maria de Rocamador (Marques 1982: 45-46).

Por último e localizada no caminho entre Santiago e Fisterra, encontramos a ponte Maceira, que em 1400 recebe um legado de 100 morabitinos por parte do escudeiro D. Juan Núñez de Isorna, pai do arcebispo compostelano D. Álvaro de Isorna (Román 1901: 611).

3.2. Vias de âmbito regional

Em segundo plano aparecem as restantes 10 pontes. Começamos com a ponte Nafonso —ou ponte Pia— sobre o rio Tambre, ligando Noia ao caminho entre Santiago e Fisterra. Em 1220 esta ponte recebe um avultado legado da parte de Don Xoán Fróilaz Mariño “O Vello”, no qual se incluem 10 casais e uma grande quantidade de animais —21 éguas e cavalos, 30 vacas com o seu touro e bezerros—, utensílios e ferramentas várias, deixando tudo à guarda do mosteiro de San Xusto de Toxosoutos para que investissem na construção da dita ponte, que deveria ter pilares em pedra e tabuleiro em traves de madeira (Pérez Rodríguez 2004: 101-102). A ponte voltará a receber pelo menos mais um legado, da parte de D. Juan Núñez de Isorna, no valor de 100 morabitinos (Román 1901: 611)¹⁰.

A sul de Santiago e sobre o rio Ulla, encontramos a ponte Ledesma, nas proximidades do mosteiro de San Salvador de Camanzo, tendo esta estrutura recebido um legado de 50 soldos em 1276, pela mão de D. Gonzalo Ruiz de Bendaña (Román 1901: 271). Esta ligaria Bandeira e Compostela através de um caminho complementar aquele oriundo de Ourense, servindo, além do mosteiro de Camanzo, os cenóbios de San Pedro de Ansemil e de San Lourenzo de Carboeiro.

A norte de Lugo localiza-se a ponte Ombreiro, cuja cronologia foi já alvo de análise por Elisa Ferreira Priegue (1988: 242). Recetora de legados ao longo do século XIII¹¹, era parte integrante das ligações entre Lugo e os espaços a noroeste.

É na atual província de Ourense que encontramos as restantes referências. A primeira ponte seria a ponte de Torrón, que recebe 11 legados entre 1248 e 1282. Cremos ter-se tratado de uma tentativa gorada de erguer uma estrutura em O Torrón (c. Pantón, p. Lugo), no local onde o rio Sil encontra o rio Minho e perto do mosteiro de San Vicente de Pombeiro (Imagem 2). Esta hipótese é reforçada pela proximidade da localidade de Os Peares, na margem direita do Minho, bem como pela existência de uma barca que garantia a passagem entre as duas margens do Sil, no caminho entre Ourense e Monforte de Lemos, a par de outra a montante (Ferreira Priegue 1988: 160).

10 Elisa Ferreira Priegue (1988: 49) refere-se à mesma informação, datando-a de 1170, sendo que o documento por nós consultado inicia com “Svb era I^a CC^a I^a VIII^a et quatum XVI kalendas nouenbris”. Caso se trate do mesmo documento em análise, existe um erro de transcrição.

11 Foi possível apurar legados em quatro testamentos, nomeadamente em 1199, 1239, 1262 e 1272.

Pontes para o Céu. Os legados testamentários a pontes na Galiza medieval (séculos XII a XIV)

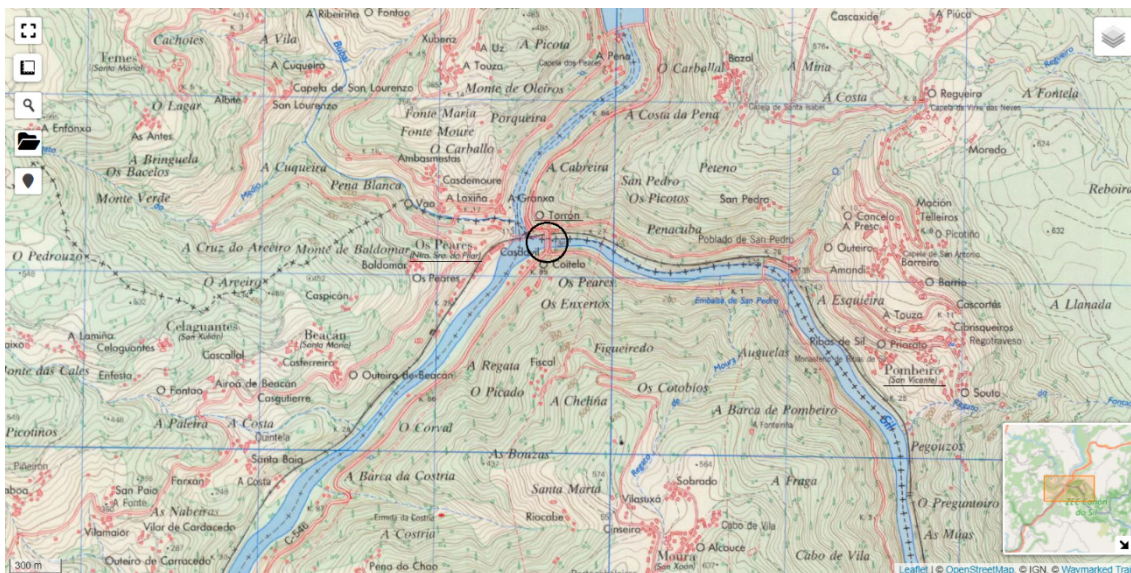


Imagem 2. Confluência dos rios Sil e Minho em O Torrón, parq. Pombeiro (San Vicente), c. Pantón, prov. de Lugo. 1ª edição MTN25 Fonte: <https://www.geamap.com/pt/Espanhol#zoom=14.5&lat=42.45152&lon=-7.72695&layer=7&overlays=FFFFFFFFFFFFFFFFFFFFFFFFFFFFFT>

Numa breve análise dos valores que lhe são legados (Tabela 1), é possível perceber que seis são de eclesiásticos pertencentes à catedral de Ourense, sendo que as mandas mais significativas são os 500 soldos legados pelo arcediogo D. Arias Pérez e os 300 do deão D. Alfonso. Contam-se ainda 100 soldos legados pelo raçoeiro Martín Fernández, sendo que entre os cônegos, as somas variam entre os 25 e os 100 soldos. Relativamente aos demais testadores, contam-se as mandas de três mulheres, com Dona María Vásquez a legar o valor mais alto, num total de 50 soldos, em oposição à soma mais baixa, de um soldo, por parte de Bartolomé Pérez. Tendo em conta que a maior parte dos legados se situa entre 1249 e 1264, estimamos que este seja o período principal da tentativa de construção da ponte.

Data	Nome	Função	Legado	Fonte
1248/04/01	D. Juan Vivianiéz	Cónego de Ourense	50 soldos	p. 144
1249/08/25	D. Alfonso	Deão de Ourense	300 soldos	p. 158
1250/02/10	Dona María Vásquez	Cidadã	50 soldos	p. 164
1251/05/07	D. Martín Fernández	Cónego de Ourense	25 soldos	p. 171
1252/01/16	Dona María Pérez	Cidadã	10 soldos	p. 177
1255/03/17	D. Bernando	Cónego de Ourense	100 soldos	p. 223
1263/12/27	Bartolomé Pérez	Cidadão	1 soldo	p. 334
1264/08/01	Lorenzo Martínez	Cavaleiro de Pazos	10 soldos	p. 341
1272/03/24-25	Urraca Estévez	Cidadã	10 soldos	p. 399
1282/06/17	Martín Fernández	Raçoeiro de Ourense	100 soldos	p. 461
1282/12/05	D. Arias Pérez «Escualo»	Arcediago de Ourense	500 soldos	p. 468

Tabela 1. Testamentos redigidos à ponte Torrón¹²

12 Todas as referências presentes na tabela 1 são de documentos provenientes de Vaquero Díaz/Pérez Rodríguez 2010.

Sobre o rio Edo, próximo a Castro Caldelas, encontramos outra ponte, com Martiño Eanes a legar as casas que tinha no Castro. Estas deveriam ser vendidas, com o dinheiro daí obtido a ter de ser usado para terminar a estrutura que o próprio havia começado (Lorenzo Vázquez 2019: 1635), não se conhecendo os motivos que o levaram a tal empreitada. Certo é que uma vez finalizada, terá contribuído para melhorar a ligação entre Castro Caldelas e aquele que seria um dos principais itinerários da região, a via romana XVIII, também conhecida por “Via Nova”, e que ligaria BRACARA AUGUSTA (Braga) a ASTURICA AUGUSTA (Astorga) pelos vales dos rios Homem e Lima, Xinzo de Limia, Maceda, Caldelas e Trives, até chegar ao vale do rio Sil, seguindo depois por Valdeorras e entrando em León por Puente de Domingo Flórez, seguindo até Astorga (Rodríguez Colmenero 1976: 43-61).

Na zona extramuros de Ourense, sobre o rio Barbaña, encontra-se a ponte Pedriña, a meio caminho da ponte de Ourense. Tendo recebido dois legados, um em 1208 e outro em 1255¹³, é parte integrante da via que ligava a Piñor e Toén, seguindo até Ribadavia pela margem esquerda do Minho. Sob a vigilância do castelo de Castrelo de Veiga, o caminho passava para a margem contrária pela ponte de Castrelo do Minho, sendo que dos 12 legados que recebeu —é a terceira estrutura com mais referências—, 10 foram entre 1218 e 1257, o que indica um período de maior intervenção na ponte. Acresce que no legado de 50 maravedis, de 1361, é utilizada a expressão “se se feses” (Enriquez Paradela 1987: 68)¹⁴, o que é interpretado por Elisa Ferreira Priegue (1988: 49) como uma reconstrução, dado o historial acidentado da estrutura. O caminho seguiria por Ventosela até ao burgo de Ribadavia, ao qual acedia pela ponte com o mesmo nome e que em 1257 recebeu um legado de 10 soldos (Souto Cabo 2012: 283).

A sul de Ribadavia deparamo-nos com a ponte de Brul, em Francelos, que em 1227 recebeu um soldo de Maria Perez (Romaní Martínez 1989: I 283). Daqui o caminho bifurcava, ora rumo ao mosteiro de Santa María de Melón e daí para o litoral, ora rumo à barca de Reza, seguindo para Sul até ao vale do rio Deva, onde encontramos a última das pontes em análise, a ponte Deva. Localizada a meio caminho entre Ribadavia e o território português, aqui se juntavam os vários itinerários oriundos de Melgaço e Castro Laboreiro, de Celanova e Milmanda, bem como de Lobeira e do vale do rio Lima. Este é o único registo de um legado atribuído a pontes por parte de uma eclesiástica, nomeadamente pela abadessa do mosteiro de San Pedro de Ramirás, Dona Teresa Suárez, cujo testamento é datado de 1295 (Lucas Álvarez/ Lucas Domínguez 1988: 445).

13 1208 —“Ponti Barbanie II sólidos”. (Vaquero Díaz/Pérez Rodríguez 2010: 249); 1255— “Ponti de Barbania solidos X” (Vaquero Díaz/Pérez Rodríguez 2010: 223).

14 “Item mando aa ponte de Castrello se se feses çinquenta moravedis”.

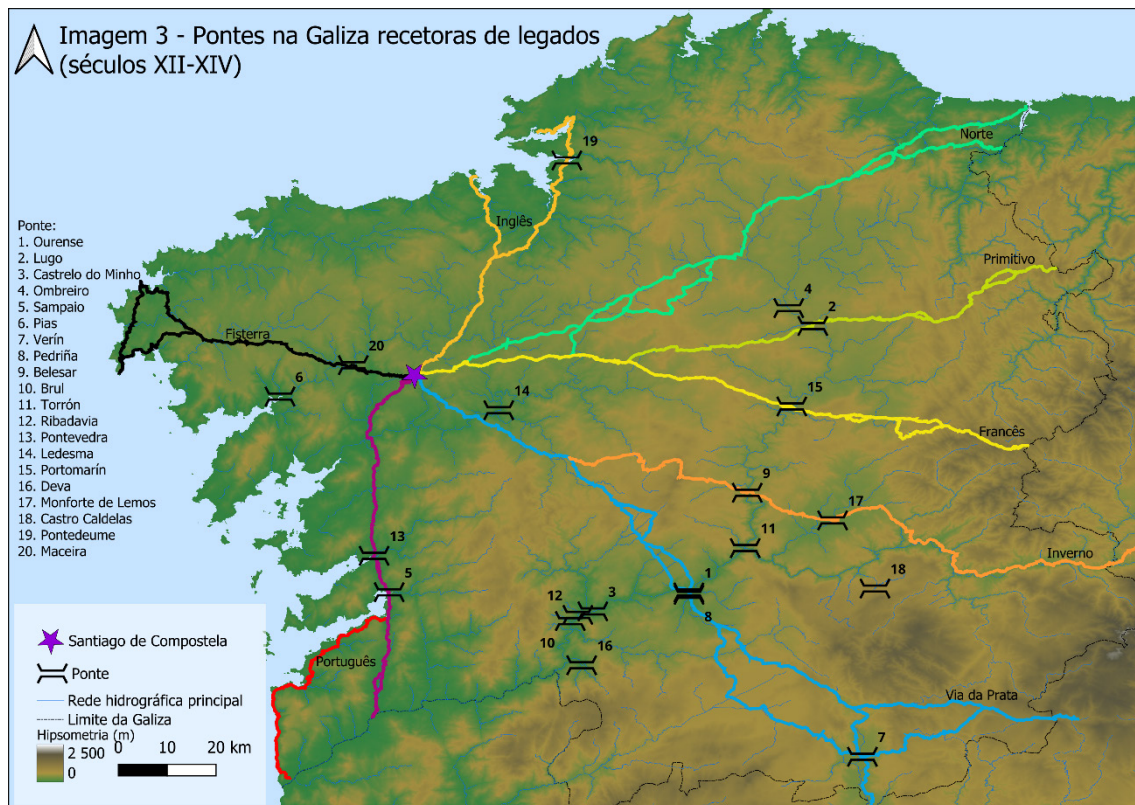


Imagem 3. Pontes na Galiza recetoras de legados (séculos XII-XIV). Mapa do autor.

4. Considerações finais

O propósito deste ensaio foi simples: aferir o impacto dos legados testamentários a pontes na rede viária da Galiza medieval. E tiveram, porque embora se trate de um número reduzido de estruturas —20 no total, uma fração das que existiriam à época— a concentração de legados num número reduzido de estruturas vem reforçar a importância de cada uma destas na rede. Realçam-se as pontes sobre o rio Minho e os seus afluentes (13 em 20), inseridas nos principais trajetos regionais, e que por isso sofriam um maior desgaste, levando à necessidade de reparações constantes e, não raras vezes, a reconstruções parciais ou totais, como aconteceu com as pontes de Ourense ou de Castelo do Minho.

Alguns destes percursos remontam ao período romano e subsistem no que hoje conhecemos como “Caminho de Santiago”, que desde 1993 obteve um novo impulso com o Jubileu, e que todos os anos leva milhares de peregrinos a calcorreá-los até Compostela. Outras, como a ponte Pias ou a de Verín, construídas no período medieval, não são apenas um reflexo do crescimento socioeconómico verificado nos últimos séculos da Idade Média, como continuam a ter um papel na rede de caminhos.

Ao nível de tendências, torna-se claro que esta é uma prática com limites cronológicos bem definidos. Pese embora algumas exceções, podemos afirmar com segurança que está circunscrita ao século XIII e às primeiras décadas do século XIV. Quanto aos testadores, é mais visível em testamentos de pessoas do género masculino.

Mais. O ato de legar procurava obter impacto, quer no testador, quer no recetor do legado, e quem testava tinha noção disso. Será por isso que esta prática parece ser mais comum entre o clero e o povo? Além disso, como se justifica que cinco dos indivíduos analisados, todos habitantes de Braga ou de Guimarães, deixassem legados a estruturas localizadas a 100 ou mais quilómetros de distância? Porquê as pontes de Ourense, Sampaio ou Pontevedra e não outras, sobretudo quando estes testadores também deixam legados a estruturas em território português? É que a fé e o culto ao Apóstolo Tiago Maior não justificam tudo, de modo que estas pessoas teriam de ter algum tipo de conhecimento acerca destas estruturas, fosse por experiência própria, fosse pela de outros (viagens de comércio, peregrinações, etc.).

Procuramos assim responder ao propósito deste ensaio e lança-se o repto para investigações vindouras, onde o acesso a mais documentação, sobretudo aquela que continua inédita em fundos como os da catedral de Tui, possa vir a aprofundar os dados aqui disponibilizados.

Bibliografia

Fontes

- Ávila y La Cueva, Francisco (1995): *Historia civil y eclesiástica de la ciudad de Tuy y su obispado 1852. Facsímile*, Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega. Ponencia de Patrimonio Histórico. 1ª edición.
- Cambón Suárez, Segundo (1957): *El Monasterio de Santa María de Melón (siglos XII-XIII)*, Tesis Doctoral inédita, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Castro Álvarez, Carlos de/Fernández de Viana y Vieites, José Ignacio/González Balasch, María Teresa (eds.) (1999): *El monasterio de San Juan de Caaveiro*, A Coruña: Deputación Provincial de A Coruña.
- Enriquez Paradela, M^a del Carmen (1987): *El monasterio y convento de Santo Domingo de Ribadavia. Colección diplomática*, Ourense: Museo Arqueológico Provincial. Boletín Auriense Anexo 8.
- Fernández de Viana y Vieites, José Ignacio/González Balasch, María Teresa (2002): “Pergamiños soltos do Mosteiro de Caaveiro”. *Cátedra. Revista Eumesa de Estudios* 9, pp. 337-448.
- Franco Espiño, Beatriz (2000): *El Monasterio de Santa María de Armenteira: orígenes y primer desarrollo del dominio monástico (1151-1250)*, Memoria de Licenciatura, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Lorenzo Vázquez, Ramón (2019): *Mosteiro de Montederramo. Colección documental e índices*. Colaboración de Maka Pérez, Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega [<https://consellodacultura.gal/publicacion.php?id=4340>; 04/01/2025].
- Losada Meléndez, María José (1992): *La colección diplomática del monasterio cisterciense de Melón, Orense (pergamino de la catedral de Orense). Siglo XIV*, Memoria de Licenciatura, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.

- Lucas Álvarez, Manuel/Lucas Domínguez, Pedro Pablo (1988): “San Pedro de Ramirás. Un monasterio femenino en la Edad Media: Colección diplomática”. *Liceo franciscano* 42.124-126, pp. 1-683.
- Marques, José (1982): “Os pergaminhos da Confraria de S. João do Souto da cidade de Braga (1186-1545)”. *Bracara Augusta* XXXVI.81-82, pp. 71-199.
- Méndez Pérez, José/Otero Piñeyro Maseda, Pablo Santiago/Romaní Martínez, Miguel (2016): *El monasterio de San Salvador de Chantada (siglos XI-XVI). Historia y documentos*, Santiago de Compostela, CSIC - Xunta de Galicia. Cuadernos de Estudios Gallegos, anejo XL.
- Pérez Rodríguez, Francisco Javier (2004): *Os Documentos do Tombo de Toxos Outos*, Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega [<https://consellodacultura.gal/publicacion.php?id=283>; 04/01/2025].
- Recuero Astray, Manuel/González Vázquez, Marta/Romero Portilla, Paz (1998): *Documentos Medievales del Reino de Galicia: Alfonso VII (1116-1157)*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- Rodríguez Fernández, Carlos (1990): *Colección diplomática de San Vicente del Pino*, Tesis Doctoral, Granada: Universidad de Granada.
- Rodríguez Sánchez/González Murado/Doval García (eds.) (2015): *Colección Diplomática III (1183-1315)*, Lugo: Publicaciones Diócesis de Lugo.
- Román, Jerónimo (ed.) (1901): *Colección diplomática de Galicia Histórica*, Santiago de Compostela: Tipografía Galaica [<https://biblioteca.galicianana.gal/es/consulta/registro.do?id=6760>; 04/01/2025].
- Romaní Martínez, Miguel (1989): *Colección diplomática do Mosteiro cisterciense de Santa María de Oseira (Ourense). Vols. I e II (1025-1310)*, Santiago de Compostela: Tórculo.
- Soto Lamas, María Teresa (1992): *La colección diplomática del monasterio cisterciense de Melón, Orense (pergaminos de la catedral de Orense). SS. XII-XIII*, Memoria de Licenciatura, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Souto Cabo, José António (2012): *Os cavaleiros que fizeram as cantigas. Aproximação às origens socioculturais da lírica galego-portuguesa*, Niterói: Universidade Federal Fluminense.
- Vaquero Díaz, María Beatriz/Pérez Rodríguez, Francisco Javier (2010): *Colección documental del Archivo de la Catedral de Ourense (888-1300), Vol. I*, León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro/Caja España de Inversiones/Archivo Histórico Diocesano.
- Vaquero Díaz, María Beatriz (2004): *Colección diplomática do mosteiro de San Salvador de Celanova (ss. XIII-XV). Tomo I (1200-1450)*, Santiago de Compostela: Tórculo.

Estudos

- Barroca, Mário Jorge (2000): *Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422) Vol. I*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e Tecnologia.

- Bouza Brey, Fermín (1965): “Restos epigráficos de una puente medieval desaparecida”. *Cuadernos de Estudios Gallegos* 20.62, pp. 379-381.
- Bowman, Jeffrey A. (2002): “The Bishop Builds a Bridge: Sanctity and Power in the Medieval Pyrenees”. *The Catholic Historical Review* 88.1, pp. 1-16.
- Conceição, Rúben Filipe Teixeira da (2022): “*Mando et Lego*: as pontes nos testamentos eclesiásticos portugueses (1071 a 1325)”. *Lusitania Sacra* 44, pp. 161-179 [DOI: <https://doi.org/10.34632/lusitaniasacra.2021.10334>].
- Cooper, Alan Ralph (2006): *Bridges, Law and Power in Medieval England, 700-1400*, Martlesham: The Boydell Press.
- Coupland, Simon (1991): “The fortified bridges of Charles the Bald”. *Journal of Medieval History* 17.1, pp. 1-12 [DOI: [https://doi.org/10.1016/0304-4181\(91\)90023-E](https://doi.org/10.1016/0304-4181(91)90023-E)].
- Durán Fuentes, Manuel (2014): “Puentes históricos y vías de comunicación”. *Minus* 22, pp. 81-120.
- Durán Fuentes, Manuel (2013): “El puente romano de Lugo: rehabilitación y nuevos datos históricos-constructivos”. Huerta, Santiago/López Ulloa, Fabián (eds.): *Actas del Octavo Congreso Nacional de Historia de la Construcción*, Madrid: Instituto Juan de Herrera, pp. 243-252.
- Durán Fuentes, Manuel (2004): *La construcción de puentes romanos en Hispania*, Santiago de Compostela: Dirección Xeral de Patrimonio Cultural.
- Ferreira Priegue, Elisa (1988): *Los Caminos Medievales de Galicia*, Ourense: Museo Arqueológico Provincial. Boletín Auriense Anexo 9.
- García Sanjuán, Alejandro (2007): *Till God Inherits the Earth. Islamic Pious Endowments in al-Andalus (9-15th Centuries)*, Leiden: Brill [DOI: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004153585.i-549>].
- Ghilardi, Matthieu et al. (2015): “Dating the bridge at Avignon (south France) and reconstructing the Rhone River fluvial palaeolandscape in Provence from medieval to modern times”. *Journal of Archaeological Science* 4, pp. 336-354 [DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2015.10.002>].
- Harrison, David (2004): *The Bridges of Medieval England. Transport and Society 400-1800*, Oxford: Oxford University Press.
- Ibáñez Beltrán, Luis Manuel (2019): *La villa de Monforte y la Tierra de Lemos en la Edad Media*, Tese de Doutoramento, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Ibáñez Beltrán, Luis Manuel (2017): “Del Burgo de Pino a la villa de Monforte en la Tierra de Lemos (siglos XII-XIII)”. *Cuadernos de Estudios Gallegos* 64.130, pp. 141-166. [DOI: <http://dx.doi.org/10.3989/ceg.2017.130.05>].
- Iranzo Muñío, María Teresa (2022): “Obras públicas y poder del Estado. Puentes y murallas en la Corona de Aragón durante la Baja Edad Media”. Laliena Corbera, Carlos/Ortega Ortega, Julián M./ Torre Gonzalo, Sandra de la (coords.): *Arqueología y Arte en la representación material del Estado en la Corona de Aragón (siglos XIII-XV)*, Zaragoza: Universidade de Zaragoza, pp. 315-350.

- Mattoso, José (1992): “O culto dos mortos na Península Ibérica (séculos VII a XI)”. *Lusitania Sacra* 2.4, pp. 13-38.
- Resende, Nuno (2023): “A pontística medieval”. Pérez González, José María (dir.): *Enciclopédia do Românico em Portugal*, Aguilar de Campo: Fundación Santa María la Real, pp. 75-86.
- Rivas Fernández, Juan Carlos (1978): “Los dos antiguos ‘Portos’ fluviales de Orense: el ‘Porto Auriense’ y el ‘Porto Vello’”. *Sus Barcas, Ermitas y Caminos*. *Boletín Auriense* VIII, pp. 215-275.
- Rodríguez Colmenero, Antonio (1976): *La red viária romana del Sudeste de Galicia*, Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Ruiz de Loizaga, Saturnino (2008): “Puentes y hospitales en el Camino de Santiago en el Noroeste Peninsular (siglos XIV-XV)”. *Compostellanum* 53, pp. 347-374.
- Thomaz, Luís Filipe F. R. (2001): “Cristãos de São Tomé”. Azevedo, Carlos Moreira (dir.): *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 4, Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 178-187, vol. 4.
- Vaz, João L. Inês (2014): “Pontes e águas: deuses e demónios, medos e esconjuros”. Silva, Carlos Guardado da (coord.): *O Imaginário Medieval*, Torres Vedras: Edições Colibri / Câmara Municipal de Torres Vedras / Instituto de Estudos Regionais e do Municipalismo Alexandre Herculano, pp. 145-159.
- Vilar, Hermínia Vasconcelos/Silva, Maria João Marques (1992): “Morrer e testar na Idade Média: alguns aspectos da testamentaria dos séculos XIV e XV”. *Lusitania Sacra* 2.4, pp. 39-60.

Anexo

Nº	Estrutura	Nº de referências	Referência mais antiga	Referência mais recente	Via ou centro urbano mais próximo
1	Ponte de Ourense	42	1191/06/20	1358/08/27	Ourense
2	Ponte de Lugo	14	1199/06/15	1327/02/26	Lugo
3	Ponte Castrelo do Minho	12	1218/10/15	1361/12/19	Ourense-Ribadavia
4	Ponte Ombreiro	4	1199/06/15	1272/05/23	Lugo
5	Ponte Sampaio	4	1227/04	1272/04	Tui-Compostela
6	Ponte Pias ou Nafonso	3	1220/10/17	1400/07/10	Noia
7	Ponte de Verín	3	1290/01/20	1318/03/02	Chaves-Ourense
8	Ponte Pedriña (Ourense)	2	1208/03/15	1255/03/17	Ourense
9	Ponte de Belesar	2	1241	1309/12	Monforte de Lemos-Chantada
10	Ponte de Brul	1	1227/04	-	Ribadavia-Melón
11	Ponte de Torrón	11	1248/04/01	1282/06/17	Ourense-Monforte de Lemos
12	Ponte de Ribadavia	1	1257/08	-	Ourense-Ribadavia
13	Ponte de Pontevedra	1	1272/04	-	Tui-Compostela
14	Ponte de Ledesma	1	1276/03/08	-	Compostela
15	Ponte de Portomarín	1	1281/12/13	-	Portomarín
16	Ponte Deva	1	1295/08/06	-	Melgaço-Ribadavia
17	Ponte de Monforte de Lemos	1	1333/05/27	-	Monforte de Lemos
18	Ponte em Castro Caldelas	1	1348/10/07	-	Castro Caldelas
19	Ponte de Pontedeume	1	1396/08/28	-	Pontedeume
20	Ponte Maceira	1	1400/07/10	-	Compostela-Fisterra
21	Pontes NID	2	1300/01/16	1347/10/05	-

Tabela 2. Pontes identificadas

Pecado e admonición: unha aproximación iconográfica á concepción románica do contorno norte da catedral de Lugo

Celia Vila Fernández - Universidade de Santiago de Compostela¹

Tralos muros da actual capela do Pilar da catedral de Lugo agóchase a configuración orixinaria da fábrica románica tanto da parede occidental do brazo norte do transepto coma do exterior dos primeiros tramos da nave setentrional, destacando a porta que se abre ao terceiro deles. Por medio do presente traballo preténdese facer unha aproximación ao discurso iconográfico plasmado neste contorno no momento da súa erección románica primixenia, tratando de demostrar como foi proxectado cun carácter admonitorio de advertencia aos fieis contra o pecado. Actualmente, os elementos escultóricos que se conservan *in situ*, e que polo tanto se configuran como punto de partida da análise, son os canzorros que sosteñen o tornachuvias da porta da nave norte e un dos capiteis da fiestra do muro occidental do transepto setentrional. Unha serie de concomitancias de tipo material e formal permiten a maiores integrar neste grupo outro capitel hoxe conservado no Museo Provincial de Lugo. Unha vez definidos os elementos a analizar, a lectura iconográfica das pezas de maneira individual e conxunta eríxese como a base do estudo, que vén completado por unha abordaxe do contorno dende un punto de vista urbanístico que permite ampliar a ollada e comprender o alcance do tráfico de fieis desenvolvido no sector norte da urbe.

1. Unha ollada urbanística. O contorno norte da catedral aberto cara a cidade

Foi no sector norte da cidade de Lugo onde xerminou o urbanismo medieval, conformando o *Burgo Vello* xa na Alta Idade Media, e tomando precisamente a basílica de Santa María, posterior catedral, coma punto de referencia. Este estendíase ata a Porta Miñá e a rúa da Tinería, integrándose dentro da parroquia de San Pedro, e, se ben o *Burgo Novo* comezou a conformarse xa no século XI cara o sector suroriental da cidade, foi o *Burgo Vello* o que durante o período medieval concentrou á maior parte da poboación (Abel Vilela 2009: 77, 104-106). Ao analizar a localización da catedral en relación coa trama urbanística, pódese apreciar como é o seu flanco setentrional o

¹ Este artigo foi realizado no marco das *Ayudas para la Formación del Profesorado Universitario (FPU)* convocadas polo Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

que se abre cara a cidade, mentres que o sur e o occidental quedan enfrontados cara a muralla. Esta cuestión permitiu apuntar ao seu costado norte coma acceso principal (Carrero Santamaría 2005: 89-90), ao igual que sucede noutros casos, coma no zamorano (Carrero Santamaría 1996: 110). Esta hipótese vén ratificada por certos testemuños de índole documental. A referencia máis evidente é a que alude á “rua que vadit de campo ad maius portale maioris ecclesie” (AHN, cód. 1042, fol. 8v.) do ano 1228², xa que a rúa á que fai referencia é a actual Obispo Basulto, que comunica a porta do transepto norte coa praza do Campo (Abel Vilela 2009: 243). O máis probable é que esta cita ratifique unha realidade continuadora do altomedieval, no que o habitual era que a entrada ás basílicas prerrománicas se fixera por un lateral, e pola situación da fábrica no caso lucense debía tratarse do costado setentrional (Carrero Santamaría 2005: 90). Así, cando na división entre a mesa episcopal e a canonical de 1120³ se fai alusión a “ad Principalem Portam Ecclesie Beate Marie ante Ecclesiam Sancti Iohannis Baptiste” (AHN, cód. 267, fol. 117v.), cabe comprender que esta refira ao portal norte.

Esta mesma referencia permite enlazar co primeiro dunha serie de fitos urbanísticos localizados no contorno setentrional da catedral, xa sinalados por Eduardo Carrero Santamaría. O historiador da arte atribúe a mención á “Ecclesiam Sancti Iohannis Baptiste” cun posible edificio destinado ao bautismo, vinculándoo coa aparición dunha piscina romana situada detrás da actual cabeceira e coa alusión por parte do cóengo Juan Pallares y Gayoso a un baptisterio exterior posteriormente trasladado ao interior do templo catedralicio⁴ (Carrero Santamaría 2005: 89-90). Por outra banda, nunha permuta de 1132 faise alusión ao “adrio de la puerta principal de la catedral” (cit. Carrero Santamaría 2005: 117), indicando que nas súas inmediacións se atopaban a residencia episcopal e a canónica. O pazo episcopal situouse no sector norte xa dende o período altomedieval. Hoxe lixeiramente desprazado cara ao leste, en época medieval o seu extremo occidental atopábase limítrofe co transepto norte da catedral, existindo unha conexión directa entre ambos edificios por medio dun paso voado⁵ (Carrero Santamaría 2005: 116-118). Noutra liña, tamén dende a Alta Idade Media, este espazo se caracterizaba por acoller enterramentos. A área cemiterial emprazábase no denominado como *atrium* de Santa María, espazo que posteriormente foi en parte ocupado pola fábrica románica catedralicia, se ben a área adxacente ao transepto norte continuou a recibir enterramentos (Carrero Santamaría 2005: 89). Por último, e desprazando o punto de vista cara a vertente noroccidental, alí debeu emprazarse un hospital destinado aos peregrinos. Pallares y Gayoso (1700: 146) recolle unha doazón de 1054 para a construción dun

2 Dispoñible para a súa consulta en PARES: [<https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/2610183>]. Editado en Jiménez Gómez 1987: 220.

3 Dispoñible para a súa consulta en PARES: [<https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/2609685>]. Editado en López Sangil/Vidán Torreira 2011: 214-218.

4 “La de S. Cristoval [...] aunque hoi está dentro de la Iglesia, antiguamente estaua fuera de ella, como estuuu la pila del agua bendita, y la baptismal en todas las demas.” (Pallares y Gayoso 1700: 125-126). Carrero Santamaría (2005: 90) asímla a curiosa vocación a San Cristóbal coa habitual de San Xoán Bautista, seguindo o modelo de Compostela e Ourense.

5 Unha conexión entre as dúas fábricas existiu ata comezos do século pasado, cando en xaneiro de 1918 foi derrubado o coñecido coma “Arco de Palacio” (Sánchez Milao/Reboredo Pazos 2010: 102).

hospital destinado aos peregrinos vencellado á catedral, documentándose outra no ano 1118⁶ dirixida á canónica e ao “hospitale pauperum” (AHN, cód. 1043, fol. 70v.), e así mesmo na citada permuta de 1132 menciónase un hospital de peregrinos que existiu entre a catedral e a parroquia de San Pedro (Carrero Santamaría 2005: 132).

Ademais da efervescente actividade que se desenvolvía no contorno norte, cabe ter en conta outra cuestión, vencellada á gradual evolución construtiva da fábrica: a aparentemente tardía erección dos dous últimos tramos da catedral e consecuentemente o seu peche definitivo occidental, que segundo Ramón Yzquierdo Perrín (2005: 111) alongaríase ata a segunda metade do século XIV. Descoñécese se ao longo deses case dous séculos se tería recorrido a algunha solución provisional, pero semella lóxico que, fronte a esta situación, unida a esa apertura cara a cidade do contorno setentrional, fose o contorno norte da catedral o que funcionase como acceso principal.

Independentemente das vicisitudes construtivas e da plausible interrupción dun primeiro proxecto construtivo, neste xa se debía contemplar un dobre acceso á catedral a través do seu costado norte, posibilidade que M. Dolores Barral Rivadulla (2021: 363) xa puxo en relación coa súa destacada relevancia dentro do urbanismo medieval lucense. Se ben actualmente no flanco setentrional da catedral de Lugo tan só se abre ao exterior unha única portada —a do transepto—, constituíndo esta ademais un dos principais focos ao achegarse ao estudo do período medieval da fábrica, durante os séculos románicos existía un segundo acceso que comunicaba co terceiro tramo da nave norte, un monumento que á súa vez se erixe coma un dos fitos do románico do edificio, hoxe acubillado dentro da capela do Pilar. O exemplo paralelo máis claro desta dobre apertura é o caso de San Isidoro de León, no que a súa dobre portada na vertente meridional vén xustificada pola traxectoria do Camiño de Santiago. Non obstante, no caso lucense, atravesado polo Camiño Primitivo, o costado norte funcionaría como saída dos peregrinos e non como entrada, xa que en época medieval a actual porta de Santiago, que atravesa a muralla no costado occidental da catedral, era de uso privado dos cóengos, de maneira que os camiñantes debían proseguir o seu camiño saíndo pola Porta Miñá, para o que debían atravesar a actual rúa Catedral (Abel Vilela 2006: 135, 147). Porén, a traxectoria dos peregrinos non tería porque ter sido definitiva de cara á apertura dun dobre acceso, senón máis ben un elemento a sumar a todos aqueles que facían do contorno norte un espazo de acollida e de fluxo constante dun abundante número de fieis.

6 Dispoñible para a súa consulta en PARES: [<https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/2610184>]. Editado en López Sangil/Vidán Torreira 2011: 292-294.

2. A porta da nave norte

2.1. Descrición e datación

Deste xeito, no contorno norte da catedral concéntrase unha intensa actividade urbana e consecuentemente unha circulación abundante de fieis que fan necesaria a apertura dun dobre acceso á fábrica catedralicia, contexto no que se enmarca a porta da nave norte (Fig. 1). A súa apertura cara a cidade segundo a súa configuración orixinal puido manterse polo menos ata o século XIV. Nese momento ten lugar un cambio substancial na configuración do espazo norte da catedral, xa que se abre a capela dos Reis, fundada polo bispo López de Aguiar. Esta erixiuse adxacente ao transepto norte, no espazo correspondente cos dous primeiros tramos da nave; é dicir, neste momento a porta aínda podería abrirse cara o exterior do templo. Será un século máis tarde, coa apertura da capela de San Froilán por parte de Gómez García de Gayoso —que ocupa os dous seguintes tramos—, cando a porta quede definitivamente integrada dentro da construción (Yzquierdo Perrín 2005: 118). Estas dúas capelas, orixinariamente independentes, foron unificadas a comezos do século XVII por Gaspar de Arce Solórzano tal e como queda reflectido no contrato establecido co cabido o 7 de novembro de 1611 (Pérez Costanti 1930: 33; González Echegaray et al. 1991: 50), manténdose baixo a advocación de San Froilán, xa que non será ata 1816 cando esta se modifique e a capela pase a dedicarse á Virxe do Pilar (Taín Guzmán 2005: 222).

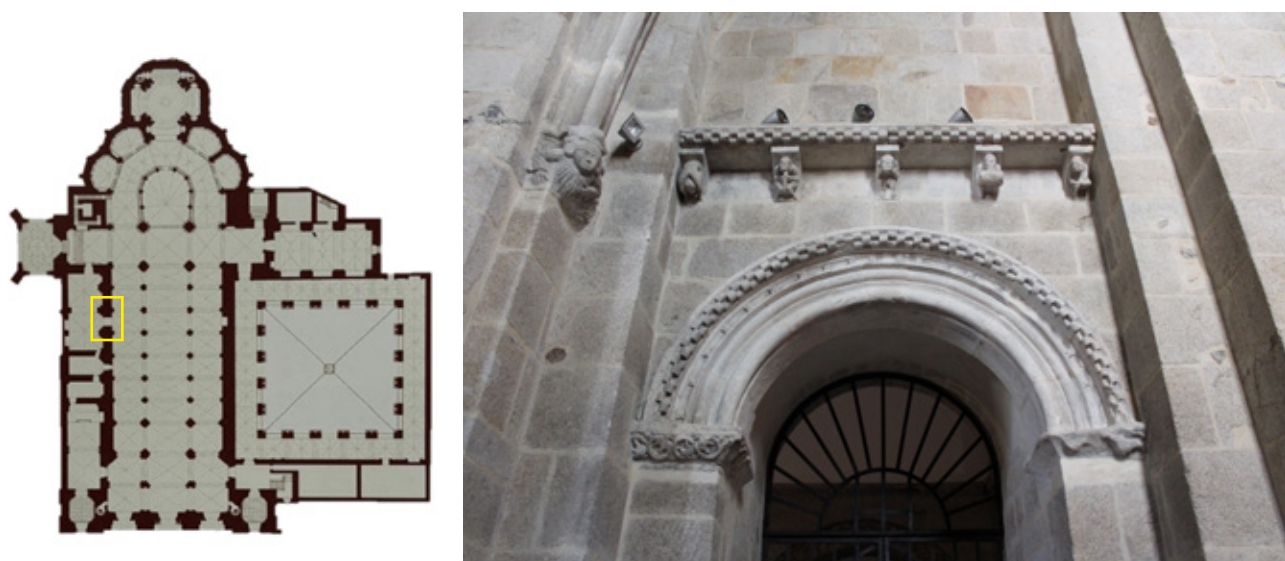


Fig. 1. A porta da nave norte e a súa localización dentro da catedral. Plano tomado de Yzquierdo Perrín 2005: 135. Imaxe procedente dos fondos fotográficos do GI-1907 Iacobus.

A portada enmárcase entre dous dos contrafortes que articulaban en orixe o muro exterior, e, baixo un tornachuvias sostido por cinco canzorros figurados, esta ábrese a través dun arco de medio punto, perfilado no seu exterior cun taqueado —tamén presente no tornachuvias—. A continuación, inseridos nunha moldura de media caña, dispóñense unha serie de tacos con aspas, e, por último, completan o conxunto dous boceis, o interior de maior grosor. O arco apoia sobre sendas impostas en estado de desgaste, particularmente a esquerda, mentres que na dereita aínda

se perfila o tallo vexetal ondulante que a compón e unha palmeta que articula a esquina. Cabe resaltar que todos os elementos que compoñen a portada están realizados en pedra calcaria. Algúns deles permiten establecer unha conexión coa que foi establecida como a primeira fase construtiva románica, coma o taqueado ou os tacos con aspas⁷, especialmente o primeiro, que xa foi individualizado como distintivo desta etapa (Yzquierdo Perrín 2005: 110). Para o seu inicio, tomouse tradicionalmente como referencia o ano 1129 (Yzquierdo Perrín 1989-1990: 38), en relación co notorio contrato que se tería asinado co mestre Raimundo, recollido por Pallares y Gayoso (1700: 125). Fronte a esta hipótese, Carolina Casal Chico (2018: 739-141) propón adiantar o inicio desta primeira fase ao mandato do prelado anterior, Pedro III (1114-1133), tomando a data do citado contrato coma un *ante quem* en lugar dun *post quem*. Non obstante, ámbolos dous historiadores da arte coinciden en que a porta da nave norte tería sido construída con anterioridade aos anos inmediatamente posteriores á morte do bispo Guido (1134-1152), momento no que se produciron cambios e mesmo posiblemente unha interrupción nas obras, se ben non atribúen unha data específica dentro do período fixado. Manuel A. Castiñeiras González (2002: 319) propón unha cronoloxía máis acoutada, datándoa entre 1125 e 1150. Se ben non é este o lugar onde facer unha revisión exhaustiva das etapas construtivas e das súas datas correspondentes, a partir das aportacións previas pódese apuntar á erección da porta da nave norte dentro do segundo cuarto do século XII.

2.2. A lectura iconográfica dos canzorros: xograría e condena

Sen lugar a dúbidas, os grandes protagonistas desta portada son o conxunto de cinco canzorros figurados que sosteñen o tornachuvias (Fig. 2). Para o recoñecemento dos personaxes representados cabe resaltar a lectura de Serafín Moralejo Álvarez (1981: 345), a quen posteriormente seguiu Yzquierdo Perrín (1989-1990: 35-36). De dereita a esquerda dende a perspectiva do espectador: un espiñario, un bebedor de barril, un personaxe encadeado, un músico que toca un salterio e un acróbata ou contorsionista. Seguindo esta identificación interpretouse, por unha banda, ao espiñario e ao bebedor como símbolo da luxuria e da gula respectivamente, ao acróbata e ao músico en posición de realizar exercicios profanos, e, por último, ao personaxe encadeado do centro como exemplo do castigo, da “escravitude moral” daqueles que o acompañan na comparsa.

Non obstante, fronte á figura interpretada coma un bebedor de barril, Faustino Porras Robles (2007: 80) propón unha lectura alternativa: trataríase en realidade doutro músico, neste caso portante dun dolio. Posteriormente, Casal Chico (2018: 747) fai a mesma lectura deste canzorro, e resulta curioso como tanto Francisco Vázquez Saco coma Jaime Delgado Gómez xa o interpretaran como un instrumento musical⁸. Volvendo ao dolio, este instrumento estaría formado por

7 Tamén aparecen en tres bases dentro do conxunto da fábrica: na da cuarta pilastra do muro da nave sur, que delimita o terceiro tramo no seu costado oriental, e nas das dúas columnas acobadadas máis próximas á portada do transepto norte. Non obstante, especialmente no caso destas dúas últimas, o cotexo debe ser feito con cautela, xa que a porta do transepto norte sufriu grandes modificacións.

8 Vázquez Saco (1953: 33) refírese a el como “un instrumento de forma cilíndrica, varias veces repetido en el románico



Fig. 2. Os canzorros da porta da nave norte. Imaxe procedente dos fondos fotográficos do GI-1907 Iacobus.

un corpo de gran tamaño con aros de reforzo situados preto dos seus laterais e un pico disposto perpendicularmente, e produciría unha única nota de carácter grave, ornamentando melodías producidas por outros aerófonos ou cordófonos aos que habitualmente acompañaba (Porrás Robles 2007: 77-78). Precisamente, no caso lucense acompaña a un instrumento da familia dos cordófonos, concretamente a un salterio. Como consecuencia desta nova lectura, Porrás Robles fala dunha escena de xograría.

O xograr personifica a complexidade da imbricación entre o relixioso e o profano no medievo. Por unha banda, encarna na súa figura os vicios mundanos en relación cos seus modos de vida, e consecuentemente é rexeitado polo estamento eclesiástico (Pérez Carrasco/Frontón Simón 1991: 42-44). Por outra banda, en certas ocasións os seus modos chegan a ser imitados polo clero, visto o seu éxito na atracción da atención dos fieis (Moralejo Álvarez 1985: 62-63). Así mesmo, resulta ambiguo nas súas condicións de carácter social e patrimonial, ante os casos documentados de xograres próximos non só a reis ou nobres senón incluso a bispos e arcebispos, e mesmo con capacidade de promocionar fundacións piadosas (Yzquierdo Perrín 1998: 128-129). De feito, no *Memorial de Aniversarios* da catedral de Lugo documéntase unha doazón por parte dunha xograresa, “Maius Petri cantatrix”, no ano 1228⁹ (AHN, cód. 1041, fol. 23r). Esta ambigüidade vai parella á que caracteriza á música durante o medievo, no marco dunha dualidade que distinguía entre aquela “que enaltecía las virtudes y la que, por el contrario, inducía al pecado y a los placeres mundanos” (Díaz Ibáñez 2008: 409), de xeito que a segunda, de corte popular, asociábase con elementos considerados sensuais coma a danza ou as exhibicións corporais, aínda que os límites entre as dúas categorías adoitaban resultar imprecisos (Ocón Alonso 1996: 122-123).

Ante a dificultade fronte á lectura da figura do xograr medieval, a cuestión da súa representación resulta un fenómeno complexo que vén sendo estudado dende mediados do século pasado, principalmente en asociación coa imaxe do “outro” e cos espazos marxinais da arquitectura. Do mesmo xeito, trátase dun fenómeno que atravesa a todo o románico europeo e que consecuen-

regional”, mentres que Delgado Gómez (1996: 187) fala dun “curioso instrumento en forma de barril”.

9 Dispoñible para a súa consulta en PARES: [<https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/2610182>]. Editado en Jiménez Gómez 1987: 200.

temente deixa a súa pegada en Galicia, onde numerosos exemplos testemuñan a súa profusa difusión¹⁰. Se ben é certo que en determinadas ocasións as escenas xograrescas poden adornar as caras dos capiteis ou mesmo ocupar tímpanos, a maior parte dos exemplos concéntranse nos canzorros, coma sucede no caso a analizar. Sostendo o peso do edificio e esmagados polo beiril, a súa disposición levou a interpretar ás figuras neles representadas como os pecadores sobre os que triunfa a Igrexa, hipótese coa que convive a representación de personaxes de carácter marxinal e connotacións negativas, do mesmo xeito que a súa situación no exterior do templo implica a idea de condena ao desterro espiritual (Monteira Arias 2009: 130). Non obstante, estas lecturas de corte moralizante conviven con outras, coma a de Agustín Gómez Gómez (1997: 119; 1999: 248, 252-253), quen fala dunha función decorativa en relación coa circulación e repetición dos tipos formais, así como coa introdución do profano na arte sacra, se ben apunta a que cada caso particular debe analizarse dentro do seu contexto.

No contexto lucense, a escena xograresca vén conformada dun xeito claro polos dous músicos e polo contorsionista, unha asociación habitual no románico. No caso galego, esta tamén está presente nos canzorros que sosteñen o tornachuvias da igrexa compostelá de Santa María de Salomé, nos do beiril da cabeceira do mosteiro de Ferreira de Pantón (Lugo), ou nas ménsulas que sosteñen o tímpano da portada de San Salvador en Sobrado de Trives (Ourense) (Yzquierdo Perrín 1998: 134-135). Nesta última igrexa repítese a estrutura de tornachuvias que acubilla a portada, e nos canzorros que o sosteñen, ademais de representarse un músico con dolio, tamén está presente a figura do espiñario.

Non resulta estraño que o espiñario acompañe aos xogares nas súas representacións, coma no caso lucense. Dentro dos vicios atribuídos polos trovadores galego-portugueses aos xogares atópase a luxuria¹¹, que é tamén asignada ao espiñario medieval. Esta figura de complexa significación dispónse en posición sedente cunha perna sobre a outra en actitude de retirar unha espiña do seu pé, herdeira dunha imaxe presente na escultura helenística, se ben é en época medieval cando se lle atribúe un carácter luxurioso, vinculándoo coa imaxe de Priapo, ao insinuar que baixo a escusa da espiña o que realmente pretende o personaxe nesa postura é ensinar o seu sexo (Aragonés Estella 1996: 146). A imaxe do espiñario remata por tipificarse, e non é necesario que se represente o seu membro viril para que simbolice a luxuria, coma no canzorro lucense, onde está ausente; porén, neste caso, o aceno de ensinar a lingua remite ao mesmo pecado (Casal Chico 2018: 747). Completa a esta lectura a cuestión da idolatría, se ben para Moralejo Álvarez (1981: 346) ambas poden ser complementarias. A este respecto, Inés Monteira Arias (2012: 640) identifica como en determinadas ocasións certos elementos característicos de xudeus ou musulmáns poden restrinxir a asignación da luxuria aos infieis idólatras, mentres que noutras a alusión a dito

10 Ao respecto da materia das representacións xograrescas no románico, tanto no seu contexto xeral coma no particular galego, remitimos ao completo e exhaustivo estado da cuestión elaborado recentemente por Javier Castiñeiras López (2024: 3-8).

11 Xunto coa súa afición á bebida, as frecuentes pendencias, o xogo, a blasfemia, os furtos e outras violencias (Yzquierdo Perrín 1998: 128). A luxuria é ademais un dos pecados que adoitan representarse nos canzorros románicos, como acontece por exemplo nos muros exteriores de San Martiño de Mondoñedo, se ben nese caso dun xeito moito máis explícito (Castiñeiras González 2007: 129).

pecado é xenérica, sen aludir á relixión do personaxe, coma sucede no caso lucense, onde non se identifica ningún atributo que permita vinculalo co xudaísmo ou o Islam.

Por último, centra a composición unha figura que se representa dobrada, sostendo unha pesada carga nas súas costas da que é prisioneiro, xa que está encadeada aos seus pés descalzos¹². Esta conxunción de elementos leva á súa lectura como a exemplificación da condena que suporía caer no pecado, personificado por medio dos seus acompañantes. Neste sentido, Castiñeiras González (2002: 319) identifícao coma un atlante, indicando como esta imaxe adoita aparecer na arte medieval cun simbolismo de carácter punitivo, en liña co atlante que sostén a cornixa na Porta do Purgatorio na *Divina Comedia*. Cabe resaltar como neste tipo de representacións de carácter condenatorio, nas que o pecador carga nas costas co peso que supón o seu pecado, permite precisamente, por contraste, identificar ao músico portador do dolio como tal e non coma un bebedor de barril e, consecuentemente, símbolo da gula, xa que nese caso portaría as costas, coma por exemplo sucede no caso dun canzorro na igrexa de San Pedro de Cervatos en Cantabria (Porrás Robles 2007: 76).

Deste xeito, fronte á visión fragmentaria dos canzorros dous a dous (músico-contorsionista/bebedor-espiñario) coa figura central como nexo e separación ao mesmo tempo, é posible un achegamento á escena baixo unha perspectiva conxunta, no que o condenado continúa a representar o resultado das accións daqueles que o rodean¹³: o contorsionista, o músico que toca o salterio, o segundo músico que toca un dolio e o espiñario. Así, fronte ás dificultades que xa foron sinaladas con respecto á identificación da significación de certos canzorros que aparecen representados de maneira independente e lonxe dun contexto ao que adscribilos, no caso da porta da nave norte lucense dispónse un programa pechado en torno aos cinco canzorros. Consecuentemente, no marco da intención moralizante propia da concepción medieval do mundo (Pérez Carrasco/Frontón Simón 1991: 50), e seguindo a Castiñeiras González (2002: 301-302), consideramos que neste caso as referencias ao profano dos canzorros intégranse “dentro dun claro código escatolóxico de condena e admonición”. Por outra banda, se ben é certo que dentro da portada ocupan unha posición marxinal, a súa disposición nunha porta de acceso á catedral confírelles unha relevancia e unha visibilidade maior con respecto a outros exemplos situados en zonas máis altas e menos accesibles. Neste sentido, e volvendo ao compoñente urbanístico, cómpre lembrar que o contorno norte era o máis concorrido polos fieis, de maneira que este discurso en torno á advertencia contra o pecado e a súa consecuente condena encaixa perfectamente coa fin última da escultura monumental aplicada ás portadas: atraer a atención e transmitir unha mensaxe aos fieis dispostos á entrar na basílica (Poza Yagüe 2016: 137). Por último, a súa disposición no exterior da fábrica, pero nun acceso a ela, subliña a idea de espazo liminar no que as figuras dos xograres e do espiñario, en calidade de personificación do pecado, deben permanecer fóra e non penetrar no seu interior.

12 Seguindo a Marta Poza Yagüe (2016: 179-180), a figura do home ou muller encadeada como prisioneira do seu pecado tería a súa orixe na do simio, como representación simbólica do pecado e consecuentemente do pecador sometido á culpa, e tería sido o resultado dun proceso de transición coa fin de facilitar a súa lectura e comprensión.

13 Esta conxunción de vicio e castigo dentro dun rexistro de condena tamén aparece representada nunha serie de ménsulas repartidas polas naves de San Martiño de Mondoñedo (Castiñeiras González 2007: 129).

Aínda así, cabe sinalar que, se ben os canzorros son o único testemuño iconográfico presente na porta da nave norte que se mantivo na súa localización orixinal ata a actualidade, isto non significa que en época románica esta portada non puidese contar con outros elementos de carácter figurativo que artellasen un discurso máis completo e complexo. A este respecto, Casal Chico (2018: 743) apunta a que a articulación orixinal da portada implicaría o apoio do arco sobre columnas e non sobre as xambas actuais, de maneira que é posible que a portada contase con capiteis e mesmo con ménsulas, ademais de indicar o estraño da ausencia de tímpano, algo que xa fora sinalado por Yzquierdo Perrín (2005: 116). Así, a posible figuración representada nos plausibles elementos que configurarían a portada podería completar un hipotético discurso ao que actualmente só é posible aproximarse a través do bosquejo que debuxan os canzorros.

3. O espazo do transepto norte

Nesta mesma liña, existe unha clara complexidade á hora de tratar de estender unha lectura baixo un punto de vista iconográfico ao espazo setentrional restante vinculado cos accesos ao templo catedralicio. Por unha banda, a porta do transepto, aquela que con bastante certeza funcionou de portada principal, foi moi transformada ao longo dos séculos, e os dous elementos con figuración que a compoñen —o Pantocrátor en mandorla e o capitel pingante coa representación da Última Cea— correspóndense cun momento posterior do románico, no cal o discurso primixenio teríase visto modificado. Deste xeito, descoñécese a configuración da portada no momento no que se erixiu, así como se esta estaría conformada por un programa figurativo previo —o escenario máis plausible se consideramos que debía tratarse do acceso principal—. Por outra banda, o espazo do transepto foi reconfigurado en época gótica, no momento no que se reconstruíu a cabeceira. Como consecuencia foi o muro oriental o que resultou máis afectado, se ben o occidental tamén sufriu alteracións, tanto no arco ao que se abre a tribuna coma no rexistro inferior do muro, onde no século XIV foi aberta a porta que dá acceso á capela dos Reis. Sobre esta porta consérvase unha fiestra románica que orixinalmente daría ao exterior, pero que hoxe se atopa tamén integrada dentro da capela do Pilar. É precisamente nesta fiestra onde se dispón un capitel que, xunto con outro exemplar conservado hoxe no Museo Provincial de Lugo, permiten esbozar un fío condutor arredor do discurso iconográfico en torno ao espazo setentrional de acceso á catedral lucense na súa primeira concepción románica.

3.1. Un capitel *in situ*

A fiestra que orixinalmente iluminaba dende o exterior o transepto norte atópase hoxe integrada dentro da capela do Pilar, comunicando polo tanto ambos espazos (fig. 3). Na súa cara occidental ábrese por medio dun arco de medio punto perfilado polo característico taqueado, cun bocel na súa cara interior, que apoia en dúas columnas acobadadas, con cimacios lisos —neste caso moi desgastados— e con base ática. Na cara oposta repite a mesma estrutura, se ben o taqueado foi retirado posteriormente, albiscándose aínda o seu rastro no muro. No relativo aos capiteis, na súa cara oriental o capitel norte modúlase a partir de tres follas de acanto que na súa punta enróscanse sobre si mesmas, seguindo as fórmulas do románico deste momento, mentres que o capitel sur foi



Fig. 3. Fiestra do muro occidental do transepto norte. Á esquerda, visión occidental; á dereita, visión oriental.
Imaxes procedentes dos fondos fotográficos do GI-1907 Iacobus.

substituído posteriormente e presenta decoración de tipo vexetal cuxa morfoloxía permite adscribilo á etapa correspondente co gótico da catedral. Na cara occidental, o capitel norte repite unha morfoloxía similar ao seu *pendant*, se ben neste caso as follas de acanto multiplícanse, ao dispoñerse en dúas filas, e non presentan un enrolamento tan acusado. É o seu compañeiro, o capitel sur, o que presenta unha figuración de carácter zoomorfo. Os tres capiteis románicos configúranse por medio dun desbastado cúbico-cónico e con astrágalo en bocel, e contan cunha voluta na parte superior de ambas caras. Cómpre resaltar como todas as columnas coas súas bases e capiteis que integran esta fiestra, con excepción do capitel gótico, están realizadas en pedra calcaria. Esta cuestión de carácter material permite establecer unha diferenza con respecto ás fiestras que orixinalmente artellaban o muro exterior norte da fábrica catedralicia¹⁴, que, se ben repiten a mesma estrutura, están elaboradas na súa totalidade en granito, ademais de contar cun tamaño inferior.

Volvendo ao capitel con figuración zoomorfa, nel son representados dous leóns afrontados que unen as súas cabezas e cadansúa pata dianteira no ángulo da peza (Fig. 4). A presenza do león na plástica románica é un elemento moi recorrente, vinculado ao papel destacado que ocupan os

¹⁴ Estas consérvanse, de novo, integradas dentro da actual capela do Pilar, en concreto no segundo e no cuarto tramo, xa que a do primeiro foi tapiada e no terceiro tramo ábrese a porta da nave norte.

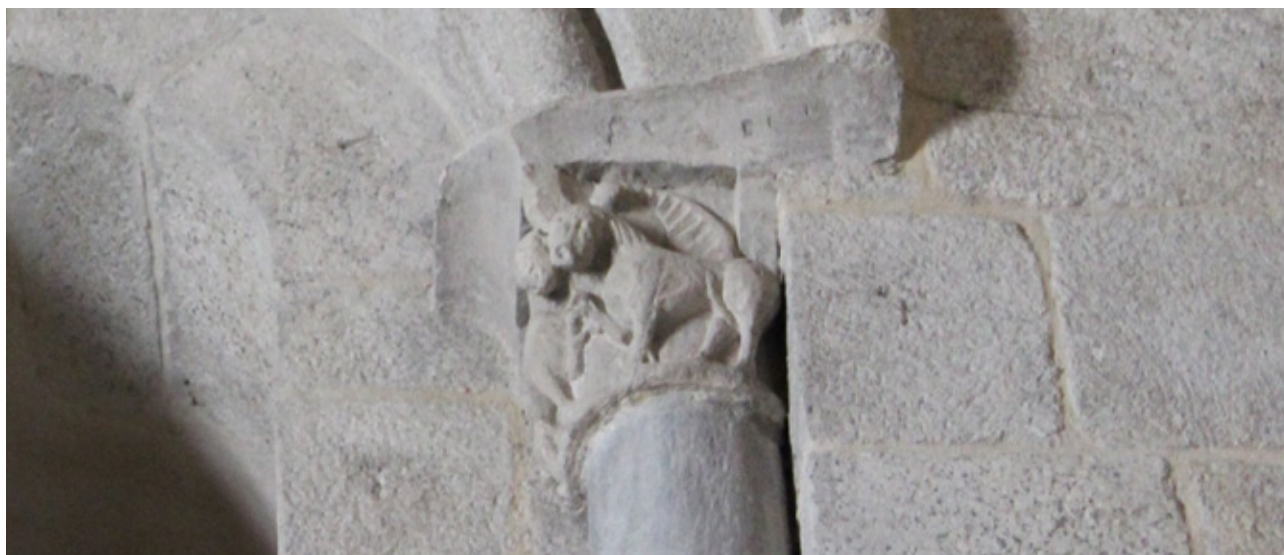


Fig. 4. Capitel sur da fiestra occidental do transepto norte.
Imaxe procedente dos fondos fotográficos do GI-1907 Iacobus.

animais dentro do complexo sistema simbólico medieval, o cal se ve claramente reflectido nos bestiarios, definidos así por Victoriano Nodar Fernández (2021: 28):

Los bestiarios se pueden definir, por tanto, como tratados alegóricos sobre las virtudes y los vicios, con un texto de carácter didáctico que ilustra cómo los cristianos pueden aprender de la naturaleza a través de pequeños sermones, organizados temáticamente, que ofrecen dos modelos de comportamiento humano: uno resultante en la salvación y otro en la condenación.

Neles o animal sitúase en tres planos: o real, o alegórico e o moral. Para cada especie primeiro introdúcese unha descrición, seguida por unha explicación alegórica das súas propiedades ou calidades, das cales se extraen as leccións morais ou os símbolos relixiosos (Rodilla León 1998: 38). De feito, os bestiarios son algunhas das fontes ás que recorrían os autores cristiáns para elaborar os seus sermóns, xa que a través do exemplo dos animais se expoñían os modelos de conduta e se criticaban os vicios que prexudicaban a vida relixiosa (Nodar Fernández 2021: 38). Así, nun contexto no que cada elemento da creación pode recibir unha explicación alegórica e chegar a ser un reflexo dos principais dogmas do cristianismo, as figuras animais intégranse neste amplo sistema simbólico no que só hai signos dotados dun significado moral e teolóxico. Nesta liña, os bestiarios non buscan ofrecer unha descrición realista dos animais, senón instruír o cristián para que sexa capaz de comprender o mundo por medio de equivalencias simbólicas. O animal pasa a ser percibido como un medio de salvación: se as figuras desacougan o espectador provócanlle unha reacción salvadora, se pola contra o tranquilizan, anímalo a perseverar no bo camiño (Voisenet 2012: 199-205).

Este sistema simbólico resultaba en moitas ocasións ambiguo. No propio caso do león, este foi interpretado dende a época bíblica como un elemento positivo e negativo á vez, se ben a máis habitual era a segunda lectura (García García 2009: 34-35). Neste sentido cabe resaltar a cita de

san Pedro: “Alerta! Que o voso inimigo, o demo, bruando coma un león, anda arredor á procura de quen engulir” (I San Pedro 5, 8). Non obstante, tamén existía unha lectura positiva, en liña coa súa faceta como emblema da tribo de Judá, asociándoo coa figura de David e coa súa descendencia, o que acabará derivando na visión cristolóxica do león (Pastoureau 2006: 57-60). Ante esta situación, cómpre analizar cada imaxe dentro do seu contexto. Como xa sinalou Nodar Fernández (2021: 175-176, 274), no ambiente artístico hispano-languedociano é habitual a presenza de capiteis figurados nos tramos inmediatos aos accesos, conformando un espazo de recepción para os fieis. Ademais, no caso compostelán, o historiador da arte fai unha lectura dos capiteis zoomorfos presentes no transepto como recordatorios da espreita constante do pecado e, polo tanto, como chamadas á vixilancia. Precisamente a vixilancia é un dos comportamentos asignados ao león no *Fisiólogo*, en relación coa crenza de que estes felinos durmían cos ollos abertos (Breteque 1984: 147; García García 2009: 36). Así, a mesma interpretación podería serlle atribuída ao capitel presente no transepto norte lucense, facendo de novo fincapé no compoñente urbanístico que perfila o contorno norte como o acceso principal á catedral e un espazo de continuo fluxo de fieis.

3.2. Un capitel *ex situ*

Como xa foi adiantado na introdución a este apartado, no Museo Provincial de Lugo consérvase un capitel procedente da catedral¹⁵ (Fig. 5). Esta peza xa foi posta en relación coa porta da nave norte por Yzquierdo Perrín (1989-1990: 36-37; 2005: 16) en virtude dos seus trazos estilísticos, consecuentemente adscribíndoo ao que para el foi a primeira etapa construtiva do románico na catedral, aproximadamente entre 1129 e 1155; previamente, xa fora datado por M. Elena Varela Arias (1984: 45), quen apuntaba cara ao segundo terzo do século XII. Trátase dun capitel angular realizado en pedra calcaria, non especialmente grande —24x24x31 centímetros—, e configurado por medio dun desbastado cúbico-cónico co astrágalo redondeado en bocel, ao igual que os tres capiteis románicos da fiestra do transepto norte. A pesar do seu profundo desgaste, aínda se pode apreciar a escena representada, sobre todo a partir da súa cara esquerda, a mellor conservada. Nel, dous leóns en posición erguida converxen nunha figura humana situada no ángulo da peza. Os animais eríxense sobre unha das súas patas traseiras, xa que a outra pousana sobre a perna do homínido, o cal asen tamén coas súas garras dianteiras. Ademais, morden os brazos da figura humana, que trata de defenderse botando man da pata traseira que cadanseu animal coloca nas súas pernas. En canto á figura humana, lamentablemente non se conserva nada da súa cabeza; porén, pódese interpretar a posición dos seus brazos no lado esquerdo do capitel, de aí que sexa posible coñecer a súa disposición corporal. Apréciase un corte por debaixo dos xeonllos que revela as súas vestiduras: unha túnica curta e cinguida. Os seus pés, que apoian no astrágalo, consérvanse practicamente intactos, e revelan o minucioso traballo ao que foi sometido o capitel.

15 A súa adscripción á fábrica catedralicia veu dada pola proximidade xeográfica da localización onde foi atopado o capitel, na actual rúa Catedral, no marco das obras que tiveron lugar nunha propiedade particular que anteriormente pertencera ao cabido (Cabarcos Fernández 2005: 48; Varela Arias 1984: 45).



Fig. 5. Capitel angular procedente da catedral. © Museo Provincial de Lugo.

Se ben a descontextualización do capitel dificulta a súa introdución dentro dun programa iconográfico vencellado á catedral, a proximidade dende a que pode ser observado permite unha apreciación máis exhaustiva dos trazos que conforman ao león, a diferenza do caso anterior. Seguindo a descrición proporcionada polo *Fisiólogo* (Breteque 1984: 145-147), estes son: as patas e as garras —caracterizadas por unhas longas unllas—, a longa cola, o maior volume concentrado na zona do peito en oposición ao corpo traseiro, e, por último, a melena, da cal só se pode apreciar o seu rastro se a peza é observada de preto, como consecuencia do seu gran desgaste. Resulta característica a forma de dispoñer a cola dos felinos: vén dende atrás e enróscase arredor do seu lombo ata rematar en cada unha das esquinas superiores do capitel, dun xeito efectista e case ornamental, que se repite no capitel da fiestra do transepto norte.

Neste caso, os leóns dispóñense nunha clara posición de ataque, polo que a súa lectura tradúcese de maneira evidente en clave negativa. A significación da peza xa foi posta previamente en relación coa configuración da imaxe do pecado: o león como representación do pecado, ou incluso do demo, que devora ao home pecador (Cabarcos Fernández 2005: 49). Así, pódese introducir o concepto de antropofaxia, un tema que segundo Teresa C. Moure Pena (2010: 10-13) tería sido introducido na escultura románica galega por medio da recepción de modelos franceses a través da primeira campaña construtiva da catedral compostelá, cunha mensaxe que transmite a imaxe do home presa do pecado, funcionando as bestas devoradoras como metáfora das encarnacións demoníacas e prognosticando coa súa acción punitiva o destino daqueles que sucumben ao pecado. Non obstante, ao mesmo tempo a figura humana dispónse nunha posición activa de loita (Balseiro García/Alcorta Irastorza/Carnero Vázquez 2018: 765), xa que cos brazos agarra a pata traseira que posa na súa coxa cada un dos animais. Este aceno, xunto co feito de que a figura porte vestiduras, como se pode apreciar na liña da túnica que remata por baixo do seu xeonllo, permite comprobar que non se trata da representación dunha alma devorada por unha figura demoníaca,

senón dun home que opón resistencia ao pecado. Isto dá pé a que a mensaxe que emana do capitel non sexa lida só como unha ameaza cara ao fiel do castigo ao que se terá que enfrontar en caso de caer no pecado, senón ao mesmo tempo como unha exhortación de loita contra a tentación.

En canto á localización orixinal do capitel dentro da catedral, en resposta ás súas reducidas dimensións o consenso atópase en que debe proceder dalgún dos vans da fábrica románica, e en concreto apuntouse a aquelas zonas que posteriormente foron totalmente reconstruídas, coma a cabeceira, ou moi transformadas, coma o transepto (Varela Arias 1984: 47; Cabarcos Fernández 2005: 48). Se ben apuntar a unha localización concreta ante os escasos datos dispoñibles resulta arriscado, en virtude do material que compón a peza, a pedra calcaria, debeu estar situada nalgún lugar privilexiado da fábrica, como puido ser o propio transepto.

Precisamente a cuestión material é unha das que permiten establecer a relación entre este capitel e a porta da nave norte —asociación xa establecida por Yzquierdo Perrín— á que se lle pode sumar o capitel cos dous leóns da fiestra do transepto norte. O historiador da arte xa indicaba unha relación de tipo formal, apuntando a unha marca presente no puño esquerdo da figura humana do capitel do Museo, o pano da súa vestidura e o tipo de pés compartido entre esta e as figuras dos canzorros (Yzquierdo Perrín 1989-1990: 37). A este respecto pódense engadir certas semellanzas entre os leóns de ambos capiteis, coma a maneira de apoiar as garras sobre o astrágalo, a forma da cabeza —disposta de maneira frontal—, ou a disposición das longas colas enroscadas arredor do seu lombo que chegan á esquina superior dos capiteis. Por último, é posible establecer un fio discursivo en torno á iconografía. O capitel do Museo enriquecería de significado o programa iconográfico integrado polos canzorros da porta da nave norte, que advertirían sobre a condena como consecuencia do pecado, e o capitel situado na fiestra cara ao exterior do transepto norte, que lembraría sobre a necesidade de manter a alerta ante a espreita constante da tentación, engadindo pola súa banda a exhortación ao fiel á loita e á resistencia.

4. Conclusións: a advertencia aos fieis contra o pecado no contorno norte

No contorno norte da catedral de Lugo concentráronse dende a Alta Idade Media fitos urbanísticos de gran relevancia, chegando a perdurar algún deles ata a actualidade, coma sucede no caso do pazo episcopal. Non obstante, ademais da presenza latente do poder do bispo, neste mesmo espazo o tráfico de fieis era abundante, ao habitar a meirande proporción deles cara a área norte da cidade, fenómeno que pode vincularse coa presenza dun espazo de enterramento, así coma dun plausible baptisterio. Por último, completaban esta paisaxe os peregrinos que optasen pola vía do Camiño Primitivo para chegar a Compostela, os cales despois de visitar a catedral saían polo seu costado norte e, cara a vertente occidental, contarían cun hospital ao seu servizo. Estas condicións propiciaron que á hora de proxectar a fábrica románica se decidise abrir dúas portas no seu flanco setentrional.

Os testemuños que se manteñen na súa localización orixinal na actualidade e que permiten achegarse á lectura do discurso iconográfico primixenio desenvolvido neste espazo son os canzorros que sosteñen o tornachuvias da porta da nave norte e un capitel na fiestra do muro occidental do transepto norte. Estes vestixios permiten apuntar cara un discurso vencellado co pecado. Por

unha banda, no tornachuvias unha escena xograresca integrada por dous músicos —un interpretando o salterio e o outro o dolio— e un contorsionista, acompañados por un espiñario, exemplifican os vicios que deben evitar os fieis e que ademais deben quedar no exterior do templo, en liña co espazo liminar no que se integran. Completa a mensaxe o canzorro central, de carácter admonitorio, no que un condenado prisioneiro do pecado mostra o castigo ao que será sometido o fiel no caso de caer na tentación. Por outra banda, no capitel que en orixe daría ao exterior do transepto —hoxe integrado na capela do Pilar— dous leóns afrontados sérvenlle de lembranza da necesidade de non baixar a garda e manterse alerta fronte á tentación, sempre á espreita. Vinculado a estas pezas dende un punto de vista morfolóxico e material, o capitel conservado no Museo Provincial de Lugo tamén pode ser vencellado a elas dende un punto de vista iconográfico. Dentro deste mesmo discurso, introdúcese cunha mensaxe de corte admonitorio, pero ao mesmo tempo de exhortación á loita contra o pecado.

A escaseza de testemuños dificulta establecer unha lectura pechada en torno ao programa iconográfico desenvolvido no contorno norte vinculado co acceso principal da catedral durante a meirande parte do século XII. Non obstante, aqueles que se conservan son suficientes para concluír que no momento da concepción dos accesos situados no flanco setentrional da fábrica catedralicia lucense despregábase todo un discurso orientado á alerta contra o pecado. Este non pode dissociarse do contorno urbano da cidade, é máis, precisamente vinculado con esta realidade, no contorno de maior proxección cara a urbe, foi disposto cunha intencionalidade clara: chegar ao maior número de fieis posible.

Fontes documentais

Archivo Histórico Nacional, *Libro de Aniversarios de la Catedral de Lugo*, códice 1041.

Archivo Histórico Nacional, *Libro de aniversarios, foros, arriendos y otras escrituras pertenecientes a la Catedral de Lugo*, códice 1042.

Archivo Histórico Nacional, *Tumbo nuevo de la catedral de Lugo*, códice 267.

Archivo Histórico Nacional, *Tumbo viejo de la Catedral de Lugo*, códice 1043.

López Sangil, José Luis/Vidán Torreira, Manuel (2011): “Tumbo viejo de Lugo (transcripción completa)”. *Estudios mindonienses: Anuario de estudios histórico-teológicos de la diócesis de Mondoñedo-Ferrol* 27, pp. 11-373.

Jiménez Gómez, Santiago (1987): “O ‘memorial de aniversarios’ da Catedral de Lugo como fonte para o estudio da sociedade medieval”. *Jubilatio: Homenaje de la Facultad de Geografía e Historia a los profesores D. Manuel Lucas Álvarez y D. Ángel Rodríguez González*, Santiago de Compostela, pp. 161-227, tomo I.

Pallares y Gayoso, Juan (1700). *Argos Divina. Sancta Maria de Lugo de los Ojos grandes, Fundacion, y Grandezas de su Iglesia, Sanctos naturales, Reliquias, y Venerables Varones de su Ciudad, y Obispado, Obispos, y Arçobispos que en todos imperios la gouernaron*, Lugo, ed. facsímil 1988.

Referencias bibliográficas

- Abel Vilela, Adolfo de (2006): “O Camiño Primitivo na cidade de Lugo. Testemuños históricos e iconográficos”. *O Camiño primitivo: actas do congreso o Camiño de Santiago para o século XXI, o Camiño Primitivo: Lugo, 27, 28 e 29 de abril e 4 de maio de 2006*, Santiago de Compostela: S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, pp. 134-154.
- Abel Vilela, Adolfo de (2009): *La ciudad de Lugo en los siglos XII al XV: urbanismo y sociedad*, A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.
- Aragonés Estella, Esperanza (1996) *La imagen del mal en el románico navarro*, Pamplona: Gobierno de Navarra.
- Balseiro García, Aurelia/Alcorta Irastorza, Enrique/Carnero Vázquez, María Ofelia (2018): “Museo Provincial de Lugo”. Valle Pérez, José Carlos (coord.): *Enciclopedia del Románico en Galicia. Lugo*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, pp. 763-774, vol. II.
- Barral Rivadulla, M. Dolores (2021): “Revisitando la catedral medieval de Lugo”. Castiñeiras López, Javier/Cendón Fernández, Marta (coords.): *Viajeros de la Antigüedad al Nuevo Mundo*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, pp. 357-374.
- Breteque, François de la (1984): “Image d’un animal: le lion. Sa définition et ses ‘limites’, dans les textes et l’iconographie (XI-XIV siècle)”. *Le monde animal et ses représentations au Moyen-Age (XI-XV siècles)*, Toulouse: Service de Publications de l’Université de Toulouse-Le Mirail, pp. 143-154.
- Cabarcos Fernández, Ignacio (2005): *Bases, fustes e capiteis. Catálogo de elementos columnarios medievais no Museo Provincial de Lugo*, Lugo: Deputación Provincial.
- Carrero Santamaría, Eduardo (1996): “El claustro medieval de la catedral de Zamora: topografía y función”. *Anuario del Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo* 13, pp. 107-128.
- Carrero Santamaría, Eduardo (2005): *Las catedrales de Galicia durante la Edad Media. Claustros y entorno urbano*, A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.
- Casal Chico, Carolina (2018): “Catedral de Santa María”. Valle Pérez, José Carlos (coord.): *Enciclopedia del Románico en Galicia. Lugo*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, pp. 738-757, vol. II.
- Castiñeiras González, Manuel Antonio (2002): “A poética das marxes no románico galego: bestiario, fábulas e mundo ó revés”. *Sémata: Ciencias Sociais e Humanidades* 14, pp. 293-334.
- Castiñeiras González, Manuel Antonio (2007): “San Martiño de Mondoñedo (Foz) revisitado”. Singul Lorenzo, Francisco (dir.): *Rudesindus. La tierra y el templo (Catedral de Mondoñedo, 8 de mayo-29 de junio, 2007)*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 118-137.
- Castiñeiras López, Javier (2024), “La juglaría femenina en la cultura visual románica. Los tímpanos de San Miguel do Monte y Santa María de Ucelle”, *Cuadernos de Estudios Gallegos* 71.137 [DOI: <https://doi.org/10.3989/ceg.2024.137.02>].

- Delgado Gómez, Jaime (1996): *El Románico de Lugo y su provincia*, A Coruña: Edinosa, vol. I.
- Díaz Ibáñez, Jorge (2008): “Música y pecado en el imaginario medieval”. Carrasco Manchado, Ana Isabel/Rábade Obradó, María del Pilar (coords.): *Pecar en la Edad Media*, Madrid: Sílex.
- García García, Francisco de Asís (2009): “El león”, *Revista digital de iconografía medieval* I.2, pp. 33-46.
- Gómez Gómez, Agustín (1997): *El Protagonismo de los otros. La imagen de los marginados en el Arte Románico*, Bilbao: Centro de Estudios de Historia de Arte Medieval.
- Gómez Gómez, Agustín (1999): “Consideraciones sobre la iconografía de los juglares en el arte románico”. García Guinea, Miguel Ángel (dir.): *Fiestas, juegos y espectáculos en la España medieval: actas del VII Curso de Cultura Medieval, celebrado en Aguilar de Campoo (Palencia) del 18 al 21 de septiembre de 1995*, Madrid: Ediciones Polifemo, pp. 235-253.
- González Echegaray, María del Carmen et al. (1991): *Artistas cántabros de la Edad Moderna. Su aportación al arte hispánico (diccionario biográfico-artístico)*, Santander: Universidad de Cantabria.
- Monteira Arias, Inés (2009): “Destierro físico, destierro espiritual. Los símbolos de triunfo sobre el ‘infiel’ en los espacios secundarios del templo románico”. Monteiro Arias, Inés/Muñoz Martínez, Ana Belén/Villaseñor Sebastián, Fernando (eds.): *Relegados al margen: marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval*, Madrid: CSIC, pp. 129-142.
- Monteira Arias, Inés (2012): *El enemigo imaginado: la escultura románica hispana y la lucha contra el Islam*, Toulouse: CNRS-Université de Toulouse-Le Mirail.
- Moralejo Álvarez, Serafín (1981): “Marcolfo, el Espinario, Priapo: un testimonio iconográfico gallego”. Díaz Y Díaz, Manuel C. (ed.): *Primera Reunión Gallega de Estudios Clásicos: (Santiago-Pontevedra, 2-4 de julio 1979): Ponencias y comunicaciones*, Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións da Universidade, pp. 331-355.
- Moralejo Álvarez, Serafín (1985): “Artes figurativas y artes literarias en la España medieval: Románico, Romance y Román”. *Boletín de la asociación europea de profesores de español* 17, pp. 61-70.
- Moure Pena, Teresa C. (2010): “Los monstruos antropófagos en el imaginario románico galaico. Significado, contexto y audiencias”. *Codex Aquilarensis* 26, pp. 7-23.
- Nodar Fernández, Victoriano (2021): *El bestiario de la Catedral de Santiago de Compostela: espacio, función y audiencia*, Santiago de Compostela: Andavira Editora.
- Ocón Alonso, Dulce (1996): “Aspectos musicales en el arte románico y protogótico”. *Cuadernos de Sección. Música* 8, pp. 117-129.
- Pastoureau, Michel (2006): *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*, Buenos Aires: Katz.
- Pérez Carrasco, Francisco Javier/Frontón Simón, Isabel María (1991): “El espectáculo juglaresco en la iglesia románica. Sentido moralizante de una iconografía festiva”. *Historia* 16.184, pp. 42-52.

- Pérez Costanti, Pablo (1930): *Diccionario de artistas que florecieron en Galicia durante los siglos XVI y XVII*, Santiago de Compostela: Imprenta del Seminario.
- Porrás Robles, Faustino (2007): “Un nuevo aerófono del Románico: el Dolio”. *Revista de Folklore* 315, pp. 75-58.
- Poza Yagüe, Marta (2016): *Portadas románicas de Castilla y León: formas, imágenes y significados*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real.
- Rodilla León, María José (1998): “De fábulas y bestiarios: la interpretación simbólica de los animales en la Edad Media”. *Medievalia* 27, pp. 38-43.
- Sánchez Milao, Carmen/Reboredo Pazos, Julio (2010): “Espacios urbanos de Lugo: la plaza de Santa María”. *Croa, boletín da Asociación de Amigos do Museo do Castro de Viladonga* 20, pp. 86-114.
- Taín Guzmán, Miguel (2005): “Escenografía para a ‘imaxe do santo’: ‘a capela vella’ e a imaxe de San Froilán”. Singul Lorenzo, Francisco L. (dir.): *San Froilán: culto e festa: [catálogo da exposición] Catedral de Lugo, Capela de San Froilán y Praza Ángel Fernández Gómez (Lugo), 29 septiembre-26 noviembre, 2006*, Santiago de Compostela: Consellería de Innovación e Industria-S.A. de Xestión do Plan Xacobeo, pp. 212-227.
- Varela Arias, María Elena (1984): *La escultura medieval en el museo Provincial de Lugo: ensayo de catalogación*, Memoria de Licenciatura, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Vázquez Saco, Francisco (1953): *La catedral de Lugo*, Santiago de Compostela: Bibliófilos Gallegos.
- Voisenet, Jacques (2012): “El simbolismo animal según los clérigos de la Edad Media: entre el dualismo maniqueo y la polivalencia”. García Huerta, M^a Rosario/Ruiz Gómez, Francisco (dirs.): *Animales simbólicos en la Historia desde la Protohistoria hasta el final de la Edad Media*, Madrid: Editorial Síntesis, pp. 187-205.
- Yzquierdo Perrín, Ramón (1989-1990): “La catedral de Lugo: consideraciones sobre su construcción”. *Abrente* 22, pp. 7-51.
- Yzquierdo Perrín, Ramón (1998): “Escenas de juglaría en el románico de Galicia”. García Guinea, Miguel Ángel (dir.): *Vida cotidiana en la España medieval. Actas del VI Curso de Cultura Medieval, celebrado en Aguilar de Campoo (Palencia) del 26 al 30 de septiembre de 1994*, Madrid: Ediciones Polifemo.
- Yzquierdo Perrín, Ramón (2005): “Catedral de Lugo”. Yzquierdo Perrín, Ramón (coord.): *Las catedrales de Galicia*, León, Edilesa, pp. 105-139.

Imágenes póstumas de mujeres piadosas. Gestos y dispositivos de rezo en la escultura funeraria bajomedieval gallega

María Carrión Longarela - Universidade de Santiago de Compostela

La escultura funeraria femenina en Galicia. Memorias seriadas

Los últimos dos siglos medievales se caracterizan por una atención hacia la memoria póstuma de los más altos estados sociales. Capillas funerarias y sepulcros proliferan desplegando auténticos discursos enaltecedores del linaje o de los personajes allí sepultados. Todo ello corre a la par del éxito de ordenes mendicantes, que acogerán en sus muros estos espacios funerarios. En el caso de Galicia también proliferan los *moymentos*, encargados para perpetuar la imagen y nombre de los nobles, en muchos casos, optando por la representación de imágenes yacentes que activan entre los vivos la presencia del cuerpo y el nombre del finado, pues el recuerdo terrenal es tan deseado como el ingreso de sus almas en el Paraíso¹.

Desde la pugna que enfrentó a don Pedro I con Enrique II, la familia de los Castro, que había sido hasta entonces cabeza del grupo aristocrático galaico, perderá poder en favor de otros linajes que apoyaron al bando trastamarista y se vieron aupados merced al nuevo monarca². Uno de ellos fue Fernán Pérez de Andrade, impulsor del franciscanismo en Galicia y promotor de numerosas piezas, entre ellas su sepulcro, hito fundamental para el desarrollo de la escultura funeraria en este territorio que, como principal innovación reiterada con éxito, introduce la tradición litúrgica en las sepulturas (Sánchez Ameijeiras 2007: 363). Si bien, a nivel formal, la evidente tosquedad generalizada condiciona la manera de enfrentarse a la producción de escultura funeraria gallega, pues la expresividad de las formas queda limitada³.

Pero, además de la memoria de los caballeros, ¿qué sucede con las mujeres nobles? ¿Cuál fue su papel como comitentes o patrocinadoras de los conjuntos funerarios? ¿Fueron ellas quienes

1 A. Assman apunta la importancia del recuerdo de los nombres como contrapartida terrenal de la salvación de las almas: “Die Verewigung des Namens ist die weltliche Variante des Seelenheils” (Assman 2018: 38).

2 Sobre los Castro y su pérdida de poder: Pardo de Guevara y Valdés 2000: 203-210.

3 Cabe incidir en este punto en el poco refinamiento de los nobles gallegos: “La tosquedad de sus tumbas evidencia el carácter provinciano de la nueva nobleza enriqueña gallega” (Sánchez Ameijeiras 1989a: 147).

escogieron su imagen póstuma? Teniendo en cuenta el reducido número de sepulturas conservadas y a la luz (siempre fragmentaria e incompleta) de los testamentos de algunas damas, pocas noticias se dan acerca de sus túmulos más allá de su ubicación. El panorama de sepulcros que incluyen figuras yacentes es fragmentario y descontextualizado, marcado por la dispersión, destrucción y reubicación. Dificultades a las que se añaden la homonimia y el anonimato de las finadas y que suponen grandes trabas para relacionar las sepulturas con las mujeres allí enterradas y prueban el destino adverso de su memoria. Así, a la subalternidad del territorio galaico como periferia de Castilla, se suma la historia subalterna de las mujeres de la nobleza, cuya ausencia de nombres y difícil identificación son clara muestra de su lugar en la sociedad del momento⁴.

Abordar el estudio de las imágenes yacentes de las mujeres gallegas con poder no implica, en este caso, conocerlas a ellas mismas y su intencionalidad personal a la hora de concebir sus sepulcros en sus mandas testamentarias, sino que, a través de los elementos que portan, estos configuran una imagen femenina estereotipada y arquetípica fruto de talleres itinerantes. Más que al deseo individual, gestos y atributos iconográficos como la indumentaria, el libro o el rosario, responden a unos modelos seriados en los que ciertos discursos piadosos y de la muerte se presentan como profundamente asumidos por la nobleza gallega. Con ello, en este trabajo se pretende indagar en estos motivos iconográficos contemplando “que la obra de arte, independientemente de sus motivaciones reales, ha de ser entendida como lo que quiso ser: un signo social” (Moralejo Álvarez 2004: 72). En la misma línea se expresa L. Lahoz Gutiérrez, que sugiere tomar la tumba como un “testimonio sociológico” (2022: 211), incidiendo en la rica retórica de las imágenes funerarias que se presta a numerosos niveles de lectura.

1. Las yacentes conservadas. Un panorama fragmentario

Las muestras de escultura funeraria femenina en Galicia, en concreto las anteriores al siglo XIV, se limitaban a personajes regios. De estas, se han conservado el sepulcro de la reina Berenguela en la catedral de Santiago de Compostela en el panteón real o, en el mismo lugar, la reina efímera Juana de Castro. Desde el último tercio del siglo XIV, a tenor de lo que sucedía en territorio castellano y europeo, las damas más nobles encargarán sepultura, sin duda como elemento consustancial a su estatus. El lugar que sus sepulcros han ocupado para la historiografía ha sido sin duda menor al de sus equivalentes masculinos, caracterizados por el componente militar y caballeresco que han abordado principalmente M. Núñez y R. Sánchez Ameijeiras⁵. A modo de catálogo, la contribución de M. Chamoso Lamas facilitó la identificación de los sepulcros femeninos de la geografía gallega y aunque ciertas dataciones e identificaciones han sido reconsideradas, sigue siendo referencial (Chamoso Lamas 1979)⁶. En cuanto al aspecto estilístico, los trabajos de S. Moralejo aúnan el componente estilístico y contenidista, yendo más allá de la descripción y pro-

4 “Las damas, habiendo perdido sus armas tras el matrimonio, y carentes de epígrafes sus sepulturas, se vieron privadas de su propia identidad ante la muerte” (Sánchez Ameijeiras 1989b: 461).

5 Núñez 1985 y otros diversos trabajos. Sobre la indumentaria del caballero: Sánchez Ameijeiras 1985.

6 Dentro de la colección *Galicia Arte*, Manso Porto dedica un capítulo a la escultura funeraria (Manso Porto 1993).

fundizando en las diferentes relaciones entre forma y mensaje de la escultura gótica gallega, incluyendo sus ejemplos funerarios hasta 1350 (Moralejo Álvarez 1975). Este último expresaba que la supuesta pervivencia del románico atribuida a las piezas merced de sus rasgos arcaizantes: “no es tanto el anacronismo —nunca tan acentuado como se viene pretendiendo— como el acronismo —los elementos “anticuados y toscos” de que habla Lampérez— lo que configura y desfigura el carácter de la plástica gótica gallega” (Moralejo Álvarez 1975: 54)⁷. Precisamente, la tosquedad es la característica que inmediatamente se percibe al aproximarse al arte funerario y más en concreto al objeto de esta contribución, las imágenes yacentes femeninas.

El estudio de lo femenino había quedado relegado al olvido por la historiografía medieval anterior, centrada en caballeros y gestas, más que en el ámbito privado que corresponde a la mujer. Un panorama que se ha revertido en las últimas décadas. La contribución más destacada al respecto en el panorama galaico es el volumen *Mujeres con poder*, en cuyo estudio sobre la escultura funeraria femenina M. Cendón revisa ciertas dataciones e identificaciones de los sepulcros (Cendón Fernández 2017). La recopilación documental recogida en el mismo, conformada en su mayoría por testamentos o cartas de donación, da a conocer más testimonios textuales que vienen a complementar lo fragmentario de los sepulcros conservados. Algunos documentos serán aquí mencionados someramente con la intención de proporcionar un panorama general, siempre con la conciencia de la actual descontextualización merced al traslado de sus ubicaciones originales y descalabro de los conjuntos funerarios en los que se integraban, impidiendo una conveniente aproximación holística.

En la provincia orensana se han conservado ejemplos de damas dispersas entre conventos mendicantes, cistercienses e iglesias parroquiales; de Pontevedra contamos con varios túmulos en los conventos de la ciudad, igual que sucede en Lugo. Dentro del territorio coruñés, además de la piedra de toque que supuso para la plástica gallega San Francisco de Betanzos, son de interés las laudas y bultos yacentes femeninos característicos por sus tocados conopiales, como las que se conservan en el Museo Arqueológico de A Coruña (Barral Rivadulla 2005). En la misma provincia resulta especialmente destacable el espacio funerario femenino configurado en Santo Domingo de Bonaval en Santiago de Compostela con tres sepulcros de similar factura⁸; así como varias yacentes del convento terciario del Sancti Spiritus de Melide, extensamente estudiadas por M. D. Fraga y M. L. Ríos⁹.

7 Después de la figura del Maestro Mateo y los ecos lejanos de su taller, el territorio gallego entrará en una franca decadencia en lo que se refiere a calidad artística. Debido a la diferente coyuntura con respecto a otros territorios del recién privilegiado reino de Castilla, Galicia quedará en una posición periférica y alejada de los núcleos más innovadores, así como de los flujos principales del poder.

8 Espacio femenino promovido por Constanza de Moscoso, segunda esposa de Andrade *O Boo*. Se han planteado diferentes cronologías para los sepulcros. Chamoso Lamas atribuía a los últimos años del siglo XV y a principios del XVI (1979: 613). Otros los atribuyen al primer tercio del siglo XV (Sánchez Ameijeiras 1989a: 145; Manso Porto 1993: 402). Cendón Fernández, junto a Pardo de Guevara y Valdés, opta, en función de la heráldica, por identificar a las yacentes con Constanza Moscoso, esposa de Andrade *O Boo*; María de Moscoso, hija de Lope Pérez de Moscoso; y María de Moscoso, esposa de Fernán Pérez de Andrade (II) (Cendón Fernández 2017: 254).

9 La capilla donde se encuentran la encarga don Sancho Sánchez de Ulloa, hijo de Inés de Castro. En el epígrafe del sepulcro de doña Inés figura la fecha de su fallecimiento, 1490 y del comienzo de la iglesia, 1498; Fraga Sampietro/Ríos Rodríguez 2018: 196 y Cendón Fernández 2017: 268.

Con estas figuras yacentes femeninas como fuentes, ciertos atributos y elementos recurrentes serán analizados con el fin de enmarcarlos dentro de los discursos del recuerdo póstumo femenino, diferenciado de los modelos masculinos, y marcado por la carencia de individualidades y plasmación de deseos propios. Por otra parte, ciertas ausencias y presencias iconográficas en comparación con el territorio castellano son igualmente elocuentes a la hora de aproximarnos a la construcción de la imagen de la mujer. Comparaciones e hipótesis deben tomarse con cautela ante lo fragmentario de lo conservado y la parquedad de referencias prolijas a los bultos funerarios en la documentación, principalmente testamentos. Asimismo, los conjuntos funerarios se hacen eco de la multiplicidad y diversidad de mensajes en el momento de la muerte que responden a individuos y casuísticas concretas (Vovelle 1983: 18). Evitando extrapolar, pero sí considerando relevante la comparación, la repetición o diferenciación de motivos iconográficos indican varios caminos o formas de acercarse al fenómeno de la construcción de la imagen póstuma.

2. Arquetipos femenino y masculino. La mujer orante, el hombre combatiente y sus relaciones espaciales

La memoria medieval, por encima del individuo, lo es del linaje, por lo que los espacios funerarios quedan asociados a la parentela, elemento determinante a la hora de plantear igualmente la concepción de los *moymentos*, que responden en ocasiones a una intención de los descendientes y no a los deseos de los propios finados, o finadas. Aunque el foco sean las yacentes femeninas, los túmulos son indisociables de su conjunto y cabe acudir a la relación espacial funeraria entre esposas y esposos, un vínculo conyugal que, siguiendo a Núñez, no parece prioritario en Galicia (1985: 16). La tipología de yacentes *conjugati*, en la que los esposos aparecen compartiendo el mismo lecho de parada, presente en matrimonios regios para enaltecer sus dinastías, y que adoptó en algunos casos la nobleza castellana, no se encuentra en ningún caso gallego conocido¹⁰. Aún sin la unión física del sepulcro, la unión conyugal a la hora de concebir y ordenar el espacio de los conjuntos funerarios debe ser considerada¹¹.

El primer conjunto de gran empaque de la nueva nobleza enriqueña gallega, el de San Francisco de Betanzos, contemplaba ya el lugar para la memoria femenina, complementaria a la masculina, ubicando en un lugar privilegiado de la iglesia el sepulcro de la primera esposa de Fer-

10 Esta unión conyugal se reviste de un significado más terrenal o secular como puede ser la continuidad del linaje, en especial en el caso de matrimonios regios, en los que la mujer es clave por su labor como incubadora de herederos. No es baladí que así se presenten los padres de Isabel I, Juan II e Isabel de Portugal, planteando todo un mensaje de legitimación dinástica en el que la segunda esposa del monarca parece desterrar del recuerdo póstumo a la primera (Yarza Luaces 2007: 22). Un ejemplo de nobles castellanos así inhumados es el sepulcro de Sancha de Rojas y Gómez Manrique de principios del siglo XV en el Museo Provincial de Burgos (Gómez Bárcena 1988a: 155-158).

11 Otros grandes conjuntos regios como la Capilla de los Reyes Nuevos en la catedral de Toledo no reproducen esta tipología, pero inciden en la dualidad y complementariedad entre reyes y reinas situándolos a la par en el conjunto espacial. Esta capilla está muy modificada por una obra del siglo XVI, aunque, según el plan original, los sepulcros estarían dispuestos en parejas (Carceller Cerviño/Villarreal González 2021: 388-389).

nán Pérez de Andrade *O Boo*, Sancha Rodríguez (†1397)¹². Este túmulo encargado por Andrade estaba concebido para formar pareja con el suyo y sirvió de modelo femenino como contrapartida a la imagen de caballero de Andrade (Sánchez Ameijeiras 1989b: 452-454). En la misma órbita de talleres que emanan de Betanzos se encuentran otros dos yacentes de caballero armado y dama en Sobrado dos Monxes: las de Ares Vázquez de Vaamonde y su esposa, Teresa López.

La descontextualización de otros túmulos provoca que numerosas figuras yacentes hayan perdido todo sentido de conjunto que permita relacionarlas de manera conyugal, si bien se trataría de un planteamiento habitual por lo que esta unión suponía para el concepto familiar bajomedieval¹³. Sin embargo, otros vínculos sanguíneos también permitieron configurar espacios funerarios con carácter femenino, como el conjunto funerario diseñado por Constanza de Moscoso, tercera esposa de Pérez de Andrade *O Boo* que recurre a su solar original, en Santiago de Compostela, bajo el amparo de la orden dominica, y se acompaña de otros cuerpos femeninos en su camino al Paraíso. Un planteamiento consciente que privilegia las armas de esta mujer merced a su nacimiento¹⁴.

Como se ha indicado, el encargo de sepulcros se debe en muchos casos a familiares interesados en conmemorar a sus antepasados. Por tanto, en las piezas que se han conservado en Galicia, no se puede afirmar una tendencia general sino una multiplicidad de variables según los deseos que cada testador o promotor exprese en función de sus devociones, prestigio linajístico o incluso afectos personales. Los testamentos femeninos indican la conformidad con lo designado por el esposo, pero también manifiestan el interés por aproximarse a las sepulturas de tíos, abuelos o padres, e incluso parientes femeninas, por lo que se abren numerosas casuísticas¹⁵. Si bien, detrás del planteamiento de una sepultura de bulto existían unas intenciones que tenían en cuenta, no solo el pariente con el que se quería yacer en espera de la vida eterna, sino también la proyección visual de esta elección mediante los aludidos *moymentos*.

Inciendiando en el componente familiar de las topografías funerarias, las inscripciones epigráficas de las sepulturas de doña Inés de Castro y doña Leonor de Mendoza en el Sancti Spiritus de Melide destacan el linaje de estas nobles señoras y su papel como madres y esposas. Ambas fueron primera y segunda esposa de Lope Sanches de Ulloa; de doña Leonor nació el primer conde de Altamira, don Lope Sanches de Moscoso, y de doña Inés, don Sancho de Ulloa, primer conde de Monterrei.

12 Erias Martiñeiz identifica el túmulo con la muy deteriorada yacente que hoy se encuentra reutilizada como tapa de otro sepulcro en el ábside del evangelio (2014: 172-173); si bien, Sánchez Ameijeiras lo atribuye a Sancha Afonso, todavía viva en 1391 (1989b: 454).

13 El matrimonio es el símbolo de encaje entre dos linajes y marca el destino de todo el grupo familiar. (Beceiro Pita/Córdoba de la Llave 1990: 125-127).

14 El conjunto de Bonaval fue planteado por doña Constanza como: “Una ‘versión femenina’ de un panteón familiar erigiéndose como fundadora de su propia estirpe” (Sánchez Ameijeiras 1989b: 459).

15 Como ejemplos lo que indican sobre su lugar de sepultura destacamos los testamentos de Leonor de Puga en el Monasterio de San Francisco de Ourense “dentro en el monumento e sepultura de donde jaz Juan de Sandobal mi tío”; o de Beatriz de Castro (1478), en el Monasterio de San Francisco de Ourense: “en o moymento honde jaz meu padre Estevo Yanes d’Anbya”, p. 665. Y Guiomar de Camba, que desea yacer (1506) “en baxo da capela de Santa Oufemia donde jaz minna tía Marquesa Rodríguez” (Pardo de Guevara y Valdés 2017: 696 y 699).

Precisamente este caso ilustra como el bulto funerario no se debe a la intención de las finadas, sino que responde a una pretensión de enaltecimiento linajístico por parte de sus descendientes, pues el encargo de estos sepulcros concierne, como explícitamente indica uno de los epígrafes, a don Sancho de Ulloa¹⁶. Así, como igualmente muestran numerosas epigrafías en otros sepulcros femeninos, la identificación de las féminas es dependiente e indesligable de su parentela masculina.

Por otra parte, M. Núñez destacaba el carácter secular de los túmulos funerarios de la nobleza gallega. Una condición que se aplica a los sepulcros masculinos, pues “en ninguna de estas tumbas seculares, pese a su disposición en reposo adoptan actitud de plegaria, de oración perpetuada” y se presentan con armadura, como caballeros, enaltecendo sus gestas en vida (Núñez Rodríguez 1985: 67)¹⁷. No obstante, la dimensión devocional, el énfasis en “clave pietista” sí se explicita en el caso de los túmulos femeninos, tanto en Galicia como en Castilla (Lahoz Gutiérrez 2022: 211). Con ello, se presenta una multiplicidad de discursos de memoria que permiten perfilar unos atributos concretos para la imagen yacente femenina y masculina, populares y extendidos que, en última instancia, remiten a “esquemas prestigiados” y fórmulas rutinarias (Núñez Rodríguez 1985: 17). En definitiva, modelos y arquetipos de hombres y féminas fueron encargados en algunos casos por personajes que no los conocieron en vida y fueron, además, realizados por unos artífices poco duchos que precisamente trabajaban en función de esquemas simplificados.

3. Atavíos para la posteridad. Imagen y cuerpo

El elemento iconográfico que determina las imágenes yacentes a primera vista es la indumentaria. Como ha abordado Núñez Rodríguez, esta se erige como símbolo, como elemento significativo de gran poder retórico dentro de la iconografía funeraria (Núñez Rodríguez 1988). Pese a la tosquedad de los ejemplares gallegos, las indumentarias son variadas y no solo porque muestren diferentes piezas o tocados que varían en función de las modas, sino por su vinculación a las prácticas espirituales relacionadas con el morir.

También en territorio gallego se popularizó, en vista de los testamentos, la costumbre de inhumarse con hábitos mendicantes por parte de aquellos pertenecientes a los más nobles estados. En este punto cabe señalar la importancia de las telas que envuelven el cuerpo y su materia perecedera, que le traspasan su naturaleza sacra o, en el caso de los mendicantes, piadosa, a la

16 En los epígrafes figura lo siguiente: “AQUI YACE DOÑA LEONOR DE MENDOZA FIJA DE JUAN MENDOZA E DE DOÑA YNES MELGAREJO FUE MUGER PRIMERA DE LOPE SANCHES DE ULLOA, MADRE DE VASCO LOPES DE ULLOA EL QUAL OBO POR FIJO EN DOÑA INÉS DE MOSOCO SU MUGER A DON LOPE SANCHES DE MOSCOSO PRYMEIRO CONDE DE ALTAMIRA. FALLECIÓ ESTA SEÑORA AÑO 1436. Inés de Castro: “AQUÍ YAÇE DOÑA INES DE CASTRO FIJA DE DON ALFONSO DE CASTRO E DE DOÑA MARIA DE GUZMAN FUE MUGER SEGUNDA DE LOPE SANCHES DE ULLOA E MADRE DE DON SANCHE DE ULLOA PRIMERO CONDE DE MONTERREI. EL QUAL MANDO FASER ESTA IGLESIA MONESTERIO EN EL AÑO DE 1498 AÑOS. FALLECIO ESTA SEÑORA QUE HAYA GLORIA EN EL AÑO DE 1490”. Los túmulos de estas damas destacan los orígenes de los Ulloa y Mendoza (Fraga Sampedro/Ríos Rodríguez 2018:211). Asimismo, en numerosos epígrafes de las sepulturas de nobles gallegas conservadas figura el nombre de la finada unido a su parentesco como esposa o hija. Ver láminas en: Pardo de Guevara y Valdés 2017: 839-866.

17 Sobre las gestas caballerescas a través de la imagen funeraria, véase para el caso concreto de Andrade *O Boo*: Núñez Rodríguez 1981.

persona difunta¹⁸. El hábito de franciscanos y dominicos como mortaja proporciona tranquilidad al finado y permite a su vez despojar a los cuerpos de los más poderosos de sus galas y afeites insistiendo en la purificación necesaria para alcanzar con fortuna el Paraíso¹⁹. Varios testamentos de mujeres gallegas se hacen eco de este recurso que favorece la suma de puntos y requisitos para acelerar aquel tiempo más intenso que se vive en el Purgatorio, siendo especialmente destacada la preferencia por el hábito franciscano²⁰.

Un detalle que debe considerarse a la hora de abordar estos ritos de la muerte es diferenciar entre lo textual (los testamentos) y lo visual (los sepulcros)²¹. Así, insistimos en el objeto del estudio: las figuras yacentes, y no en la biografía de esas mujeres inhumadas ni sus documentos, y es que, aunque los testamentos “dan forma a la fe del gesto social” (Vovelle 1983: 150), las imágenes póstumas de las mujeres con poder gallegas no ejercen en muchos de los casos conservados como ilustración de ello. Si bien, ambos medios (imagen y texto), de los que forman parte asimismo los blasones y los epígrafes, son complementarios en la vivencia de la muerte, como se ha visto²². En especial, la epigrafía “perpetúa la identificación del finado contra la amnesia del tiempo y la fragilidad de la memoria” (Lahoz Gutiérrez 2022: 213), aunque la homonimia dificulte el recuerdo individual de las mujeres.

Privado de vida, el cuerpo se transmuta en imagen, que manifiesta la ausencia del finado²³. También como imagen actuaba en los cortejos y ceremoniales litúrgicos el cadáver ya amortajado, que desfilaba acompañado de plañideras, de los diferentes estados sociales y de los mendicantes²⁴. Este rito se representa en algunos sepulcros anteriores al siglo XV, en los que la imagen

18 “El hábito adquiere de este modo una agencia sobre su contorno que obra en un doble plano: por un lado, sacraliza el cadáver y lo eleva, pero al mismo tiempo lo convierte en una marca de promoción espiritual de una determinada orden religiosa, asociada a menudo a la que acoge el lugar de sepultura elegido por la persona fallecida” (Garí 2024: 144).

19 De referencia es el clásico de Le Goff acerca del Purgatorio y la contabilidad en el más allá de sufragios (plegarias, ofrendas piadosas, intercesión de los santos...) (Le Goff 1981). Véase también: Chiffolleau 1980.

20 En los diversos testamentos que recoge la selección documental de Pardo de Guevara es el único hábito mencionado. Como ejemplo, las mandas de Beatriz de Castro, mujer de García Díaz de Cadorniga de 1478 indican su deseo por enterrarse en el convento de San Francisco de Ourense “et que me lancen et leben bestida en o abeto de Sant Francisco [...]” (Pardo de Guevara y Valdés 2017: 665). Además, otros documentos prueban el cumplimiento de las mandas por parte de los descendientes. Pedro Cruu hijo de Mayor Rodríguez de Aldán, cuyo testamento es de 1501, “deu e pagou (...) septe varas de pano pardillo para huun abito por lo abito que deron para a dita Mayor Rodrigues en que foy vestida” (Pardo de Guevara y Valdés 2017: 697).

21 Núñez Rodríguez insiste en la diferencia retórica entre amortajarse con hábito y perpetuarse en tapa sepulcral con esta vestimenta (1988: 16).

22 Conviene destacar el papel de la heráldica como elemento identitario clave. A este respecto resulta ilustrativo un documento de 1509 de Leonor Yáñez de Romay que otorga escritura de mejora a favor de su hijo, Rodrigo de Romay. En él, se indica “...con condizion que la persona que esto oviere de heredar thome el nombre y las armas de los Romay y de los otros linajes arriba declarados e sea de mi linaje y no de otra; e por los de Romai traiga por armas los escaques de Sotomaioir, los que están en la casa de la puebla (...)” y en otras ubicaciones que patrocinaron sus ascendentes. Se niega la herencia estipulada en el documento a aquel que traiga otras armas “aunque en tal tiempo sea el pariente más propincuo” (Pardo de Guevara y Valdés 2017: 705).

23 “El cadáver ya no es cuerpo, sino únicamente la imagen de un cuerpo” (Belting 2007, 179).

24 En Castilla y el territorio aragonés abundan estas representaciones de estos ritos. Sobre su desarrollo ver: Gómez Bárcena 1988b.

del difunto aparece duplicada, figurando en la tapa del sepulcro el bulto yacente, y en la yacija la representación del cadáver en la escenificación de los ritos de paso, casi como exteriorización del cuerpo que se encuentra en el interior del túmulo. Sin estar integrado en la *performance* funeraria, pero de interés aquí, el sepulcro de la monarca Beatriz de Portugal la representa con vestimentas seculares en la tapa y portando hábito dominico blanco y negro en el lado norte de su sepulcro, sugiriendo la exteriorización del contenido de la yacija, presentando a la monarca como fue amortajada (Ruiz Maldonado 1993: 148)²⁵. Otras mujeres como María Manuel, la priora Constanza de Castilla o Catalina de Lancaster se representan en su imagen yacente con esta misma vestimenta mendicante que cubriría sus cuerpos en su última morada, la primera portando hábito franciscano y las demás, dominico²⁶.



Figura 1. Sepulcro atribuido a María de Moscoso en Santo Domingo de Bonaval.
Presenta gesto de manos unidas y manto aristado de vistas bordadas. Medievalismo GI-1507

Dentro de los modelos de indumentaria gallega, lo habitual es encontrar a damas vestidas ricamente, aunque las formas no hayan sabido transmitirlo correctamente. Un tratamiento formal que difiere notablemente de lo que se estaba realizando en el mismo momento en territorio castellano, donde el arte funerario dio sus mejores frutos a finales del siglo XV. Las laudas y yacentes del área coruñesa, conocidas por su tocado de rollo, destacan ese elemento concreto de la vestimenta, empleado sin duda como atributo diferenciador de un cierto estatus, acudiendo

25 Además, Beatriz se asimila visualmente a los santos dominicos que la acompañan en el mismo, intercesores por su alma.

26 El sepulcro de doña Catalina de Lancaster se disponía haciendo pareja con su esposo, Enrique III, ataviado con el hábito de los frailes menores (Pérez Higuera 1985: 134-135).

al sentido de la indumentaria como código social, todavía vigente²⁷. Otras imágenes yacentes de nobles gallegas cubren su cabeza con tocas al modo en que las mujeres casadas debían presentarse, pues la cabellera suelta era solo propia de doncellas²⁸. El manto, que cubre briales y demás prendas interiores, habitualmente de plegados aristados, es la prenda que monopoliza visualmente la imagen yacente gallega, desde los sepulcros de Juana de Castro y Teresa López, a los de Santo Domingo de Bonaval.



Figura 2. Sepulcro de Sancha Martiz. Colegiata de Santa María del Campo, A Coruña. José Luis Filipo Cabana, Wikimedia Commons. Licencia Creative Commons

La rusticidad, sencillez y falta de policromía pueden llevar a percibir un afán de humildad y desapercibimiento en las imágenes póstumas de estas mujeres. Nada más lejos de la realidad, pues, aun sin poder afirmar si todas estaban policromadas, otros detalles como los herrajes de los cinturones y los bordados en las vistas de los mantos y las mangas, indican que esta indumentaria es la que portarían las damas nobles, o grandes burguesas, exclusiva de su estado. Pese a la mala labra, los zigzags, bastos motivos florales y profusión de botones, demuestran un afán de lucimiento, que se suma a la riqueza de materiales de las telas de los mantos, que en el granito parecen deslucidos, pero bien llevados podían servir para el galanteo femenino, como revelaba la Vieja al Amante en el *Roman de la Rose*:

Y si ella es de las que llevan manto, debe disponerlo de manera que no oculte en exceso su cuerpo. Para mejor mostrar sus formas y los vestidos con que se engalane, ni muy amplios ni demasiado

²⁷ Sobre la terminología de las vestimentas y variables del tocado de rollo, ver Rey Cabezudo 2014.

²⁸ Denominadas “doncellas en cabellos”. Para el resto de damas, llevar el cabello suelto adquiriría un sentido de vicio y propensión a la lujuria (Núñez Rodríguez 1997: 247).

estrechos, pero bien bordados de plata y adornados con menudas perlitas, y también para que se vea la limosnera, ya que es conveniente mostrarla, habrá de tomar el manto con sus dos manos, extender los brazos y separarlos, sea por un buen camino o en pleno barrizal. Recuerde en tal ocasión la rueda que hace el pavo real con su cola: ella haga lo mismo con su manto para enseñar el forro (Alvar/Muela 2020: 306).

Bajo estas piezas superiores se esconden briales que marcan las formas femeninas, o acudiendo al caso castellano de Aldonza de Mendoza, dejan a la vista el escote²⁹. Del mismo modo, destinado al lucimiento del cuerpo femenino, el calzado más frecuente son altos chapines apuntados según la moda del siglo XV. Sin embargo, el exceso de afeites y, especialmente, la inadecuación en el vestir eran, junto a la gestualidad o al modo de comportamiento de las damas, motivo de censura, como transmiten, entre otros, el cronista Alonso de Palencia, tratando de desprestigiar a la reina doña Juana de Portugal (Pelaz Flores 2013: 270).

Frente a este interés de ostentación y boato destacan los sepulcros ya mencionados de Melide, que como han demostrado M. D. Fraga y M. L. Ríos, no visten el hábito de la Orden Tercera, como parecía indicar su sencillez, sino que reflejan su papel de mujeres piadosas a través del recato en la vestimenta (Fraga Sampedro/Ríos Rodríguez 2018). El encargo de una imagen póstuma de este tipo, con vestimentas “mongiles” que ocultaban el cuerpo femenino, y con las tocas propias de la actitud de una mujer madura, se inscribe en una retórica de la muerte matizable según el caso concreto³⁰. Si bien, cabe comparar los deseos de inhumación con el bulto yacente, al menos en el caso de Inés de Castro, cuyas mandas se han conservado. En su testamento, de 1487, esta dama indicaba sepultarse: “dentro del monasterio del Santi Spiritus de Melide en la mja capilla que está apar del altar mayor a mano izquierda (...) mando que me vistan con el habito de Sant Francisco con su capelo e cuerda e con el benjtello de Santo Domingo. Et ansi me echen a la tierra”. Se especifica la ubicación y el hábito como mortaja, pero no la apariencia del sepulcro. Aunque su descendencia renueve capellanías y rezos por ella, el bulto yacente lo encarga su hijo y no porta hábito³¹. La lauda de doña María Prego, en santa Clara de Santiago, sí viste hábito franciscano, con el cordón de tres nudos en referencia a los tres votos, pero se trata de una excepción al ser la única yacente de una religiosa gallega conservada. Esta lauda presenta a doña María como lo que fue en vida, monja clarisa (Fraga Sampedro 1996: 111).

29 Núñez, se refiere a los atavíos de la yacente de Aldonza como apología “a la dama poderosa en la sociedad cívica” (1989: 296).

30 Los mongiles eran “trajes de encima” popularizados en la segunda mitad del siglo XV, hábitos largos hasta el suelo muy amplios y holgados (Bernís Madrazo 1956: 37). Un modelo de vestimenta piadosa y rosario, aunque procedente de la órbita de Guadalajara, es el sepulcro de dama del Museo Arqueológico Nacional, n° inv. 1936/67, con saya y manto. Si bien, S. Morales Cano relaciona esta vestimenta con la condición de viuda, que, en el caso de Leonor de Mendoza, primera esposa de Lope Sanches de Ulloa, no se cumple (2021: 423).

31 El testamento menciona diversas capellanías y mercedes a espacios tanto franciscanos como dominicos, así como una copiosa donación de objetos litúrgicos para dotar su capilla. Sin poder adentrarnos en este asunto, plantea dudas la posterior mención a su espacio funerario con motivo de la lámpara que perpetuamente ha de arder allí, en la capilla que denomina: de las “onze mjll virgines, donde esta mj sepultura” (Carro/Campos/Fernández 1933: 306-307). ¿Habría ya un sepulcro anterior? ¿Correspondería esta capilla a otro espacio en la cabecera de la iglesia? ¿O simplemente responde al nicho donde se encuentra el sepulcro?



Figuras 3 y 4. Sepulcro de Sancha Martiz, detalle del tocado conopial, y sepulcro de doña Inés de Castro, Sancti Spiritus de Melide. Imágenes de la autora

Así, en los casos de mujeres laicas, el hábito que envuelve su cadáver y su adhesión a la piedad mendicante escogiéndolo en sus conventos sepultura, como indican numerosos testamentos, no debe corresponder necesariamente con el bulto yacente exteriorizado al templo, a los vivos. Aún sin poder generalizar, no es baladí plantear la diferenciación en el caso gallego entre el interior y el exterior de la yacija, apoyado asimismo por los sepulcros masculinos, que expresan una dualidad entre el hábito mendicante deseado como mortaja y la habitual imagen yacente como caballeros. El cuerpo oculto en el sepulcro no parece contar con una proyección visual en los bultos yacentes conservados y, por tanto, estos conforman la representación de un cuerpo en imagen —cuerpo social— dissociado del cuerpo natural; más si cabe en el caso gallego, ante la ausencia de rasgos faciales retratísticos definitorios³².

4. Gestos y dispositivos de oración

La piedad de los últimos siglos medievales se caracteriza en Europa por el aumento de dispositivos y objetos dedicados a la oración privada. Diferentes disposiciones, manuales de rezo, o ya hacia finales del siglo XV, la *Imitatio Christi* dieron forma y código a una religiosidad que apelaba personal y emotivamente al fiel, que, siguiendo tales prácticas, paralelas a la misa o al rezo de las horas, podía entrar en conexión directa con lo divino, también en el momento de la muerte³³. La dimensión tangible de esta piedad son las muchas imágenes y objetos de rezo, como el rosario y el libro de horas, pero también la gestualidad. Su reiteración en el ámbito funerario perfila el

32 Esta representación del cadáver y el cuerpo como corruptible es propia del dualismo entre el cuerpo propicio para la manifestación y el cuerpo natural. A finales de la Edad Media, en el ámbito centroeuropeo hay ejemplos de tumbas híbridas que presentan doblemente el cuerpo mortal *memento mori* y el cuerpo social (Belting 2007: 123-124).

33 “Elle n’a pas l’allure solennelle de la prière ecclésiastique: c’est une conversation immédiate, simple et sans apprêt, humble et confiante, avec Dieu ou avec les saints” (Bériou/Berlioz/Longère 1991: 37).

calado que esta devoción privada habría adquirido en el reino castellano y también Galicia, con un eminente matiz femenino.

4.1. Collares-rosario. Devoción y *toilette* femenina

Acerca de la expresión plástica que cobraba a finales de la Edad Media el espíritu religioso, decía Huizinga que “el poder de la oración habíase tornado una cosa formal con los rosarios” (Huizinga 1947: 213). Y como muestra de su éxito así aparecen sosteniéndolos en sus manos en acto de rezo o colgados del cuello en las yacentes femeninas gallegas. La primera aparición conocida en la escultura funeraria castellana se remonta al siglo XIII, en el sepulcro de la Beata de Cañas, abadesa del monasterio de las Huelgas, labrado en 1272 (Fraga Sampedro/Ríos Rodríguez 2018); aunque el territorio castellano es parco en ejemplos de los siglos XIV y XV de mujeres con rosario, colgado al cuello o sosteniéndolo entre los dedos, desde nobles a monarcas, como Beatriz de Portugal o doña María de Molina (cuyo sepulcro data del siglo XV pese a haber fallecido en 1321).

La observación de Huizinga recuerda la razón de ser del rosario, concebido inicialmente como contario, una simple cuerda de nudos o de cuentas hiladas, apoyo material que permitía llevar el cálculo de las consecutivas oraciones. Su popularidad se asocia a la figura de santo Domingo de Guzmán debido a la aparición de la Virgen en la que esta le entregaría el rosario y le enseñaría su rezo (Labarga García 2003). Su uso, sin embargo, no es exclusivo de los dominicos, como transluce su presencia en todo tipo de piezas destinadas a múltiples espacios, entre ellas, sepulcros femeninos. En especial, este elemento formaba parte de la vida de las mujeres y las acompañaría en su cotidianidad, como advertía Christine de Pizan: “es un hecho notorio que el lugar más frecuentado por las mujeres es la iglesia, donde acuden presurosas con rosario y misal en la mano para oír el sermón y confesarse” (Lemarchand 2019: 45).

Su forma y función están vinculadas a la devoción mariana, aludiendo sus cuentas a los misterios marianos. A nivel material y visual, el rosario alude igualmente a la Virgen y en la tradición germánica es frecuente su representación como corona de rosas, como también figura en el retablo de Gil de Siloé en la Cartuja de Miraflores³⁴. En ocasiones, cabe referirse a los rosarios como contarios cuando no tienen marcada la división entre misterios; una segmentación que se difundió progresivamente en un momento más tardío a partir de la forma definitiva que estableció el dominico Fray Alonso de Burgos (1428-1470) (Fraga Sampedro/Ríos Rodríguez 2018: 203). Algunos ejemplos de imágenes yacentes, por su delicada y cuidada labra, hacen distinguibles estos misterios, inmortalizando a perpetuidad el gesto de rezo de la difunta inhumada, caso de la monarca Beatriz de Portugal (Carrión Longarela 2024: 96)³⁵. Este detalle no es una constante y aunque, a falta de los misterios, el gesto de asir el rosario en acto de rezo identifica claramente este elemento, numerosas yacentes gallegas portan colgado del cuello un accesorio conformado por cuentas que plantea dudas. ¿Lucen estas mujeres rosarios o collares de cuentas?

34 Cada cuenta del rosario corresponde a un misterio de la Virgen y a una rosa. En territorios al norte de Europa se suele representar iconográficamente el rosario como guirnalda de flores (Vedel Heilskov 2019: 73).

35 Sobre el encadenamiento de tiempos evocados en el rezo del rosario y la relación con la escatología: Hamburger 1998.



Figuras 5 y 6. Sepulcros de doña Leonor de Mendoza, Sancti Spiritus de Melide y de Beatriz de Portugal, Sancti Spiritus de Toro. Detalle del rosario en acto de rezo. Imágenes de la autora

Las yacentes de Leonor de Mendoza e Inés de Castro, sitas en el Monasterio del Sancti Spiritus de Melide, no dan lugar a equivocación, pues presentan el rosario sin misterios, pero asiéndolo en actitud de rezo. Del mismo modo figura este atributo en diferentes sepulcros de mujeres castellanas, por lo que se trata de un objeto extendido y ya filtrado en los modelos de taller gallegos durante el siglo XV. Es remarcable el gesto de sostener entre sus dedos una de las cuentas, con todo el significado que el acto de rezo adquiere, volviendo física y tangible la relación de las fieles con la Virgen, como ha observado Vedel Heilskov: “the handling of beads while observing the divine mysteries, represented in images, helped the medieval faithful to align their inner and outer senses, and transcend the boundary between the reality of their ordinary daily lives and the reality of the images” (2019: 90).

Sin embargo, las yacentes del área coruñesa, conocidas por sus tocados conopiales, no son tan claras respecto a este elemento. Anteriormente fechadas a finales del siglo XIV, ello podía sugerir una temprana expansión del rosario por el territorio gallego, caso de la yacente de Sancha Martiz, en la Iglesia de Santa María del Campo en A Coruña (Chamoso Lamas 1979)³⁶. Sin

36 En una inscripción en el arcosolio donde fue encastrada posteriormente se encuentra un epígrafe que indica como fecha de defunción el año 1393.

embargo, un análisis pormenorizado de la vestimenta, junto a los elementos compositivos de los bajorrelieves, ha llevado a otros autores a indicar una cronología posterior a la segunda mitad del siglo XV, encajando con el periodo de mayor proliferación del rosario en Castilla (Rey Cabezudo 2014: 78).

Observando las prendas, tocado y accesorios de estos ejemplos coruñeses, el denominado collar o rosario —según el autor— que cuelga del cuello y cae a lo largo del cuerpo, es una constante, desde la yacente de Teresa López en el Monasterio cisterciense de Sobrado dos Monxes³⁷. Las diferencias entre los cierres de los mantos permiten comprobar, en casos como el de la lauda núm. 23 del Museo Arqueológico e Histórico del Castillo de San Antón o la lauda de Maior Domínguez en la Iglesia de Santiago de A Coruña, que comprobar que se trata de un elemento colgado en el cuello; mientras que en otros casos como el del sepulcro de Clara Sánchez se oculta la colgadura de este. De forma similar, en la yacente de Inés Álvarez en Santo Domingo de Tui, solo en la parte inferior del vestido se advierte el elemento con cuentas atravesando el brial. También las yacentes de Bonaval disponen igualmente el largo collar. Las grandes dimensiones de los collares y, en algunos casos, su ocultación bajo el manto, son indicadores, a nuestro juicio, de una integración de este accesorio como parte de la vestimenta, más como ornamento indumentario que como dispositivo de rezo, frente a la presentación explícita del rosario en los sepulcros melidenses y otros castellanos.

Sin perder de vista la concepción de este objeto compuesto por cuentas como adorno, en otras yacentes destaca una borla que pende de la parte inferior de estos contarios, caso de Beatriz Afonso da Ribeira, en Santa María de Beade; o la sepultura atribuida a Teresa Rodríguez de Aguiar en San Francisco de Betanzos. Este remate en borla coincide con otras conocidas figuras yacentes esparcidas por el reino castellano, desde la de Catalina de Sosa, esposa de Fernando Arce en la catedral de Sigüenza, a la de Isabel de Portugal, en el monasterio cartujo burgalés (1498-1493)³⁸. Este último rosario destaca por el esmero en la labra de sus cuentas y la borla, detalle que indica el componente de lujo y ostentación del que también hacían gala estos dispositivos de devoción. Asimismo, el remate decorativo con borla es habitual en collares empleados por las mujeres de la élite, como muestra la joven de la miniatura del mes de abril de *Las muy ricas horas del duque de Berry* que porta el mismo tipo de objeto de grandes dimensiones y colgado de un hombro (Chantilly, Museo Condé, Ms. 65).

Contemplando este último ejemplo de accesorio ornamental y trasladándonos de nuevo a las yacentes gallegas, más que optar por una solución entre collar o rosario, parece conveniente plantear la ambivalencia entre ambos. Y es que, si bien en el caso de las sepulturas de finales del XV en el Sancti Spiritus de Melide se hace hincapié en la austeridad en el vestir y se presenta el rosario únicamente desde un punto de vista funcional y devocional, como dispositivo de rezo,

37 Chamoso Lamas indica que se trata de collares (1979), Manso Porto opta por rosarios (1993: 404), y Barral Rivadulla para el caso de las damas coruñesas incide en esta segunda atribución apoyándose en *Lo libre de les dones* de Eiximenyes que indica el valor del rosario para la educación de la dama (2005, 136-137).

38 Además de este sepulcro, véase la recopilación de imágenes yacentes femeninas con libro de horas y/o rosario en el capítulo “La muerte, el espacio funerario y la tumba” (Yarza Luaces 2003: 113-195 y Morales Cano 2021).

los ejemplos del área coruñesa y aquellos anteriores derivados de los talleres de Betanzos parecen incorporar este objeto con cuentas como parte del atuendo propio de las damas más pudientes. Así como en otras yacentes figuran joyas, colgantes, botones e intrincados cinturones (con mayor o menor fortuna en su labra), el collar-rosario juega con la ambigüedad propia de las manifestaciones artísticas de la baja Edad Media y sincretiza lo devocional con el fasto y la ostentación en el vestir.

4.2. El libro de horas. ¿Una ausencia?

Otro elemento que acompaña frecuentemente las imágenes póstumas femeninas es el libro de horas. Estos volúmenes provienen de una derivación de los breviarios empleados por los clérigos, merced a la aceptación de la liturgia de las horas por parte de los laicos (Bériou/Berlioz/Longère 1991: 35). El formato de reducidas dimensiones de estos libros permite su portabilidad y adaptación a los usos personales de su poseedor allá donde esté. Por tanto, junto al rosario, se trata de un instrumento relacionado con el avance de las prácticas de devoción privada³⁹. El contenido y estructura que estos podían tener, además de los textos como el oficio de la Virgen, oficio de difuntos y salmos, variaban en función del poseedor, incluyendo sufragios dedicados a santos locales o protectores, lo que revela su condición de elemento de uso personal y personalizado.

Estos pequeños libros procedentes inicialmente del territorio flamenco terminaron convirtiéndose en atributo definitorio de la escultura funeraria con un carácter destacadamente femenino. En el territorio castellano, y también portugués es habitual la incorporación de este elemento en diversas disposiciones y cabe leerlo doblemente, al igual que el rosario, como objeto de ostentación y devoción a la par⁴⁰. En ocasiones aparece cerrado y simplemente asido y en otras abierto, incluso, a veces, como en el sepulcro de Inés de Osorio en la Capilla del Sagrario de la catedral de Palencia, pueden leerse las oraciones finales rogando por su alma. Su presencia está constatada en la segunda mitad del siglo XV especialmente en territorio burgalés, si bien en el caso gallego que nos ocupa, el único túmulo donde aparece el libro de horas es en el sepulcro de una dama desconocida en el monasterio cisterciense de Melón, fechado a finales del siglo XV (Chamoso Lamas 1979: 124-125)⁴¹.

¿Qué puede expresar esta llamativa ausencia en Galicia? Una vez más cabe aludir a lo fragmentario de los ejemplos conservados, por lo que puede que haya ejemplares que fueron destruidos que también hubiesen incluido este elemento. Teniendo en cuenta, sin embargo, los principales modelos de taller conocidos, entre los que incluimos aquellos sepulcros de tradición litúrgica que irradian de Betanzos a Compostela, así como las yacentes posteriores de Melide, el libro no parece haber tenido gran éxito en la imagen femenina gallega del siglo XV. ¿Hay que re-

39 Según Diana Pelaz Flores, la práctica de la lectura facilitaba la asunción del rol pasivo que la Iglesia y el sistema patriarcal le habían reservado a la reina en base a su condición femenina, “el cual orbitaba en torno a la obediencia, la piedad y el sometimiento” (2013: 271, 272).

40 “dans les inventaires qui les mentionnent, les livres d’Heures étaient plus souvent comptés avec les bijoux et l’orfèvrerie que rangés parmi les livres de lecture” (Bériou/Berlioz/Longère 1991: 39).

41 Para un completo análisis de la escultura funeraria gótica burgalesa: Gómez Bárcena 1988a.

mitir esta cuestión a las prácticas devocionales de la nobleza regional? Quizás se deba a la falta de penetración de la cultura libraria entre estos nobles alejados de los círculos de la corte y grandes casas nobiliarias donde se movía el préstamo e intercambio de libros, particularmente entre parientes femeninas⁴². Otras tipologías de libros sí se encuentran presentes en Galicia en sepulturas de obispos y canónigos, que portan en su caso misales, indicando su cargo y estatus eclesiástico. Así las cosas, como hipótesis, quizás en Galicia los talleres no incluyeron en sus modelos femeninos un elemento que pasaba más desapercibido en las prácticas y cotidianidad de la nobleza gallega como parece indicar la precaria situación del panorama cultural, de la que se hace eco el frecuente analfabetismo entre profesas en conventos destinados a la mayor élite⁴³.

4.3. Rezo en serie. El gesto de las manos unidas

Como afirma Marta Cendón para las yacentes del área coruñesa, independientemente de su indumentaria y accesorios: “lo que es coincidente en todos los casos es el gesto de oración con las manos juntas” (Cendón Fernández 2017: 262). Los bultos funerarios del área compostelana, pontevedresa y coruñesa desde finales del siglo XIV parecen haber adaptado de manera generalizada este gesto ritualizado de piedad. La disposición de este varía ligeramente de unas yacentes a otras, también en función de la calidad técnica de cada una. En la lauda de la religiosa María Prego ante la dificultad que supondría para el artífice reproducir las manos juntas, se intuye el gesto pese a su planitud y a la falta de organicidad en la labra del pulgar (Cendón Fernández 2017: 278). Algunos yacentes de caballeros de los últimos siglos medievales incluyen asimismo este gesto de devoción, como es el caso de López Mosquera o Pedro Vázquez de Puga, si bien, en menor medida que los túmulos femeninos, pues sus manos o descansan sobre el abdomen, o sostienen espadas (Chamoso Lamas 1979: 126).

Como ya ha sido estudiado, los orígenes del gesto de unir las manos se remontan al mundo feudovasallático, cuando el señor sostenía entre sus manos aquellas de su vasallo⁴⁴. Este significado de sumisión se ampliará a otras relaciones, como la de la profesión de monjas, o en más amplio sentido, la del servicio a Dios por parte de los fieles⁴⁵. Los manuales de rezo de las órdenes mendicantes también aluden a este gesto, desde el siglo XIII inmensamente popular y omnipresente en cualquier representación religiosa, desde lo más elevado a lo más vulgar y, desde las figuras de los donantes, a los bultos yacentes, objeto de este estudio.

42 Sobre un panorama general acerca de la circulación cultura libraria en el reino de Castilla y un enfoque hacia los hábitos de lectura femeninos: Beceiro Pita 2007: 217-224.

43 Acerca de las bibliotecas de los conventos femeninos se percibe el poco nivel de formación de las monjas gallegas, aun perteneciendo a las más nobles familias: “El panorama cultural de la Baja Edad Media presenta en Galicia un aspecto general bastante desolador” (Rodríguez Núñez 1993: 158).

44 Rezo como acto de sumisión, adoración y penitencia que rinde homenaje a Dios como transposición sacra del ritual laico del *hommage* (Schmitt 1990: 295-297).

45 En el momento de la *professio*, la abadesa recibe a la novicia entre sus manos a cambio de los votos, delante de varios testigos (Rodríguez Núñez 1993: 101).



Figuras 7 y 8. Sepulcro de dama, Sancti Spiritus de Melide y lauda de Maior Domínguez, iglesia de Santiago, A Coruña.
Detalle del gesto de las manos unidas. Imágenes de la autora

Para comprender el ademán de unir las manos es clave acudir a los conceptos de convencionalización y ritualización de los gestos. Gombrich aludía a la diferencia entre síntoma y ritual expresados de forma plástica siendo el primero una expresión genuina de una emoción, y el segundo una forma convencionalizada y esquematizada de representarla. A la proliferación de este gesto señalaba que: “para nosotros, su sentido original se ha fundido con la expresión general de un talante o actitud. Las manos unidas evocan una atmósfera de piedad y contemplación que trasciende a una interpretación ritualista estrecha” (Gombrich 1987: 69-70). Con ello aplicado a los casos de yacentes femeninas gallegas, cabe entender, no solo este gesto, sino los demás elementos de piedad, como una repetición vulgarizada y reiterada de modelos de taller que conforman un aura de mujer piadosa en cada sepulcro femenino que escapa a individualizaciones y responde a la plasmación de una gestualidad arquetípica.

Por otro lado, el valor del movimiento del cuerpo en relación con las prácticas de oración se ha puesto de manifiesto en libros de oraciones destinados al rezo privado conservados en el norte de Europa que otorgan al cuerpo la capacidad de actuar como médium de oración: “the body could become itself an embodied prayer” (Skinnebach 2019: 119). Así, las manos unidas levantándose hacia la divinidad que, en el acto de rezo privado, activan la relación directa entre Dios y el fiel, se convierten a nivel plástico en estos sepulcros en una pura convención singularmente asociada a lo femenino y activando el momento de oración concreto a través del cuerpo. Reto-

mando las observaciones sobre la baja calidad de la escultura gótica gallega, conviene recordar con Gombrich que es preciso ser un buen artista para repetir un gesto ritualizado de tal forma que se perciba una carga de expresión auténtica, como síntoma de una emoción (1987: 71). Algo que no llegó a suceder en la plástica gallega.

Consideraciones finales

A propósito de los sepulcros femeninos en conventos dominicos gallegos, C. C. Rodríguez apuntaba que los motivos estereotipados y la falta de individualización suponen la imposibilidad de asociar la iconografía funeraria a una religiosidad concreta (Díez Tie/Rodríguez Núñez 1989: 314). Sin alejarnos de ello, a lo largo de estas páginas se han revisado algunos de los atributos de las imágenes yacentes femeninas comprendiéndolos como fruto de unos modelos fuertemente arquetípicos realizados por talleres especializados. Aun así, lo convencional y la ausencia de una proyección del individuo permiten mostrar el calado que ciertos gestos o prácticas religiosas habían tenido hasta el punto de proliferar en las sepulturas de modo casi seriado.

Dentro de los modelos que se han visto se pueden distinguir varios esquemas compositivos para las imágenes póstumas femeninas. En algunos tipos, como las yacentes del Sancti Spiritus de Melide, próximas al siglo XVI, se prioriza la imagen de la mujer devota y recatada, ocupada en el rezo del rosario; mientras que modelos del siglo XV, como las laudas brigantinas con tocado conopial, insisten en un mayor esmero en los atavíos y tocados femeninos. Por otro lado, si no fuese por el eventual acompañamiento de la heráldica o la epigrafía como identificadores, la imagen yacente de las mujeres gallegas actúa como un prototipo vulgarizado de mujer piadosa ideal bajomedieval que habían modelado especialmente las órdenes mendicantes.

Finalmente, el libro de horas, extendido en Castilla, no tuvo el mismo éxito en los esquemas compositivos de las yacentes gallegas, o bien porque no han pervivido más ejemplares, o bien por la constatada pobreza de la cultura libraria en territorio gallego. Reiteraciones y ausencias, si bien fragmentarias y nunca observables de manera absoluta, permiten la aproximación, aunque no a las devociones personales de las difuntas, sí a las modas, a los ideales femenino y masculino, y a los discursos de la muerte más populares y considerados más efectivos para el conjunto de la élite gallega.

Bibliografía

- Alvar, Carlos/Muela, Julián (eds.) (2020): *Guillaume de Lorris y Jean de Meun. El Libro de la Rosa*, Madrid: Alianza.
- Assman, Aleida (2018): *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, Munich: C. H. Beck.
- Barral Rivadulla, Dolores (2005): “De historia, arte y arqueología. Sueños en piedra en La Coruña medieval”. *Semata* 17, pp. 115-138.
- Beceiro Pita, Isabel (2007): *Libros, lectores y bibliotecas en la España medieval*, Murcia: Nausicaä.
- Beceiro Pita, Isabel /Córdoba de la Llave, Ricardo (1990): *Parentesco, poder y mentalidad. La nobleza castellana. Siglos XII-XV*, Madrid: C.S.I.C.

- Bériou, Nicole/Berlioz, Jacques/Longère, Jean (eds.) (1991): *Prière au Moyen Âge: pratiques et expériences (Ve-XVe siècles)*, Turnhout: Brepols.
- Bernís Madrazo, Carmen (1956): *Indumentaria medieval española*, Madrid: C.S.I.C.
- Belting, Hans (2007): *Antropología de la imagen*, Madrid-Buenos Aires: Katz.
- Carceller Cerviño, María del Pilar/ Villarroel González, Óscar (2021): *Catalina de Lancaster. Una reina y el poder*, Madrid: Sílex.
- Carrión Longarela, María (2024): “Piedad mendicante y orgullo reginal. Dos retratos de la reina Beatriz de Portugal para la posteridad”. Ferrero García, Emilio (coord.): *Caminando hacia la igualdad: Investigaciones desde la perspectiva de género*, Madrid: Aranzadi, pp. 85-101.
- Carro, Xesús/ Campos, Emilio/ Fernández, Xosé Ramón (1933): “Arqueoloxía relixiosa de Melide”. *Terra de Melide*, Santiago de Compostela: Seminario de Estudos Galegos, pp. 253-322.
- Cendón Fernández, Marta (2017): “La imagen de las mujeres con poder en el arte bajomedieval gallego”. Pardo de Guevara y Valdés, Eduardo José (ed.): *Mujeres con poder en la Galicia medieval (siglos XIII-XV)*, Santiago de Compostela: C.S.I.C., pp. 243-287.
- Chamoso Lamas, Manuel (1979): *Escultura funeraria en Galicia: Orense, Pontevedra, Lugo, La Coruña, Santiago de Compostela*, Ourense: Instituto de Estudios Orensanos Padre Feijoo.
- Chiffolleau, Jacques (1980): *La comptabilité de l'au delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age*, Roma: Ecole Française de Rome.
- Díez Tie, María/ Rodríguez Núñez, Clara Cristela (1989): “La mujer gallega y los conventos dominicos”. Muñoz Fernández, Ángela (ed.): *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid: Marcial Pons, pp. 303-315.
- Erias Martínez, Alfredo (2014): *Iconografía de las tres iglesias góticas de Betanzos. San Francisco, Santa María do Azougue y Santiago*, Betanzos: Briga Edicións, Xunta de Galicia.
- Fraga Sampedro, María Dolores (1996): “La Orden de las Clarisas y el arte: El convento medieval de Santiago”. Gigirey Liste, María Esperanza (ed.), *El Real Monasterio de Santa Clara de Santiago. Ocho siglos de claridad*, Santiago de Compostela: Museo de Tierra Santa, pp. 101-116.
- Fraga Sampedro, María Dolores/ Ríos Rodríguez, María Luz (2018): “Memoria de la nobleza en los conventos terciarios gallegos. Aniversarios, enterramientos y devociones (S. XIV-XV)”. *Revista Signum* 19.1, pp. 184-212.
- Garí, Blanca (2024): *El poder del objeto. Materialidad, memoria y representación en la Baja Edad Media europea*, Barcelona: Siruela.
- Gómez Bárcena, María Jesús (1988a): *Escultura gótica funeraria en Burgos*, Tesis de doctorado, Burgos: Diputación Provincial.
- Gómez Bárcena, María Jesús (1988b): “La liturgia de los funerales y su repercusión en la escultura gótica funeraria en Castilla”. Núñez Rodríguez, Manuel/Portela Silva, Ermelindo (coords.): *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, pp. 31-50.

- Gombrich, Ernst H. (1987): *La imagen y el ojo. Nuevos estudios sobre la psicología de la representación pictórica*, Madrid: Alianza.
- Hamburger, Jeffrey (1998): *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, New York: Zone Books.
- Huizinga, Johan (1947): *El otoño de la Edad Media*, Buenos Aires: Revista de Occidente.
- Labarga García, Fermín (2003): “Historia del culto y devoción en torno al santo rosario”. *Scripta Theologica* 35.1, pp. 225-277 [DOI: <https://doi.org/10.15581/006.35.13007>].
- Lahoz Gutiérrez, Lucía (2022): *La imagen y su contexto cultural. La iconografía medieval*, Madrid: Síntesis.
- Le Goff, Jacques (1981): *El nacimiento del purgatorio*, Madrid: Taurus.
- Lemarchand, Marie-José (ed.) (2019): *Christine de Pizan. La ciudad de las damas*, Madrid: Siruela (3ª Edición).
- Manso Porto, Carmen (1993): “La escultura funeraria”. Rodríguez Iglesias, Francisco (ed.): *Galicia Arte IX*, A Coruña: Hércules, pp. 381-413.
- Moralejo Álvarez, Serafín (1975): *Escultura gótica en Galicia (1200-1350)*. Tesis de Doctorado, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Moralejo Álvarez, Serafín (2004): *Formas elocuentes. Reflexiones sobre la teoría de la representación*, Madrid: Akal.
- Morales Cano, Sonia (2021): “Esculturas funerarias de mujeres tardomedievales de alto rango en el Museo Arqueológico Nacional”. *Boletín del Museo Arqueológico Nacional* 40, pp. 413-424.
- Núñez Rodríguez, Manuel (1981): “El sepulcro de Fernán Pérez de Andrade en San Francisco de Betanzos como expresión de una individualidad y una época”. *Bracara Augusta* 35, pp. 3-19.
- Núñez Rodríguez, Manuel (1985): *La idea de la inmortalidad en la escultura gallega. La imaginería funeraria del caballero, s. XIV-XV*, Ourense: Diputación Provincial.
- Núñez Rodríguez, Manuel (1988): “La indumentaria como símbolo en la iconografía funeraria”. Núñez Rodríguez, Manuel/Portela Silva, Ermelindo (coords.): *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, pp. 9-19.
- Núñez Rodríguez, Manuel (1989): “La dama, el matrimonio y la fama póstuma”. Bermejo Barrera, José Carlos (ed.): *Parentesco, familia y matrimonio en la historia de Galicia*, Santiago de Compostela: Tórculo edicions, pp. 285-300.
- Núñez Rodríguez, Manuel (1997): *Casa, calle, convento: iconografía de la mujer bajomedieval*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Pardo de Guevara y Valdés, Eduardo José (2000): *Los señores de Galicia: tenentes y condes de Lemos en la Edad Media*, A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.
- Pardo de Guevara y Valdés, Eduardo José (ed.) (2017): *Mujeres con poder en la Galicia Medieval (siglos XIII-XV): estudios, biografías y documentos*, Santiago de Compostela: C.S.I.C.

- Pelaz Flores, Diana (2013), “La imagen de la reina consorte como muestra de poder en el reino de Castilla durante el siglo XV. Construcción y significado”. *Medievalismo* 23, pp. 265-290.
- Pérez Higuera, Teresa (1985): “Los sepulcros de los Reyes Nuevos (Catedral de Toledo)”. *Tekné* 1, pp. 131-139.
- Rey Cabezudo, Mónica (2014): “Moda en piedra en el siglo XV: Análisis iconográfico de las laudas gallegas con «tocado de rollo»”. *Cuadernos de Estudios Gallegos* LXI.127, pp. 47-80 [DOI: <https://doi.org/10.3989/ceg.2014.127.02>].
- Rodríguez Núñez, Clara Cristela (1993): *Los conventos femeninos en Galicia. El papel de la mujer en la sociedad medieval*, Lugo: Diputación Provincial.
- Ruiz Maldonado, Margarita (1993): “El sepulcro de Doña Beatriz de Portugal en Sancti Spiritus (Toro)”. *Goya: Revista de arte* 237, pp. 142-148.
- Sánchez Ameijeiras, Rocío (1985): “El yacente armado en Galicia (1350-1450)”. Memoria de Licenciatura, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Sánchez Ameijeiras, Rocío (1989a): “Escultura funeraria en Galicia (1350-1450): la imagen de la nueva nobleza enriqueña”. *Cuadernos de arte e iconografía* 2.3, pp. 141-147.
- Sánchez Ameijeiras, Rocío (1989b): “Actitudes ante la muerte en las mujeres de la nueva nobleza enriqueña: la escultura funeraria como fuente para la historia de las mentalidades”. Muñoz Fernández, Ángela (ed.): *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid: Marcial Pons, pp. 451-461.
- Sánchez Ameijeiras, Rocío (2007): “Circulación de modelos y talleres itinerantes: el papel de artistas y comitentes en la evolución tipológica de la escultura funeraria en la Galicia medieval”. *Los caminos y el arte: VI Congreso Nacional de Historia del Arte (Santiago de Compostela, 16-20 de junio, 1986)*, Santiago de compostela: Universidade de Santiago de Compostela, pp. 359-364, vol. 2.
- Schmitt, Jean-Claude (1990): *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, París: Gallimard.
- Skinnebach, Laura Katrine (2019): “Haptic Prayer, Devotional Books and Practices of Perception”. Carrillo-Rangel, David/ Delfi Nieto, Isabel/Acosta García, Pablo (eds.): *Touching, Devotional Practices and Visionary Experience in the Late Middle Ages*, Cham: Palgrave Macmillan, pp. 95-122 [DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-030-26029-3_5].
- Vedel Heilskov, Mads (2019): “Sacralising Perception: Rosary-Devotion and Tactile Experience of the Divine in Late Medieval Denmark”. Carrillo-Rangel, David/ Delfi Nieto, Isabel/Acosta García, Pablo (eds.): *Touching, Devotional Practices and Visionary Experience in the Late Middle Ages*, Cham: Palgrave Macmillan, pp. 71-93 [DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-030-26029-3_4].
- Vovelle, Michael (1983): *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, París: Gallimard.
- Yarza Luaces, Joaquín (2003): *La nobleza ante el rey*, Madrid: El Viso.
- Yarza Luaces, Joaquín (2007): *La Cartuja de Miraflores. I. Los sepulcros*, XIII Cuadernos de Restauración de Iberdrola, Madrid: Fundación Iberdrola.

Sanctitatem et clericatum: a implantación dos cóengos regulares de Santo Agostiño en Galicia e o seu legado patrimonial

Paula Corbeira Paz – Universidade de Santiago de Compostela¹

1. Introducción

O presente artigo ten como obxectivo reunir e sistematizar o coñecemento dispoñible sobre a implantación destas comunidades en Galicia, a partir dun exercicio de síntese historiográfica. Analízase o seu contexto histórico-eclesiástico, a orixe e evolución da orde na Península Ibérica e particularmente en Galicia, así como as características das súas fundacións e espiritualidade, e os factores que contribuíron ao seu posterior declive. Prestarase especial atención a exemplos galegos e á evidencia da súa integración nas redes locais, así como á súa relación cos poderes eclesiásticos e laicos, incluído o patrocinio aristocrático exercido por familias como os Traba, que estiveron aliñadas cos postulados da Reforma Gregoriana.

O estudo das canónicas regulares en Galicia presenta desafíos significativos que contribuíron a un relativo silencio historiográfico e a unha desigualdade no desenvolvemento dos estudos monásticos en comparación con ordes máis estruturadas como a do Císter ou a orde beneditina. Por unha banda, a ambigüidade léxica na documentación dos séculos XI e XII dificulta a delimitación tipolóxica e funcional das fundacións canónicas. Esta falta de precisión reflíctese no uso intercambiable de termos como *canónicas*, *colexiatas*, e mesmo *mosteiro*, *prior* ou *fratres*. Así mesmo, algúns documentos pontificios resultan confusos, referíndose ás canónicas como *igrejas* ou *mosteiros*, sen precisar a súa adscrición a unha regra nin a súa organización interna.

A esta imprecisión léxica súmase a escaseza das propias fontes documentais, apenas anteriores ao segundo terzo do século XII. Estas dificultades condicionaron unha produción historiográfica desigual, aínda que non ausente, con achegas puntuais que arroxaron luz sobre certos aspectos da implantación e evolución destas comunidades.

Un dos estudos de referencia sobre os Cóengos Regulares de Santo Agostiño é o de R. Grégoire (1982), *La vocazione sacerdotale*, onde se analiza a orixe da orde e a súa implantación en

¹ Este traballo foi realizado no marco do programa de doutoramento en Estudos Medievais da Universidade de Santiago de Compostela, Grupo Iacobus (GI-1907).

Europa occidental, ofrecendo un enfoque amplo sobre a súa espiritualidade e evolución institucional.

Na mesma liña, J. A. Calvo Gómez (2014) dedica toda unha tese de doutoramento e varias publicacións ao estudo da orde, abordando cuestións como a súa orixe, difusión e substrato intelectual. Reserva un capítulo ás canónicas non afiliadas a ningunha congregación, organizadas de xeito rexional, con breves apuntamentos sobre cada unha delas. Ademais, contribuíu con diversos artigos centrados en observancias específicas, como a do Santo Sepulcro de Xerusalén ou San Rufo de Avignon (Calvo Gómez 2014a: 75 e 2015a: 55).

Pola súa parte, a obra de F. J. Pérez Rodríguez (2019) constitúe unha achega fundamental ao estudo da implantación monástica en Galicia durante a Plena e Baixa Idade Media. Ao longo de dous volumes extensos, o autor analiza os obxectivos da dita reforma no contexto galego e ofrece un exhaustivo inventario de mosteiros de distintas congregacións, entre os que dedica un capítulo ás fundacións de cóengos regulares de Santo Agostiño. O volume de información recompilada confírelle á obra un valor documental indiscutible. Non obstante, debido á amplitude do obxecto de estudo, a traxectoria individual de cada fundación é tratada de maneira sintética, sen afondar en aspectos como a análise artístico-arquitectónica dos edificios. No caso concreto das canónicas regulares, a súa presenza recóllese dentro do marco xeral, sen que se lles dedique un desenvolvemento específico ou un estudo monográfico detallado.

A obra *Entre el claustro y el mundo. Canónigos regulares y monjes premonstratenses en la Edad Media* (García de Cortázar et al. 2009), constitúe unha das achegas máis relevantes ao estudo das formas de vida relixiosa comunitaria na Idade Media peninsular. Reúne traballos de varios autores como M. Calleja Puerta, S. Guijarro González e J. Martínez Aguirre, entre outros, que abordan cuestións clave como a expansión dos cóengos regulares nos reinos de León e Castela, a vida intelectual nas canónicas non episcopais, así como a implantación e características artísticas dos mosteiros premonstratenses. Neste último punto destaca a contribución de M.^a T. López Guerreño Sanz (2009), centrada na observancia premonstratense na Península Ibérica. O seu estudo constitúe unha das poucas achegas ao patrimonio artístico vinculado ás canónicas agostiñas na Península, aos seus espazos e funcións, se ben o tratamento destes conxuntos segue a ser puntual e fragmentario.

Aínda que a obra constitúe un marco introdutorio esencial para abordar o tema, o seu enfoque continúa centrado maioritariamente nos territorios centrais da Península, polo que ningún destes traballos afonda especificamente nas comunidades de cóengos regulares no territorio galego.

Persiste a falta de estudos monográficos que analicen de maneira individualizada os establecementos monásticos, o que dificulta unha comprensión máis profunda do fenómeno no ámbito galego, especialmente á luz da súa vinculación co Camiño de Santiago. Neste contexto, e considerando a dimensión hospitalaria da orde, acentúase a necesidade de novas investigacións que aborden o papel fundamental desempeñado por estas comunidades en canto á consolidación e desenvolvemento das distintas rutas xacobeas, así como a asistencia hospitalaria e espiritual prestada aos peregrinos. Dada a súa importancia, este aspecto merece ser desenvolvido nun estudo independente.

Aínda que a falta de investigacións exhaustivas sobre esta orde xerou baleiros no seu estudo, é innegable o papel significativo que desempeñou no panorama relixioso de Galicia. A súa influencia foi determinante na reconfiguración das estruturas eclesiásticas locais e na propagación dos ideais reformistas.

2. Do ideal reformador ao modelo canonical regular: orixes e espiritualidade dos cóengos regulares de Santo Agostiño

A implantación dos Cóengos Regulares de Santo Agostiño en Galicia durante os séculos XI e XII non pode entenderse á marxe do profundo proceso transformador e de reordenación que experimentou a Igrexa occidental neste período, coñecido como a Reforma Gregoriana². Este movemento reformador fundamentábase no rexeitamento de prácticas xeneralizadas que socavaban a integridade do ministerio clerical presentes en toda Europa e territorio peninsular, como a simonía —a compravenda de dignidades eclesiásticas— e o nicolaísmo —o incumprimento do celibato por parte do clero—³. Promoveuse activamente un clero disciplinado, subtraído da dependencia feudal e sometido directamente á autoridade papal.

Con todo, as orixes deste impulso reformador canonical remóntanse ás disposicións establecidas na Regra de Aquisgrán, a cal se basea na de Crodegango de Metz (754), que se fundamenta na tradición beneditina e a liturxia romana (Calvo Gómez 2014a: 309; Giroud 1961: 34-35; Dereine 1953: 364). Estas normas prefiguraban xa algúns dos principios fundamentais que máis tarde articularán o movemento regular agostiño. É neste momento cando se promove a regulación da vida diaria dos cóengos, establecendo a residencia común e precisando funcións litúrxicas.

Fronte á fórmula carolinxia de Aquisgrán, a Reforma Gregoriana impulsou un movemento de volta ás fontes da vida cristiá e o retorno aos ideais comunitarios da vida apostólica, como o mellor remedio contra a simonía e o nicolaísmo. A regra de Aquisgrán consentía a propiedade privada. Esta cesión á propiedade foi, con todo, duramente cuestionada polos impulsores da reforma gregoriana, que a vían incompatible coa pobreza apostólica á que aspiraban (Calvo Gómez 2016: 192-194). Desde o século XI prodúcese unha ruptura coa tradición canónica anterior, motivada pola evolución do concepto de *VITA CANONICA* antes e durante a Reforma Gregoriana, iniciada durante o papado de León IX (1049–1054) e no sínodo de Letrán (1059) que, convocado por Nicolás II, terminou por consolidar as medidas reformistas gregorianas e favoreceu o desenvolvemento das comunidades de cóengos regulares en toda a Europa occidental (Álvarez Gómez 1989: 34-35)⁴. A nova iniciativa reformadora impulsada desde Francia e Italia relanzou a

2 A recepción da Reforma gregoriana na Península Ibérica non constituíu un fenómeno illado. Forma parte do amplo movemento de renovación eclesiástica que atravesou a cristiandade occidental nos séculos XI e XII. Non obstante, no caso hispánico adquiriu unha fisionomía propia, condicionada polo marco político e social da Reconquista e da repoboación, circunstancias que marcaron tanto o ritmo como as formas concretas de implantación; vid. Calvo Gómez 2015b: 201–232.

3 Vid. Poggiaspalla 1968 e Lunardi 1970.

4 Aínda que as disposicións de Nicolás II en 1059 esixisen a vida común, respecto aos ingresos procedentes das igrexas, inicialmente deixaron intacta a propiedade privada segundo Aquisgrán.

vida dos cóengos regulares como unha verdadeira forma de vida relixiosa, marcando o inicio da súa implantación plena en Europa occidental, incluída a Península Ibérica, especialmente baixo o impulso de Hildebrando de Soana en 1059, futuro Gregorio VII, un dos grandes arquitectos da Reforma Gregoriana. Aqueles clérigos que acolleron as disposicións de Nicolás II como forma de vida, especialmente a partir da codificación realizada por Alejandro II (1061-1073) en 1063, comezaron a conformar o que se coñecería como a Orde dos Cóengos Regulares de San Agostiño.

A diferenza dos cóengos seculares, que se conformaban con acatar as disposicións de Aquisgrán e levaban unha vida privada gozando das rendas, os cóengos regulares optaron polo retorno dos fundamentos da vida cristiá máis primitiva e dos ideais comunitarios da VITA APOSTÓLICA. Esta nova forma de vida relixiosa era vista como a unión de dúas vocacións: unha espiritual (similar ao estilo monástico) e outra pastoral (Calvo Gómez 2014a: 26).

Estes clérigos abrazaron a vida en común e a pobreza individual segundo os principios da Regra de Santo Agostiño⁵. Aínda que non sempre se pode determinar con precisión cal era a norma concreta observada en cada comunidade, o esencial residía en vivir conforme ás Regras dos Santos Pais, os canons conciliares e as disposicións episcopais. Con este marco normativo como referencia, moitas destas comunidades chegaron a organizarse en agrupacións dotadas de certa autonomía, aínda que sempre baixo a autoridade do bispo diocesano, especialmente no territorio aragonés (Campo del Pozo 1978: 24-26; Giroud 1961: 33; Dereine 1952: 400)⁶.

Entre os cóengos regulares difundíuse non só a doutrina monacal do Bispo de Hipona senón tamén a súa Filosofía, Teoloxía e doutrina política ou canónica (Campo del Pozo 1978: 29). Profesaban o ideal de vida activa, aquel modelo de vida relixiosa baseado na actividade apostólica: a predicación, asistencia espiritual (CURA ANIMARUM), a caridade e acollida de peregrinos e enfermos. A súa vida litúrxica articulábase en torno ao rezo coral, á celebración de misas, e á conmemoración de defuntos, todo iso reflexo do vínculo espiritual e material coa comunidade laica que os sostíña (Poggiaspalla 1968: 136).

A espiritualidade canonical regular non diverxe tanto da monacal, pois ambos se preocupan pola recuperación da vida apostólica primitiva, viven en comunidade e defenden os ideais de pobreza e axuda ao próximo. Podería dicirse que os cóengos regulares son o resultado dunha síntese entre o rigorismo dos monxes da época e a reforma das prácticas pastorais do clero. Con todo, a diferenza dos monxes contemplativos, o seu labor non se restrinxía ao claustro, senón que se manifestaba na súa implicación na vida relixiosa local, especialmente a través do ministerio parroquial, apoiado por bulas papais e doazóns de igrexas rurais. O seu carácter regular implica que están supeditados a unha regra máis aló da súa propia condición clerical ou a aplicación do dereito canónico, que lles diferenciaba dos clérigos seculares.

5 A adopción xeneralizada da Regra de Santo Agostiño prodúcese no século XII; ata ese momento, só tiña carácter de influencia (Giroud 1961: 38).

6 A Regra de Santo Agostiño é en realidade un corpus de textos, baseado principalmente na Carta 211. A partir do século XII a regra interpretouse a través de costumarios, aínda que a documentación sobre estes é limitada. Existían variantes como o *ordo antiquus* e o *ordo novus*, sendo o primeiro menos rigoroso. A suposta laxitude do *ordo antiquus* podería facilitar a súa adopción por institucións preexistentes que buscaban unha norma non demasiado estrita (Calvo Gómez 2014a: 187-188).

A súa dobre natureza —clerical e regular— propicio o carácter flexible nas súas formas de vida (Dereine 1953: 366-370). Nalgúñas congregacións prevaleceu a súa dimensión máis secular, priorizando as actividades pastorais e asistenciais, mentres que noutras impúxose unha vida estritamente regular. Esta adaptabilidade favoreceu unha gran diversidade interna. Doutra banda, esa mesma autonomía implicou que non todas as casas estivesen integradas en congregacións unificadas, dificultando o desenvolvemento dunha cohesión institucional sólida a longo prazo.

3. Implantación e desenvolvemento dos cóengos regulares en Galicia: contexto, actores e dinámicas

A Península non foi allea a este movemento reformador, aínda que a adopción da Regra de Santo Agostiño foi un proceso gradual. A implantación da vida canonical na Península Ibérica ten unha orixe moi temperá. Xa no ano 633, o IV Concilio de Toledo —presidido por Isidoro de Sevilla— articulaba un modelo de vida canonical ordenado e normativamente establecido (Grégoire 1982: 25). Porén, a invasión musulmá do 711 supuxo unha interrupción significativa no desenvolvemento das institucións eclesiásticas hispánicas. A restauración monástica en Galicia deuse paralelamente ao avance da Reconquista, especialmente durante os séculos VIII a X. Xurdiron múltiples fundacións illadas impulsadas por particulares —clérigos, abades ou laicos piadosos— que edificaban igrexas e pequenos mosteiros privados (García de Cortázar 2004a: 46).

Antes da súa consolidación, o panorama eclesiástico presentaba unha gran heteroxeneidade: existían numerosos centros de raíz altomedieval, moitas veces establecidos por clérigos ou laicos en terras propias sen unha regulación estrita. O proceso de implantación da orde no caso particular do territorio galego esténdese desde finais do século XI ata o século XIII, tras o Sínodo romano de 1059 (García de Cortázar 2004a: 46). A miúdo, este proceso dáse a través da transformación de estas institucións preexistentes, aínda que tamén se documentan varias fundacións *ex novo* (como Santa María de Sar (1136) e San Salvador de Pedroso (1111)).

A finais do século XI, os mosteiros do norte da Península Ibérica funcionaban como señoría monástica cuxas comunidades observaban a Regra de San Benito na súa versión cluniacense (García de Cortázar 2004a). Non é ata o segundo terzo do século XII cando atopamos referencias concretas, aínda que escasas, ao seguimento da regra agostiña nos reinos peninsulares⁷. A expansión dos cóengos regulares de Santo Agostiño nos reinos cristiáns hispánicos non respondeu a un único modelo fundacional, senón que se presentou en varias iniciativas vinculadas a contextos rexionais, intereses reformistas e dinámicas socio-eclesiásticas diversas (Calvo Gómez 2015b: 214). Neste proceso, Santa Cruz de Coimbra (1130) constitúe un dos primeiros e máis significativos referentes documentados da implantación da orde na Península, actuando como centro

7 A vaguidade terminolóxica e institucional durante o século XI en relación coas distintas formas de vida clerical, previa á consolidación do modelo dos Cóengos Regulares de Santo Agostiño, dificulta o seu estudo. Neste contexto, termos como “canónica”, “colexiata” ou “mosteiro” empregábanse indistintamente, o que evidencia a indefinición normativa e institucional característica do período anterior á reforma de 1059. As mencións explícitas a comunidades que adoptasen a regra agostiña nos reinos cristiáns hispánicos son escasas antes do segundo terzo do século XII, o que suxire que a súa implantación foi un fenómeno tardío e promovido principalmente pola acción do papado e o seu programa reformista centralizado desde Roma.

difusor cara ao norte e exercendo unha influencia determinante na configuración dos primeiros capítulos agostiños ibéricos⁸.

No contexto galego, a debilidade da organización episcopal e a forte pegada das fundacións privadas condicionaron a recepción da Reforma Gregoriana e, moi especialmente, a introdución de novas formas de vida clerical, como a canónica regular. A orde de cóengos regulares enfrontouse, así, a resistencias derivadas da sólida tradición de igrexas propias e mosteiros familiares, pero tamén atopou oportunidades vinculadas ao dinamismo xacobeo e á crecente centralidade das institucións eclesiásticas no reino asturleonés.

Detrás de moitas destas fundacións atópase a vontade de promover unha vida relixiosa máis estrita e apostólica, en liña cos principios da Reforma Gregoriana, pero tamén a procura de control e o reforzo da autoridade episcopal e señorial dos territorios, o cal explica a implicación tanto de actores eclesiásticos como laicos. Neste contexto, a dimensión pastoral e hospitalaria propia dos cóengos regulares —tal como sinala C. Dereine (1953: 385), quen mesmo propón a existencia dun tipo específico de fundacións de carácter laico e hospitalario— converteuse nun elemento clave: ao situarse en lugares estratéxicos, moitas destas comunidades atendían tanto á poboación local como aos camiñantes e peregrinos que comezaban a transitar as rutas xacobeas (Santa María Madalena de Sarria, San Miguel de Bremao ou Santa María do Sar).

As comunidades adoitaban ser pequenas e estaban compostas por un prior e un ou varios cóengos⁹. Só en fundacións como Caaveiro e Sar menciónanse ata seis cóengos (Del Hoyo et al. 1950: 90). A documentación para moitas destas canónicas non catedralicias é dispersa e pobre, o que dificulta ter unha visión panorámica sólida e, en moitos casos, mesmo asegurar se unha determinada igrexa participou do movemento canonical ou en que datas.

As casas agostiñas foron predominantemente de patrocinio eclesiástico ou laico-nobiliario. Un dos principais axentes na implantación de comunidades agostiñas foron aqueles bispos que, aliñados cos principios da reforma gregoriana, preocupados por renovar a vida clerical mediante novas formas de vida común, actuaron como impulsores do novo ideal de vida canonical. En numerosos casos, estes prelados promoveron ou directamente fundaron canónicas regulares como instrumentos de reforma diocesana. Probablemente o caso máis significativo no contexto galego é o de Santa María de Sar, en Compostela, fundada como priorado da catedral de Santiago, co propósito de servir como casa de retiro para cóengos regulares. Este proxecto iníciase Munio Alfonso (1133-1136), tesoureiro e cóengo da igrexa de Santiago durante os primeiros anos do século XII e colaborador do bispo Xelmírez, que asume a súa función e termina o proxecto en 1136¹⁰. Polo tanto, estamos ante unha fundación promovida dende a contorna da sede compostelá como parte do programa reformador gregoriano. O mosteiro desenvolvía unha función complementaria para

8 No ámbito castelán-leonés interior destacan fundacións como San Isidoro de León (1144), Santa María de Valladolid (1162), Párraces (desde 1178) e Benevívere (1179).

9 Entre os séculos XI e XIII, tiveron unha presenza relevante as casas de San Rufo de Aviñón, o Santo Sepulcro de Xerusalén, Premostré e San Antonio de Vienne (García de Cortázar 2004a: 47-48; Calvo Gómez 2014b: 75-98; Calvo Gómez 2015a: 55-84).

10 *Historia Compostelana* 1950: 63, 144-148.

a catedral de Santiago, que controlaba directamente a comunidade dende o prelado diocesano. Xelmírez procurou articular unha relación harmónica entre a comunidade de Sar e a sede compostelá, consciente de que a vocación hospitalaria dos cóngos regulares resultaba esencial para atender o constante fluxo de peregrinos. A fundación de Sar non só reforzou a rede asistencial do Camiño de Santiago, senón que tamén consolidou a imaxe de Compostela como centro espiritual e de acollida cristiá.

Segundo R. Yzquierdo Perrín (1997), a comunidade de Sar sería a primeira da orde de Santo Agostiño instaurada en Galicia. Con todo, esta consideración sostense unicamente se se atende ás canónicas non catedralicias, xa que en San Martín de Mondoñedo documéntase a presenza dunha comunidade de cóngos regulares desde 1112, tras o traslado da sede episcopal.

Nesta mesma liña de fundacións de posible impulso episcopal, debe situarse o caso de San Xoán da Cova, mencionado como unha iniciativa vinculada ao bispado, aínda que as fontes dispoñibles non permiten determinar con precisión a súa cronoloxía nin confirmar de maneira concluínte a súa adscrición agostiña nas súas primeiras etapas (Pérez Rodríguez 2019: 944). Suxírese que puido ser fundado por Sisnando I de Iria; con todo, a principios do século XII, a propiedade do mosteiro recaía en mans de particulares, sendo cedido a Diego Xelmírez por Arias Alóitiz nos primeiros anos da devandita centuria. En 1143, o arcebispo compostelán Don Pedro Elías, en presenza do seu cabido, elaborou á constitución formal de San Xoán da Cova, establecendo unha comunidade agostiña baixo a supervisión directa da Igrexa de Santiago (López Ferreiro 1901: 227-229). A súa localización, nunha zona de paso cara a Compostela, reforza a interpretación do mosteiro como enclave de apoio espiritual e material para peregrinos.

O impulso da nobreza, e en menor medida do monarca, tamén foi fundamental neste proceso. Aínda que o patrocinio real —especialmente baixo Alfonso VII— priorizou en ocasións outras estruturas eclesiásticas, as elites aristocráticas, e en particular a influente familia Froilaz-Traba, exerceron un patrocinio significativo e intenso cara a comunidades regulares, incluíndo as de filiación agostiña (López Sangil 2007: 261-301). Son varios os membros desta liñaxe familiar os que figuran como fundadores ou benfeitores de casas agostiñas mediante doazóns, reformas ou protección directa. San Xoán de Caaveiro, documentado xa en 1098 como beneficiario dunha doazón dirixida ao bispo don Pedro, parece contar co mecenado directo desta familia, que promoveu a súa igrexa —polo menos en parte— en 1194 (Pérez Rodríguez 2019: 926-939). Aínda que a documentación non confirma explicitamente a súa adscrición agostiñas nesa fase temperá, o apoio continuado dos Traba a comunidades reformadas suxire unha posible vinculación. Máis clara é a filiación de Santo Tomé de Nemeño, que aparece explicitamente como mosteiro agostiño en 1105, e que mantivo relacións cos Traba polo menos ata 1134 (Pérez Rodríguez 2019: 957-959). San Salvador de Pedroso, fundado en 1111 por dona Munia Froilaz —membro directo da casa Traba—, inscríbese na esfera de influencia desta poderosa familia nobiliaria (Pérez Rodríguez 2019: 959-936). A fundadora prometera o mosteiro ao bispo don Munio Alfonso, quen posteriormente se retiraría a Sar (Barreiro 1883: 329). Este vínculo, aínda que indirecto, cunha figura relevante da contorna reformada compostelá, reforza a hipótese dunha orientación canónica regular na xénese do mosteiro, en sintonía cos ideais de vida común promovidos pola regra de San

Agostiño. A familia Traba realizou doazóns a Santa María de Sar en 1144. As motivacións para este tipo de fundacións non foron unicamente de tipo piadoso, a conversión, ou a relativa flexibilidade destas canónicas convertíaaas en auténticas ferramentas de control territorial e lexitimación política-social. Ás veces, este patrocinio implicou a transformación de mosteiros familiares preexistentes en canónicas agostiñas. Este padroado, ademais de obedecer a motivacións piadosas e políticas, debe entenderse tamén como unha forma de apoiar a función hospitalaria e de acollida que estes mosteiros exercían, especialmente en relación co tránsito xacobeo.

A protección rexia tamén existiu, aínda que se manifestou máis tardiamente, especialmente a partir do reinado de Alfonso VII. San Isidoro de León (1144) preséntase como o primeiro exemplo claro a nivel peninsular de predilección rexia por un establecemento agostiño. No último terzo do século XII, a protección rexia converteuse nunha práctica corrente, con noticias de promoción rexia de novos establecementos en territorio galego, como o de Xunqueira de Ambía, cuxa traxectoria institucional, iniciada en 1150, desenvolveuse baixo a influencia directa de Alfonso VII mediante privilexio real, polo cal se doa a metade do couto a Santa María de Sar e encoméndanse as terras e o mosteiro aos cóengos regulares de Santo Agostiño. Aínda que a adscrición explícita á orde non se documenta ata 1237, cando Fernando III confirma a súa pertenza á “orde de Sant Agustín”, o conxunto pode considerarse representativo do modelo de fundación agostiña promovido desde Santiago. A súa arquitectura, de planta basilical con tres naves e tripla cabeceira absidal, álzase sobre un asentamento monástico altomedieval, o que subliña tanto a continuidade do lugar como a súa renovación baixo os parámetros da reforma canónica e o patrocinio rexio. A súa proximidade ás rutas de peregrinación e a súa escala arquitectónica explican tamén a súa capacidade para funcionar como centro hospitalario de relevancia.

Esta adaptación á nova orde espiritual, con todo, tamén supuxo certos desafíos. A falta dunha articulación congregacional forte e a dependencia de patrocinadores locais facilitaron unha ampla diversidade entre casas, pero á vez dificultaron a consolidación de estruturas supracomunitarias duradeiras. A partir do século XIII, as comunidades de cóengos regulares, do mesmo xeito que outras formas de vida relixiosa, comezaron a experimentar un período de crise e transformacións. A presenza das novas ordes mendicantes, como franciscanos e dominicos, que se implantaron a mediados do século XIII, supuxo unha menor incidencia para os cóengos regulares nalgunhas zonas. Os mendicantes prevaleceron sobre outras formas de vida relixiosa no sur peninsular e nos novos territorios de ultramar (García de Cortázar 2004a: 49).

Nos últimos séculos da Idade Media, documéntase unha decadencia xeneralizada das canónicas non catedralicias. Moitos establecementos fracasaron ou experimentaron unha diminución significativa das súas rendas e efectivos. Algunhas casas foron absorbidas por cabidos catedralicios, como Lampai e Couselo. O camiño maioritario neste período foi a secularización, que implicaba a repartición das prebendas e a redución dos edificios a simples igrexas parroquiais.

4. Arquitectura canónica en Galicia: formas e configuracións medievais

A arquitectura monástica medieval na Península Ibérica caracterízase por unha planificación espacial concibida para responder ás necesidades funcionais da vida comunitaria. Este esquema organizativo tamén foi asumido polas comunidades de cóngos regulares, que o adaptaron con pequenas variacións. A disposición xeral estrutúrase ao redor de catro grandes áreas: a zona de clausura, os espazos destinados a hóspedes e visitantes, as dependencias de abastecemento e a zona reservada a novizos e enfermos. Entre elas, adquire especial relevancia a clausura, núcleo vital do conxunto, onde se concentran as estancias fundamentais para a vida regular. Ao leste situábase a sala de monxes e dormitorio común; xunto a elas, a sala capitular, destinada ás reunións comunitarias. Ao sur atópase o refectorio, disposto paralelamente ao claustro correspondente, e ao oeste, a adega. Esta distribución responde en gran medida á influencia do modelo cluniacense, especialmente evidente na disposición do refectorio, adoptada sistematicamente polos premonstratenses. Con todo, esta descrición responde a un esquema xeral que, aínda que foi común en boa parte da Península Ibérica, presenta excepcións en determinados ámbitos xeográficos.

En Galicia, en particular, obsérvase unha significativa diversidade na configuración arquitectónica das canónicas, tanto na disposición dos espazos como nas solucións formais adoptadas. Fronte á tendencia, máis habitual noutras rexións peninsulares, a asumir modelos tipificados de implantación monástica, as canónicas galegas evidencian unha maior flexibilidade e adaptación á contorna, ao contexto fundacional ou ás posibilidades materiais de cada comunidade. A análise dos conxuntos permite, así, distinguir varias tipoloxías arquitectónicas que amosan diferentes orientacións da vida canónica: algúns mosteiros, como Caaveiro, Bremao ou San Xoán da Cova, responden a unha tipoloxía rural e contemplativa, caracterizada por pequenas comunidades situadas en lugares apartados ou de difícil acceso, con igrexas de nave única e cabeceira absidal. Neste modelo, a arquitectura adapta con singularidade as limitacións do terreo, como no caso de Caaveiro, disposto en plataformas a diferentes alturas e con dúas igrexas de reducidas dimensións, ao tempo que se privilexia unha orientación máis cara á vida comunitaria e espiritual, con menor protagonismo pastoral directo.

Noutras fundacións, como Santa María de Sar ou Xunqueira de Ambía, identifícase unha tipoloxía vinculada ás rutas de peregrinación, situadas en contornos máis accesibles e próximos ao Camiño de Santiago. Nestes casos documentáronse plantas máis complexas de tipo basilical, con tres naves, resultado dun maior apoio económico e institucional. A proximidade a itinerarios xacobeos reforzou a dimensión hospitalaria e pastoral destas comunidades, materializada na acollida de peregrinos e enfermos. Por último, cabe sinalar a existencia dunha tipoloxía intermedia ou mixta, representada por fundacións promovidas pola nobreza ou o episcopado, como Santo Tomé de Nemeño ou San Salvador de Pedroso, vinculados á familia Traba. Estes mosteiros combinaban a espiritualidade contemplativa coa función territorial e asistencial, ao tempo que actuaban como instrumentos de control e lexitimación social por parte dos seus fundadores.

O estudo da súa arquitectura continúa sendo limitado e fragmentario. Aínda que se realizaron investigacións sobre a implantación da observancia premonstratense na Península Ibérica —como os traballos de M. T. López Guereño Sanz (2009: 207) sobre os mosteiros premonstra-

tenses hispanos en época románica—, persiste a dificultade de establecer un modelo arquitectónico uniforme. Posiblemente os primeiros cóengos non adoptaron un plano específico, senón que seguiron o plan que levaran á práctica os beneditinos. As igrexas son de planta variada segundo as posibilidades económicas do mosteiro, xa fosen basilicais de tres naves ou de nave única, e as dependencias seguían a distribución das estancias do plano de Sant Gall e os beneditinos (García de Cortázar et al. 2009: 71).

Con todo, o modelo ideal de organización monástica —estruturado en torno ao claustro e articulado en áreas funcionais diferenciadas (clausura, hospedaría, servizos e enfermería)— non se trasladou de forma literal aos mosteiros de cóengos regulares en Galicia. Neste ámbito, as fundacións presentan dimensións máis reducidas e estruturas arquitectónicas sinxelas, concibidas para cubrir as necesidades esenciais da vida regular. En lugar dunha diversificación espacial complexa, estas comunidades privilexiaron solucións funcionais e austeras, reflexo do seu carácter rural, contemplativo e moitas veces illado. A iso súmase o feito de que, en varios casos, a área claustral non se conservou ou sufriu importantes transformacións posteriores, o que dificulta a reconstrución precisa da súa organización orixinal. En Breamo, por exemplo, non se conserva o espazo claustral; mentres que en Sar, este sufriu profundas alteracións a partir da época moderna, o que complica a súa lectura estrutural.

Deste xeito, as construcións adoptan as formas estruturais e decorativas do románico ou do gótico, en función do contexto cronolóxico da súa edificación, integrándose en correntes estilísticas rexionais sen mostrar demasiadas particularidades distintivas. As similitudes observables respecto doutras casas como as do Císter obedecen a formulacións regulares similares, que impoñían criterios comúns tanto no ámbito funcional como no decorativo. A particularidade destas comunidades non reside tanto na creación dun modelo arquitectónico propio, senón na diversidade tipolóxica resultante da súa adaptación ao contexto físico, económico e espiritual de cada fundación.

5. Conclusións

A implantación dos Cóengos Regulares de Santo Agostiño en Galicia constitúe un fenómeno de gran interese dentro do panorama eclesiástico medieval. As particularidades rexionais que se manifestan en Galicia, especialmente no ámbito arquitectónico-artístico, así como a diversidade tipolóxica dos seus conxuntos, achegan unha dimensión adicional de complexidade e riqueza ao estudo do fenómeno agostiño neste territorio. A través dunha rede diversa de fundacións, moitas delas de carácter modesto e con traxectorias pouco coñecidas, estas comunidades contribuíron de maneira decisiva á consolidación do programa reformista no noroeste peninsular, transformando as estruturas eclesiásticas locais.

Dentro das súas achegas específicas á historia relixiosa galega, destaca de maneira especial a súa estreita vinculación co Camiño de Santiago. A súa presenza ao longo dos roteiros xacobeos, unida á súa vocación hospitalaria, traducíuse na creación e xestión de establecementos asistenciais que ofrecían atención a peregrinos e enfermos. A envergadura desta dimensión hospitalaria xustifica por si soa un tratamento independente, dada a súa relevancia para o desenvolvemento das

infraestruturas e da espiritualidade asociadas ao fenómeno xacobeo (García de Cortázar 2004b: 72-99).

A pesar das dificultades metodolóxicas e do limitado número de estudos monográficos dedicados ás distintas casas, a análise destas institucións revélase imprescindible para unha comprensión completa da relixiosidade medieval galega. O seu estudo permite recuperar unha peza esencial do complexo mosaico da vida relixiosa na Idade Media. O seu legado, aínda que a miúdo silenciado pola historiografía, ofrece claves fundamentais para comprender a evolución do monacato e do clero regular en Galicia.

6. Bibliografía

- Álvarez Gómez, Jesús (1989): *Historia de la vida religiosa. Desde los canónigos regulares hasta las reformas del siglo XV*, Madrid: Publicaciones Claretianas (Instituto Teológico de Vida Religiosa), vol. II.
- Barreiro, Bernardo (1883): “Escritura de fundación del Real Monasterio de Santa María de Sar”. *Galicia Diplomática* II.35, pp. 329-332.
- Calvo Gómez, José Antonio (2014a): *Los canónigos regulares en la Edad Media*. Tese Doutoral, Salamanca: Universidade Pontificia de Salamanca.
- Calvo Gómez, José Antonio (2014b): “Los cabildos hispánicos de canónigos regulares de la obediencia de San Rufo de Avignon (siglos XI-XV)”. *Historia. Instituciones. Documentos* 41, pp. 75-98 [DOI: <https://doi.org/10.12795/hid.2014.i41.03>].
- Calvo Gómez, José Antonio (2015a): “Los canónigos regulares del Santo Sepulcro de Jerusalén en la península Ibérica (siglos XII-XV)”. *Medievalismo* 25, pp. 55-84 [DOI: <https://doi.org/10.6018/j/241321>].
- Calvo Gómez, José Antonio (2015b): “Rasgos de la reforma del clero en la Península Ibérica durante el siglo XI”. *Studia Historica. Historia Medieval* 33, pp. 201-232 [DOI: <http://dx.doi.org/10.14201/shhme201533201232>].
- Calvo Gómez, José Antonio (2016): *La vida en común del clero medieval. El origen y la expansión de los canónigos regulares*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Campo del Pozo, Fernando (1978): “El monacato de san Agustín en España y las Constituciones de Ratisbona (1290)”. *Archivo Agustiniano* 62.180, pp. 3-38.
- Dereine, C. (1953): “Chanoines (des origines au XIIIe siècle)”. A. Baudrillart, A. de Meyer y E. Cauwenbergh (dirs.): *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, t. XII, París: Librairie Letouzey et Ané, cols. 353-405, en concreto cols. 357-358.
- García de Cortázar, José Ángel (2004a): “Monasterios hispanos en torno al año mil: función social y observancia regular”. García de Cortázar, José Ángel (ed.): *Ante el milenario del reinado de Sancho el Mayor: un rey navarro para España y Europa*, Pamplona: Gobierno de Navarra, pp. 213-270.

- García de Cortázar, José Ángel (2004b): “La implantación monástica en el Camino de Santiago: ¿monasterios del Camino o monasterios en el Camino?”. García de Cortázar, José Ángel/Teja Casuso, Ramón (eds.): *Monasterios y peregrinaciones en la España medieval*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, pp. 72-99.
- García de Cortázar, José Ángel/Teja Casuso, Ramón (eds.) (2009): *Entre el claustro y el mundo: canónigos regulares y monjes premonstratenses en la Edad Media*, Aguilar de Campoo (Palencia): Fundación Santa María la Real.
- Giroud, Charles (1961): *L’Ordre des chanoines réguliers de Saint-Augustin et ses diverses formes de régime interne. Essai de synthèse historio-juridique*. Martigny: Éditions du Grand-Saint-Bernard.
- Grégoire, Réginald (1982): *La vocazione sacerdotale: i canonici regolari nel Medioevo*, Roma: Studium.
- Hoyo, José del/Rodríguez González, Antonio/Varela Jácome, Bieito/Pedret Casado, Pilar/Tobío Fernández, Jesús (1950): *Memorias del Arzobispado de Santiago*, Porto y Cía. Editores.
- López Ferreiro, Antonio (1901): *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela, t. IV.
- López Guereño Sanz, María Teresa (2009): “Utopía y realidad: la arquitectura de los monasterios premonstratenses hispanos en época románica”. Á. García de Cortázar y R. Teja (eds.): *Entre el claustro y el mundo: canónigos regulares y monjes premonstratenses en la Edad Media*, Madrid: Fundación Santa María la Real, pp. 207-233.
- López Sangil, José Luis (2007): “La nobleza altomedieval gallega. La familia Froilaz-Traba. Sus fundaciones monacales en Galicia en los siglos XI, XII y XIII”. *Nalgures* 4, pp. 241-331.
- Lunardi, Giovanni (1970): *L’ideale monastico nelle polemiche del secolo XII sulla vita religiosa*. Noci: La Scala.
- Pérez Rodríguez, Francisco Javier (2019): *Los monasterios del Reino de Galicia entre 1075 y 1540: de la Reforma Gregoriana a la Observante*, Santiago de Compostela: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2 vols.
- Poggiaspalla, Ferminio (1968): *La vita comune del clero: Dalle origine allá riforma gregoriana*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Yzquierdo Perrín, Ramón (1997): “Santa María de Sar”. Real e Ilustre Cofradía Numeraria del Rosario (coord.): *II Semana Mariana en Compostela (Santiago, 1-6 de outubro de 1996)*, Santiago de Compostela: Real e Ilustre Cofradía Numeraria del Rosario, pp. 71-106.



CENTRO RAMÓN PIÑEIRO
PARA A INVESTIGACIÓN
EN HUMANIDADES