

*Mariagrazia Russo*

## **Il pellegrinaggio a Santiago nella lirica galego-portoghese**

Curiosamente nell'intero *corpus* della lirica galego-portoghese il viaggio a Santiago de Compostela, il più noto centro religioso e culturale del Medioevo della penisola iberica, viene citato solo raramente e in un contesto spesso privo di riferimenti al pellegrinaggio. Il motivo potrebbe risiedere in un complesso di fattori politici, economici e sociali che hanno influenzato sia i giullari e i trovatori della poesia amorosa e burlesca, sia il re Alfonso X e la sua scuola scrittoria mariana.

“Galego-portoghese” è una definizione che si suole dare convenzionalmente ad una lingua parlata (almeno secondo la documentazione a noi pervenuta) a nord e a sud del fiume Minho tra la fine del XII e il XVI secolo<sup>1</sup>, sino a quando - a causa di precise circostanze storiche e politiche - si accentuarono le divergenze tra le due lingue: il galego a nord e il portoghese a sud. Il galego-portoghese rappresenta quindi in epoca medievale una *koiné* espressiva con poche documentate varianti tra una sponda e l'altra del fiume. E dalla fine del secolo XII sino alla metà del XIV fiorì in questa lingua una lirica tra il religioso e il profano diffusa in tutta la penisola iberica, testimoniata da canzonieri individuali, da sillogi collettive organizzate per generi e da copie successive che raccolgono varî autori e varî generi. Il *corpus* attualmente in nostro possesso è costituito da 1679 canzoni di tema principalmente amoroso e di scherno, cosiddetto profano<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup> Cfr. C. de Azevedo Maia, *História do galego-português. Estudo linguístico da Galiza e do Noroeste de Portugal desde o século XIII ao século XVI (Com referência à situação do galego moderno)*, Coimbra 1986.

<sup>2</sup> Per le *cantigas* di tipo profano è stata utilizzata l'ed. del Centro de Investigacións Lingüísticas e Literarias, *Lírica profana galego-portuguesa. Corpus completo das cantigas medievais, con estudio biográfico, análise retórica e biografía específica*, 2 voll., Santiago de Compostela 1996 (d'ora in poi LP).

e 420 testi, definiti *Cantigas de Santa Maria*<sup>3</sup>, di argomento religioso, creati alla corte di Alfonso X, *El Sabio*, e compatti nella tematica e nella tradizione manoscritta. Sulle origini di questa lirica sono stati spesi fiumi di inchiostro, e non è questa la sede più adatta per procedere a qualsiasi tentativo di sintesi. Varrà però la pena mettere in evidenza almeno un elemento culturale che favorì lo sviluppo e la diffusione della lirica galego-portoghese: il pellegrinaggio sulla via di Santiago de Compostela. Come indica Giuseppe Tavani questa città era l'unico centro urbano di rilievo internazionale presente in tutto il regno galego-asturo-leonese, e anzi il più prestigioso di tutta la penisola iberica, superiore per potere demografico ed economico alla stessa città di León sede della corte<sup>4</sup>.

Le varie strade che componevano il cammino compostelano e che si univano alla frontiera dei Pirenei in un percorso unitario verso Santiago hanno rappresentato un sistema di interessante scambio e di notevole incontro culturale tra la Francia, la Provenza e la penisola iberica, arricchendo le manifestazioni poetiche autoctone forse già esistenti. Ne sono prova alcuni versi del re castigliano Alfonso X<sup>5</sup> e del sovrano portoghese D. Dinis<sup>6</sup> che si riferiscono esplicitamente all'importanza di saper comporre liriche alla moda provenzale. Questo continuo ed intenso scambio culturale è testimoniato anche dal noto *Codice Calistino*<sup>7</sup> del secolo XII la cui compilazione, attribuita a papa

<sup>3</sup> Per le *Cantigas de Santa Maria* si è consultata l'ed. di W. Mettmann, *Afonso X, o sábio. Cantigas de Santa Maria editadas por* -, 2 voll., Vigo 1981 (1ª ed. 1959-1972; d'ora in poi CSM).

<sup>4</sup> G. Tavani, *La poesia lirica galego-portoghese*, in "Grundriss der Romanischen Literatures des Mittelalters", t. 1, fasc. 6, 1980, p. 18.

<sup>5</sup> Si veda la censura di Alfonso X a Pero da Ponte e a Bernal de Bonaval, accusati di non saper trovare alla moda provenzale. LP: 18, 34.

<sup>6</sup> «Proenças soen pui ben trobar»; e «Quer'eu en maneira de proençal / fazer agora un cantar d'amor» (rispettivamente LP: 25, 86 e 25, 99).

<sup>7</sup> *Codex Calixtinus o Liber Sancti Jacobi*: se ne ha una incompleta traduzione in

Calisto II, si deve invece probabilmente ai frati francesi di Cluny che con esso volevano realizzare un'opera propagandistica a favore del santuario di Compostela. Nella seconda parte di quest'opera, conservata nell'Archivio della Cattedrale di Santiago, appaiono numerose narrazioni di miracoli che accaddero tra il 1050 e il 1139 ai pellegrini lungo il cammino compostelano. Il *Codice* costituirà, tra l'altro, una delle principali fonti del canzoniere mariano di Alfonso X. Al movimento dei devoti provenienti dalla Francia e diretti nella penisola iberica si affianca il movimento dei pellegrini che dalla penisola iberica si dirigevano in Francia: lo testimonia, per esempio, il culto alla Madonna di Rocamador (il cui santuario è situato nella provincia di Narbonne), presente in alcune *cantigas* della lirica galego-portoghese di tipo profano, come quella di Martim Soares<sup>8</sup>, di Pedr'Amigo de Sevilha<sup>9</sup> e di Johan Baveca<sup>10</sup>, e in un paio di canzoni di Santa Maria dove vengono descritti i pellegrinaggi verso questo santuario di un contadino galego e di un mercante portoghese che si era salvato da un naufragio<sup>11</sup>.

Dall'inizio del sec. IX, in seguito al ritrovamento dei resti mortali che si riteneva appartenessero all'apostolo San Giacomo il Maggiore (in Spagna San Tiago), Compostela rimane il baluardo e la roccaforte di una cristianità tesa alla *Reconquista*. E il *Campus Stellæ* diviene presto - anche grazie all'abile organizzazione cluniacense affidata a Diego Gelmírez (1100-1139) - un centro

---

galego del secolo XIV (ms. 7455 Biblioteca Nacional de Madrid) ed un'altra spagnola con testo latino che si conserva nella Biblioteca Nacional de Lisboa (codice 919, F. G.). Cfr. s. v. di R. Lorenzo, *Miragres de Santiago*, e di Manuel C. Díaz y Díaz, *Liber Sancti Jacobi*, in G. Lanciani e G. Tavani, *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa. Organização e coordenação de* -, Lisboa 1993.

<sup>8</sup> LP: 97, 28.

<sup>9</sup> LP: 116, 29.

<sup>10</sup> LP: 64, 23 - in essa non viene menzionata la località di Rocamador ma il testo burlesco lascia chiaramente intendere che si trattava di una chiesa al di là dei Pirenei.

<sup>11</sup> CSM: 22 e 373.

di culto del mondo cattolico europeo che si affianca a Roma e Gerusalemme. Attorno a questo tumulto marmoreo sorgono presto chiese, collegiate, monasteri e palazzi episcopali, alberghi, istituti di beneficenza, luoghi di commercio e di cambio, negozi, oratori, ospedali e ospizi: «Santiago de Compostela - dice ancora Tavani - accresce senza soste la propria supremazia sociale, politica e culturale mediante un'accorta utilizzazione dei proventi, materiali e morali, dell'industria del pellegrinaggio»<sup>12</sup>. La diffusione delle fondazioni ed istituzioni di accoglienza del pellegrino avviene velocemente lungo tutti i percorsi che portano a questo sepolcro sacro divenuto presto basilica<sup>13</sup>. I devoti che si recano al santuario vengono a godere di franchigie, di privilegi sociali (come quelli emanati da Alfonso II il Casto) e di atti legislativi in loro favore. A Santiago de Compostela si recano in pellegrinaggio monarchi e contadini, e tra i primi si contano alcuni regnanti come Alfonso VII e Alfonso XI che scelgono tale santuario anche per la propria incoronazione. La città galega rappresenta quindi all'interno del mondo medievale peninsulare il principale centro di irradiazione religiosa e culturale.

Di fronte all'importanza di tale santuario stupisce però il ridotto numero di *cantigas* dedicate a Santiago all'interno del *corpus* della lirica galego-portoghese: appena 8 canzoni su 1679, una percentuale veramente esigua calcolando l'importanza e la sacralità del luogo. Una di queste *cantigas* utilizza tra l'altro il nome di Santiago esclusivamente come invocazione religiosa e preghiera accorata: è il componimento poetico *¡Ay, Santiago, padrón sabido*, del trovatore galego Pai Gomes Charinho<sup>14</sup>, collocabile cronologicamente nel terzo quarto del secolo XIII. In essa l'esclamazione, posta ad incipit e inserita nel gioco parallelistico sinonimico *sabido / provado*, ricorre come prece rivolta dalla fanciulla al patrono affinché questi, il *matamoros*, le protegga l'amico.

<sup>12</sup> G. Tavani, *La poesia...*, op. cit., p. 18.

<sup>13</sup> Consacrata nell'899 da Alfonso III.

<sup>14</sup> *LP*: 114, 2

Nel resto del *corpus* è possibile individuare altre sei *cantigas* in cui appare invece Santiago come toponimo: le prime due vengono solitamente definite (pur con tutti i limiti della terminologia dei generi, tipici della lirica galego-portoghese per i quali cfr. *infra*) *de romaria*, ed esse appartengono ad Airas Nunez<sup>15</sup> e ad Airas Carpancho<sup>16</sup>. Oltre a queste canzoni, il toponimo Santiago è presente in una pastorella di Pedr'Amigo de Sevilha<sup>17</sup>, in una *cantiga de amigo* attribuita a Fernand'Esquio<sup>18</sup> e in altri tre componimenti, di genere giocoso, assegnati rispettivamente a Johan Airas de Santiago (il cui onomastico contiene come toponimico la nota località galega)<sup>19</sup>, a Pero Garcia d'Ambrõa<sup>20</sup> e a Pero da Ponte<sup>21</sup>.

Nella canzone di Airas Nunez, *A Santiagu'en romaria ven*, datata da Tavani al 1286<sup>22</sup>, la ragazza si mostra felice perché insieme al re, verosimilmente Sancho IV figlio di D. Afonso X, verrà in pellegrinaggio anche il suo amico: «A Santiagu'en romaria ven / el rei // veer-ei el rei, que nunca vi, / e meu amigo que ven con el i». In tale canzone possiamo intravedere un «“manifesto di propaganda”» in onore di un re spagnolo che corona con «la visita alla città dell'apostolo [...] il primo tempo dell'opera di pacificazione interna da lui iniziata» e cerca «al tempo stesso di conquistare [...] in Galizia quella popolarità

---

<sup>15</sup> LP: 14, 3.

<sup>16</sup> LP: 11, 10.

<sup>17</sup> LP: 116, 29.

<sup>18</sup> LP: 38, 6.

<sup>19</sup> LP: 63, 28.

<sup>20</sup> LP: 126, 3.

<sup>21</sup> LP: 120, 45.

<sup>22</sup> Cfr. G. Tavani, *Le poesie di Ayra Nunez. Edizione critica con introduzione, note e glossario*, Milano 1964, p. 23.

che gli era stata negata dall'insurrezione del fratello Don Juan»<sup>23</sup>. Tale componimento mette quindi in rilievo un importante pellegrinaggio regale.

In un altro testo di *romaria*, quello del trovatore Airas Carpancho o Corpancho, probabilmente della seconda metà del XIII secolo, *Por fazer romaria, pug' en meu coração*, una fanciulla si mostra lieta di recarsi a Santiago in *romaria* dove potrà *fazer oraçon*, vedere il suo amico e *queimar* le sue *candeas* (con tutta la carica simbolica ed erotica che questa espressione parrebbe racchiudere). Ma la località menzionata, sebbene identificata dalla maggior parte della critica come relativa a Compostela, potrebbe invece corrispondere ad altri piccoli toponimi intitolati a San Giacomo<sup>24</sup>.

Un riferimento chiaro al pellegrinaggio verso il grande santuario galego è presente nella canzone che lo stesso autore, il giullare Pedr'Amigo de Sevilha, definisce "pastorela": «Quand' eu hun dia fuy en Compostela / en romaria, vi hunha pastor». In essa la località di Santiago è espressa chiaramente ed altrettanto esplicitamente vi è indicato il pellegrinaggio compiuto dall'io narrante.

Il componimento successivo è attribuito ad un trovatore della fine del XIII secolo che risponde al nome di Fernand'Esquio, - *Que adubastes, amigo, alá en Lug' u andastes*: in esso la protagonista della *cantiga de amigo*, attraverso una struttura dialogica, si lamenta con il suo interlocutore perché questi pare essersi innamorato di una bella giovane. L'uomo risponde riferendosi ad un amore incontrato *de Santiago a Lugo*: *O amor que eu levei*, dove il verbo *levar* - con il significato di "portare" / "portare via" / "portare con sé", pur indicando un verbo di movimento, non può tuttavia essere correlato con il pellegrinaggio a Santiago.

Il viaggio da Santiago a Lugo - sostiene Fernanda Toriello - non agevole per la natura impervia dei luoghi, non poteva essere affrontato per un breve soggiorno. [...] Lugo, l'irrequieta città ribelle

<sup>23</sup> Id., p. 24.

<sup>24</sup> Cfr. A. Correia, *Sobre a especificidade da cantiga de romaria*, in "Revista da Biblioteca Nacional", S. 2, 8 (2) Jul.-Dez. 1993, pp. 7-22 [19].

al predominio della sempre più potente Santiago, fu più volte teatro di lotte. Il trovatore vi si recò per combattere? [...] Il tono [...] non sembra riflettere ansie per possibili pericoli che l'uomo può aver corso in battaglia ma lascia piuttosto intravedere un viaggio di 'piacere' in cui il tempo per possibili avventure amorose non dovette mancare.

La successiva *cantiga*, di Johan Aires de Santiago - collocabile alla fine del secolo XIII -, *Don Pero Nunez era entorvado*, è di genere scherzoso ed accenna ad un tale Don Pero Nunez il quale andando a *Santiago albergar*, si imbatte in un "corvo malaugurante" a causa del quale preferisce tornare indietro. L'espressione *ir-s'a Santiag'albergar* contiene ancora una volta un verbo di movimento che ben si riferisce ad un "percorso". Il contesto è tuttavia avulso da qualsiasi indizio religioso e il verbo *albergar* - "alloggiare" / "albergare" - lascia propendere più per un atteggiamento profano che non per un'accoglienza concessa al pellegrino<sup>25</sup>.

Il componimento burlesco di Pero Garcia d'Ambrōa, trovatore galego attivo tra il 1228 e il 1260, *De Pero Bõo and' ora espantado*, menziona la località di Santiago esclusivamente come punto di riferimento geografico *de Santiago atá San Fagundo*<sup>26</sup>. In essa l'autore vuol mettere in rilievo un paradosso secondo il quale nello spazio tra queste due località non esisterebbe nessun altro uomo così "rumoroso" come la persona oggetto di scherno, riferendosi a disturbi meteorici del personaggio beffato.

Nell'ultima *cantiga*, anch'essa *de escarnho e maldizer*, attribuita al fecondo trovatore galego della metà del XIII° secolo, Pero da Ponte, viene schernito un personaggio che, per amore al denaro, pare sarebbe stato capace di vendere persino i suoi parenti. Nella seconda strofe l'autore afferma: «Quen seu parente vendia, ben

<sup>25</sup> La lettura ampia e completa di J. L. Rodríguez, *El Cancionero de Joan Airas de Santiago. Edición y Estudio*, in "Verba, anuario galego de Filoloxia", Anexo 12, pp. 294-298, non fornisce altri elementi in proposito.

<sup>26</sup> Agionimo citato dai seguenti autori: Airas Perez Vuituron, *LP*: 16, 8 ("de San Fagundo e d'Esturas d'Ovedo"); e 16, 10 ("Ca d'Estorga atá San Fagundo"). Pero Garcia d'Ambrōa, *LP*: 126, 3 ("de Santiag' atá San Fagundo"); e *LP*: 126, 11 ("de San Fagundo atá San Felizes").

fidalgu' e seu sobrinho, / se te vess' en Santiago bõa adega de vinho, / tenho que x' o venderia / quen seu parente vendia». Manuel Rodrigues Lapa<sup>27</sup>, Saverio Panunzio<sup>28</sup> e Aurora Juarez Blanquer<sup>29</sup> nelle loro edizioni critiche concordano nel ritenere che in questi versi si alluda ai voti fatti a Santiago, i quali includevano, tra le altre cose, le offerte di vino per la mensa dell'arcivescovo. E Blanquer sostiene che il termine *adega* vada qui interpretato non tanto come "bottega", "luogo di vendita", "cantina" quanto piuttosto come "riserva", traducendolo in castigliano con il termine "ofrenda". Oltre questa lettura, senz'altro valida, si può però proporre una interpretazione più aderente alla realtà linguistica ed etimologica. L'autore sembrerebbe indicare il desiderio di possedere "a Santiago una buona bottega di vino". Con questa frase potrebbe egli far riferimento all'offerta del vino novello - come suggerito da precedenti filologi; tuttavia in questo contesto l'*abodega* pare indicare propriamente un luogo per la vendita del vino, uno dei prodotti maggiormente esportati da queste terre già in epoca medievale<sup>30</sup> e merce preziosa soprattutto per gli stranieri<sup>31</sup>. Base dell'alimentazione medievale accanto a cereali, carne e pesce, consumato anche bollito insieme a spezie varie<sup>32</sup> e presso i banchetti dei nobili accompagnato con frutta<sup>33</sup>,

<sup>27</sup> M. Rodrigues Lapa, *Cantigas d'escarnho e de maldizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses. Edição crítica e vocabulário*, 3ª ed., Lisboa 1995 (1ª ed. 1965), p. 234, n° 364.

<sup>28</sup> *Pero da Ponte. Poesie, a cura di S. Panunzio*, Bari 1967, pp. 228-231, n° XXIII.

<sup>29</sup> *Cancionero de Pero da Ponte, edición de A. Juarez Blanquer*, Granada 1988, pp. 300-303.

<sup>30</sup> Cfr. A. H. de Oliveira Marques, *A sociedade medieval portuguesa. Aspectos de vida quotidiana*, 5ª ed., Lisboa 1987 (1ª ed. 1963), p. 16.

<sup>31</sup> Id., p. 3.

<sup>32</sup> Id., p. 16

<sup>33</sup> Id., pp. 7 e 14.

a volte servito stemperato con acqua alle mense dei ricchi come in quelle dei poveri, utilizzato come *forro*, ossia come merce di pagamento dal contadino per il padrone delle terre, il vino era però severamente proibito, insieme alla carne e a tutti i suoi derivati, nei periodi di digiuno comandati dalla Chiesa. E il pellegrino era un penitente che avrebbe dovuto consumare pasti frugali e bere esclusivamente acqua. Vendere vino a Santiago rappresentava quindi una trasgressione per il viandante in orazione, astinenza e digiuno, ma al contempo un'ottima fonte di guadagno sfruttando quello straniero benestante che dopo il viaggio da pellegrino avesse voluto concludere il percorso come buon intenditore di merce pregiata. Tuttavia sia che il soggetto schernito in questa canzone di Pero da Ponte, avendone la possibilità, avesse venduto vino destinato alla mensa dell'arcivescovo sia che egli lo avesse reso oggetto di commercio in una località di penitenza, in entrambi i casi la città di Santiago viene qui contemplata non come luogo di preghiera bensì come punto di smercio e commercio.

Da questi dati risulta quindi che un centro socialmente ed economicamente rilevante come quello di Santiago de Compostela spicca all'interno della poesia galego-portoghese d'amore e di scherno non come luogo di pellegrinaggio e devozione. Eppure i Canzonieri che tramandano questa lirica trovadoresca peninsulare non mancano di trattare, soprattutto come motivo giocoso, il tema del viaggio in terre lontane correlato alle imprese di crociata.

In un un paio di *cantigas de escarnho* Estêvão da Guarda<sup>34</sup>, trovatore portoghese poeticamente attivo nel primo trentennio del secolo XIV, narrando le vicissitudini di Alvaro Rodrigues, mette in evidenza come questi fosse talmente soggiogato dal volere della moglie da non riuscire a tornare "alen mar" dove un tempo aveva conseguito onori e fortuna. Poi, accanto a giullari e trovatori che dichiarano apertamente di non aver mai visto Gerusalemme, come Martim Soarez<sup>35</sup>, ne compaiono alcuni irrisi

<sup>34</sup> LP: 30, 2 e 30, 3.

<sup>35</sup> Trovatore portoghese della prima metà del secolo XIII. LP: 97, 28, *Pero non fui a Ultramar*.

per aver raccontato avventure e prodezze compiute in terra di crociata senza esserci invece, secondo i poeti “do maldizer”, mai stati. In questo gioco di finzione narrativa entrano le storie su Soeiro Eanes descritte dallo stesso Martim Soares<sup>36</sup>, e l'intero ciclo contro Pero d'Ambroa, accusato da più parti (come dal vassallo e consigliere di Alfonso X, Gonçalo Eanes do Vinhal<sup>37</sup>, dal giullare Pedr'Amigo de Sevilha<sup>38</sup> e dal trovatore Pero Gomez Barroso<sup>39</sup>) di non aver mai compiuto né il viaggio in Terra Santa da lui dichiarato<sup>40</sup> né quello al santuario francese di Santa Maria (come schernito dal giullare Joham Baveca<sup>41</sup>). Il pellegrinaggio come viaggio, conoscenza e avventura - effettivamente compiuto o solamente ostentato - è pertanto presente all'interno della lirica trovadoresca galego-portoghese come tema ricorrente, ma con un forte tono di scherno. In contropartita, il cammino verso Santiago all'interno della lirica cosiddetta ‘profana’ non pare offrire il medesimo vigore poetico.

A giustificare questo fenomeno di scarsa presenza esistono circostanze sociali e politiche ben definite: probabilmente la lirica galego-portoghese, sebbene riceva la sua linfa vitale dall'apporto culturale nato lungo le strade di e per Compostela, viene poi a svilupparsi attorno ad altri nuclei aggregativi che maggiormente le permettono di continuare a vivere, come le corti e le piccole

---

<sup>36</sup> Il trovatore nominando tutti i luoghi di pellegrinaggio verso i quali sarebbe andato Soeiro Eanes non si allontana invece dai toponimi iberici (LP: 97, 28).

<sup>37</sup> LP: 60, 11.

<sup>38</sup> LP: 116, 15.

<sup>39</sup> LP: 127, 7.

<sup>40</sup> Cfr. M. Martins, *A sátira na literatura medieval portuguesa*, Venda Nova - Amadora 1977, pp. 64-70 [67 s.].

<sup>41</sup> LP: 64, 23. Come detto precedentemente si tratta probabilmente del santuario di Santa Maria de Rocamador.

chiese locali. L'ambiente religioso, da quando Diego Gelmírez nel 1100-1139 aveva sostituito il clero locale poco ortodosso con quello francese, continuava con ogni probabilità ad essere sostenuto economicamente e socialmente dalla Chiesa ufficiale romana e dalla Chiesa oltrepirenaica. Si può quindi supporre che la *Ecclesia* locale non avvisasse la necessità di ricorrere ad una letteratura che spingesse ed incentivasse gli interlocutori ad una maggiore frequentazione. Per trovatori e giullari Santiago non si configurava pertanto come fonte di guadagno e di sussistenza: altri centri socialmente più carenti di pellegrini e più bisognosi dell'apporto di una propaganda esterna avrebbero rappresentato un più utile punto di sostentamento.

Nell'estremo occidente della penisola iberica si assiste infatti ad una frantumazione in una miriade di piccoli pellegrinaggi locali minori, diretti verso chiese meno note, verso centri religiosi dispersi in zone meno frequentate e in alcuni casi oggi persino difficili da rintracciare geograficamente. Il percorso che porta a queste chiesine e le feste sviluppatesi attorno ad esse vengono definite *romarias* o *sançon*<sup>42</sup>. Nel *corpus* della lirica galego-portoghese esiste un nucleo, relativamente compatto, sicuramente più incisivo dal punto di vista numerico rispetto alle canzoni che menzionano Santiago, definito appunto *cantigas de romaria*. Questo sottogenere di canzoni oscilla, secondo le tipologie che si vogliono considerare, tra 64 e 73: una percentuale senz'altro più significativa rispetto al ridotto numero di poesie che annovera la località di Santiago.

Nelle *cantigas de romaria*<sup>43</sup> il nome dei luoghi dedicati ai santi, come di quelli intestati alla Madonna, è usato probabilmente per

---

<sup>42</sup> Dal lat. SANCTIONE con valore per lo più punitivo.

<sup>43</sup> Su tale argomento cfr. A. Correia, *Sobre a especificidade*, Cit., la quale definisce la cantiga de romaria secondo le seguenti coordinate: “desenvolvimento do tema do encontro dos namorados na ermida a pretexto dos deveres de culto e a menção do santuário”.

Alcuni testi in cui vengono menzionati agionimi all'esterno della tipologia de romaria non risultano quindi inclusi nella classificazione condotta da Angela Correia: tali testi appartengono a Airas Nunez, Airas Peres Vuituron,

commemorare feste patronali note soprattutto a livello locale<sup>44</sup>. Gli autori che elaborano questo tipo di canzoni risultano tutti attivi, in modo più o meno documentato, nell'area galega<sup>45</sup> e la loro condizione sociale sembra per quasi tutti essere quella di giullare<sup>46</sup>. Ed è proprio questo *status* sociale a far ritenere che il fenomeno poetico delle *cantigas de romaria* sia strettamente legato alla realtà culturale e socio-economica del luogo: i giullari (come del resto già supposto dalla critica)<sup>47</sup> vengono incaricati da nobili ed ecclesiastici di propagandare santuari minori, poco noti e frequentati quasi esclusivamente dai fedeli della zona. Gli autori nelle loro liriche citano così 15 piccoli santuari<sup>48</sup>, definiti come

---

Fernand'Esquio, Johan Airas de Santiago e Pero Garcia d'Ambrôa. Inoltre il motivo della *romaria* è comunemente individuato solo all'interno dell'unico genere di *amigo*: esiste però una canzone di Estevan Fernandiz Barreto in cui esso è citato, sia all'interno della canzone sia nella rubrica che l'accompagna.

<sup>44</sup> Cit. E. Gonçalves, *Pressupostos históricos e geográficos à crítica textual no âmbito da lírica medieval galego-portuguesa: 1 - Quel da Ribera; 2 - A romaria de San Servando*, in AA. VV., *Critique Textuelle Portugaise. Actes du Colloque. Paris, 20-24, octobre 1981*, Paris 1986, pp. 48-53 [47].

<sup>45</sup> Airas Carpancho, Airas Paez, Fernan do Lago, Golparro, Johan de Cangas, Johan de Requeixo, Johan Servando, Lopo jogral, Martim de Ginzo, Martim de Padrozelos, Mendinho, Nuno Treez, Pero de Bardia, Pero de Veer, Pero Viviaes e Sancho Sanches. Solamente Afonso Lopes de Baiam, che introduce nei suoi testi Santa Maria de Leiras, risulta essere portoghese: per i profili biografici degli autori cfr. A. Resende de Oliveira, *Depois do espectáculo trovadoresco. A estrutura dos cancioneiros peninsulares e as recolhas dos séculos XIII e XIV*, Lisboa 1994, pp. 303-440.

<sup>46</sup> A. Correia, *Sobre a especificidade*, Cit., p. 20, rilevando la presenza 'anomala' di questo trovatore all'interno del gruppo suppone la possibilità che Afonso Lopes de Baiam da un lato componesse testi per un suo giullare, e dall'altro che si misurasse con un "exercício literário".

<sup>47</sup> Cfr. tra gli altri Elsa Gonçalves: «pequenos cultos regionais com sede em ermidas ou igrejinhas espalhadas pela Galiza ou pelo Norte de Portugal»; e G. Tavani, *Le poesie di Ayra Nunez*, Milano 1964, p. 24.

<sup>48</sup> Ricorrono così, oltre al già citato Santiago, Santa Cecília, Santa Marta, Sam Clemenco, Sam Leuter, Sam Mamede, Sam Salvador, Sam Servando,

*ermidas, ermos, igrejas* o *sagrados*, ai quali si legano poeticamente in modo quasi indissolubile. Dai dati da me segnalati in un precedente contributo<sup>49</sup> si può persino supporre che la maggior parte dei santi a cui sono intestati questi luoghi di culto appare festeggiata sin da epoca remota nella stagione meno favorevole ai pellegrinaggi, ossia nei mesi di ottobre e novembre. Inoltre si può considerare che alcuni santi a cui sono intestate chiesine oggetto di *romarias* nella lirica galego-portoghese, come Santa Marta<sup>50</sup>, San Tressano<sup>51</sup> e San Mamete<sup>52</sup>, sono figure strettamente legate alla devozione dell'Alverniate in Francia e alle leggende dei santi provenzali. Queste località di preghiera potevano quindi essere oggetto di particolare attenzione da parte di quei pellegrini oltrepirenaici che in terra straniera avrebbero così ritrovato un culto già noto alla loro devozione popolare. Piccole località, centri minori, santuari quasi sconosciuti: questi sembrano dunque essere l'oggetto delle canzoni di *romaria*.

La situazione nella lirica alfonsina per quanto concerne la località di Santiago non cambia in maniera significativa<sup>53</sup>.

---

Sam Treeçon, Sam Simiom e San Simon. Accanto a queste chiese appaiono ovviamente anche numerosi santuari dedicati alla Vergine: Santa Maria, senza altro appellativo oppure Santa Maria de Faro, de Julham, de Leiras, de Reça.

<sup>49</sup> Cfr. Mg. Russo, *La figura di San Pietro nella lirica galego-portoghese*, in AA. VV., *La figura di San Pietro nelle Fonti del Medioevo*, Louvain-la-Neuve 2001, pp. 288-319 [293-297].

<sup>50</sup> Secondo la leggenda Santa Marta si trasferì insieme a Lazzaro e a Maria a Tarascona nelle Gallie, zona questa che nel Medioevo appartenne ai conti di Provenza che la fortificarono cingendola di mura.

<sup>51</sup> San Tressano, Tresano o Tresaino: oggetto di venerazione popolare nella regione francese Champagne.

<sup>52</sup> Nel circondario d'Aurillac un borgo porta ancora oggi il nome di St.-Mamet-le-Salvetat.

<sup>53</sup> CSM: 26. 1, 17, 21, 64; 175. 7, 45; 218. 21, 31, 35; 253. 1, 24, 81; 268. 21; 278. 4, 20, 40, 44; 367.17; 386. 17. Nella cantiga 184, 9 si cita la «terra de

L'io narrante che invoca sempre come *auctoritas* altre fonti, siano esse orali o scritte, ricorre al pellegrinaggio alla città del patrono di Spagna come ad un elemento secondario all'interno della narrazione: esso appare infatti come uno dei tanti spunti per evidenziare esclusivamente la capacità miracolistica della Vergine. Alcuni indizi permettono però di cogliere aspetti di tipo sociale e religioso che confermano l'importanza del santuario compostelano. Vi compaiono infatti pellegrini provenienti da tutta l'Europa a sottolineare la vivacità del pellegrinaggio galego («un romeu d'Alemanna»<sup>54</sup>, «un ome bõo d'Alemanna», «gran romaria de gente de sa terra a Santiago»<sup>55</sup>; «un romeu de França»<sup>56</sup>); alcuni pellegrini ripetono il percorso a scadenza annuale<sup>57</sup>; vi partecipano persone che chiedono grazie per l'anima e per il corpo, per se stessi o per altri (come il caso del pellegrino non vedente<sup>58</sup> o di quello che si raccomanda per il figlio). Ma la via di Santiago è considerata soprattutto come luogo di pericolo, percorso insidiato da ogni sorta di rischio: lungo il cammino i pellegrini vengono ripetutamente e pericolosamente ingannati sia dal diavolo<sup>59</sup> sia da malintenzionati<sup>60</sup>. In una *cantiga* del repertorio alfonsino pare addirittura che si voglia mettere in secondo piano l'importanza di questo centro della Galizia: in essa alcuni pellegrini provenienti da Santiago suggeriscono ad una

---

Santiago», così come nella 386, 17 Santiago è menzionata solo come città tra un punto e l'altro della Spagna («des Toledo ben ata en Santiago e depois dalen d'Arnedo»).

<sup>54</sup> CSM: 175.

<sup>55</sup> CSM: 218.

<sup>56</sup> CSM: 253.

<sup>57</sup> CSM: 26.

<sup>58</sup> CSM: 278.

<sup>59</sup> CSM: 26.

<sup>60</sup> CSM: 175.

nobile francese, afflitta da gravi malattie, di non recarsi al santuario galego bensì alla chiesa mariana di Villasirga, vicino Palencia: «Ela assi mui coitada per santuarios andando, romeus que de Santiago yan foron-lle contando os miragres que a Virgen faz en Vila-Sirga»<sup>61</sup>. Riferendosi ai viandanti verso Santiago, Alfonso X cita più gli stranieri che non i pellegrini interni alla stessa penisola iberica, i quali si dirigono invece verso altre chiese come per esempio quella di Santa Maria del Monte nella stessa Galizia<sup>62</sup>. Tale atteggiamento potrebbe servire al Re castigliano sia per enfatizzare l'importanza del santuario a livello europeo, sia per mettere in evidenza a livello locale altri santuari che godevano di minor prestigio. Anche per la silloge alfonsina, quindi, la località di Santiago se da un lato viene considerata come un pilastro dei rapporti internazionali, un luogo di culto imprescindibile, un “monumento” culturale e religioso, dall'altro però non viene citato come il luogo della devozione popolare, né come punto in cui si sviluppa la religiosità intima e nemmeno come il santuario miracolistico per eccellenza (si ricordi che l'intervento mariano avviene soprattutto a beneficio di un'umanità di bassa condizione).

Questa presenza poco significativa di Santiago de Compostela si deve collegare probabilmente alla promozione del culto di alcune fondazioni mariane create e sostenute dallo stesso Alfonso X. Sembra tra l'altro plausibile avanzare in questa sede un'ulteriore ipotesi: una delle cause della scarsa considerazione del pellegrinaggio compostelano potrebbe essere rintracciata anche nell'attrito esistente tra Alfonso X e il papato, dal momento che la sede di Santiago era posta sotto il diretto controllo di Roma.

Un iniziale conflitto tra il futuro re di Castiglia e León e la sede papale si ebbe quando questi sostenne in terra lusitana Sancho II, deposto da papa Innocenzo IV (1243-1254) a favore del fratello Afonso il Bolognese, futuro Afonso III di Portogallo. Gli screzi continuarono anche e soprattutto quando Alfonso X, ormai già re, dal 1255 al 1267 subì l'interferenza dei pontefici Alessandro

---

<sup>61</sup> CSM: 268.

<sup>62</sup> CSM: 317.

IV (1254-61), Urbano IV (1261-64) e Clemente IV (1265-68), proprio a causa della città di Santiago. Per la successione di Joan Arias Suares, vescovo della grande città galega morto nel 1255<sup>63</sup>, il monarca spagnolo avrebbe preferito Juan Alfonso / Joahn Alfonso, arcidiacono di Trastámara, probabilmente suo figlio naturale<sup>64</sup>. Il 12 novembre 1267 il Papa scelse invece il vescovo di Coimbra Egas Fafe, aumentando le frizioni nei rapporti diplomatici, tanto che Alfonso X non lo riconobbe mai come vescovo di Santiago.

Un tentativo, fallito, di riavvicinamento del monarca a Papa Clemente IV si ebbe quando Alfonso X, nel 1263, concesse i territori dell'Algarve a D. Dinis, figlio di Afonso III del Portogallo. «Despejar el asunto del Algarbe - sostiene Manuel González Jiménez<sup>65</sup> - y de forma tan generosa, podía ser una buena baza ante Roma». La scelta compiuta da Alfonso X a favore del Portogallo, in quel momento particolarmente vicino a Roma, si deve quindi alla speranza nutrita dal re di Castiglia e León di un sostegno da parte del Papa per la sua nomina a Imperatore dopo la morte di Guglielmo d'Olanda avvenuta nel 1256.

Il periodo di elaborazione delle *Cantigas de Santa Maria* corrisponde dunque esattamente con il momento in cui Alfonso X incontra queste difficoltà diplomatiche nei confronti della Santa Sede.

E alla fine di quegli anni '60 - come suggerito da Valeria Bertolucci -

la poesia mariana era nota alla corte d'Aragona [...] come prova almeno una canzone mariana composta nel 1269 dal trovatore Cerverí de Girona e da lui offerta ad Alfonso in occasione di un'ambasceria in Castiglia<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> Questa data rettifica quella finora fornita da Manuel Rodrigues Lapa: 1266. L'anno 1255 è riportato da uno dei maggiori biografi dell'alto clero, P. B. Gams, *Series Apiscoporum Ecclesiae Catholicae*, Graz 1957, p. 26.

<sup>64</sup> Cfr. M. González Jiménez, *Alfonso X el Sabio 1252-1284*, Palencia 1993, p. 243.

<sup>65</sup> Id., p. 77.

<sup>66</sup> V. Bertolucci - C. Alvar - S. Asperti, *Le letterature medievali romanze d'area iberica*, Bari 1999, p. 29. Cit. da *La letteratura portoghese medievale* di V. Bertolucci.

Sebbene possa apparire riduttivo interpretare la lirica peninsulare dedicata ai miracoli mariani come un fenomeno culturale legato a così circostanziati fatti storici, non è tuttavia da sottovalutare il potere e l'influenza che tale produzione poetica esercitava nell'ambito in cui veniva a svilupparsi: ambiente, quello attorno alla corte alfonsina, nobile, colto e frequentato dai massimi vertici politici ed ecclesiastici della società dell'epoca. La poca importanza assegnata in questo contesto al pellegrinaggio di Santiago avrebbe forse potuto incidere decisamente sul prestigio papale, depauperandolo così di una parte dei benefici economici, sociali e culturali di cui godeva. E il potere pieno che il re desiderava esercitare sull'episcopato di Santiago viene confermato da una *cantiga de Santa Maria* in cui il sovrano è definito come “de Castela e de Santiago de Compostela”<sup>67</sup>: formula, questa, che nel contesto appare utilizzata per evidenti scelte di rima e allo stesso tempo per mettere in risalto l'importanza politica che tale località assumeva per Alfonso X. Il cuore della Galizia rappresentava il centro religioso e patriottico dell'intera penisola iberica e il simbolo della cristianità occidentale agli occhi dell'intera Europa: il dominio di Santiago indicava quindi - come afferma Carolina Michaëlis de Vasconcelos - «o predominio sobre toda a Hespanha cristã»<sup>68</sup>.

In conclusione potremmo quindi affermare che, sebbene la letteratura galego-portoghese si sia arricchita di linfa vitale lungo le strade del pellegrinaggio a Santiago, di fatto la lirica si è poi sviluppata attorno ad altri punti culturali di riferimento: da un lato le corti nobiliari e i piccoli centri ecclesiastici alimentati da un clero acculturato in grado di commissionare

---

<sup>67</sup> CSM: 367.

<sup>68</sup> *Cancioneiro da Ajuda, Reimpressão da edição de Halle (1904) acrescentada de um prefácio de Ivo Castro e do glossário das cantigas* (Revista Lusitana, XXIII), 2 voll., [Lisboa] 1990, p. 797.

una letteratura tra il religioso e il profano che fosse fruibile da un pubblico ampio e che per sopravvivere fosse in grado di presentarsi competitivamente rispetto alla grande Santiago; e dall'altra la prestigiosa corte alfonsina, sostenitrice di una religiosità mariana capace di contrastare politicamente la presenza in quel momento troppo invasiva del papato nella penisola iberica.