Afonso X e Galicia

XUNTA DE GALICIA

CENTRO RAMÓN PIÑEIRO
PARA A INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES

Afonso X e Galicia

Afonso X e Galicia

Mercedes Brea
Pilar Lorenzo Gradín (eds.)

XUNTA
DE GALICIA

CENTRO RAMÓN PIÑEIRO
PARA A INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES

Edita

Xunta de Galicia
Secretaría Xeral de Política Lingüística
Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades

Secretario xeral de Política Lingüística
Valentín García Gómez

Coordinador científico do CIRP
Manuel González González

Directora técnica de Literatura
Pilar Lorenzo Gradín

Santiago de Compostela, 2021. 1ª edición

© Da edición Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades

© Do texto Cada un dos autores e autoras do libro

© Da ilustración Archivo Histórico Nacional

Deseño e maquetación Fail Better | Diseño editorial

Revisión lingüística Martiña Varela Rodríguez

ISBN 978-84-453-5390-5

Depósito legal C 1608-2021

Lugar de impresión Silleda (Pontevedra)

Imprenta Técnicas & Gramaxe

Índice

IX		**Prólogo**
XI		**Presentación**
1	M. Bermúdez Beloso	**Alfonso X e a organización do espazo galego: o final dos tenentes?**
31	F. J. Pérez Rodríguez	**A política eclesiástica de Afonso X no reino de Galicia**
59	X. M. Sánchez Sánchez	**Afonso X, Galicia e Compostela. Igrexa, cidade e poder**
89	M. L. Ríos Rodríguez	**Proyección espiritual de la reina Violante en los reinos de Galicia, León y Castilla**
115	M. Cendón Fernández / M. D. Fraga Sampedro	**Devociones, imágenes y memoria para una reina. Violante, reina de Castilla, y el convento de Allariz**
177	M. García-Fernández	**Mulleres nobres entre o reino de Galiza e a corte rexia en tempos de Afonso X: conexións familiares e vínculos culturais**
209	X. Ron Fernández	**Parentelas aristocráticas galegas na corte de Castela e León desde Alfonso X. Os Churrichao e os Rodeiro**
259	P. Lorenzo Gradín / S. Marcenaro	**O espazo poético de Afonso X: trobadores e textos**
311	A. Resende de Oliveira	**A Galiza e os galegos nos cantares e na corte do Sábio**
329	D. González	**Lingua(s) na corte poética de Alfonso X**
355	M. Brea	**Afonso X e a codificación do galego como lingua poética**
385	E. Fidalgo Francisco	**Contribución de Afonso X ao léxico galego. Primeira achega**
405	E. Corral Díaz	**A representación feminina nas cantigas de Alfonso X**
431	J. Paredes	***Galego, Galego, outren irá comego.* Galicia en las cantigas satíricas de Alfonso X**
447	S. Parkinson	**Aberturas e finais: rubricas, refrães, estrofes iniciais e estrofes terminais nas *Cantigas de Santa Maria***
479	M. Negri	**Afonso X e as *Cantigas de Santa María* localizadas en Galicia**
507	J. Escourido	**Alfonso X, maestro de poesía: verdad y subjetividad en el Códice Rico**

Prólogo
O binomio Galicia e Afonso X

As dúas persoas responsables da edición literaria, as profesoras Mercedes Brea e Pilar Lorenzo Gradín, ábrennos a porta de acceso a *Alfonso X e Galicia* e convídannos a acomodarnos no sosego das súas páxinas cunha advertencia obvia, pero moi necesaria, que lanzan no primeiro parágrafo da "Presentación": malia que a bibliografía que existe hoxe sobre o monarca é oceánica, unha nova obra que aborde esta importante figura da historia peninsular está máis que xustificada, tanto porque nese relato previo permanecen aínda moitas sombras por iluminar, como porque nos enfoques aplicados para construír tal relato prevalecen nesgos que necesitan ser reconsiderados á luz dos descubrimentos recentes. Por suposto, a advertencia refírese moi particularmente a todo o que se sabe e se dixo no ámbito académico verbo do binomio Galicia-Afonso X, que, desde sempre, tirios e troianos recoñeceron que resultaba ineludible, pois profundos foron os vencellos entre ambos e mutuas foron as influencias que cada unha das partes exerceu sobre a outra.

Con este obxectivo, concibiuse a publicación de *Alfonso X e Galicia*, cando se conmemora o oitavo centenario do nacemento deste rei que, antes de acceder ao trono, sendo aínda infante, morou en Galicia, e, xa proclamado soberano, exerceu a súa autoridade, con toda seguridade, baixo a indeleble influencia do antigo reino no que medrara. O certo é que Afonso X é un dos raros exemplos de monarca que pasou á historia non por fazañas de índole militar ou polos bos resultados das estratexias que levou a cabo no taboleiro de xadrez político da época, senón por sabio; isto é, por facer da súa corte un foco onde se creaba e desde o que se irradiaba saber, coñecemento e cultura. Foi no célebre *scriptorium* deste mecenas *avant la lettre* onde se propician e escriben as *Cantigas de Santa María*, ese colosal monumento froito da creatividade humana a través do cal quedaría unida para sempre Galicia e a lingua galega a un dos ápices artísticos e literarios de Occidente de todos os tempos. Así, pois, por estes e por outros moitos motivos —que se debullan e adquiren rango de razón empírica no libro—, Galicia non podía ficar ausente desta celebración.

Alfonso X e Galicia non tería sido posible de non se producir a conxunción de múltiples factores favorables, entre os que hai que destacar a amable resposta dos coautores e das coautoras do libro á chamada feita polas editoras literarias. Vaian para todas estas persoas o meu máis sincero agradecemento.

Román Rodríguez González
Conselleiro de Cultura, Educación e Universidade

Presentación

Podería pensarse que non hai xa nada novo que dicir sobre unha figura tan transcendente desde o punto de vista histórico e cultural como é a de Afonso[1] X o Sabio. E, non obstante, as numerosas publicacións que están vendo a luz con motivo da conmemoración do oitavo centenario do seu nacemento están poñendo de manifesto unha serie de "nebulosas" que envolven as súas vicisitudes biográficas, así como visións renovadoras sobre a súa obra científica e literaria. Neste retorno á figura do rei, ten un valor significativo recuperar as relacións diversas (e non sempre continuas) que mantivo con Galicia; precisamente, este é o eixo deste volume, que persegue unha perspectiva interdisciplinar que dea cabida tanto a visións históricas e a manifestacións artísticas como ao coñecemento da corte poética de Afonso e, de maneira máis específica, das súas prezadas *Cantigas de Santa María*. Necesariamente, quedan fóra aspectos complementarios, e poida que tamén algún nuclear, porque resulta difícil contemplar todas as caras dunha figura tan poliédrica coma a do rei Sabio.

Era coñecido que, desde que accedeu ao trono de Castela e Galicia-León (que comportaban un elenco máis completo de reinos, como fai notar o propio monarca cando se presenta nos prólogos dalgunha das súas obras), Afonso X non estivo nunca en Galicia, e segue sen poder afirmarse con exactitude canto tempo pasou no Noroeste peninsular cando era infante, aínda que nalgunha das contribucións que contén este libro figuran interesantes datos que recollen ecos dos seus "pasos" galegos. O que é seguro é que non perdeu o contacto con Galicia, aínda que fose "por persoas interpostas" e aínda que as súas relacións coa Igrexa compostelá pasasen por épocas de entendemento e outras de disensión. Tanto Francisco J. Pérez como Xosé Sánchez abordan con claridade os pormenores desta relación, mentres que Mariña Bermúdez pasa revista a aspectos máis políticos, relacionados coa función dos *tenentes*, que puido ser desempeñada tanto por homes como por mulleres, pois ocupan un papel destacado na organización do espazo galego medieval durante o reinado

1 O libro respecta a opción seguida por cada un dos colaboradores no relativo a empregar o nome na súa forma castelá (Alfonso) ou galega (Afonso).

de Afonso X, momento no que se producen importantes cambios na administración do reino con consecuencias directas no seu papel; ademais, a autora trata a cuestión da identificación destes tenentes e a súa pertenza a importantes familias da aristocracia galega, e tamén se detén na propia realidade do territorio e a súa estruturación.

F. J. Pérez examina a política afonsina cara á Igrexa galega, enmarcada no panorama xeral da totalidade de reinos que gobernaba; se nos primeiros anos do seu reinado amosa unha clara protección á Igrexa, a situación cambia sensiblemente —por ambas as dúas partes— a partir de 1264, debido á revolta mudéxar desencadeada nese ano, pero sobre todo pola continua sangría económica que supuxeron as peticións e usurpacións de rendas eclesiásticas por parte do rei, motivos que provocaron que varios bispos apoiasen as insurrección nobiliarias de 1272 e que a maioría deles se puxesen de parte de Sancho IV cando se alzou en armas contra seu pai. X. Sánchez, pola súa banda, confronta a documentación da sé compostelá coas circunstancias do reinado de Afonso X, atendendo especialmente ás formas do poder político na relación entre o monarca e a Igrexa. Partindo das condicións xerais da península ibérica e inserindo as mesmas na propia evolución das institucións eclesiásticas galegas do século XIII, o historiador afronta o complexo contexto vivido a voltas co arcebispado de Santiago de Compostela e que afectou a cidade, o cabido e a prelatura.

Mª Luz Ríos, por unha parte, e Marta Cendón e Dolores Fraga, pola outra, detéñense na figura de Violante de Aragón, esposa de Afonso X, que, en ocasións, ocupa nos estudos un segundo plano, talvez polos problemas que tivo co seu marido, en particular despois da morte do herdeiro D. Fernando de la Cerda. Pero de Violante quedou unha importante pegada en Galicia grazas á fundación do convento de Santa Clara de Allariz, cuestión da que se ocupan as dúas contribucións citadas. Ríos destaca, precisamente, o feito de que Dª. Violante fose a primeira raíña á que se debe unha fundación conventual ben documentada, e pasa revista aos motivos que a levaron a escoller precisamente esa localidade ourensá, que, ademais de ser unha vila de reguengo que contaba con significativos apoios laicos e eclesiásticos, posuía unha localización estratéxica. Cendón e Fraga ocúpanse da promoción artística da raíña, o que lles permite observar unha intención de revitalizar a presenza da monarquía en Galicia; a decidida opción franciscana de Violante lévaa a elixir un lugar vinculado á infancia e xuventude do monarca como lugar para o seu enterro, polo que dispón a súa inhumación no coro monástico de Santa Clara; establece, así, un diálogo entre imaxes, devocións e memoria coa comunidade de clarisas e faille entrega da súa capela rexia, cos seus obxectos máis prezados, entre os que destaca unha Virxe Abrideira e unha cruz de cristal de roca, elaboradas por talleres especializados, vinculados ao contorno da raíña e que reflicten as inquietudes espirituais da familia.

Xavier Ron leva a cabo comentarios prosopográficos de membros de parentelas galegas que desenvolveron un papel activo nas cortes castelá e galego-leonesa despois da morte de Afonso X, e traza as árbores xenealóxicas dos Churrichao e dos Rodeiro, coas alianzas que determina en función dos parentescos e da documentación. Este estudoso identifica

tamén a presenza de 18 trobadores na corte de Sancho IV e bosquexa hipóteses sobre os perfís de Estevan Reimondo, Men Paez de Soutomaior e Roi Martinz d'Ulveira. Pola súa parte, Miguel García aborda as conexións familiares e os vínculos culturais que puxeron en relación a nobreza galega coa corte afonsina a través de determinadas figuras femininas, en particular as pertencentes á familia Traba, así como o destacado protagonismo que tiveron as nobres galegas do século XIII no seo de parentelas aristocráticas (como a dos Rodeiro) que acolleron e deron difusión ao fenómeno trobadoresco. Así mesmo, o historiador presta atención ao matrimonio entre o adiantado maior de Galicia don Estevo Fernández de Castro e dona Aldonza Rodríguez de León, curmá de Afonso X, que enfrontou ao nobre galego co monarca.

Tanto a achega de António Resende de Oliveira como a que asinan Pilar Lorenzo e Simone Marcenaro prestan atención á corte poética do rei Sabio, ofrecendo en conxunto un panorama moi completo da actividade trobadoresca na que participou o propio Afonso e identificando os trobadores galegos (tamén os portugueses e occitanos) máis presentes e cunha produción máis destacada nesa corte. Oliveira pon de manifesto a continuidade dunha presenza —non necesariamente física— de Galicia nas ocupacións do rei, non só a través dos documentos da súa chancelería, senón tamén, e sobre todo, a través dos personaxes que son albo das súas composicións satíricas. O especialista portugués procura identificar os personaxes vituperados e situalos no contorno de familias destacadas, pero tamén da pequena nobreza, coas que Afonso X mantivo algún tipo de relación; na última parte da súa exposición, detense en dúas figuras galegas moi próximas ao soberano, Pero da Ponte e María Pérez 'Balteira', e comenta a resposta rexia á petición de Guiraut Riquier de que poña un pouco de orde na identificación das funcións que poden diferenciar trobadores de xograres. O estudo levado a cabo por Lorenzo Gradín e Marcenaro céntrase nas características particulares que ofrece o *cancioneiro* profano afonsino na tradición galego-portuguesa, introducindo novas matizacións sobre os problemas de autoría suscitados por algunha das pezas atribuídas ao monarca nos códices, ao tempo que dan conta das dificultades hermenéuticas que aínda presentan certas cantigas do rei; mais a achega pon, sobre todo, o foco de atención no peso que o liderado político-cultural de Afonso X tivo para Galicia en tres ámbitos: a) o lingüístico, desde o momento en que o rei non rachou coa tradición que o precedeu e contribuíu a consolidar o galego como vehículo da poesía lírica; b) o sociocultural, que determina que arredor da súa figura se cree un círculo poético que demostra a súa cohesión a través dos debates literarios e dos ciclos satíricos nos que participan diversos autores, e c) o editorial, pois, ao fío das súas disposicións, penetra na tradición escrita unha antoloxía que recolle, sobre todo, cantigas de xograres galegos.

Déborah González ocúpase da existencia de multilingüismo nos reinos do occidente e centro da península ibérica, e contempla a lírica dos trobadores como expresión dunha sociedade medieval multilingüe, tendo presente que, cando se iniciou o movemento trobadoresco no occidente ibérico a finais do século XII, probablemente non existía aínda

unha consciencia idiomática que levase a distinguir nitidamente os romances entre eles (especialmente os do *continuum* lingüístico en cuestión); considerando que esta percepción só aparecería máis tardiamente, a hipótese máis plausible é que no período afonsino predominaría a intercomprensión entre os falantes dos espazos lingüísticos romances da península. Nese mesmo ámbito, Mercedes Brea reflexiona sobre o complexo proceso de elaboración das *CSM*, en concreto sobre a fase de traslado aos códices das composicións, preguntándose sobre a estabilidade que podería ter nese momento o galego como lingua escrita, en especial como lingua poética, con todos os condicionantes implícitos nesa función; a súa hipótese (ao non poder demostrar que existan códices literarios anteriores, senón só materiais dispersos plasmados en soportes provisionais) é que debería atribuírse a Afonso X e ao seu equipo o establecemento dun modelo de lingua poética escrita para o galego, que marcaría as pautas seguidas logo (ou contemporaneamente?) no *Pergamiño Vindel* e no *Cancioneiro da Ajuda*. Atendendo xa a aspectos lingüísticos concretos, Elvira Fidalgo propón a hipótese de que no *scriptorium* afonsino penetraron moitos elementos léxicos procedentes do francés ou do occitano, froito do importante labor de tradución e adaptación ao castelán de obras de diverso tipo; eses novos termos fixéronse de uso tan corrente nese ambiente que se empregaron tamén nas *CSM* e de aí pasaron á poesía profana composta por trobadores que frecuentaban o círculo rexio, quedando moitos deles asentados no léxico galego, sobre todo no de carácter culto.

Juan Paredes enmarca a contrastada presenza de temas e personaxes galegos nas cantigas burlescas do monarca na particular posición que sempre mantivo con respecto a Galicia, ofrecendo deste modo unha lectura con novos matices da realidade histórica e literaria, que pode contribuír a situar a Afonso X no contexto da terra que ten como lingua propia a por el empregada para elaborar algunhas das composicións máis destacadas da lírica hispánica medieval. Esther Corral opta por estudar un aspecto particular dese cancioneiro profano do rei relacionado cos "estudos de xénero", no que se aprecia, por unha parte, unha intencionalidade do autor por construír un repertorio de figuras femininas en conexión coa poética occitana e con autores do seu círculo; e, por outra, a funcionalidade do ámbito da marxinalidade e da transgresión (sobre todo, das normas do código cortés), que ocupa un papel preponderante e ofrece un rico e variado espectro de significados e equívocos, de gran interese para a análise da feminidade medieval.

Como non podía ser doutro xeito, un grupo de contribucións céntranse en aspectos específicos das *CSM*. Así, Stephen Parkinson investiga a orde de composición dos elementos constitutivos dunha cantiga para comprobar en que medida podía diferir da súa orde de presentación, obtendo resultados moi interesantes para as cantigas de milagre, con unha "interpenetración" de procesos de composición e de procesos de compilación. Manuel Negri actualiza a visión de conxunto sobre a presenza de Galicia nas *CSM*, retomando algunhas conclusións e hipóteses xa avanzadas por Xosé Filgueira Valverde, pero insistindo na discusión sobre a efectiva existencia de tradicións galegas detrás de cada texto analiza-

do; Negri fai un chamamento a seguir investigando sobre este tema de estudo (aínda moi lonxe de estar pechado), que pode ter interese tamén en relación coas tradicións de milagres locais que, desde a Idade Media, foron asociadas a Galicia. E, finalmente, Juan Escourido interrógase sobre como articula Afonso nas *CSM* a súa obsesión por falar *ciertamentre* coa súa presentación como intermediario divino e *rex sapiens*; no seu artigo, analiza os folios 4v e 5r do *Códice Rico* apoiándose nas reflexións de Michel Foucault sobre os modos históricos de veredicción e defende que a verdade que produce a colección de poemas e a posición de mestre dependen intimamente unha da outra, situando o propósito da obra nos ámbitos da pedagoxía e da rivalidade literaria, máis que nos da piedade e a devoción.

Entre as numerosas tarefas pendentes e que non puideron ser contempladas neste libro, pode mencionarse un estudo atento das relacións mantidas por Fernando de la Cerda con Galicia, e dos motivos polos que a súa neta Margarita e o seu esposo, o infante Felipe (fillo de Sancho IV e María de Molina), foron sepultados no convento de Santa Clara de Allariz, entre outras cousas porque D. Felipe si andou por terras galegas nun período da súa vida. E, tirando do fío afonsino, e se non fose polo complexo papel que a historia lle encomendou (como raíña consorte, primeiro, e rexente despois, tanto do seu fillo Fernando IV como do seu neto Alfonso XI), tamén sería moi interesante afondar na relación que puido ter con Galicia María de Molina, que, a fin de contas, era neta de Afonso IX de Galicia-León (e, por conseguinte, curmá —ademais de nora— de Afonso X) e da que tamén este ano se cumpre un centenario, o sétimo do seu pasamento na cidade de Valladolid. Pero este é o percorrido doutro libro marcado pola "memoria" afonsina.

Mercedes Brea
Pilar Lorenzo Gradín

Alfonso X e a organización do espazo galego: o final dos tenentes?*

—

Mariña Bermúdez Beloso
Universidade de Santiago de Compostela

> *Cabeza del regno llamaron los sabios al rey por las razones que desuso son dichas, et á los homes nobles del regno pusieron por miembros; ca bien asi como los miembros facen al home fermoso et apuesto, et se ayuda dellos; otrosi los homes honrados facen el regno noble et apuesto, et ayudan al rey á defenderlo et acrescentarlo* (Segunda Partida, Título IX, Lei VI, pp. 67-68).

A figura de Alfonso X é, probablemente, unha das que atraeu, e atrae, máis atención desde distintas disciplinas polas variadas facetas que desenvolveu ao longo da súa vida. Concordan os estudos en destacar a súa relevancia e excepcionalidade, presentándoo como un dos monarcas máis importantes da España medieval (Valdeón Baruque, 2003: 11), unha das grandes figuras do século XIII (González Jiménez, 2004: 5), ou apuntando a que probablemente non tiña igual intelectual entre os seus contemporáneos rexios (O'Callaghan, 1993: 1). Non sen fundamento, *Emperor of Culture* ou emperador da cultura foi o título elixido para unha obra colectiva sobre o rei Sabio publicada no ano 1990 (Burns, 1990). Poeta, lexislador, historiador, astrónomo…, ao tempo que impulsor doutros intelectuais que desenvolveron a súa tarefa baixo a súa protección, o impacto de Alfonso X é máis que evidente na literatura científica actual, non só nos estudos históricos senón en distintos campos[1]. Con todo, aínda son múltiples os aspectos tanto da súa figura como do seu período de goberno que están pendentes de análise.

* Membro do grupo de investigación "Historia Medieval: Sociedade e Territorio" (GI-1548) da Universidade de Santiago de Compostela. Este traballo realizouse ao abeiro dun contrato posdoutoral na Universidade de Santiago de Compostela financiado pola Xunta de Galicia ("Axudas de apoio á etapa de formación posdoutoral. Modalidade A"), e durante unha estadía remota na University of Birmingham debido á pandemia de Covid-19. Parte dos fondos bibliográficos consultados proceden do catálogo en liña da citada institución. Este traballo forma parte do Proxecto de Investigación titulado "Voces, espacios y representaciones femeninas en la lírica gallego-portuguesa" (PID2019-108910GB-C22), financiado polo Ministerio de Ciencia e Innovación.

1 Sirva como exemplo a bibliografía crítica anotada da súa obra poética publicada por J. Snow (2013), con 1.987 entradas. Poderían citarse múltiples títulos sobre a súa restante produción, así como sobre o seu reinado, pero non é o obxectivo deste traballo; remítese aos aparatos bibliográficos das obras de referencia: Cárdenas (1990); González Jiménez (2004: 457-486); González Jiménez/Carmona Ruiz (2012: 729-768); Martínez (2010: 567-573); O'Callaghan (1993: 349-375); Rodríguez Llopis (2001a: 317-322); Valdeón Baruque (2003: 221-228).

Di J. Á. García de Cortázar (2001: 5) que o reinado afonsino é un "quicio entre dos épocas de la Edad Media", as que a clasificación historiográfica tradicional denomina Plena e Baixa Idade Media. Deixando a un lado os aspectos máis vinculados á actividade cultural e intelectual, e atendendo principalmente ao apartado político, o reinado de Alfonso X chegou a ser considerado en obras do pasado como un fracaso en contraste cos grandes avances territoriais e os logros da unificación dos reinos que conseguira o seu pai Fernando III. Porén, esta visión foi abandonada na historiografía do século XX, non quedando máis que como unha nota de interpretacións que se deron en tempos anteriores agora xa superadas tanto por un mellor coñecemento dos sucesos acontecidos entre 1252 e 1284 como polos cambios nos paradigmas historiográficos[2].

Hai tres factores fundamentais que cómpre ter presentes á hora de aproximarse ao período, posto que determinaron moitas das accións emprendidas polo monarca: a unificación dos reinos de León e Castela na persoa do seu pai, o rei Fernando III, e que se producira tras o falecemento do seu avó o rei leonés Alfonso IX (González, 1980-1986: I, 232-263); a toma de Sevilla por parte novamente do seu pai no 1248 e da que el participou sendo infante[3]; e as aspiracións ao trono imperial por vía materna (o chamado *fecho del imperio*), xa que súa nai Beatriz de Suabia era neta do emperador Federico I Barbarroxa[4]. A todo isto súmase unha relación complicada coa nobreza, que chegou a protagonizar enfrontamentos directos co monarca (González Jiménez, 2004: 81-88, 239-272), e tamén co seu herdeiro o infante Sancho (González Jiménez, 2004: 303-328).

Con distinto nivel de incidencia, todos estes acontecementos afectaron ao elemento central do título e tema principal de análise deste traballo: a organización do espazo galego, prestando especial atención a unha figura que chegou a ocupar unha posición destacada neste sistema como foi a dos *tenentes*, e atendendo especialmente á súa presenza (ou non) durante o reinado de Alfonso X.

2 A inicios do século pasado, J. A. Sánchez Pérez (ca. 1935: 106-108) criticaba con dureza a visión negativa do monarca: "(...) Casi todos los juicios críticos sobre Alfonso X hechos en los siglos XVIII y XIX son recusables, porque sus autores estaban influenciados por datos falsos o estaban dominados por pasiones basadas en la consideración de hechos aislados. Desconocían la verdadera historia de don Alfonso; (...) no habían llegado a penetrar en el espíritu de este monarca. (...)". Diversos autores coinciden en sinalar a importancia da obra de A. Ballesteros Beretta (1963), que para M. González Jiménez (2004: 6) constitúe "todo un hito en la historiografía alfonsí, ya que supuso una radical renovación de los conocimientos sobre el largo, complejo y fecundo reinado de Alfonso X".

3 Da participación do infante Alfonso na toma de Sevilla dan conta tanto os traballos centrados na súa figura como na do seu proxenitor; ver entre outros González Jiménez (2004: 34-36); González (1980-1986: I, 363-394); Rodríguez Llopis (2001b: 63); Valdeón Baruque (2003: 27).

4 As aspiracións de Alfonso X ao trono imperial adoitan ocupar un lugar relevante nas biografías do monarca. Para máis información remítese ás obras de referencia seguidas neste traballo: O'Callaghan (1993: 198-213); Valdeón Baruque (2003: 65-80); González Jiménez (2004: 107-132, 273-293); Martínez (2010: 121-122).

1. *Tenentes* e tenencias

1.1. Definición e características principais

O primeiro aspecto para iniciar a análise destes dous conceptos é a súa definición, comezando polo elemento principal que é o *tenente*: o *tenente* é aquel que ten. Máis concretamente, que ten o goberno dunha rexión, cidade ou castelo de man do rei, como afirma J. González (1944: I, 343) nun dos primeiros estudos sobre esta figura: "Es el rey el que confía a sus nobles más apreciados la tenencia de regiones, ciudades y aun castillos, solamente para que en su nombre los gobiernen y mantengan (…)". Exercen por tanto unha función delegada e vinculada á vontade do rei, o que segundo J. Bianchini (2013: 34) se vería reforzado polo uso de *tenens*[5].

No que concirne á tenencia, é importante remarcar que non se coñece ningún caso de utilización dese termo na documentación (Estepa Díez, 2018: 40). Segundo C. Jular Pérez Alfaro (1990: 59), "la tenencia se define por la existencia del titular que la ostenta". Esta afirmación non debe facernos pensar nunha identificación única segundo a cal só o territorio que ten un *tenente* á fronte é unha tenencia; distintos estudos concordan en propoñer que eran varias as fórmulas empregadas na documentación para referir a estas figuras, co fío común de expresar a idea de poder delegado polo monarca: *mandante*, *imperante*, *dominans in*, *principans in, comes in, potestas* (González, 1944: I, 343; Bianchini, 2013: 34; Bermúdez Beloso, 2017: 447; Estepa Díez, 2018: 40)[6]. S. Doubleday (2001: 14) ofrece outra recompilación de expresións nunha liña semellante: *princeps terrae, dominus terrae, dominus villae, tenens castelli* e *tenens terrae*; interesa especialmente esta última xa que introduce un termo moi frecuente na documentación medieval galega, *terra*.

Non se ten constancia ata o momento da existencia dun código lexislativo no que se detallen as funcións de goberno que estas figuras exercían por delegación rexia; con todo, a información que ofrecen as fontes documentais permite identificar distintas facetas do poder do que gozarían no exercicio do cargo. De novo J. González (1944: I, 344) propón unha definición clara: "El tenente hacía las veces de quien le ponía, en nuestro caso del rey, dentro de la jurisdicción encomendada". Entrando máis en detalle, S. Barton (1997: 107) identifica entre as funcións dos *tenentes* organizar as defensas, levantar tropas en tempos de guerra, cobrar as taxas, administrar xustiza e, no caso dos emprazados na fronteira sur, emprender tarefas de repoboamento[7].

5 Para J. Mª Mínguez Fernández (2007: 48) "El significado político del término *tenere* a lo largo del siglo XI se desprende de textos que aluden de forma clara a funciones de gobierno encomendadas por el rey a determinados miembros de la nobleza".

6 O listado de expresións que recompila I. Álvarez Borge (2008: 246) para Castela é máis amplo e exhaustivo, sen que isto implique que no caso galego e leonés non poidan aparecer tamén estas expresións: ademais de *tenente* e *tenens* engade *dominante, dominus, dominus terrae, dominus villae, dominator, senior in, in, prestamero, prefectus* ou *praefectus, mandante* ou *mandans, rectore, procurante* e *principe*.

7 Funcións semellantes son as que enumeran S. Doubleday (2001: 13-14), e partindo deste autor J. Bianchini (2013: 33-34). Non difiren das enumeradas con anterioridade por J. González (1944: I, 344-347).

Un *tenente* podía estar á fronte de máis dunha tenencia, e de feito era bastante frecuente que se concentraran varias circunscricións baixo o control dunha mesma persoa (González, 1944: I, 344; Jular Pérez-Alfaro, 1990: 89). Documéntase tamén o fenómeno contrario, máis dun *tenente* á fronte dunha única circunscrición, e había incluso a posibilidade de que un *tenente* delegara noutra persoa o exercicio do cargo, exemplificado por medio de fórmulas como *sub manu* (Álvarez Borge, 2008: 250-254)[8]. A pesar de que hai un claro predominio masculino entre as figuras que reciben o privilexio da tenencia, as mulleres podían exercer como *tenentes*; destaca a presenza de integrantes da familia rexia, especialmente raíñas e infantas (Álvarez Borge, 2008: 250-256; Bermúdez Beloso, 2017: 489-492).

Ademais, así como o rei ten a potestade de outorgar unha determinada tenencia a un *tenente* tena tamén para cambiala, de xeito que unha mesma persoa pode aparecer na documentación como responsable dun territorio e tempo despois doutro distinto (González, 1944: I, 344). E aínda que non parece ser o habitual, a documentación permite coñecer casos de *tenentes* despoxados das súas tenencias, como lle aconteceu ao conde Gómez, que en distintos momentos entre o ano 1169 e 1208 foi *tenente* de ata sete das principais *terrae* galegas —Lemos, Limia, Montenegro, Monterroso, Sarria, Toroño e Trastámara— (Bermúdez Beloso, 2017: 477-481), e de quen se sabe que foi expulsado da tenencia entre e 1198 e 1200[9]. En documentos posteriores aparece novamente á fronte de Monterroso e Trastámara, pero non se ten constancia de que volva ocupar o cargo en ningunha das outras.

A figura do conde Gómez serve para ilustrar outro feito que, sen ser chegar a ser norma, si se observa en bastantes casos: a sucesión de membros dunha mesma familia no exercicio do cargo de *tenente*. A el substitúeo seu irmán Rodrigo González, quen en distintos momentos goza das tenencias de Asturias, Montenegro, Nendos, Sarria e Trastámara (Bianchini, 2013: 37-38; Bermúdez Beloso, 2017: 483-485). Certos autores como C. Jular Pérez-Alfaro (1990: 89) ou J. Bianchini (2013: 37-39) demostran, a través de exemplos documentais, a relación entre determinadas familias e a tenencia de certos territorios.

No que respecta á posición social dos e das *tenentes*, esta parece estar directamente relacionada coa entidade territorial que o monarca lles entregaba, xa que non todas eran iguais en tamaño ou prestixio. C. Jular Pérez-Alfaro (1990: 89-90) divídeas entre tenencias menores, maiores e macrotenencias; neste esquema, as máis importantes estarían en mans dunha minoría. Semellante a esta é a clasificación que propón C. Estepa Díez (2018: 51) para o reino de Castela entre 1157 e 1230: macrotenencias, tenencias de grandes centros territoriais, comarcais e locais. Algo distinta é a terminoloxía que propón I. Álva-

8 Aínda que centrado no reinado de Alfonso VIII de Castela, o estudo das tenencias e *tenentes* que fai I. Álvarez Borge (2008: 241-346) resulta de grande utilidade para o coñecemento dos equivalentes galegos e leoneses; entre outros aspectos, moitas das fórmulas que cita este autor están presentes tamén nas fontes galegas.

9 Refiren este episodio distintos autores como González (1944: I, 227), Barton (2008: 86) e Bianchini (2013: 37-39).

rez Borge (2008: 256-261), quen acuña a expresión "tenencias territoriais" para referir a aquelas de maior extensión que abarcan outros distritos ou "tenencias menores". No que concordan as tres propostas, como expuxera con anterioridade J. González (1994: I, 343), é que as tenencias máis importantes entregábaas o rei "a los nobles de mayor confianza y alcurnia".

Directamente relacionada coa cuestión da xerarquización territorial está a propia definición dos espazos baixo dominio dun *tenente*. Foi referido o feito de que o termo tenencia é unha convención posterior que non aparece empregado na documentación, e que engloba esa idea esencial de delegación do poder rexio característica destas figuras. Isto non implica que non houbera formas claras de identificación deses territorios, nin que estes non foran realidades estables; non cabe pensar que de cada vez o rei fixese unhas divisións en circunscricións distintas, senón que se servía das entidades territoriais existentes, facilmente recoñecibles polos topónimos que as nomeaban. Ademais disto, certa terminoloxía aparece asociada con frecuencia aos *tenentes*, permitindo unha identificación entre *tenente* e a denominación. Para o caso galego destaca a *terra*, por medio de expresións *tenente terra* + topónimo, que despois se pode atopar tamén como *X in terra* + topónimo ou sen vinculación co *tenente*, *terra* + topónimo.

O estudo dos *tenentes* é, deste xeito, unha ferramenta esencial para o coñecemento das entidades así denominadas, presentes en todo o territorio galego medieval. Estas podían ser de maior extensión, que se corresponderían coas grandes tenencias ou macrotenencias que identificaba C. Jular Pérez-Alfaro (1990: 90) como Trastámara e Limia, ou de dimensións máis reducidas, as tenencias menores na clasificación da indicada autora, cun *tenente* por delegación rexia á fronte[10].

Cómpre, por último, facer referencia ás fontes que se empregan para o seu estudo. Un dos aspectos no que máis regularidade se observa á hora de estudar aos *tenentes* é a posición que ocupan dentro do documento: no sector final, ben actuando como confirmantes ou testemuñas ou ben nas fórmulas de datación. A primeira opción é máis frecuente nos de procedencia rexia, mentres a segunda abunda nos realizados no ámbito privado; J. Bianchini (2013: 34-35) sostén que a comparativa entre os *tenentes* identificados nun e noutro tipo ofrece resultados consistentes, de xeito que os presentes en diplomas rexios coincidirían cos identificados en documentos privados da mesma ou semellante cronoloxía.

A lectura dos dous grupos de fontes permite observar certas prácticas algo diferenciadas, en especial no que respecta aos magnates que foron *tenentes* de varias das grandes *terrae* principais. Nestes casos, en diplomas rexios e especialmente nos privilexios, o *tenente* confirmante é nomeado con todos os territorios sobre os que exercía o seu control. Fronte a isto, en documentos de ámbito privado como unha compravenda que implica

10 Para máis información sobre esta circunscrición ver entre outros Barros; Sousa Soares (1945-1954: I, 222, XI, 44-45); López Alsina (2008: 76-84); Bermúdez Beloso (2017: 392).

a un particular e un mosteiro ese mesmo *tenente* adoita aparecer só como responsable da *terra* dentro da que se localiza o centro monástico ou propiedade vendida. É dicir, é frecuente que na documentación privada se tenda a nomear a tenencia ou tenencias máis próximas ao lugar desde o que se escribe, e non necesariamente todos os territorios baixo control dese *tenente*.

1.2. Evolución cronolóxica dos *tenentes*

No seu *Curso de historia de las instituciones españolas* L. García de Valdeavellano (1968: 500-517) dedica un capítulo á administración do territorio, e nel indica o cambio que se produciu durante os séculos XI e XII cando os reis comezan a ceder o goberno e administración dos territorios a uns magnates chamados *tenentes* (1968: 506). Aborda tamén nestas páxinas a figura do meiriño e a súa evolución desde o século X ata os meiriños maiores do século XIII e o xurdimento nese mesmo século dos adiantados (García de Valdeavellano, 1968: 503-504, 507-511).

Isto leva ata outra cuestión pendente despois de expoñer as principais características dos *tenentes*: coñecer a etapa de difusión destas figuras e o relacionado con elas ata o momento no que o rei Alfonso X accede ao trono. Atendendo inicialmente ao propio termo, C. Estepa Díez (2018: 40) documenta por primeira vez o seu uso no 1049. Ao realizar unha busca semellante nas fontes galegas a través do *Corpus Documentale Latinum Gallecia* (CODOLGA) (2019) un dos primeiros resultados é do ano 1073[11], e pouco despois (1084) outra testemuña documental presenta ao tenente do Courel como axente implicado nunha investigación que se leva a cabo por orde do rei Alfonso VI[12]. Aínda que con dúas décadas de diferenza entre un (o de 1049) e outro (o de 1073), estas primeiras referencias sitúan o punto de partida na segunda metade do século XI.

Porén, como se expuxo no apartado precedente non é o termo *tenente* e outros derivados do verbo *tenere* a única forma de identificar a estas figuras que exercen o control dun territorio en nome do rei, o que dificulta sinalar un momento preciso como o inicio do novo sistema organizativo. Máis que falar de datas concretas de inicio e fin, faise necesario falar de cambios que progresivamente se van estendendo e consolidando nos territorios das monarquías cristiás peninsulares, con especial atención ao que sucede en Galiza e León. J. Mª Mínguez Fernández (2007: 47) identifica un proceso de busca da afirmación do poder real que se materializaría nas tenencias desde inicios do século XI, nun novo escenario no

11 Como indica a editora, o documento chegou ata hoxe por medio dunha copia realizada por Frei Martín Sarmiento no ano 1748. "Reenante Adefonsus Rex in sancto Jaco de Avis Digagus Episcopus tucu Vistrarius Episcopus tenente illa terra visario de Rex Aris tuxice Vermudo Velásquez" (Moure Pena, 2005: [574-576], d. 3).

12 "Facta est exquisitio in Lauzara que fecit Eita Gosendiz per iussionem imperatoris domni Adefonsi, prolis Fernandi, inter abbatem domnum Fromaricum Samonensem, et Nunum Garsie, qui tenebat Caurel, super hereditatibus et hominibus." (Lucas Álvarez, 1986: 274-275, d. 124).

que a monarquía tería un control máis estrito das novas demarcacións político-administrativas fronte á situación imperante no século X[13].

Os distintos procesos de divisións e unións dos reinos que se producen entre os séculos XI e XIII serven de referencia para a identificación de etapas que axuden a estruturar o discurso, na liña do que propoñen distintos autores como C. Estepa Díez (2018: 39-72), quen diferencia tres: ata 1157, de 1157 a 1230 e de 1230 a 1300[14]. Para este repaso cronolóxico pola evolución das tenencias e *tenentes* seguirase unha división coincidente só en parte: unha primeira etapa ata 1157, ano que marca o final do reinado de Alfonso VII e a separación dos reinos de León e Castela; un segundo período entre 1157 e 1230 no que destaca especialmente o reinado de Alfonso IX, no que se produciu a gran difusión dos *tenentes*; e unha última fase desde a unión definitiva de León e Castela con Fernando III en 1230 ata a súa morte, deixando o reinado do seu fillo e sucesor Alfonso X para unha análise máis detallada[15].

Como se sinalou en liñas precedentes, os listados de confirmantes dos diplomas rexios son unha fonte fundamental para o estudo dos *tenentes* e das circunscricións nas que se estruturaba o territorio galego medieval, e por iso é este o primeiro aspecto no que deterse. A presenza de membros da aristocracia nos documentos solemnes do rei non constitúe unha novidade, pero si o é que xunto co nome e patronímico empecen a figurar topónimos que informan do lugar no que exercían o poder, con distintas fórmulas que van desde a preposición *in* ao propio termo *tenente*. Na documentación dos tres primeiros monarcas do século XI, Alfonso V (999-1028), Vermudo III (1028-1037) e Fernando I (1037-1065) o esquema habitual para os confirmantes é o de nome máis patronímico, acompañado dalgunha das fórmulas habituais como *roboraui*, *conf.* (*confirmat*), *ts.* (*testis*) ou *signum*. Con frecuencia aparece indicado o cargo eclesiástico (*episcopus*, *presbiter*) e tamén a dignidade condal para

13 "(...) la tenencia tal como se está insinuando desde principios del siglo XI (...) define un nuevo tipo de demarcación político-administrativa sobre la que la monarquía va a tener un control cada vez más estricto en contraposición a lo que ha venido sucediendo con los condados a lo largo del siglo X." (Mínguez Fernández, 2007: 47).

14 C. Jular Pérez-Alfaro (1990) na obra aquí citada estuda as figuras dos adiantados e meiriños maiores de León nos séculos XIII e XV, aínda que se remonta á etapa anterior para explicar os seus precedentes. Isto xustifica que só diferencie dúas etapas no que interesa para o estudo dos *tenentes*: de 1157 a 1230 e despois de 1230. Por outra banda, tres das obras de referencia para este traballo teñen cronoloxías máis limitadas: J. González estuda as vidas de Alfonso IX (González, 1944) e Fernando III (González, 1980-1986), mentres J. Bianchini centra a súa análise das tenencias na primeira metade do século XIII (Bianchini, 2013). Outra biografía rexia non citada ata este momento é de S. Vital Fernández (2012) sobre Alfonso VII, e na que tamén hai cabida para o estudo das tenencias no período.

15 A continuación presentarase unha síntese revisada que parte de investigacións previas, en especial do proxecto de tese de doutoramento defendido no ano 2017; dado que a intención é presentar un resumo introdutorio, reduciranse ao máximo posible as referencias documentais, e primarán as alusións ao caso galego e as súas particularidades. Para un estudo máis detallado ver Bermúdez Beloso (2017: 447-498) e a bibliografía incluída no texto.

aqueles que gozaban de tal distinción, mentres que as referencias territoriais son a excepción salvo no caso dos bispos, para quen con frecuencia si se indicaba a sé que ocupaban[16].

Os diplomas emanados da chancelaría de Alfonso VI parecen continuadores destas prácticas no que respecta ás cláusulas finais, aínda que cunha maior xeneralización da identificación dos cargos de quen actuaba como testemuña ou confirmante[17]. É nesta época que comezan a aparecer nas fontes galegas as primeiras mencións explícitas a *tenentes*, como un *Petrus Iohannis tenens Montem Rosum* mencionado en Samos[18] ou o *tenente Gallecia* aplicado ao conde Raimundo de Borgoña nun documento de Xubia de 1087 (Montero Díaz, 1935: 63-64, d. X). Este último documento, dirixido ao mosteiro de Xubia, sitúase na esfera dos privados, na que durante o reinado de Alfonso VI se vai incrementando a presenza de referencias a estes delegados do poder rexio, como o citado *tenente* do Courel de 1084 ou o *comite domno Fernando qui tunc Limie terram tenebat* citado nun documento de Celanova do 1085 (Andrade Cernadas, 1995: I, 172-173, d. 110).

Avanzando ata os reinados de Urraca (1109-1126) e Alfonso VII (1126-1157) mantense a tendencia cara un paulatino incremento da presenza dos *tenentes* nas fontes. Unha das fórmulas que se atopa entre os documentos da raíña Urraca é a de *dominans in*, presente entre outros exemplos nun do ano 1112 no que tamén se empregan as fórmulas de *comes in* e *comes de*, e onde Pedro Fróilaz confirma en calidade de *comes in Gallecia*[19]. C. Estepa Díez (2018: 46) constata como durante o reinado de Urraca hai nobres que ocupan tenencias en distintas rexións, algo que aumentará con Alfonso VII[20]. É precisamente no reinado deste

16 C. Estepa Díez (2018: 40) identifica varios casos de tenentes no reinado de Fernando i, pero ningún deles en territorio galego. É por isto que, aínda que nas fontes revisadas non se atopase ningún exemplo de tenentes galegos, non se pode descartar que si existiran. As problemáticas derivadas tanto do volume documental conservado, considerablemente elevado para abordalo no seu conxunto nunha investigación destas características, como da documentación que se perdeu co paso dos séculos fan que sexa moi difícil facer afirmacións categóricas.

17 Sobre a chancelaría de Alfonso VI e máis concretamente as listas de confirmantes e testemuñas dos diplomas emanados desta ver Gambra (1997-1998: I, 292-296).

18 O documento recolle unha doazón do rei Alfonso VI ao mosteiro de Samos, e presenta certos problemas de datación; M. Lucas Álvarez (1986: 172-179, d. 59) propón como data o ano 1099.

19 "Ego tempore ego Gutierri Fernandez maiordomus in curia regine confirmo. Ego Didacus Lopez dominans in Naxara cf.- Ego Comes Rodericus in Castella cf.- Ego Petrus Ansuriz comes in Saldania cf.- Froila Diaz comes in Aguilar cf.- Guter Bermuez comes de Montenigro cf.- Pelagius Gudestei de sancto Pelagio de Lutto cf.- Nuno Pelagiis de Taneo cf.- Froila Arias de Deza cf.- Petrus Alfonsus de Castella cf.- Petrus Froilaz comes in Gallecia cf.- Monio Pelagiz dominans in Monterroso cf.- Rodericus Velaz dominans in Sarria cf.- Bermudus Petriz cf.- Ioannes Ramiriz cf.- Fernandus Ioannes cf.- Ioannes cf.- Petrus cf.- Pelagius cf." (Romaní Martínez, 1989-2008: I, 10-11, d. 10).

20 Para unha perspectiva máis ampla dos *tenentes* en tempos da raíña Urraca e o rei Alfonso VII que vai máis alá da documentación galega ver Vital Fernández (2012: 202-270) e Estepa Díez (2018: 44-51); para unha análise da participación da nobreza galega no reinado de Alfonso VII con atención ao seu papel no control do territorio ver entre outros Vital Fernández (2011: 99-120).

último que o termo *tenens* aparece por primeira vez no tombo A da catedral de Santiago, *Comes Rudericus Martinz [tenens Legionem]* (Lucas Álvarez, 1997: 242-243, d. 98).

Con Fernando II (1157-1188) prodúcese a consolidación definitiva do sistema, e a presenza de *tenentes* nos documentos deste período convértese en algo frecuente, tanto nos emanados da chancelaría rexia como nos de ámbito privado. Isto non significa que aparezan *tenentes* como confirmantes en todos os diplomas reais, senón que se observa a alternancia entre fórmulas nas que non se especifican os territorios baixo control das testemuñas[21] con outros nos que se si se detallan[22].

Sen dúbida o momento de esplendor dos *tenentes* no reino de León e Galiza prodúcese no reinado de Alfonso IX (1188-1230), durante o que se xeneraliza a súa presenza tanto na documentación rexia como na privada. Sinala J. González (1994: I, 226) que o monarca buscou desde o inicio do seu reinado garantir a lealdade dos nobres, cuxo poder se viu máis limitado; proba disto sería o cambio na chancelaría real coa imposición do *tenens* sobre o *comes in* e o *dominans in*. Coincide tamén S. Barton (2008: 85-86) en destacar o abandono da dignidade condal dentro desa vontade de control do rei.

Obsérvase nos privilexios reais deste período unha tendencia a incluír listas de confirmantes considerablemente longas, con exemplos nos que se contan ata 27 nomes dos que 11 son *tenentes* á fronte de 29 territorios diferentes (Lucas Álvarez, 1997: 334-337, d. 142). A presenza destes últimos nas fontes de Alfonso IX permite comprobar, entre outras das características xerais sinaladas, os frecuentes cambios que se producían nos magnates e as circunscricións ao seu cargo, así como a práctica de concentrar varias tenencias en rexións distintas nunha mesma persoa, especialmente frecuente no caso das de maior peso no conxunto do reino.

J. Bianchini (2013: 38-39) interpreta estes trocos como unha proba da intervención directa do monarca, nunha dinámica na que a distribución de dominios territoriais revela as respostas da coroa aos acontecementos. Nesta liña, a autora identifica na década dos anos 20 do século XIII tres grandes agrupacións temporais de tenencias no reino de León, e asocia a súa entrega a unha serie de individuos como parte dun intento do rei de buscar apoios para as infantas Sancha e Dulce como herdeiras ao trono de León e evitar a unificación dos reinos de León e Castela despois de que Fernando III se convertera en rei de Castela (Bianchini, 2013: 39-42).

21 Un exemplo disto é un documento de 1159 conservado en copia no tombo A que recolle a doazón feita por Fernando II á igrexa compostelá da igrexa de santa María de Caldas de Cuntis, ratificado por oito bispos e catro *comites*; detállanse as sés ocupadas polos primeiros, non así as circunscricións controladas polos condes nin polos outros seis confirmantes sen función diferenciada (Lucas Álvarez, 1997: 269-271, d. 111).

22 De novo o tombo A permite coñecer a doazón feita no 1170 polo rei Fernando II á igrexa compostelá do castelo de Alburquerque e a cidade de Arameia, ratificada polo *Comes Rudericus dominans in Sarria, Comes Gomet in Trastamar, Comes Adefonsus dominans in Asturiis* e *Fernandus Roderici in Legione*, entre outros (Lucas Álvarez, 1997: 284-285, d. 119).

A partir de 1230 revértese a tendencia, e o número de *tenentes* na documentación rexia descende considerablemente, non así na privada. Nas avultadas listas de confirmantes dos privilexios de Fernando III figuran os bispos dun e outro reino, así como as figuras máis próximas ao rei, pero a enumeración de territorios redúcese en gran medida e limítase, en moitas ocasións, a identificar aos meiriños de León, Galiza e Castela[23]. Este descenso non se percibe na documentación de procedencia non rexia; é máis, no caso por exemplo da conservada nos fondos do mosteiro de Oseira é precisamente nos anos de reinado de Fernando III nos que máis *tenentes* se identifican. Sobre a práctica de concesión das tenencias durante o seu reinado di J. González (1980-1986: I, 124-129) que o rei conservou esta atribución, así como a mobilidade das mesmas, reservando para o seu control algunhas das máis importantes que entregaba a membros moi próximos da súa familia (nai, esposa, primoxénito), sen prexuízo dos magnates do reino que seguiron recibindo importantes tenencias do rei, en moitas ocasións con sucesión de pais a fillos.

2. A organización do territorio na lexislación afonsina

Das múltiples facetas que desempeñou Alfonso X ao longo da súa vida unha das máis destacadas foi a de impulsor da creación de leis para o reino, cun legado que o sitúa como un dos grandes monarcas lexisladores do período medieval non só no ámbito hispano senón tamén europeo. Chegaron a producirse durante o seu reinado tres grandes obras, o *Fuero Real*, o *Espéculo* e as *Sete Partidas*, ligadas á recepción do dereito romano en Castela e León (Valdeón Baruque, 2003: 159-160). Interesa coñecer se nalgún dos códigos se aborda a cuestión da organización dos territorios do reino e os seus responsables, tendo presente o carácter de "modelo teórico, ideal o incluso utópico" destas fontes, tal e como indica C. Jular Pérez-Alfaro (1990: 417) na súa análise.

O máis antigo dos tres textos é o *Fuero Real*, concibido inicialmente como foro municipal de Castela pero que despois se estendeu por outros territorios do reino e que, segundo M. González Jiménez (2004: 94), era unha lei municipal que buscaba suplir o que para o rei era a ausencia de norma aceptable e uniformar xuridicamente Castela. Nos catro libros e 550 leis que o forman non se inclúen disposicións específicas sobre as grandes circunscricións territoriais do reino nin os seus responsables (Martínez Díez / Ruiz Asencio / Hernández Alonso, 1988).

O *Espéculo* foi elaborado cunha ambición máis ampla, a unificación xurídica de todo o reino (González Jiménez, 2004: 95). Dentro dos seus cinco títulos e preto de 2.500 leis ató-

23 Como exemplo, un documento de 1232 no que Fernando III confirma ao mosteiro de Toxos Outos unhas acoutacións feitas por Alfonso VII, e no que figuran o arcebispo de Toledo, o infante Alfonso, o arcebispo de Compostela, os bispos de Castela, o meiriño de Castela seguido de oito confirmantes só identificados polo nome e apelido, o chanceler do rei, os bispos de León, oito confirmantes identificados polo nome e apelido, o alférez do rei, o mordomo do rei e os meiriños de Galiza e León (Pérez Rodríguez, 2004: 58-60, d. 33).

panse disposicións específicas relativas aos meiriños maiores[24] e adiantados[25], que atenden especialmente ás características que debían ter as persoas elixidas para o cargo así como as principais funcións e as sancións para quen actuara contra elas, sen que se fagan indicacións acerca da organización dos territorios no nivel inferior a estas grandes circunscricións.

As *Sete Partidas* son probablemente a obra do período afonsino máis coñecida dentro do apartado lexislativo, aínda que non chegaron a estar vixentes ata tempos de Alfonso XI. Dos sete libros que as compoñen é no segundo, *Que fabla de los emperadores, et de los reyes, et de los otros grandes señores en cuyo poder es la justicia temporal*, no que hai de novo disposicións relativas a meiriños e adiantados. Como indica R. I. Burns (2001: 12) non é un tratado de goberno ou administración real senón que se centra na persoa do rei e daqueles que serven na súa corte (calidades, funcións, carácter etc.). Tres leis incluídas no Título IX abordan as cuestións de cal debe ser o adiantado do rei, que deben facer os adiantados maiores postos polo rei nas comarcas e cales deben ser os meiriños maiores e que deben facer[26].

Hai ademais cinco leis que se centran especificamente na figura dos adiantados, as chamadas *Leyes de los Adelantados Mayores*, atribuídas a Alfonso X aínda que hai dúbidas de que foran así concibidas polo monarca (Jular Pérez-Alfaro, 1990: 419-424). Nelas abórdanse as cuestións do xuramento dos adiantados (que e como) e a enumeración das súas funcións principais (Real Academia de la Historia, Alfonso X, 1836: 171-177).

3. Análise documental

3.1. As fontes

A situación que se transmite na documentación da etapa final do reinado de Fernando III é radicalmente distinta á do seu pai e predecesor Alfonso IX no que respecta aos *tenentes*, e que ten na autoría (material e intelectual) dos documentos a súa parte máis evidente. Mentres en tempos de Alfonso IX o monarca e a súa chancelaría eran a fonte principal da que emanaban diplomas con listas de considerable lonxitude de *tenentes*, con Fernando III a documentación de orixe privada (ben laica, ben relixiosa) converteuse no principal referente para o estudo destas figuras. Queda saber que aconteceu durante o reinado de

24 Libro II, Título XIII, Lei IIII (*Cómmo deuen sseer onrrados e guardados los merinos del rrey e qué pena deue auer qui los matasse o los dessonrrasse*), e Libro IV, Título III, *De los merinos mayores*, coas dezaoito leis que o forman (Martínez Díez / Ruiz Asencio, 1985: 157-158, 259-274).

25 Libro II, Título XIII, Lei III (*Cómmo deuen sseer onnrados e guardados los adelantados mayores de la corte del rrey e qué pena deue auer qui los matasse o los dessonrrase*) e Libro IV, Título II, Leis V (*Commo deuen seer guardados los adelantados que sson puntos por las merindades e por las comarcas de las tierras*) e VI (*Cómmo deuen sseer onrrados los adelantados e los alcalles e los iuezes que tienen logar del rrey*) (Martínez Díez / Ruiz Asencio, 1985: 157, 245-246).

26 Partida Segunda, Título IX, Lei XIX (*Quál debe ser el adelantado del rey*), Lei XXII (*Qué deben facer los adelantados mayores que son puestos por mano del rey en las comarcas del regno, et quáles deben seer*) e Lei XXIII (*Quáles deben seer los merinos mayores, et qué deben facer*) (Alfonso X, López, 1851: 87-88, 90-92).

Alfonso X, aínda que a ausencia do termo na lexislación fai supoñer a consolidación dun modelo diplomático rexio no que os *tenentes* non teñen xa cabida[27].

O punto de partida para a selección da documentación é un estudo previo no que se levou a cabo o baleirado dos *tenentes* mencionados en doce edicións de documentación galega de época medieval[28], e máis concretamente unha táboa na que se recolle a distribución dos *tenentes* en función dos reinados (Bermúdez Beloso, 2017: 665, táboa 44). Nela pódese comprobar o considerable descenso do número de documentos nos que se menciona polo menos un *tenente* (321 con Alfonso IX, 234 con Fernando III e 180 en tempos de Alfonso X) e seleccionar as tres obras con maior presenza: a edición da documentación do mosteiro de Oseira (94 documentos), a do arquivo da catedral de Ourense (47) e a do mosteiro de san Clodio do Ribeiro (25)[29]. Compróbase ademais que nas indicadas fontes non se rexistrou ningún caso para o reinado do sucesor de Alfonso X, Sancho IV, e só dous con Fernando IV e un con Alfonso XI. Para ampliar a base documental engadiuse a estas tres edicións a *Colección documental do mosteiro de Montederramo* (Lorenzo, 2016), que contén un importante volume de documentos datados no século XIII.

A base final para o estudo dos *tenentes* durante o reinado de Alfonso X confórmana 305 documentos datados entre 1252 e 1284 nos que se identifican 33 persoas distintas máis un concello (o de Monterrei) como responsables de 29 *terrae* máis dous castelos e un *tenente* das igrexas de Caldelas.

Polo que respecta ao outorgante, non se identificou ningún *tenente* en documentación de procedencia rexia. Cómpre indicar que non se teñen en conta os casos nos que se fala de *tenente* en lugar do notario, como acontece nun documento da colección diplomática de Montederramo do ano 1274 no que o rei ordena que non peñoren as vacas do mosteiro de Montederramo, e que o "Maestre Joh*á*n Mig*é*l*l*ez, tenjente las vezes de Maestre Fern*a*ndo,

27 No Libro V, Título VIII do *Espéculo* hai dúas leis (IIII e XXII) nas que se aborda a cuestión da *tenençia* pero cun significado distinto, contraposto a *sennorío*: "Onde dezimos que ssennorio es aquel poder, que ganan los omnes en las cosas por el derecho de las leys o de las posturas que ffezieron los enperadores e los rreys, para ffazer dello lo que quissieren, (...). E tenençia es apoderamiento de voluntad e de ffecho en aquellas cosas que sse pueden veer e tanner, en tal manera que aquél que las demanda por esta rrazón aya voluntad de las auer e las tenga en ssu poder, (...)" (Martínez Díez / Ruiz Asencio, 1985: 486, 501).

28 No mencionado estudo traballouse coas edicións do tombo de Sobrado (Loscertales de García de Valdeavellano, 1976), tombo de Samos (Lucas Álvarez, 1986), tombo de Celanova (Andrade Cernadas, 1995), tombo A da catedral de Santiago de Compostela (Lucas Álvarez, 1997), tombo de Toxos Outos (Pérez Rodríguez, 2004), arquivo da catedral de Mondoñedo (Cal Pardo, 1999), arquivo da catedral de Ourense (Vaquero Díaz / Pérez Rodríguez, 2010), mosteiro de Oseira (Romaní Martínez, 1989-2008), mosteiro de san Clodio do Ribeiro (Lucas Álvarez / Lucas Domínguez, 1996), mosteiro de Celanova (Vaquero Díaz, 2004), mosteiro de Santiago de Ermelo (Romaní Martínez / Otero Piñeyro Maseda, 2005) e mosteiro de Vilanova de Dozón (Fernández de Viana y Vieites, 2009).

29 Ademais destas edicións, hai unha presenza case anecdótica na dos mosteiros de Celanova (8) e Vilanova de Dozón (6), e ningún exemplo nas restantes.

not*ario* del rey et arçidiano de Çamora, la ma*n*dó fazer por ma*n*dado del rey." (Lorenzo, 2016: I, 496-497, 326).

Dada a natureza das institucións nas que se preservaron os documentos en cuestión, estes son de procedencia ben relixiosa (catedral de Ourense e mosteiros de Oseira, san Clodio do Ribeiro e Montederramo principalmente), ben particular, moitos destes últimos relacionados tamén coas indicadas institucións (por exemplo, doazón dun particular a un mosteiro).

A data é o lugar do documento no que aparecen con máis frecuencia as referencias aos *tenentes*, na parte final e antes das testemuñas e subscrición notarial. Indícase o ano, día e mes, logo o monarca reinante, o bispo e a continuación outras figuras destacadas, como o *tenente*, o meiriño en Galiza ou o adiantado. Como exemplo, un documento de venda dunha propiedade na *terra de Camba* do ano 1253:

> (…) Facta carta venditionis in die beate Cecilie virginis et martiris Era Mª CCª XCª Iª, regnante rege domno A. in Castella et Legione; episcopo lucensi domno Micahele, tenente terram de Camba domno M. Fernandi de Rodeyro, maiorino regis in Gallecia domno Roderico Suerii. (…) (Romaní Martínez, 1989-2008: I, 668-669, d. 708).

Na liña do que sucedía en tempos de Fernando III, os privilexios de Alfonso X presentan extensas confirmacións que inclúen os bispos do reino e os meiriños de León, Castela e Galiza, máis outra serie de figuras ás que non se asocian territorios; fronte a isto, aquí só se menciona ao bispo responsable da *terra* na que se localiza ao ben e ao meiriño real en Galiza, ademais do *tenente*, figura totalmente ausente dos documentos rexios revisados para este traballo[30]. No caso dos *tenentes* non cabe pensar que, fronte a prácticas de tempos anteriores, só estean á fronte dunha *terra*; máis ben parece que nos documentos de carácter privado se facía referencia a aqueles axentes con acción directa sobre o territorio, máis aló do rei: o meiriño de Galiza, o bispo responsable da diocese á que pertencía o territorio e o *tenente* da entidade territorial en cuestión. Por exemplo no caso de M. Fernández de Rodeiro sábese que, ademais de *tenente* de Camba, tamén o foi de Orcellón, e quizais dalgunha *terra* máis que non se rexistrara na táboa que se inclúe nas páxinas posteriores.

Só en dous dos 305 documentos non se cumpre esta premisa; a mención aparece ao inicio do texto, na presentación das persoas presentes ou implicadas na acción documental[31].

30 No estudo realizado con anterioridade ao que se fixo referencia ao comezo do apartado comprobouse, sobre unha base documental máis ampla, que aínda que os documentos con *tenentes* galegos de tempos de Alfonso X representan o 22% do total dos identificados, ningún destes documentos ten por outorgante a dito monarca (Bermúdez Beloso, 2017: 466-467). Para máis información sobre os confirmantes nos privilexios reais ver González Jiménez (2004: 69-72).

31 Do ano 1257 é o aforamento que fai Sancho Pérez a Vasco Ordóñez, Xoán Vázquez, Viviano Páez e outro Xoán Vázquez. O texto comeza así: "Jn Dei nomine. Notum sit omnibus tam presentibus quam futuris quod ego, Santius Petri, prelatus ecclesie Sancti Cipriani de Pe*n*na, presente et concedente A*lfonso* Petri de Baruantes, canonico Auriens*i* et uicario do*m*ni P*etri* Ioh*ann*is de Nouoa, tenente Kaldelas, do uobis, (…)" (Lorenzo, 2016: I, 376-377, d. 196). Dous anos máis tarde, de novo Sancho Pérez afora a dous matrimonios

Como xa se sinalou, a de *tenente* non é a única denominación para esta figura, aínda que si é a máis repetida nos casos documentados, ao igual que tampouco é a única grafía empregada. Na táboa incluída como apéndice pódese comprobar que son cinco as variantes identificadas derivadas de *tenens*: *tenente*, *teente*, *ten*, *tenendo* e *teendo*. Á súa vez poden ir acompañadas ou non do nome *terra*, na expresión tamén frecuente en etapas anteriores *tenente terra*, e doutros como *castellum* e *opidum*. Ademais das formas directamente vinculadas co verbo *teneo* aparece na documentación do período o termo *ricohomine*, utilizado por exemplo para Alfonso Fernández, fillo do rei.

A continuación inclúese unha táboa organizada en función das *terrae* que van acompañadas dos nomes de quen estivo á fronte delas e as datas nas que se documentou esta relación (primeira e última referencia documentadas)[32].[33]

Terra	***Tenente***	**Datas extremas**
Aguiar de Pedraio	Maior Fernández	1275/01
Alba (de Búbal)	Vasco Fernández e García Pérez de Ambía	1257/05
	Martiño Xil	1258/03-1261/11
Allariz	Pedro Páez	1252/02-1255/07
	Martiño Xil	1259/01-1259/02
	Martiño Alfonso	1261/08, 1261/12
	Vasco Fernández e García Pérez de Ambía	1272/07-1275/06
Avión	Nuno González	1275/02
Baños de Molgas	Vasco Fernández	1272/03
Baroncelle	Fernando Eanes	1252/02
Bolo de Senda	Gonzalo Eanes de Novoa	1254/03-1265/04
Búbal	Martiño Alfonso	1264/07
Cabreira	Fernando Eanes	1258/03
	Fernando[33]	1259/10
Caldelas	Pedro Eanes de Novoa	1257/03
	Rodrigo Alfonso	1257/09-1270/04
	Sancho, infante	1272/07-1275/05
	Lopo Alfonso e Vasco Pérez	1277/02

unha herdade en Sacardebois, como recolle un documento que empeza así: "Sub era Mª CCª XCª VIJª, VIJº k*alendas* iunij. Nouerint uniuersi presentem paginam inspect*uri* quod presente Fernando Petri, canonico Auriens*i*, tenente ecclesias de Caldelis et accensum prestante, Sancius Petri, rector ecclesie Sancti Ciprianj de Pe*nn*a, dat (...)" (Lorenzo, 2016: I, 399, d. 223).

32 Entre paréntese inclúense complementos do nome que aparecen só nalgúns documentos, por exemplo a alternancia entre Castela e Castela de Búbal, ambas denominacións referidas ao mesmo territorio. Ademais desta táboa engádese ao final outra versión estruturada en función dos *tenentes* e as distintas *terrae* que se asocia a cada un; nesta segunda táboa inclúese tamén a edición ou edicións na que se identifican as mencións e o número de documentos nos que aparece en cada unha.

33 Dada a coincidencia en cronoloxía e nome é bastante probable que este Fernando, tenente de Cabreira, sexa o mesmo que Fernando Eanes, *tenente* de Cabreira e tamén de Limia, Baroncelle, Lobarzá e Souto Vermui.

Camba	M. Fernández, R. Fernández, P. Fernández	1253/05
	M. Fernández de Rodeiro	1253/11
	M. e R.	1261
Castela (de Búbal)	Gonzalo Eanes de Novoa	1252-1266/04
	Xoán Pérez	1254/03
	Nuno González	1270/04-1278/02
Castro/Castelo Ramiro	Pedro Velasco	1255/02
	Gonzalo Rodríguez	1258/05, 1266/01
Lemos	Andrés (Fernández)	1255/04, 1255/11
	Martiño Xil	1258
	Martiño Alfonso	1262/05-1271/05
Limia	Martiño Xil	1257/07
	Fernando Eanes	1259/04-1260/02
	Martiño Alfonso	1261/10-1270/05
	Martiño Alfonso e Fernando Eanes	1265/03
	Martiño Alfonso e Xoán Fernández	1267/08
	¿?	1269/03
	Xoán Fernández	1272/09-1274/05
	Vasco Fernández e García Pérez de Ambía	1277/03-1279/01
Lobarzá	Fernando Eanes	1259/04
	Rodrigo Lourenzo	1259/04
Louredo	Gonzalo Rodríguez	1258/01
Monterroso	Rodrigo Gómez	1252/01-1258/08
	Alfonso Fernández (fillo rei)	1264/05-1278/10
Novoa	Gonzalo Eanes de Novoa	1253/08-1265/05
	Rodrigo González	1268/09
	Nuno González	1273/06-1275/11
Orcellón	M. Fernández (de Rodeiro)	1254/03-1260/03
	Martiño González	1262/05-1268/04
Ribadavia	Martiño Xil	1257/04, 1258/08
	F. Eanes de Castro	1271/08
Robreda	Rodrigo Alfonso	1270/01
	Sancho, infante	1274/04-1277/12
San Xoán (de Penacorneira)	Gonzalo Eanes de Novoa	1267/08
	Nuno González	1273/05-1277/06
Souto Vermui	Fernando Eanes	1259/12
	Xoán Fernández	1274/04
Taboada	Xil Fernández	1252/08
	Xoán Xil e Xil Fernández	1252/09
Trastámara	Alfonso Fernández (fillo rei)	1267/02
Val de Laza	Xoán Fernández	1269/03

Dúas ou máis *terrae* cun só *tenente*

Cabreira e Lobarzá	Fernando Eanes	1258/03
	Concello de Monterrei	1261-1284
Castela de Búbal e Bolo de Senda	Gonzalo Eanes de Novoa	1254/08-1261/05
	Xoán	1260/04
Monterroso e Asma	Rodrigo Gómez	1258
Monterroso e Trastámara	Alfonso Fernández (fillo do rei)	1274/04
San Xoán de Penacorneira, Novoa, Castela de Búbal, Bolo de Senda	Gonzalo Eanes de Novoa	1252/08
Trastámara e Condado	Alfonso Fernández, fillo do rei	1273/12
Trives e Caldelas	Rodrigo Alfonso	1260/02
Trives e Robreda	Sancho, infante	1275/01
Valdeorras e Caldelas	Sancho (infante)	1275/06

3.2. Os *tenentes*

Unha vez localizados os nomes dos *tenentes*, a pregunta é: quen eran? Hai dous casos nos que o propio documento informa da natureza distinguida dos magnates: Alfonso Fernández, presentado como fillo do rei[34], e o infante Sancho. O primeiro é un dos fillos ilexítimos de Alfonso X, alcumado "o Neno" e señor de Molina (González Jiménez, 2004: 194), da confianza do rei e falecido en 1281 (Martínez, 2010: 95 n. 19, 347 n. 20). O segundo é o futuro rei Sancho IV, ao que se identifica á fronte de Caldelas, Robreda e Trives, aínda que con toda probabilidade eran máis os territorios baixo o seu control tanto dentro como fóra de Galiza.

Estes dous casos apuntan cara unha continuidade na tendencia sinalada por J. González (1980-1986: I, 124-129) para o reinado de Fernando III, quen indicaba que o rei reservaba algunhas das tenencias máis importantes para si e a súa familia directa. Porén, mentres que as circunscricións galegas asociadas a Alfonso Fernández si están entre as máis importantes (Monterroso e Trastámara) non sucede así no caso do infante Sancho, presentado á fronte de Caldelas, Robreda e Trives, de menor entidade. Cómpre mencionar que os documentos nos que se cita a Alfonso Fernández foron todos localizados na edición de fondos do mosteiro de Oseira, mentres os do infante Sancho pertencen aos do mosteiro de Montederramo. Quizais unha distinta práctica notarial puidese estar detrás disto, ou a relación de cada un dos mosteiros cos territorios vinculados a un e outro.

Non son Alfonso Rodríguez e Sancho os únicos descendentes de reis recoñecibles na táboa. Rodrigo Alfonso era fillo ilexítimo de Alfonso IX, e foi un dos beneficiados por Alfonso X no repartimento de Sevilla (González Jiménez, 2004: 61-62); A. Ballesteros Beretta (1963: 522-523) sitúa o seu falecemento entre maio e xuño de 1270. O mesmo parentesco

34 "(...) Reynante rey nosso don Alfonso en Castella et Tolledo et Leon et Galliza et Sivila et Cordova et Murça et in Iahen et no Algarve, seu fyo don Alfomso Fernandiç teendo u condado de Trastamar, (...)" (Romaní Martínez, 1989-2008: II, 898-899, d. 942).

é o que relaciona co rei a Martiño Alfonso, outro dos fillos ilexítimos de Alfonso IX que se mantivo próximo a Alfonso X. Aínda que o nome coincide co dun descendente de Alfonso X, tamén ilexítimo, polas datas dos documentos (entre 1262 e 1270) parece que se trataría do tío do rei; esta cronoloxía é compatible coa proposta de A. Ballesteros Beretta (1963: 626), quen sitúa o seu falecemento antes do inicio de 1272.

Ao igual que sucede con monarcas anteriores, é posible identificar entre os nomes das datas iniciais do reinado a magnates que ocuparan posicións destacadas xunto a Fernando III. É o caso por exemplo de Rodrigo Gómez, *tenente* de Monterroso e Asma, membro da familia Traba e fillo do conde Gómez que ocupara as principais tenencias galegas en tempos de Alfonso IX. A súa presenza na documentación prolóngase desde tempos de Alfonso IX[35] ata o seu falecemento en 1261 (López Sangil, 2005: 171-183; Pardo de Guevara y Valdés, 2012: 49 n. 5; Souto Cabo, 2013: 203), e é unha figura ben coñecida no século XIII galego como membro do que E. J. Pardo de Guevara define como

> (…) un grupo familiar de tan singular resonancia y proyección como fue el de los Traba, cuya trayectoria arranca con el conde Pedro Froilaz, en las primeras décadas del siglo XII, y se extiende hasta la muerte de su tercer nieto, don Rodrigo Gómez, (…) (Pardo de Guevara y Valdés, 2012: 49)[36].

No plano político xogou un papel destacado no reinado de Fernando III (González, 1980-1986: I, 171-172), e ao igual que Rodrigo Alfonso estivo entre os beneficiados polo repartimento de Sevilla (González Jiménez, 2004: 60-62). Ademais desta faceta, J. A. Souto Cabo destaca a súa relación coa lírica galego-portuguesa, como "(…) promotor e protetor do trovadorismo galego-português, talvez desde os inícios do séc. XIII (…)" (Souto Cabo, 2013: 204).

Aínda que non coa identificación das *terrae* baixo o seu control, parte dos nomes que figuran nas dúas táboas deste traballo aparecen como confirmantes en diplomas rexios. Para o caso dos que ocuparon o posto nos primeiros anos do reinado pódese facer a comparativa, por exemplo, cunha confirmación feita por Alfonso X dos privilexios que foran concedidos previamente por Fernando III e Alfonso IX ao mosteiro de Oseira. A quinta columna de confirmantes, que se corresponde cos magnates do reino de León, é a seguinte:

> (…) 5ª Col- Don Rodrigo Alffonso la cf.- Don Martin Alfonso la cf.- Don Ruy Gomez la cf.- Don Ruy Frolaz la cf.- Don Ferrand Yuannes la cf.- Don Martin Gil la cf.- Don Andrea pertigueyo de Santiago la cf.- Don Gonçalvo Ramirez la cf.- Don Rodrigo Rodriguez la cf.- Don Alvaro Diaz la cf.- Don Pelay Perez la cf. (…) (Romaní Martínez, 1989-2008: I, 698-700, d. 739).

35 Está documentado como tenente de Trastámara entre 1214 e 1216 (González, 1944: I, 360).

36 A figura de Rodrigo Gómez atraeu a atención da investigación histórica desde tempo atrás, como proba o artigo de J. Villa-Amil y Castro (1879) "Rodrigo Gómez. Cuadro histórico de las costumbres de la nobleza gallega en el siglo XIII". Máis recentemente J. I. Fernández de Viana y Vieites (1985) publicou "Don Rodrigo Gómez y la sede compostelana", J. L. López Sangil (2005: 171-183) abordou a súa figura no estudo da familia Fróilaz-Traba, mentres J. A. Souto Cabo (2013: 199-206) lle dedica un capítulo no seu traballo *Os trovadores que fizeram as cantigas*, e tamén está presente nos traballos de E.J. Pardo de Guevara y Valdés sobre a nobreza galega (entre outros, en *De linajes, parentelas y grupos de poder*, 2012: 47-49).

Confirman este documento entre outros Rodrigo e Martiño Alfonso (tíos do rei), Rodrigo Gómez, Fernando Eanes, Martiño Xil e Andrés, que á súa vez están entre os identificados na documentación privada á fronte dos territorios galegos de Caldelas, Robreda, Trives, Lemos, Limia, Allariz, Búbal, Monterroso e Trastámara (ver táboas). Catro destas circunscricións encádranse na categoría de tenencias principais ou macrotenencias (Lemos, Limia, Monterroso e Trastámara).

Andreas, pertigueiro maior de Santiago, cargo de nova creación, é con toda probabilidade o mesmo que o *tenente* de Lemos citado en dous documentos de 1255[37] (Romaní Martínez, 1989-2008: I, 696-697, 705-706, ds. 737 e 743), membro do grupo familiar dos Castro, de orixe castelá e que segundo E. J. Pardo de Guevara (2012: 53-55) ocuparía o lugar deixado polos Traba tras o falecemento do seu último gran representante, Rodrigo Gómez. Ademais de *tenente* e pertigueiro de Santiago, Andrés Fernández desempeñou o cargo de adiantado maior de Galiza[38].

M. González Jiménez (2004: 71-72) identifica a Martiño Xil como un dos homes novos que o rei incorporou á corte tras o seu nomeamento, e que chegou a ocupar a posición de meiriño maior de Galiza, cargo que tamén tería sido ocupado por un tal Munio Fernández entre 1237 e 1253 (González Jiménez, 2004: 70; Pardo de Guevara y Valdés, 2012: 52). Este último podería quizais ser o mesmo que o Munio Fernández de Rodeiro que aparece nas táboas deste traballo á fronte de Camba e de Orcellón entre 1253 e 1260, aínda que neste caso parece máis probable que fose outro membro do grupo familiar dos Rodeiro, o seu sobriño de igual nome e fillo de Fernando *Pelagii* de Rodeiro, irmán do que foi meiriño maior de Galiza (Pardo de Guevara y Valdés, 2012: 50-52).

Non pretende ser este traballo un estudo detallado da nobreza da segunda metade do século XIII, senón unha achega a un dos papeis que este grupo desempeñou durante o reinado de Alfonso X. É por iso que non se inclúe a identificación de cada un dos nomes da táboa, para o que non se dispoñería nin do espazo nin dos coñecementos requiridos. Ademais, as coincidencias na onomástica e os poucos datos recompilados para algún dos nomes dificultan a localización de certos personaxes na bibliografía.

37 Os tres tenentes de Lemos (Andrés Fernández, Martiño Xil e Martiño Alfonso) aparecen nas táboas de tenentes de Lemos de L. M. Ibáñez Beltrán (2020: 262-268), e Andrés Fernández figura na de E. J. Pardo de Guevara y Valdés (2000).

38 M. González Jiménez (2004: 383-384) sinala o ano 1264 como o momento no que o cargo de meiriño maior de Galiza (que ata ese momento estaría ocupado por Rodrigo García Troco) sería substituído polo de adiantado maior, nun proceso que noutros territorios xa se producira en 1258. Nun documento de Oseira datado en 1262 dáselle este título a Andrés Fernández, "(…) don Andreu indeantado de Galizia (…)" (Romaní Martínez, 1989-2008: II, 852-853, d. 894), aínda que noutros documentos posteriores editados na colección documental do mesmo mosteiro volve aparecer como meiriño en Galiza ("(…) dono Andrea maiorino in Galecia (…)" nun documento de 1264: Romaní Martínez, 1989-2008: II, 867, d. 910). Percíbese na documentación de Oseira unha aparente alternancia entre os dous títulos de meiriño e adiantado maior, quizais reflexo dunha percepción de ambas figuras como equivalentes, ou do descoñecemento das alternancias do cargo por parte dos notarios responsables da elaboración dos documentos.

É o caso por exemplo de Lopo Alfonso, *tenente* de Caldelas en 1277 xunto con Vasco Pérez, que quizais podería ser o Lopo Alfonso de Lemos mencionado por E. J. Pardo de Guevara (2012: 288), da liñaxe dos López de Lemos, fillo de Alonso López de Lemos e falecido antes de 1311. No cadro xenealóxico da citada liñaxe do mesmo autor (Pardo de Guevara y Valdés, 2012: táboa V sen paxinar) identifícase outra posible coincidencia onomástica cun dos nomes da táboa, a de Vasco Fernández de Lemos, primo de Lopo Alfonso e a quen o autor identifica como citado en 1267. Esta data é compatible coas referencias que figuran na documentación de Montederramo de Vasco Fernández como *tenente* de Allariz e Limia xunto con García Pérez de Ambía, pertencente á súa vez a outra das estirpes que identifica E. J. Pardo de Guevara (2012: 95-97). Porén, no caso de Vasco Fernández hai que sinalar outra coincidencia onomástica máis cun membro da familia Rodeiro, pois un dos irmáns de Munio Fernández de Rodeiro foi igualmente chamado Vasco Fernández (Pardo de Guevara y Valdés, 2012: 52, n. 15).

Tamén se dan coincidencias con membros da liñaxe dos Limia, rama menor dos Traba, aos que novamente fai referencia E. J. Pardo de Guevara (2012: 76-77, 366-367 e n. 12); por cronoloxía, o Xoán Fernández identificado á fronte de Limia, Val de Laza e Souto Vermui entre 1269 e 1274 podería ser o Xoán Fernández adiantado maior de Andalucía con Sancho IV, pai do arcebispo de Santiago Xoán Fernández de Limia, fillo de Fernando Eanes (Fernán Eáns na obra de Pardo de Guevara), *tenente* de Limia, Baroncelle, Cabreira e Lobarzá e Souto Vermui entre 1252 e 1260, e neto do mordomo maior e alférez maior de Alfonso IX Xoán Fernández (Pardo de Guevara y Valdés, 2012: 76-77, 366-367 e n. 12). A conexión coa *terra* de Limia para ambos personaxes apoiaría esta hipótese.

Outro dos grupos familiares que identifica E. J. Pardo de Guevara (2012: 50-51) entre finais do século XII e o XIII e probablemente representado na táboa incluída nas páxinas precedentes é o dos Novoa. Este autor identifica a Gonzalo Annes de Novoa como primeira referencia da familia, e del di que foi *tenente* de Limia, Monterroso, Trastámara e Lemos entre outras; J. A. Souto Cabo (2013: 112) engade ao listado Castela, Búbal, os castelos de San Xoán de Novoa e Pena Corneira, León, Coyanza, Aguiar de Pedraio, Gordón, Cabrera e Benavente, ademais de identificalo como un dos irmáns do trobador Osorio Eanes (Souto Cabo, 2013: 79-123). A data de falecemento que indica, 1228, leva a descartar totalmente a identificación co Gonzalo Eanes de Novoa *tenente* de San Xoán de Penacorneira, Castela de Búbal, Bolo de Senda e Novoa entre 1252 e 1265, pero posiblemente sexa continuador desta liña familiar.

Os Traba, os Novoa, os Rodeiro, os Limia, os López de Lemos e os Castro. A estes seis grupos familiares da nobreza galega do século XIII foron asociados, con distinto grao de certeza, algúns dos nomes incluídos na táboa de *tenentes* identificados durante o reinado de Alfonso X. Outros quedaron sen nomear, como os Taboada, aos que probablemente pertencería Xil Fernández (Pardo de Guevara y Valdés, 2012: 77). Queda tamén por identificar a familia da única muller localizada nas fontes manexadas, Maior ou Mor Fernández, nas tres

ocasións presentada como "Teente Aguiar dona Mayor Fernández" (Vaquero Díaz / Pérez Rodríguez, 2010: II, 418-419, 424-426, ds. 591, 597, 598), xa que hai máis dunha figura feminina de mesmo nome para unha cronoloxía compatible. Quizais se tratase da Maior Fernández dos Bendaña (Pardo de Guevara y Valdés, 2012: 375) pola coincidencia en nome e datas, pero faltan datos para consolidar a hipótese.

En calquera caso, parece que a relación entre nobreza galega e tenencias territoriais segue vixente no reinado de Alfonso X, aínda que cambiaran as formas de reflexala e se introducira un novo actor na posición, o concello de Monterrei, presentado como *tenente* de Cabreira e Lobarzá en 60 documentos de entre 1261 e 1284[39].

Máis alá da identificación dos grupos familiares aos que pertencerían as persoas incluídas na táboa cómpre lembrar a relación dos *tenentes* coas *terrae*. Na táboa obsérvase unha sucesión aparentemente ordenada, sen que se produzan solapamentos ou posibles coincidencias non indicadas nos documentos de dous *tenentes* na mesma *terra* (é dicir, dous *tenentes* identificados á fronte dunha mesma *terra* no mesmo ano pero en documentos distintos). O que si hai é exemplos do que se poderían chamar cotenencias, como sucede na Limia con Martiño Alfonso e Fernando Eanes en 1265 e Martiño Alfonso e Xoán Fernández en 1267. Dada a posición de Martiño Alfonso, é posible imaxinar que Fernando Eanes e Xoán Fernández actuasen como *tenentes de manu*, é dicir, en nome de.

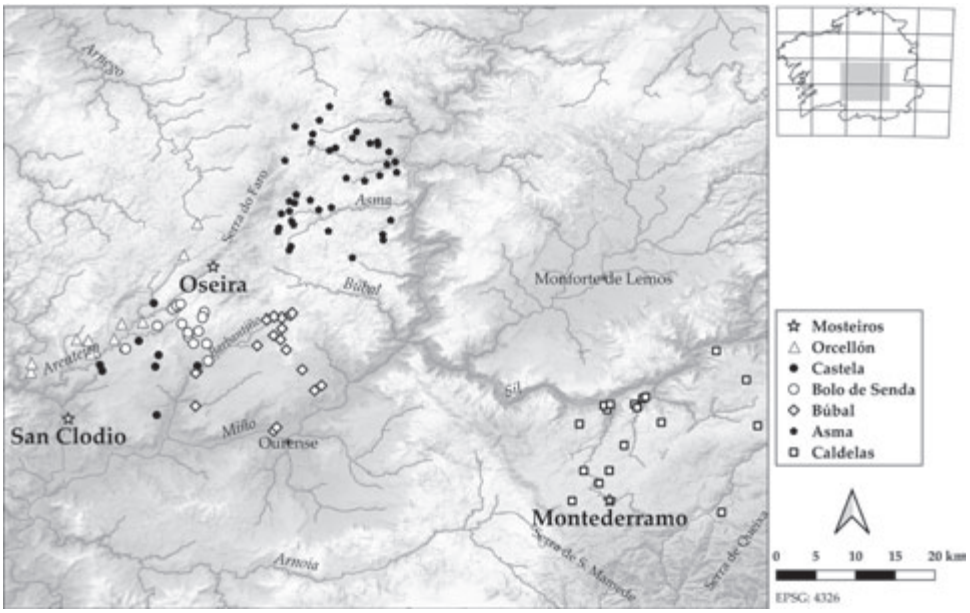
3.3. O *territorio*

Ao longo das páxinas precedentes fíxose unha referencia constante ao que os *tenentes* recibían de mans do rei, chamándolle ben *terra*, ben circunscrición territorial, entidade ou tenencia, pero mantendo sempre a referencia dos topónimos. Estas entidades non xorden no século XIII senón que se constatan, con distinto grao de antigüidade, desde séculos atrás. As mesmas fontes que nos permiten elaborar listados das distintas circunscricións nas que se organizaba o territorio galego tamén nos permiten coñecer a súa localización. Cómpre matizar isto: non é que se poida obter un mapa exacto e preciso, con límites perfectos, para cada unha delas; en ocasións hai lugares que aparecen asociados a unha *terra* nun documento e á veciña noutra fonte. No mellor dos casos será posible localizar varios puntos concentrados e así identificar un espazo que se correspondería coa *terra x*; ao ir sumando entidades poderase ir parcelando o mapa en busca dunha reconstrución da realidade pretérita.

Sen pretender ofrecer unha reconstrución exacta, a continuación preséntase un mapa con algunhas das *terrae* da contorna dos mosteiros de Montederramo e Oseira a partir da identificación de topónimos en documentos do século XIII; non se representan todas as mencionadas, senón só aquelas para as que se localizou un número significativo de topónimos. Faltan ademais as *terrae* principais da área, Limia e Lemos, polas dificultades asociadas

39 Para coñecer máis sobre Monterrei e a súa relación con Baroncelle, Cabreira e Lobarzá ver entre outros Pérez Rodríguez (2016) e Olivera Serrano (2006).

para o coñecemento preciso da significación territorial das macrotenencias; entre outras cuestións, a importante presenza dos seus *tenentes* na documentación non se traduce necesariamente nun elevado número de localizacións asociadas a eles que axuden á delimitación dos seus perímetros.



Mapa. Orcellón, Castela Bolo de Senda, Búbal, Asma e Caldelas no século XIII segundo a documentación de Oseira e Montederramo

Identifícanse dúas áreas asociadas a cada un dos mosteiros: Orcellón, Bolo de Senda, Castela, Búbal e Asma a Oseira, e Caldelas a Montederramo. Un dos aspectos que destaca é a diferenza de densidade entre unha zona e a outra; non é que na zona de Montederramo non existan máis entidades, só que para varias delas —Baroncelle, Cabreira, Lobarzá, Trives— só se atoparon unha ou dúas referencias, insuficientes para delimitar espazos. Hai ademais un baleiro entre ambos conxuntos que non é real; boa parte del estaría baixo o control dos *tenentes* de Lemos e Limia, con *terrae* menores en cada unha delas, así como baixo influencia da catedral de Ourense.

A documentación asociada a un e outro centro monástico permite achegarse á organización do territorio máis próximo a eles, así como aos elementos tanto condicionantes como vertebradores do mesmo. No caso de Montederramo e a *terra de Caldelas* o río Sil constitúe o límite polo norte, como marcan os puntos máis ao leste: aínda que algo afastados da zona con maior concentración de cadrados mantense o río como linde. A *terra* esténdese pola zona de transición entre o val do río e as formacións montañosas do Macizo Central ourensán, máis concretamente coas serras de San Mamede e de Queixa, que parecen formar outro límite, desta vez unha barreira en altitude.

Ao oeste identifícanse algúns trazos en común; o río Miño eríxese como referente para delimitar a *terra de Asma* polo leste e, a falta de reconstruír as entidades ao oeste, é posible que a serra do Faro xogue un papel similar. A presenza destacada dos ríos é unha constante a todas as entidades representadas: o río Asma atravesa a *terra* homónima, mentres máis ao suroeste Castela, Búbal e Orcellón confluúen ás beiras do Barbantiño, e Orcellón e Castela fan o propio nas do Arenteiro; todo isto cos dous grandes ríos, Miño e Sil, como elementos máis destacados da paisaxe xunto cos vales e montañas.

Mentres que para Caldelas a continuidade toponímica está clara con Castro Caldelas, en Asma dáse o proceso contrario polo que o topónimo antigo acabou sendo substituído polo nome da vila de máis importancia dentro dela, Chantada; Asma conservouse no nome de dúas parroquias. Con respecto aos outros topónimos, Orcellón, Castela e Búbal mantivéronse na organización eclesiástica de época moderna dando nome a tres arciprestados, na actualidade substituídos por Carballiño (Orcellón, Castela e Bolo de Senda) e Ourense Norte (Búbal); non se repite esta circunstancia en ningún dos outros casos[40].

4. Conclusións

A concepción do reinado de Alfonso X como un couzón entre dúas épocas que expresaba J. Á. García de Cortázar (2001: 5) parece aplicable tamén ao que acontece coa organización do territorio galego e especialmente coas persoas encargadas do seu control e xestión. Utilizando a figura dos *tenentes* como fío condutor percíbense os grandes cambios dos que o século XIII foi testemuña, con Alfonso X como un dos grandes protagonistas. Non se debe pensar nun cambio radical, nunha ruptura total co período anterior que se podería imaxinar pola abundante lexislación producida durante o seu reinado. Como acaídamente lembra C. Jular Pérez-Alfaro (1990: 417-418) as fontes xurídicas afonsinas presentan un modelo teórico e ideal, ao que se debe engadir o feito de que boa parte destas leis non entraron en vigor ata tempo despois do falecemento do seu impulsor, e outras nunca chegaron a estalo.

Pódese identificar ao menos unha motivación común entre os dous Alfonsos que marcaron as dúas metades de século que afecta directamente ao tema tratado neste artigo: a vontade de impoñer un control máis directo, tanto sobre os magnates como sobre os territorios. Aínda que isto non parece máis que unha obviedade, un elemento común a case todos os monarcas medievais, non está de máis lembralo polas consecuencias que tivo sobre o tema elixido neste traballo. No caso do primeiro Alfonso, o IX, traduciuse esta vontade na práctica desaparición dos condes e a extensión xeneralizada dun sistema de *tenentes* e tenencias cuxa asignación dependía da vontade do rei, e que eran ademais temporais e revogables. O seu neto aplicouno dunha forma diferente, cunha reorganización da administración territorial do reino baseada nos meiriños maiores e menores que xa implantara

40 Nas fontes de época moderna o territorio ocupado pola *terra* medieval de Asma corresponderíase cos arciprestados de Chantada e Navego, mentres Caldelas se repartía entre a dignidade ourensá da Mestrescolía e o arciprestado astorgano de Trives-Manzaneda.

Fernando III e nun cargo nacido nas zonas de fronteira e logo estendido ao resto dos territorios, o adiantado maior (González Jiménez, 2004: 382-383).

Hai porén unha gran diferenza no resultado final dos plans dun e doutro rei: os enfrontamentos coa nobreza que derivaron en revolta contra Alfonso X en 1272 afectaron ao goberno do reino, e entre outras cuestións fixeron que o rei freara parte destas innovacións, de xeito que o adiantado maior de Galiza, aparecido cara 1264, xa desaparecera en 1273.

En calquera caso tanto meiriños como adiantados maiores pertencen á esfera das grandes circunscricións territoriais, sen que mostren o que acontecía nas escalas inferiores. É aí onde a documentación de ámbito privado entra en xogo e permite coñecer a continuidade na existencia dos *tenentes*, polo menos no caso galego. Nada leva a supoñer que non seguiran a ser de designación rexia, aínda que tamén é posible que a figura intermedia existente, o meiriño maior ou adiantado maior segundo o momento, xogara un papel de control sobre estes cargos. En ocasións os que nuns documentos son *tenentes* aparecen noutros como meiriños maiores, adiantados ou pertigueiros maiores de Santiago, e é posible situar a moitos deles dentro dos grupos familiares que identifica E. J. Pardo de Guevara no século XIII galego, como sucede cos exemplos comentados de Munio Fernández de Rodeiro ou Andrés Fernández. Disto dedúcese que en época afonsina o cargo de *tenente* seguía a ser ocupado por persoas de elevada posición social, algunhas incluso integrantes da corte do rei, en especial naquelas *terrae* de maior importancia como Lemos ou Limia.

Todo cambia para que todo siga igual, parece a consigna. Porén, o descenso no número de mencións a *tenentes* cara finais do reinado (a maioría de referencias entre 1280 e 1284 correspóndense co concello de Monterrei como *tenente* de Cabreira e Lobarzá) e a constatación da súa práctica desaparición nos reinados posteriores indican que estamos máis ben ante a fin dun sistema e os ensaios de creación dunha nova realidade que será a que se impoña no final do período medieval. Aínda así, no último alento dun sistema que se esvaece é posible observar que a organización do territorio mantén a continuidade cos séculos precedentes. O exemplo analizado a través da documentación de Oseira e Montederramo mostra a existencia tamén no século XIII dunha rede de entidades que se repartían o espazo e o organizaban. Ata cando se pode falar disto é a pregunta que queda no aire.

Apéndice

Táboa de *tenentes* coas *terrae* asociadas a cada un, as datas extremas e indicación da edición[41] na que aparece e número de documentos que se localiza de cada caso.

Tenente	Termo	*Terra*	Datas extremas	Edición
Alfonso Fernández	tenente/teente/ten	Monterroso	1264/05-1278/10	CD Oseira (21)
	tenente fillo do rei	Monterroso	1268/12-1273/05	CD Oseira (6)
	teendo u condado (fillo do rei)	Trastámara	1267/02	CD Oseira (1)
	rycome (fillo do rei)	Trastámara e Condado	1273/12	CD Oseira (1)
	ricomme (fillo do rei)	Monterroso e Trastámara	1274/04	CD Oseira (1)
Andrés (Fernández)	tenente	Lemos	1255/04-1255/11	CD Oseira (2)
concello de Monterrei	tenente	Cabreira e Lobarzá	1261-1284	CD Montederramo (60)
Fernando[43]	tenente	Cabreira	1259/10	CD Montederramo (1)
Fernando Eanes	tenente	Limia	1260/02	CD Oseira (1)
	ricome en	Limia	1259/04	CD Oseira (1)
	tenente	Baroncelle	1252/02	CD Montederramo (1)
	tenente	Cabreira e Lobarzá	1258/03	CD Montederramo (1)
	tenente	Cabreira	1258/03	CD Montederramo (1)
	tenente	Lobarzá	1259/04	CD Montederramo (1)
	teente	Souto Vermui	1259/12	CD Montederramo (1)
F. Eanes de Castro	tenente	Ribadavia	1271/08	CD S. Clodio (1)
Fernando Pérez	tenente ecclesias	Igrexas de Caldelas	1259/05	CD Montederramo (1)
Gonzalo Eanes de Novoa	tenente	San Xoán de Penacorneira, Novoa, Castela de Búbal, Bolo de Senda	1252/08	CD Oseira (1)
	tenente	Castela de Búbal	1252-1266/04	CD Oseira (10) CD Ourense (4) CD S. Clodio (2)
	tenente	Castela de Búbal e Bolo de Senda	1254/08-1261/05	CD Oseira (4)
	tenente	Novoa	1253/08-1265/05	CD Oseira (1) CD S. Clodio (2)
	tenente	Bolo de Senda	1254/03-1260/02	CD Oseira (7)
	tenente	-	1259/02	CD Ourense (1)
	tenente (terra)	San Xoán (de Penacorneira)	1267/08	CD S. Clodio (4)

41 As abreviaturas empregadas son as seguintes: CD Oseira para a *Colección diplomática do mosteiro cisterciense de santa María de Oseira* (Romaní Martínez, 1989-2008), CD Montederramo para *Mosteiro de Montederramo. Colección documental e índices* (Lorenzo, 2016) e CD S. Clodio para *El Monasterio de san Clodio do Ribeiro en la Edad Media. Estudio y documentos* (Lucas Álvarez / Lucas Domínguez, 1996).

42 Dada a coincidencia en cronoloxía e nome é bastante probable que este Fernando, tenente de Cabreira, sexa o mesmo que Fernando Eanes, *tenente* de Cabreira e tamén de Limia, Baroncelle, Lobarzá e Souto Vermui.

Tenente	Termo	*Terra*	Datas extremas	Edición
Gonzalo Eanes de Novoa? Tenente domno G.	tenente (terram)	Novoa	1258	CD Oseira (1)
	tenente (terram)	Castela	1260/05-1260/06	CD Oseira (2)
	tenente (teram)	Bolo de Senda	1265/04	CD Oseira (1)
Gonzalo Rodríguez	tenente terram	Louredo	1258/01	CD Ourense (1)
	tenente castellum/ castellario Auriense	Castelo Ramiro	1258/05, 1266/01	CD Ourense (2)
Lopo Alfonso e Vasco Pérez	tenentes	Caldelas	1277/02	CD Montederramo (1)
Maior Fernández	teente	Aguiar de Pedraio	1275/01-1275/01	CD Ourense (3)
Martiño Alfonso	tenente/teente	Lemos	1262/05-1269/11	CD Oseira (1) CD Montederramo (5)
	ricome en	Lemos	1271/05	CD Oseira (1)
	tenente/teente/ten	Limia	1261/10-1270/05	CD Ourense (7) CD Montederramo (8)
	tenente	Allariz	1261/08, 1261/12	CD Oseira (1) CD Montederramo (1)
	tenente	Búbal	1264/07	CD Ourense (1)
Martiño Alfonso e Fernando Eanes	tenente	Limia	1265/03	CD Ourense (1)
Martiño Alfonso e Xoán Fernández	ten	Limia	1267/08	CD Montederramo (1)
Martiño González	tenente	Orcellón	1262/05-1268/04	CD Oseira (2)
Martiño Xil	tenente	Lemos	1258	CD Oseira (1)
	tenente opidum	Alba de Búbal	1258/03-1261/11	CD Ourense (1) CD Oseira (1)
	tenente	Limia	1257/07	CD Ourense (1)
	tenente	Allariz	1259/01-1259/02	CD Montederramo (4)
	tenente	Ribadavia	1257/04, 1258/08	CD Oseira (2)
M.Fernández, R.Fernández, P. Fernández	tenentibus	Camba	1253/05	CD Oseira (1)
M. e R.	tenentibus	Camba	1261	CD Oseira (2)
M. Fernández de Rodeiro	tenente (terram)	Camba	1253/11	CD Oseira (1)
	tenente	Orcellón	1254/03-1260/03	CD Oseira (2)
Munio Fernández	tenente	Orcellón	1258/10-1260/11	CD Oseira (2)
Nuno González	tenente (terra)	Castela (de Búbal)	1270/04-1278/02	CD Oseira (2) CD S. Clodio (1)
	tenente	Novoa	1273/06-1275/11	CD S. Clodio (10)
	tenente (terra)	San Xoán (de Penacorneira)	1273/05-1277/06	CD S. Clodio (3)
	tenente	Avión	1275/02	CD S. Clodio (1)
Pedro Eanes de Novoa	tenente	Caldelas	1257/03	CD Montederramo (1)
Pedro Páez	tenente	Allariz	1252/02-1255/07	CD Ourense (19)
Pedro Velasco	tenente	Castro/Castelo Ramiro	1255/02	CD Ourense (1)

Tenente	Termo	*Terra*	Datas extremas	Edición
Rodrigo Alfonso	tenente/teente/ tenendo/teendo	Caldelas	1257/09-1270/04	CD Ourense (1) CD Montederramo (14)
	teendo	Robreda	1270/01	CD Montederramo (1)
	teendo	Trives e Caldelas	1260/02	CD Montederramo (2)
Rodrigo Gómez	tenente	Monterroso	1252/01-1259/08	CD Oseira (10)
	ricohomine tenente	Monterroso	1252	CD Oseira (1)
	tenente	Monterroso e Asma	1258	CD Oseira (1)
Rodrigo González	tenente	Novoa	1268/09	CD S. Clodio (1)
Rodrigo Lourenzo	tenente	Lobarzá	1259/04	CD Montederramo(1)
Sancho, infante	teente/tenendo/ teendo	Caldelas	1272/07-1275/05	CD Montederramo (5)
	tenente/teendo	Robreda	1274/04-1277/12	CD Montederramo (7)
	teendo	Trives e Robreda	1275/01	CD Montederramo (1)
Sancho	teente	Valdeorras e Caldelas	1275/06	CD Montederramo (1)
Vasco Fernández	tente	Baños de Molgas	1272/03	CD Montederramo (1)
Vasco Fernández e García Pérez de Ambía	tenente	Alba/Alva	1257/05	CD Oseira (1)
	tenente/ten	Allariz	1272/07-1275/06	CD Ourense (1) CD Montederramo (10)
	teente	Limia	1277/03-1279/01	CD Montederramo (3)
Xil Fernández	tenente	Taboada	1252/08	CD Oseira (1)
Xoán	tenente	Castela e Bolo de Senda	1260/04	CD Oseira (1)
Xoán Pérez	tenente	Castela	1254/03	CD Oseira (1)
Xoán Xil e Xil Fernández	tenentibus	Taboada	1252/09	CD Oseira (1)
Xoán Fernández	tenente	Limia	1272/09-1274/05	CD Oseira (1) CD Ourense (1)
	tente (terra)	Val de Laza	1269/03	CD Montederramo (1)
	teente	Souto Vermui	1274/04	CD Montederramo (1)
¿?	tenente	Limia	1269/03	CD Ourense (1)

Bibliografía citada

Álvarez Borge, I. (2008), *Cambios y alianzas: la política regia en la frontera del Ebro en el reinado de Alfonso VIII de Castilla (1158-1214)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Andrade Cernadas, J. M. (1995), *O tombo de Celanova: Estudio introductorio, edición e índices (ss. IX-XII)*, 2 vols. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.

Ballesteros Beretta, A. / Ballesteros Gaibrois, M. (1963), *Alfonso X el Sabio*, Barcelona: Salvat.

Barros, H. da G. / T. S. Soares (1945-1954), *História da administração pública em Portugal nos séculos XII a XV,* 11 volumes, Lisboa: Livraria Sá da Costa.

Barton, S. (1997), *The Aristocracy in Twelfth-Century León and Castile,* Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Barton, S. (2008), "Alfonso IX e a nobreza do reino de León", en F. López Alsina / C. Pena Buján / R. Sánchez Ameijeiras (eds.), *Alfonso IX e a súa época=Alfonso IX y su época: Pro utilitate regni mei*, [A Coruña], [Madrid]: Ayuntamiento de A Coruña, Concello da Coruña; Gobierno de España, Ministerio de Cultura, Sociedad Estatal de Commemoraciones Culturales, pp. 71-87.

Bermúdez Beloso, M. (2017), *O espazo do occidente peninsular e a súa organización territorial: (ca. 700-ca. 1250)*, Santiago de Compostela: Tese de doutoramento inédita.

Bianchini, J. (2013), "The Distribution of Tenancies in León, c. 1200-1250: Charter Evidence for a History of Power", *Journal of Medieval Iberian Studies*, 5 (1), pp. 33-46.

Burns, R. I., (ed.) (1990), *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*, Philadelphia: University of Pensylvania Press.

Cal Pardo, E. (1999), *Colección diplomática medieval do Arquivo da Catedral de Mondoñedo*, Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, Ponencia de Patrimonio Histórico.

Cárdenas, A. J. (1990), "In Search of a King: An Alfonsine Bibliology", en R. I. Burns, *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*, Philadelphia: University of Pensylvania Press, pp. 198-208.

Corpus Documentale Latinum Gallaeciae (CODOLGA), versión 16 (2019), Santiago de Compostela, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, http://corpus.cirp.es/codolga [consultado o 10 de xaneiro de 2021].

Doubleday, S. R. (2001), *The Lara Family. Crown and Nobility in Medieval Spain*, Cambridge (Massachusetts), London (England): Harvard University Press.

Estepa Díez, C. (2018), "Las tenencias en Castilla y León en los siglos XI al XIII", en F. Arias Guillén, P. Martínez Sopena, J. A. de Sottomayor-Pizarro (eds.), *Los espacios del rey: Poder y territorio en las monarquías hispánicas (siglos XII-XIV)*, Bilbao: Universidad del País Vasco, pp. 39-72.

Fernández de Viana y Vieites, J. I. (1985), "Don Rodrigo Gómez y la sede compostelana", en Instituto cultural galaico-minhoto (ed.), *Actas del II Colóquio Galaico-Minhoto, Santiago*

De Compostela, 14-16 de abril de 1984, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 107-22.

Fernández de Viana y Vieites, J. I. (2009), *Colección diplomática do mosteiro de san Pedro de Vilanova de Dozón*, Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.

Gambra, A. (1997-1998), *Alfonso VI: Cancillería, curia e imperio*, León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro"; Caja de España de Inversiones; Caja de Ahorros y Monte de Piedad.

García de Cortázar y Ruiz de Aguirre, J. Á. (2001), "El reinado de Alfonso X: un quicio entre dos épocas de la Edad Media", en M. Rodríguez Llopis, *Alfonso X y su época. El siglo del rey sabio*, Barcelona: Carroggio, pp. 5-16.

García de Valdeavellano y Arcimis, L. (1968), *Curso de historia de las instituciones españolas: de los orígnes al final de la Edad Media*, Madrid: Revista de Occidente.

González, J. (1944), *Alfonso IX*, Madrid: Instituto Jeronimo Zurita.

González, J. (1980-1986), *Reinado y diplomas de Fernando III,* 3 vols., Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.

González Jiménez, M. (2004), *Alfonso X el sabio,* Barcelona: Ariel.

González Jiménez, M. / Mª A. Carmona Ruiz (2012), *Documentación e Itinerario de Alfonso X el Sabio*, Sevilla: Secretariado de Publicaciones, Universidad de Sevilla.

Ibáñez Beltrán, L. M. (2020), *La villa de Monforte y la tierra de Lemos en la Edad Media*, Santiago de Compostela: Tese de doutoramento inédita.

Jular Pérez-Alfaro, C. (1990), *Los adelantados y merinos mayores de León (siglos XIII-XV)*, León: Universidad, Servicio de Publicaciones.

López Alsina, F. (2008), "La articulación de las unidades de organización social del espacio en Galicia durante la Edad Media: villa, parroquia, terra", en J. Á. Sesma Muñoz, C. Laliena Corbera, L. C. Amaral, *La pervivencia del concepto: nuevas reflexiones sobre la ordenación social del espacio en la Edad Media*, Zaragoza: Grupo de Investigación de Excelencia C.E.M.A., Universidad de Zaragoza, pp. 57-111.

López, G., Alfonso X (1851), *Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia, y glosadas: Tomo Segundo*, París: Librería de Rosa Bouret y Cia, https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10519228_00009.html?zoom=0.6500000000000001 [consultado o 13 de xaneiro de 2021].

López Sangil, J. L. (2005), *A nobreza altomedieval galega: a familia Froilaz-Traba*, Noia, A Coruña: Editorial Toxosoutos.

Lorenzo, R. (2016), *Colección documental do mosteiro de Montederramo*, 3 vols., Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.

Loscertales de García de Valdeavellano, P. (1976), *Tumbos del Monasterio de Sobrado de los Monjes: tumbo primero y tumbo segundo*, 2 vols., Madrid: Archivo Histórico Nacional.

Lucas Álvarez, M. (1986), *El Tumbo de san Julián de Samos (siglos VIII-XII): Estudio introductorio. Edición Diplomática. Apéndices e índices,* Santiago de Compostela: Caixa Galicia-Publicaciones de la Obra Social.

Lucas Álvarez, M. (1997), *La documentación del Tumbo A de la Catedral de Santiago de Compostela: estudio y edición*, León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", Caja España de Inversiones, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, Archivo Histórico Diocesano de León.

Lucas Álvarez, M. / P. Lucas Domínguez (1996), *El monasterio de san Clodio do Ribeiro en la Edad Media: estudio y documentos*, Sada, A Coruña: Ediciós do Castro.

Martínez, H. S. (2010), *Alfonso X, the Learned: A Biography*, Leiden: Brill.

Martínez Díez, G. / J. M. Ruiz Asencio (1985), *Leyes de Alfonso X I: Espéculo*, Ávila: Fundación Sánchez Albornoz.

Martínez Díez, G. / J. M. Ruiz Asencio / C. Hernández Alonso (1988), *Leyes de Alfonso X II: Fuero Real*, Ávila: Fundación Sánchez Albornoz.

Mínguez Fernández, J. M. (2007), "Pervivencia y transformaciones de la concepción y práctica del poder en el Reino de León (siglos X y XI)", *Studia Historica, Historia Medieval*, 25, pp. 15-65.

Montero Díaz, S. (1935), "Colección diplomática de san Martín de Jubia", *Boletín de la Universidad de Santiago de Compostela*, VII, 25, pp. 3-156.

Moure Pena, T. C. (2005), "Revisión histórico-documental en torno al antiguo monasterio benedictino de san Esteban de Chouzán", *Boletín do Museo Provincial de Lugo*, 2, 12, pp. 125-170.

O'Callaghan, J. F. (1993), *The Learned King: The Reign of Alfonso X of Castile*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Olivera Serrano, C. (2006), "Los señores y el Estado de Monterrey (siglos XIII-XVI)", *Cuadernos de Historia de España*, 80, pp. 147-170.

Pardo de Guevara y Valdés, E. J. (2000), *Los señores de Galicia. Tenentes y condes de Lemos en la Edad Media*, 2 vols., A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.

Pardo de Guevara y Valdés, E. J. (2012), *De linajes, parentelas y grupos de poder: aportaciones a la historia social de la nobleza bajomedieval gallega*, [Madrid]: Fundación Cultural de la Nobleza Española.

Pérez Rodríguez, F. J. (2004), *Os Documentos do Tombo de Toxos Outos*, Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, Sección de Patrimonio Histórico.

Pérez Rodríguez, F. J. (2016), *La villa de Monterrei y su tierra (siglos X-XIX)*, Vigo: Universidade de Vigo.

Real Academia de la Historia, Alfonso X (1836), *Opúsculos legales del Rey Alfonso X el Sabio: Tomo II. El Fuero Real, las Leyes de los Adelantados Mayores, Las Nuevas y El ordenamiento de las tartuferias; y por apéndice las Leyes del estilo*, Madrid: Imprenta Real, http://

simurg.bibliotecas.csic.es/viewer/image/CSIC000533309_V02/189/ [consultado o 14 de xaneiro de 2021].

Rodríguez Llopis, M. (ed.) (2001a), *Alfonso X y su época. El siglo del rey Sabio*, Barcelona: Carroggio.

Rodríguez Llopis, M. (2001b), "El infante don Alfonso (1221-1252)", en M. Rodríguez Llopis, *Alfonso X y su época. El siglo del rey Sabio*, Barcelona: Carroggio, pp. 47-66.

Romaní Martínez, M. (1989-2008), *A colección diplomática do mosteiro cisterciense de santa María de Oseira (Ourense), 1025-1310,* 5 volumes, [Santiago de Compostela: Tórculo].

Romaní Martínez, M. / P. S. Otero Piñeyro Maseda (2005), *El antiguo monasterio de Santiago de Ermelo: estudio, documentación e índices*, Santiago de Compostela: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Xunta de Galicia, Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento.

Sánchez Pérez, J. A. (ca. 1935), *Alfonso X el Sabio. Siglo XIII*, Madrid: M. Aguilar.

Scott, S. P. / R. I. Burns (2001), *Las Siete Partidas: volume* 2. *Medieval Government: the World of King and Warriors*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Snow, J. T. (2013), *The Poetry of Alfonso X: An Annotated Critical Bibliography (1278-2010)*, Cambridge: Cambridge University Press.

Souto Cabo, J. A. (2013), *Os cavaleiros que fizeram as cantigas: aproximação às origens socioculturais da lírica galego-portuguesa*, Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.

Valdeón Baruque, J. (2003), *Alfonso X el Sabio: la forja de la España moderna*, Madrid: Temas de Hoy.

Vaquero Díaz, Mª B. (2004), *Colección diplomática do mosteiro de san Salvador de Celanova: (ss. XIII-XV)*, 4 vols., [Santiago de Compostela]: Tórculo.

Vaquero Díaz, Mª B. / F. J. Pérez Rodríguez (2010), *Colección documental del Archivo de la Catedral de Ourense*, León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", Caja España de inversiones, Archivo Histórico Diocesano.

Villa-Amil y Castro, J. (1879), "Rodrigo Gómez. Cuadro histórico de las costumbres de la nobleza gallega en el siglo XIII", *El Heraldo gallego*, VI, 325, pp. 209-212.

Vital Fernández, S. (2011), "La participación política de la nobleza gallega en el reinado de Alfonso VII (1126-1157). Entre la rebelión y la lealtad al rey", *Studia historica. Historia medieval*, 29, pp. 99-120.

Vital Fernández, S. (2012), *Reino e imperio: poder, negociación y articulación interior en época de Alfonso VII,* Salamanca: Tese de doutoramento inédita

A política eclesiástica de Afonso X no reino de Galicia

—

Francisco Javier Pérez Rodríguez
Universidade de Vigo

Tanto Afonso X como o seu reinado sitúanse nunha Plena Idade Media que foi un dos períodos máis felices da Historia de Europa occidental. Fronte ao seu pai, Fernando III, ou os seus descendentes inmediatos, o Rei Sabio vincúlase a Galicia e é lembrado nese territorio non polo seu papel como monarca ou como político senón, basicamente, como poeta por ter escrito en galego a súa obra máis destacada, as *Cantigas de Santa María*. Fronte a ese relevante papel na literatura galega medieval, o desenvolvido a nivel político no reino queda desdebuxado ao estar este incluído nunha extensa Coroa de Castela na que o sur —a Andalucía bética e Murcia— ten un enorme protagonismo trala súa conquista no reinado anterior, ao que don Afonso engadirá o ilusorio *fecho del Imperio*, a súa pretensión de cinguir a coroa do Sacro Imperio Romano.

1230 é o ano que pode considerarse como fito na historia non só galega senón tamén peninsular coa unión das Coroas de Castela e León na persoa de Fernando III[1], que vai dedicarse pronto, precisamente, á conquista dos restos do imperio almohade, aumentando así os territorios que goberna e que legou ao seu fillo Afonso. A diferencia do seu pai, o Sabio nunca se achegou a Galicia, polo menos a partir do momento en que asumiu a coroa en 1252 (González Jiménez / Carmona Ruiz, 2012: 3-91), por máis que preferise o galego para escribir as súas rimas. Iso non quere dicir que esquecera gobernar en Galicia, reino que 'sufriu' as mesmas medidas ca outros da Coroa. Nas páxinas que seguen examinaremos a súa política cara á Igrexa galega sen esquecer o panorama xeral do resto de reinos, seguindo os traballos de autores como, entre outros, Jiménez González, Nieto Soria, de Ayala Martínez ou Linehan, que se teñen preocupado do tema.

1. A continuidade respecto ao reinado de Fernando III

Se collemos en conxunto a documentación expedida ás institucións eclesiásticas galegas polas chancelerías de Fernando III e Afonso X ao longo dos seus reinados póñense rapi-

1 Para a transcendencia deste feito para o reino galego remito a Pérez Rodríguez (2015a).

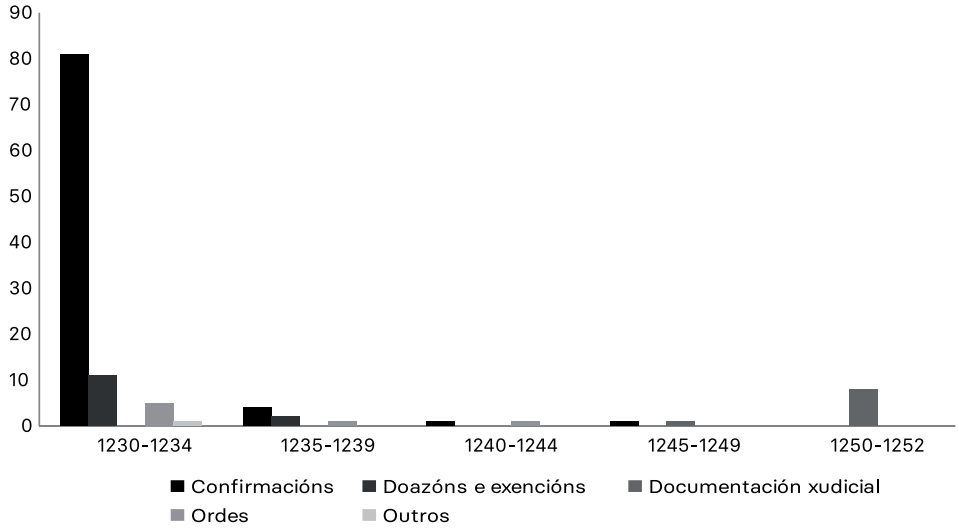


Gráfico 1. Documentación expedida ás institucións eclesiásticas galegas por Fernando III (1230-1252)[2]

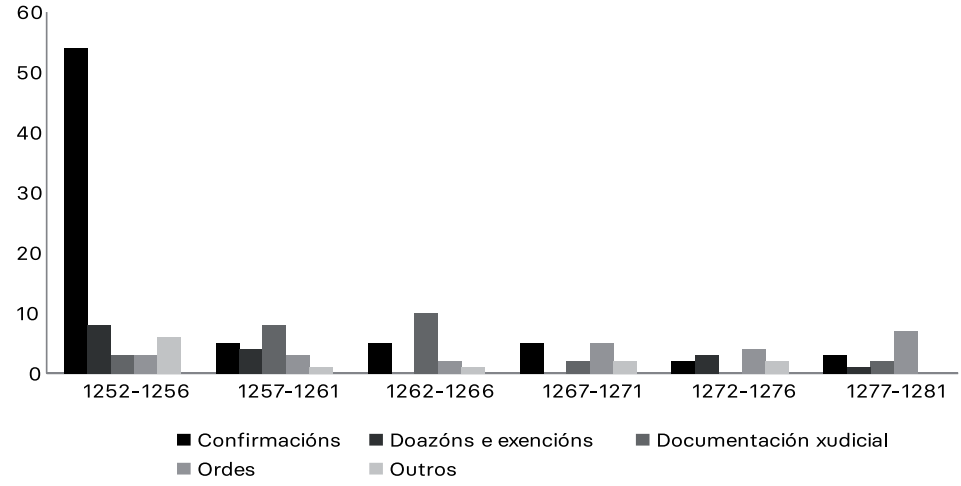


Gráfico 2. Documentación expedida ás institucións eclesiásticas galegas por Afonso X (1252-1284)[3]

2 O número de documentos de Fernando III tómoo de González (1980-1986), mentres que os de Afonso X do diplomatario galego que estou a preparar e que espero publicar proximamente. Non se inclúen confirmacións ou ordes dirixidas ou en beneficio de entidades galegas —basicamente a catedral compostelá— pero que teñen por obxecto terras de fóra de Galicia como, por exemplo, as confirmacións da exención dos vasalos da Igrexa xacobea que viven entre o río Esla e a Transerra, de 7 de xullo de 1253, ou das exencións da vila de Lédigos, tamén de señorío compostelán, de 9 de decembro de 1254. As ordes reais contabilizadas son só aquelas que afectan ás institucións eclesiásticas.

3 Nos anos 1282 a 1284 don Afonso non emitiu carta algunha ás entidades eclesiásticas galegas.

damente de manifesto varias similitudes. A semellanza nas gráficas 1 e 2 é indubidable: os primeiros anos de ámbolos dous reinados concentran a meirande parte da documentación. Esta componse, basicamente, das confirmacións rexias a catedrais e mosteiros, sendo tamén na primeira década do século XIII cando teñen lugar o maior número das escasas doazóns e exencións concedidas tanto por Fernando III como polo seu fillo.

Do mesmo xeito ca esta semellanza ponse tamén de relevo a diferenza: Fernando III abandona practicamente a relación documental con Galicia no primeiro lustro do seu reinado —en realidade, desde 1232— mentres que a do seu fillo vai amosarse máis prolongada, en especial durante os quince primeiros anos do seu goberno. Por outra banda, nos seus derradeiros anos, don Fernando, desde Sevilla, dita sentenzas nos numerosos preitos que enfrontan ás igrexas galegas cos concellos das cidades que son as súas sés, sobre todo Santiago de Compostela. Algunha delas será capital para as relacións entre as dúas institucións tanto na cidade xacobea como en Tui[4]. Neste aspecto o reinado de Afonso X é plenamente continuísta respecto ao do seu pai, rematando mediante sentenza preitos abertos antes do seu ascenso á coroa ou ben resolvendo novos problemas que viñan así mesmo de tempos anteriores.

A escasa relación documental de Fernando III con Galicia debe atribuírse á súa dedicación á fronteira andalusí que, iniciada antes de acceder ao trono de León e Galicia (González Jiménez, 2006: 97-104), constitúe o principal obxectivo do seu reinado unha vez conquistada Córdoba, en 1236, e que remata coa toma de Sevilla en 1248. Finalizada a empresa conquistadora, o monarca pode xa adicarse a solucionar detidamente os problemas que nas cidades galegas levarían máis ou menos tempo enfrontando a bispos e concellos, tarefa que, inacabada á súa morte, vai continuar o seu fillo.

Datas	Confirmc.		Doazóns e exenc.		Documentos xudiciais		Ordes a		Outros docs.
	M.os	Cat.	M.os	Cat.	Sentz.	Outr.	Of. reais.	Outr.	
1230-1234	60	21	8	3	-	-	5	-	1
1235-1239	2	2	1	1	-	-	1	-	-
1240-1244	1	-	-	-	-	-	1	-	-
1245-1249	1	-	-	-	1	-	-	-	-
1250-1252	-	-	-	-	6	2	-	-	-
Total	64	23	9	4	7	2	7	-	1

Cadro 1. Documentación expedida ás institucións eclesiásticas galegas por Fernando III (1230-1252)

4 A sentenza tudense foi dada o 4 de xullo de 1250, mentres que a primeira correspondente aos preitos da igrexa xacobea remóntase a 1247, se ben é tamén en 1250 cando o rei desenvolve unha enorme actividade xudicial: o Santo emite catro sentenzas, ordena facer dúas pescudas e subscribir un acordo co concello (González, 1980-1986: 311-312 e 368-381, núms. 746 e 794-801).

Datas	Confirmc.		Doazóns e exenc.		Documentos xudiciais		Ordes a		Outros docs.
	M.os	Cat.	M.os	Cat.	Sentz.	Outr.	Of. reais.	Outr.	
1252-1256	51	3	1	7	3	-	3	-	6
1257-1261	5	-	1	3	5	3	2	1	1
1262-1266	5	-	-	-	4	6	1	1	1
1267-1271	4	1	-	-	1 [1]	1	5 [1]	-	2
1272-1276	2 [1]	-	3	-	[2]	-	3 [1]	1	2
1277-1281	2	1 [1]	-	1	1	1	6	1	-
1282-1294	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Total	69	5	5	11	14	11	20	4	12

Cadro 2. Documentación expedida ás institucións eclesiásticas galegas por Afonso X (1252-1284)[5]

A maior dedicación de Afonso X para resolver os problemas do reino galego, en comparación á do seu pai, reflíctese, á parte de polo maior volume de documentos emitidos —151 fronte aos 117 de Fernando III—, na menor porcentaxe que supoñen as confirmacións nese conxunto emitido a favor das institucións eclesiásticas galegas xa que, se as do Santo representan case as tres cuartas partes deles (74%), as do Sabio son algo menos da metade (49%).

Tanto un coma outro soberano concederon as súas confirmacións de privilexios a catedrais e mosteiros polos seus antecesores nos primeiros anos do reinado correspondente, se ben varias desas institucións atrasáronse algo en presentarllos á chancelería rexia, que llas deu en anos posteriores, en especial no reinado de don Afonso. Analizando as outorgadas por un e outro, a diferenza básica, como pode verse nos cadros núms. 1 e 2 está nas catedrais: Ourense, Lugo e Santiago de Compostela acudiron a confirmar boa parte dos seus diplomas rexios en 1231 e 1232, mentres Fernando III paseaba por Galicia tras ter cinguido a súa coroa. Porén, Afonso X apenas chegou a emitir cinco a favor das sés, das que dúas confirman sentenzas do seu pai[6], outra que reúne sentenzas e executorias de Afonso IX[7] e unha cuarta que non é un privilexio exclusivamente catedralicio[8], co que, en puridade, só a catedral de Lugo acadou a confirmación, en 1269, da xenérica dos seus privilexios, usos

5 Figuran entre corchetes os documentos que afectan a catedrais e mosteiros galegos dados polos infantes don Fernando de la Cerda e don Sancho; deste último, só os anteriores á súa rebelión en 1282.

6 Á catedral de Santiago, en 1252, confírmanse en conxunto as dadas en xullo de 1250 sobre o pago do maniadego e sobre o de varias mesas da carnizaría compostelá (González Balasch, 2004: 322, núm. 160), e á de Tui, en 1278, a división das *mesas* catedralicias, engadindo que deben respectarse "aquellas cosas que pertenesçen al señorio de la villa de Tuy", seguindo a sentenza sobre dito señorío de Fernando III de 4 de xullo de 1250 (Galindo Romeo, 1923: 40).

7 Tamén á catedral de Santiago en 1252 sobre seis diplomas de Afonso IX que son decretos, sentenzas e ordes, non privilexios ou doazóns á igrexa xacobea (González Balasch, 2004: 230-231, núm. 109).

8 A exención de pago de portádego ao viño ou mercancías que se leven de Ourense cara a Santiago, dado por Afonso IX á catedral e ao concello ourensán, confirmado en 1255 (Vaquero Díaz/Pérez Rodríguez, 2010: 221-222, núm. 413).

e costumes que lle dera Fernando III en marzo de 1231 (Cañizares del Rey, 2015: 285-287, núm. 446; Sánchez Belda, 1953: 342, núm. 787).

En canto ás concedidas aos mosteiros, as de ámbolos dous monarcas concéntranse non só nos primeiros anos de reinado senón nun momento concreto: das 64 feitas por Fernando III, 60 (93,75%) corresponden aos anos 1230-1232, das que 46 (71,87%) son deste último. O ritmo é algo diferente con Afonso X: o núcleo das confirmacións concedeuse en 1255 e 1256, con 49 das 67 expedidas durante o reinado (73,13%), das que 47 (70,15%) corresponden ao 55. Mentres que monxes e monxas puideron achegarse máis doadamente á corte de Fernando III, cando este viaxaba por Galicia, entre xaneiro e maio de 1232, para presentarlle os privilexios ao rei Afonso deberon acudir a Valladolid, pois foi nesta vila onde o novo monarca reuniu á clerecía dos seus reinos entre xullo e outubro de 1255[9].

Se o número de confirmacións expedidas polas chancelarías do pai e do fillo é moi parecido, éo tamén o número de mosteiros beneficiados: 28 recibíronas de Fernando III e 30 de Afonso X[10]. Estas cifras ocultan diferenzas entre as casas que as acadaron, pois non foron as mesmas[11]. Á espera dun amplo estudo sobre as confirmacións que vaia máis aló destes dous reinados, cabe supor que os mosteiros só recorreron a acadalas cando non lles supuxo grandes custos ou cando lles foi necesario polas circunstancias que atentaban contra certos privilexios. Só iso explicaría por que, no reinado do Santo, foi o mosteiro de Celanova o que practicamente confirmou todas as cartas reais que tiña no seu arquivo, pois fíxoo con 15, reducidas a 4 por Afonso X, quen expediu nada menos que 20 a Santa María de Melón, que só solicitara 5 ao seu pai. A urxencia por confirmar privilexios ou costumes anteriores parece evidente naqueles mosteiros que recorreron tardiamente a requirir as súas confirmacións, como acontece con Oia, que non solicitou ningunha ata nada menos que 1272. O 21 de setembro, en Burgos, Afonso X confirmaba, por unha banda, a doazón de Burgueira por Afonso IX de 1219 (Herrero Jiménez, 2004: núm. 73) e, por outra, o privilexio de nomear xuíces nos seus coutos para xulgar aos seus habitantes segundo costume que o mosteiro supostamente gozaba desde tempos, tamén, de Afonso IX (Sánchez Belda, 1953: 344, núm. 792; González Jiménez / Carmona Ruiz, 2012: 453, núm. 2465). Cabe, pois,

9 Onde non só os mosteiros galegos acadaron as súas confirmacións, senón tamén os doutros reinos (González Jiménez, 2004: 97; de Ayala Martínez, 2014-2015: 45).

10 Para estas cifras remito á próxima publicación indicada, e tamén a González Jiménez / Carmona Ruiz (2012), aínda que hai que facer algunha modificación ao ofertado por estes autores xa que, por exemplo, repiten algún dos rexestos dándolle a un mesmo documento dúas datas.

11 Fóra daqueles mosteiros que non recibiron confirmacións de ningún dos dous —como Aciveiro, o compostelán San Pedro de Fóra ou varios cenobios femininos—, os de Armenteira, Cins, Codeseda, Grou, Pombeiro, e Rocas tiveron confirmacións de Fernando III pero non de Afonso X, mentres que, pola contra, Monfero, Monforte, Santa Comba de Órrea, Pedroso, Santa Cristina de Ribas de Sil, San Clodio do Ribeiro e Xunqueira de Ambía tivéronas de don Afonso e non de don Fernando. Para a identificación destes mosteiros, Pérez Rodríguez (2019). A confirmación de Fernando III a Grou, non recollida por J. González, en Leza Tello / Pérez Formoso (2016: 140 e 142).

supor que por entón os oficiais reais estaban a negar o dereito de Oia a nomear xuíces en Burgueira e, probablemente, noutras partes do couto monástico, pois os cistercienses non se preocuparon, nin antes nin despois, de confirmar outros privilexios que gardaban no seu arquivo. Algo parecido pode dicirse de Caaveiro, que en 1281 obtiña a confirmación da doazón de Santa María de Ribadeume e do lugar de Bermui feita por Fernando II en 1164[12], talvez por problemas coa vila de Pontedeume, que recibira o seu foral en 1270.

2. Afonso X e os mosteiros galegos

Na relación de Afonso X cos mosteiros galegos destacaremos, en primeiro lugar, a súa actuación como un monarca máis, intervindo nos conflitos habituais que abades e monxes lle presentaron a xuízo así como defendéndoos cando foron atacados os seus privilexios e costumes.

Na liña aberta polo seu pai, e rompendo coa tradición dos "reis privativos" de León, don Afonso apenas concedeu ben algún aos mosteiros do seu reino de Galicia. A única doazón en todo o reinado é a realizada en 1254 a favor de Santa María de Meira, ao que deu o reguengo de Ribas de Sor (Sánchez Belda, 1953: 310, núm. 720; González Jiménez / Carmona Ruiz, 2012: 151, núm. 397). A ela pode engadirse a cesión das rendas dos vasalos de Santa María de Monfero, para a obra do mosteiro, sen data, mailas exencións do pago de pedido a San Salvador de Chantada e San Salvador de Lérez, invocando en ámbolos dous casos a pobreza dos cenobios[13].

Ademais, en 1274 o rei entregaba a San Salvador de Celanova a metade da igrexa que "agora nuevamente mandé fazer en la mi puebla" de Monterrei. Máis ca unha doazón trátase da compensación habitual por parte da monarquía a unha institución eclesiástica á que lle confiscara unhas terras de variable importancia, como xa fixera, sobre todo, Afonso IX. A diferenza, por exemplo, do que este dispuxo na Coruña, onde doou as igrexas da vila á catedral compostelá cando lle deu foral, en 1208 (Sánchez Chouza, 2005: 36), o Sabio parece terse resistido a conceder a nova parroquia de Monterrei a Celanova, mosteiro ao que moi probablemente pertencía o vello castro onde se levantou a pobra. Esta debía estar, cando menos, proxectada en 1257 e xa plenamente activa en 1262 (Pérez Rodríguez, 2015b: 19-22), e a fundación de san Rosendo non fora a única afectada pola fundación monterreiesa: en 1258 o rei devolvía a Santa María de Melón o lugar de Vilamaior da Xironda, que tomara para o alfoz da nova pobra rexia. Monterrei seguirá pretendendo ter dereitos sobre el, como o demostra a orde ao seu concello, dada en 1281, de que se respecten os que alí tiña o mosteiro (Pérez Rodríguez, 2015b: 27-28).

12 Véxanse Fernández de Viana y Vieites / González Balasch (2002: 355, núm. 18); Sánchez Belda (1953: 351, núm. 810); González Jiménez / Carmona Ruiz (2012: 572, núm. 3245).

13 Sen data as de Monfero e Lérez (Sánchez Belda, 1953: 355, núms. 821 e 822), e de 1259 a de Chantada, incluída entre a confirmación de varios privilexios e dereitos do mosteiro (Méndez Pérez / Otero Piñeyro Maseda / Romaní Martínez, 2016: 203-206, núm. 16).

Os problemas entre concellos viláns e monxes non eran, a estas alturas do século XIII, nada novo, pois viñan desde a mesma fundación das pobras ao longo do século XII. Os conflitos con Monterrei debéronse a ser vila de nova fundación, pero non foron únicos: a eles poden engadirse os que debían ser máis habituais, como o de Santa Cristina de Ribas de Sil co Burgo de Caldelas (Rodríguez Muñiz, 2010: 73-74) ou os que se intúen en Monforte con San Vicenzo do Pino e en Chantada co próximo mosteiro de San Salvador[14].

Do mesmo xeito, o rei actúa, sentenciando, nos preitos que enfrontan aos cenobios cos seus vasalos, xeralmente polas rendas que estes deben satisfacerlle e, como era habitual, cun fallo favorable a abade e monxes: así o fai en 1268 ao condenar aos fregueses de Vilaxuste, Nespereira e Guntín polas denuncias de Santa María de Ferreira de Pallares e, en 1277, no couto de *Ande*, pola de San Vicenzo do Pino (Sánchez Belda, 1953: 341-342, núm. 785; González Jiménez / Carmona Ruiz, 2012: 399 e 513, núms. 2112 e 2863).

Aínda que poucas, tampouco faltan as ordes reais para defender aos mosteiros dos excesos da aristocracia. Neste sentido, o suceso máis destacado é o que revela a que, en 1272, o rei envía ao bispo de Mondoñedo para que restitúa Vilanova de Lourenzá ao seu abade e monxes, que foran botados da casa por don Manrique Xil (Sánchez Belda, 1953: 344-345, núm. 793; González Jiménez / Carmona Ruiz, 2012: 459-460, núm. 2502). A principios do reinado, en 1258, o Sabio mandaba ao seu meiriño maior de Galicia que pescudara os límites do couto de Santa María de Monfero para restituír os mollóns que derribaran don Rodrigo Gómez e outros cabaleiros, dándose a executoria, condenatoria para estes, en 1261 (González Jiménez / Carmona Ruiz, 2012: 298, núms. 1449; Arquivo do Reino de Galicia, Pergameos, núm. 117). Tamén vinculada a unha demanda está a solicitude por San Xiao de Samos de que Afonso X renovase a orde do seu avó, Afonso IX, para que ninguén tivese *amos* nin vasalos no couto monástico, orde que o Sabio ordena ao seu meiriño que se cumpra en 1259 (Sánchez Belda, 1953: 335-336, núm. 771)[15].

Por último, neste papel como monarca defensor dos monxes do seu reino, Afonso X porá couto a certas actuacións dos seus oficiais reais. Tampouco neste aspecto foron numerosas as ordes, apenas seis, nas que maioritariamente ordena aos seus meiriños que respecten certos privilexios ou non cobren certos impostos e que, de telos percibido, os devolvan[16].

14 Polas confirmacións dadas a estes dous mosteiros en 1259 e 1255 (González Jiménez / Carmona Ruiz, 2012: 233, núm. 1001); Rodríguez Fernández, 1990: 258-261; Méndez Pérez / Otero Piñeyro Maseda / Romaní Martínez, 2016: 203-206, núm. 16).

15 Quen puñan o privilexio en dúbida eran, cando menos, don Pedro Rodríguez de Sarria e o seu sobriño Rodrigo Rodríguez, condenados polo infante don Fernando de la Cerda por esta causa en 1270 (Sánchez Belda, 1953: 343-344, núm. 790; Pardo Rodríguez, 2009: 143-144, núm. 9).

16 Ordes para que non se cobren preitos reais a Monfero e Montederramo en 1269 e 1277, nin fonsadeira a Celanova en 1281; que non se prendan as vacas de Montederramo, en 1274, e que se devolva o cobrado polo adiantado a Ferreira de Pallares en 1281. A sexta, aínda que a máis temperá, de 1255, é a dirixida a quen leve mercancías á Coruña para que pague o portádego que debe percibir o mosteiro de Sobrado (Sánchez Belda, 1953: 331, 342, 344-345, 348, 351 e 352, núms. 761, 786, 793, 802, 809 e 813; González

Nestas actuacións, digamos correntes, ou habituais, de don Afonso para cos mosteiros de Galicia cómpre salientar que, durante o seu reinado, danse por primeira vez ordes aos oficiais rexios a pedimento dun grupo de cenobios. Trátase das emitidas en 1268 a favor dos mosteiros cistercienses de Galicia[17] mailo portugués de Fiães, con propiedades ao sur do reino, no mesmo sentido que acaba de verse para casos individuais. Nun deles ordénase que se prohiba tanto a concellos como a oficiais reais que cobren preitos e tributos aos vasalos dos cenobios, mentres que no outro a queixa esténdese tamén á aristocracia, estabelecendo o monarca: 1) que non se esixa a estas casas máis de vinte marabedís anuais en concepto de xantar por parte dos meiriños, e nunca se non se presentan persoalmente neles; 2) que tanto meiriños rexios coma mordomos de "ricohomes" esixan prestación algunha aos homes dos mosteiros; e 3) que se impida aos nobres os abusos de poder cos que quebrantaban os coutos dos cenobios denunciantes[18].

Polo visto con anterioridade, esta unión das casas de monxes brancos non supuxo que cada unha delas seguira acudindo á corte para renovar, de xeito particular, algunha desas prohibicións, como fai Monfero en 1269, ou denunciar outra cosa, como o dereito de nomear xuíces nos seus coutos por Oia en 1273. De tódolos xeitos, tal asociación, atípica ata agora, debe ter orixe na política fiscal do monarca ou, mellor dito, coas solicitudes pecuniarias que don Afonso facía por entón a, neste caso, os cistercienses galegos, provocando a súa unión para presentar unha fronte común. Probablemente teña que mirarse como causa desta unión a revolta mudéxar de 1264, detonante para solicitar unhas esixencias económicas que, se ben máis visíbeis nas catedrais, afectarían tamén aos mosteiros, provocando o mesmo malestar que comeza a comprobarse na Igrexa castelán-leonesa a partir de 1265 (de Ayala Martínez, 2014-2015: 75-78; González Jiménez, 2004: 176; Linehan, 1975: 181-183).

Esta irmandade dos monxes brancos galegos, máis Fiães, ía manterse durante o resto do reinado, como demostra o feito de que aparezan xuntos de novo en 1277, cando se repetían, máis ou menos, os mesmos mandatos engadindo unha novidade: que os colledores dos preitos reais non subarrenden a función nos lugares dos mosteiros cistercienses galegos para evitar os males que se producían con esa práctica[19].

Jiménez/Carmona Ruiz, 2012: 239, 459-460, 513, 569, 578-579, núms. 1038, 2502, 2864, 3227, 3284 e 3275; Lorenzo, 2016: 496-497 e 1263-1264, núms. 326 e 1015).

17 Trátase das dez casas seguintes: Oseira, Melón, Sobrado, Meira, Montederramo, Armenteira, Oia, Monfero, Penamaior e Xunqueira de Espadanedo, sendo este un dos datos que confirman que nestes intres non formaban parte da orde cisterciense nin Aciveiro nin San Clodio do Ribeiro (Pérez Rodríguez, 2019: 206, 236, 280-281). Rexéstaos Sánchez Belda (1953: 339-341, núms. 781 a 784), correspondendo os núms. 781, 782 e 784 ao mesmo documento, que é o editado por Romaní Martínez (1989: 913-914, núm. 960).

18 Dos que é exemplo o xa visto para Monfero, quen denunciara isto mesmo particularmente en 1258, obtendo sentenza ao seu favor coa correspondente executoria en 1261.

19 Sánchez Belda (1953: 348-349, núms. 802 e 803), ao que hai que engadir a repetición da orde cara aos concellos, publicada por Ruiz de la Peña Solar (2007: 354-355), que, se ben se dirixe aos "de las pobras de Galiza e de Asturias", envíase por queixa de "los abbades de la ordin de Cistel".

Máis transcendentes son, así e todo, as exencións que, en abril de 1274, recibiron do monarca os mosteiros de Monfero e Oseira, nas que, a cambio de pagar dunha soa vegada o servizo correspondente a dous anos, quedaban exentos do servizo anual ao que estaban obrigados polo tempo que o rei quixese (González Jiménez, 2004: 275); a urxencia do Sabio exprésase no mesmo documento: "que era cosa que aviamos mucho mester para fecho del Imperio"[20]. Moi probablemente o servizo sería pagado non só por estas dúas casas, senón tamén polo resto das súas irmás cistercienses galegas.

O soberano fixera públicas as súas necesidades económicas para o *fecho del Imperio* nas Cortes de Burgos celebradas en marzo de 1274, nas que a crónica do reinado resalta soamente a presenza da nobreza, basicamente da laica[21]. Estiveran presentes ou non, é evidente que, como mínimo, os mosteiros cistercienses de Galicia contribuíron ao pagamento, como fixeron tamén varios concellos da Coroa, entre eles Tui e Pontevedra (González Jiménez, 2004: 275 n. 4).

Non se sabe que bieitos e agostiños formaran unha irmandade similar aos cistercienses. Estes contaban para a súa asociación coa vantaxe que supuña a pertenza a unha orde que tiña unha ríxida organización que estruturaba ás súas abadías dun xeito que xamais acadaran as outras ramas monacais do reino. Con todo, consta que os abades bieitos participaron, polo menos, nunha das cortes convocadas por Afonso X: as de Sevilla de 1261, "algo que non consta que ocorrera en reunións anteriores", en palabras de Manuel González Jiménez (2004: 142), e tampouco posteriores. É posible que a organización "internacional" que era o Císter impedira a súa convocatoria a cortes polo rei, mentres que os bieitos, moito máis leados aos seus bispos diocesanos, terían sido convocados por estes, acudindo só aquelas casas cunha capacidade económica suficiente para facer fronte aos gastos. Que non se conserve un agradecemento similar aos recibidos por Monfero e Oseira permite supor que ningún dos mosteiros bieitos, nin agostiños, participou nun pago similar. De telo feito algún, faríao probablemente integrado no conxunto da diocese correspondente, pagando o que lle tocase na derrama da cantidade do monto xeral adxudicado ao seu bispado.

3. O Rei Sabio e as sés episcopais

Volvendo á documentación afonsina, xa se comentou como as catedrais apenas confirmaron os seus antigos privilexios cando o Sabio subiu ao trono e que, das cinco feitas, só unha atinxe a privilexios, sendo o resto confirmacións de sentenzas anteriores. As doazóns son soamente tres, todas á sé compostelá e dúas delas feitas ao arcebispo don Xoán Arias —un donadío en Sevilla, en 1253, e a vila de Xallas co seu alfoz, en 1255—, sendo a terceira, tamén en 1255, a cesión das herdades que na diocese xacobea tiveran os cabaleiros e escu-

20 Romaní Martínez (1989: 1013, núm. 1064); Sánchez Belda (1953: 346-347, núms. 797 e 798); González Jiménez/Carmona Ruiz (2012: 470 e 483, núms. 2642 e 2666).

21 Dos eclesiásticos menciona só ao arcebispo don Sancho de Toledo, que era infante de Aragón (González Jiménez, 2004: 274).

deiros "que se salieron con don Enrricque, mio hermano, o se fueron o se fueren para él" (González Jiménez, 1991: 63-64, núm. 67; González Balasch, 2004: 74-76, 82 e 223-225, núms. 2, 7 e 106)[22].

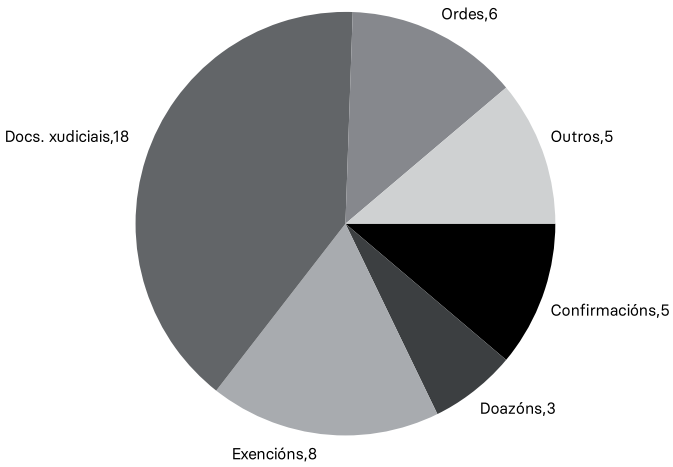


Gráfico 3. Tipo de documentación expedida ás catedrais galegas por Afonso X (1252-1284)

Das oito exencións concedidas polo rei, a meirande parte delas derivan das decisións tomadas na asemblea do clero de Valladolid de 1255[23] e, se ben non se conservaron os diplomas correspondentes, probablemente se estendesen ás cinco catedrais galegas, aínda que o atraso de ata tres anos que existe entre algún dos que coñecemos permite supor que talvez os privilexios non foron tan xeralizados. Deste xeito, sabemos do recoñecemento rexio de que os préstamos tomados no seu momento por Fernando III ás catedrais foran unha concesión graciosa por parte destas (de Ayala Martínez, 2014-2015: 50-52) —Lugo e Santiago, en 1255 e 1256[24]—, da exención do pagamento de moeda foreira á clerecía catedralicia[25]

22 Ningunha sé galega volveu recibir doazón algunha do monarca, que as fixo a outras sés, aínda que non moitas (Nieto Soria, 1988: 98-100).

23 González Jiménez (2004: 99-101 e 409); de Ayala Martínez (2014-2015: 45); Nieto Soria (1989: 469). Sobre as concedidas ás distintas catedrais ao longo do reinado, Nieto Soria (1988: 102-107).

24 Cañizares del Rey (2015: 254, núm. 423); Sánchez Belda (1953: 327, núm. 753); González Vázquez (1996: 310); González Jiménez / Carmona Ruiz (2012: 232 e 243, núms. 991 e 1075).

25 De Ayala Martínez (2014-2015: 49-50) comenta que esta exención viña de tempos anteriores, citando para demostralo a orde dada por Afonso X aos seus colledores da moeda no bispado de Lugo que, en realidade, non se refire a exención algunha, nin dos cóengos lucenses nin de ningunha persoa, pois o que se manda é que, por mor da denuncia "dos omnes de Lugo et de su obispadgo, non demandedes ela moneda senon como fue demandada en tiempo del rey don Alffonso, mio auuelo, nin les fagades en ella otros agrauamientos" (Cañizares del Rey, 2015: 252, núm. 421). Fóra diso, de Ayala supón, á vista dos quince documentos desta exención ás catedrais do reino —ao que hai que engadir o dado a Ourense—, que non "é descartable que a medida chegara a ser absolutamente xeneralizada".

—Santiago e Ourense, en 1255 e 1258[26]— e a encomenda a un representante real e outro procedente do cabido para xestionar os bens e rendas da mesa episcopal mentres a sé estivese vacante —Santiago e Ourense, en 1255 e 1258—[27].

A primeira das dúas exencións restantes foi dada ao bispo de Ourense o mesmo día que se lle expedían as que acabo de comentar, o 1 de marzo de 1258; nela, o rei escusaba durante tres anos a tódalas igrexas da diocese do pago da novena que o papa lle concedera (Vaquero Díaz / Pérez Rodríguez, 2010: 266, núm. 452; González Jiménez / Carmona Ruiz, 2012: 288, núm. 1377). Por último, e afastada cronoloxicamente das anteriores, en 1279 don Afonso eximía da hospedaxe ás casas do bispo e cabido de Tui, tanto ás que tiñan na cidade coma no bispado (Galindo Romeo, 1923: 45; González Jiménez / Carmona Ruiz, 2012: 553, núm. 3125).

Pero son os documentos xudiciais —sentenzas, executorias, emprazamentos, etc.— os que teñen unha maior presenza entre os emitidos por Afonso X ás entidades eclesiásticas galegas. Deles, tres corresponden a preitos cos fregueses de parroquias rurais[28], outro é a sentenza que outorga á catedral de Astorga a igrexa de Santa María de Cereixido, en Valdeorras (Cavero Domínguez / Martín López, 2000: 490, núm. 1339; González Jiménez / Carmona Ruiz, 2012: 364, núm. 1882), en 1265. O resto, 14 documentos, teñen que ver con preitos entre catedrais e concellos, sinaladamente con aqueles das mesmas sés, indo á cabeza o de Santiago de Compostela, con nove, seguido por Ourense, con tres; os dous restantes corresponden á igrexa de Mondoñedo, demandada en 1260 polo concello de Viveiro e en 1271 polo de Castrodouro. A eles debe engadirse outro entre a sé e o concello de Tui que cabe deducir da confirmación que don Afonso deu, en 1279, da división das mesas da catedral feita en 1156, ordenando que esta valla en todo "salvo ende en aquellas cosas que pertenesçen al señorio de la villa de Tuy", para o que debe observarse a sentenza sobre o señorío da cidade dada por Fernando III en 1250 (Galindo Romeo, 1923: 40).

Como se dixo, a meirande parte deste conflitos, en especial os que se teñen cos concellos, viñan de antes, como proba esta confirmación tudense. Cómpre resaltar que o maior número destas actuacións xudiciais concéntranse nas primeiras décadas do reinado: salvo a denuncia de Castrodouro a Mondoñedo e a sentenza tudense non conservada, o resto dos diplomas foron emitidos antes de 1265.

26 González Balasch (2004, 225-227, núm. 107); González Vázquez (1996: 309); González Jiménez / Carmona Ruiz (2012: 236 e 285, núms. 1020 e 1356); Vaquero Díaz / Pérez Rodríguez (2010: 259-262, núm. 449).

27 Maioritariamente dadas en 1255, a Segovia foille concedida en 1256 e, coma Ourense, Xaén recibiuna en 1258 (de Ayala Martínez, 2014-2015: 47-49).

28 En 1256, da catedral de Lugo cos de San Vicenzo do Burgo e Santiago de Prógalo; en 1258, da de Mondoñedo cos de Santa María de Chavín, San Pedro de Viveiro e Santo Estevo de Valcarría; e este mesmo ano da de Santiago cos de San Vicenzo de Caamouco. As tres son sentenzas favorábeis ás catedrais que reclaman, respectivamente, facendeira, martinega e fogazas aos parroquianos (Cañizares del Rey, 2015: 256-257, núm. 425; Cal Pardo, 1999: 91-93, núm. 36; Sánchez Belda, 1953: 331-332, núm. 763; González Vázquez, 1996: 310; González Jiménez / Carmona Ruiz, 2012: 290 e 293, núms. 1391 e 1410).

Fóra de xuízos e sentenzas, nestas tensións entre catedrais e concellos, hai que resaltar a actitude amosada polo Sabio coas igrexas de Ourense e Compostela a finais de 1255, con ocasión da homenaxe que o reino quixo prestar á súa primoxénita, dona Berenguela, con motivo do seu compromiso de voda co herdeiro da coroa de Francia (González Jiménez, 2004: 80-81). En decembro, o rei ordenaba ao concello de Ourense que nomease tres procuradores para que fixesen o xuramento á infanta o día da Candelaria de 1256, o que provocou a inmediata reacción da catedral, molesta, alegando que tal xura correspondía ao bispo e non aos cidadáns, que eran os seus vasalos[29]. O concello prestou, de feito, a homenaxe a dona Berenguela en Vitoria antes da Candelaria e, por mor das protestas da catedral, o rei respondía a bispo e cabido que recibira a homenaxe sen intención algunha de "toller nin amenguar nada de tod'el derecho e del señorio que dezides que en ellos auedes" —obsérvese o "que dezides"— e ordena que, por este motivo, non se mingüe ese dereito e señorío. Esta pseudopetición rexia de desculpa enviábaa don Afonso desde San Esteban de Gormaz o 14 de febreiro de 1256 e contrasta poderosamente coa que, catro días antes, dirixía ao arcebispo e cabido de Santiago por ter prestado homenaxe á súa filla, feito polos procuradores da catedral, tanto por esta como polos concellos de Santiago e Pontevedra e mailo resto da Terra de Santiago[30].

Os prelados que recibiron misivas de tipo tan distinto en 1256 —o arcebispo xacobeo, don Xoán Arias, e o bispo de Ourense, don Xoán Díaz— acadaran a súa cátedra en tempos de Fernando III, como tamén don Xil Pérez de Cerveira, de Tui, don Miguel, de Lugo, e don Xoán Sebastiánez, de Mondoñedo. Os grandes estudosos do episcopado durante o reinado afonsino, como M. González Jiménez, José Manuel Nieto Soria e Carlos de Ayala, teñen investigado o intervencionismo do Sabio nas eleccións episcopais. Para isto, o Sabio utilizou o dereito de padroado que tiña sobre elas, segundo xustifica nas *Partidas*, sendo a razón de máis peso a conquista do territorio aos infieis musulmáns (González Jiménez, 2004: 407-408; Nieto Soria, 1988: 197-199; de Ayala Martínez, 2014-2015: 43-44). Dos estudos de Nieto Soria (1988: 200-201) e de Ayala Martínez (2014-2015: 56-74) queda clara a participación rexia nas eleccións episcopais da meirande parte das sés, sendo especialmente controladas as metropolitanas de Toledo e Sevilla, sendo a de Santiago de Compostela a única que escapou aos intentos de mediatización rexia das tres sés arquiepiscopais da Coroa. Observemos rapidamente as eleccións, nomeamentos e vacantes que tiveron lugar nas catedrais galegas durante o reinado de don Afonso.

En primeiro lugar destaquemos que en Mondoñedo, Tui e Ourense non houbo períodos de sé vacante. Na primeira, don Nuno Pérez, arcediago de Montenegro, substituíu en 1261 a don Xoán Sebastiánez, antigo capitular lucense que ascendera á sé en 1248 (Cal Pardo,

29 Sobre isto, Pérez Rodríguez (2002: 460-461), e os documentos en Vaquero Díaz/Pérez Rodríguez (2010: 225-226 e 229-234, núms. 416, 420, 422 e 423).

30 González Balasch (2004, 207-209, núm. 94); González Vázquez (1996: 310); González Jiménez/Carmona Ruiz (2012: 246 e 721, núms. 1097 e 3680).

2003: 134). En Tui, trala morte de don Xil Pérez de Cerveira en 1274 foi elixido o deán do cabido, don Nuno Pérez, falecido en xuño de 1276, accedendo en decembro dese mesmo ano don Fernando Arias á cátedra tudense, que ostentará ata a súa morte en 1285. En Ourense o longo episcopado de don Xoán Díaz (1241-1276) tampouco deu lugar a unha vacante posto que ao ano seguinte era elixido como bispo don Pedro Eanes de Nóvoa, quen formaba parte do cabido auriense dende, cando menos, 1257[31]. O estraño deste caso é o longo atraso da consagración de don Pedro como bispo, que se demorou ata nove anos, pois foi feita en 1286.

Pasando a Lugo, logo da morte de don Miguel, en 1270, foi elixido bispo o seu sobriño, don Fernando Arias, que era daquela arcediago ou deán na mesma catedral. A súa consagración atrasaríase por mor de que o mestrescola denunciou a elección en Roma[32], que non puido ditar sentenza ata que Gregorio X asumiu en 1272 o pontificado, baleiro desde 1268. Don Fernando Arias falecía en xaneiro de 1276, abríndose un período de tres anos de vacante por mor da dobre elección do cabido no deán e no chantre, resolta en marzo de 1279 polo papa nomeando a don Xoán Martínez, cóengo de Braga, previa renuncia dos dous electos[33]. Don Xoán non chegou a rexer a sé nin dous anos, pois xa morrera en febreiro de 1281; en agosto era xa bispo don Afonso Eanes de Abeancos, talvez o chantre electo en 1276, que tivo tamén un breve pontificado de pouco máis dun bienio, pois faleceu entre abril de 1283 e marzo de 1284 (García Conde / López Valcárcel, 1991: 242-243).

Así pois, e deixando polo momento á marxe Santiago de Compostela, nas sés episcopais galegas apenas houbo vacantes, destacando só a de Lugo entre 1276 e 1279. Deste xeito, queda excluída practicamente toda posibilidade de que Afonso X pretendera prolongar unas vacantes inexistentes para beneficiarse do control dos bens e rendas dos prelados[34]. Aínda que non poida descartarse por completo, tampouco parece que o monarca interviñese en ningunha das eleccións dos bispos galegos: a meirande parte deles son dignidades nas

31 Ese ano aparece como arcediago, sen dúbida de Caldelas, para ocupar posteriormente a chantría auriense entre 1259 e 1264, anos nos que pouco se sabe del en Galicia. En agosto de 1264 é cóengo de Santiago, mantendo aínda a chantría de Ourense, aparecendo de novo en 1270 como arcediago nesta mesma catedral. Electo en marzo de 1277, don Pedro mantivo tanto a coenxía compostelá como o arcediagado auriense ata a súa consagración episcopal en 1286 (Lorenzo, 2016: núms. 196, 199 e 377; Vaquero Díaz / Pérez Rodríguez, 2010: 284 e 385, núms. 471 e 559; Arquivo da Catedral de Santiago de Compostela [ACSC en adiante], *Tumbo C*, fols. 23rv e 279rv, e *Libro de Constitucións 2*, fols. 55v, 57r, 61v e 71v).

32 Mosquera Agrelo (2002: 64-65); García Conde / López Valcárcel (1991: 237-238), que dubidan de que don Fernando fora deán; de Ayala Martínez (2014-2015: 72).

33 Mosquera Agrelo (2002: 66); García Conde / López Valcárcel (1991: 240-241); de Ayala Martínez (2014-2015: 72). O nomeamento pontificio en Domínguez Sánchez (1999: 318-319, núm. 106).

34 González Jiménez (2004: 410) recolle esta posibilidade e, se ben contempla que "é difícil responder a esta cuestión" amosa como as vacantes foron cubertas, en xeral, con rapidez e á marxe dalgunhas significativas. Obsérvese que, na relación que delas ofrece, Ourense aparece como vacante en 1282 cando, de feito, non o estaba, posto que don Pedro Eanes de Nóvoa levaba xa varios anos á cargo dela como electo; outra cousa é que a chancelería rexia considerase que a sé estaba vacante ao non estar consagrado don Pedro, especificándoo así nos privilexios reais expedidos.

súas catedrais ao seren elixidos como bispos, sendo a excepción segura don Xoán Martínez de Lugo, nomeado polo papa, e probablemente don Fernando Arias de Tui[35]. En consonancia con esas dignidades queda tamén clara a maioritaria procedencia dos prelados de importantes familias da aristocracia da mesma diocese: Parga e Abeancos en Lugo, Nóvoa en Ourense, Cerveira en Tui son apelidos que o demostran, pertencendo posiblemente os bispos dos que non coñecemos a filiación a familias da mesma categoría.

Esta procedencia aristocrática e mailos seus cargos eclesiásticos permiten formular hipóteses sobre o coñecemento e relación máis ou menos estreita co rei, o que non implica necesariamente o seu apoio expreso na elección, pois é probable que ao soberano non lle importase en exceso, por exemplo, que fose nomeado calquera dos electos de Lugo en 1276, o deán don Xoán Rodríguez e o chantre don Afonso Eanes de Abeancos. Entre os bispos mencionados habería un que debeu ter especial afecto polo rei Sabio: don Nuno II de Mondoñedo, que, trala morte do monarca, dotou un aniversario anual na sua memoria na catedral mindoniense (Cal Pardo, 2003: 139). Soe resaltarse tamén a boa relación de don Fernando Arias de Tui con dona Beatriz, raíña de Portugal e filla fiel de Afonso X, que se basea no que di o seu fillo don Dinís cando deu ao prelado o padroado dunha igrexa en 1279[36]. Nin unha cousa nin outra impediu que ámbolos dous apoiaran ao infante don Sancho en 1282, cando se rebelou contra o seu pai.

4. Os problemas da sé compostelá: don Xoán Afonso e don Gonzalo Gómez

A importancia da sé xacobea a tódolos niveis fai dela un caso especial no conxunto de sés galegas, tendo unha evolución diferente que, xa tratada en numerosas ocasións pola historiografía, repasaremos rapidamente incidindo en certos aspectos aínda problemáticos.

Cando en 1252 Afonso X asume a coroa o arcebispado estaba rexido por don Xoán Arias, un dos prelados máis destacados entre os que o ocuparon no período medieval. Á súa morte en 1266 o cabido realizou unha dobre elección, sendo os elixidos don Xoán Afonso, arcediago de Trastámara, e don Bernardo, arcediago de Salnés. A disputa foi remitida a Roma que, en decembro de 1267, nomeaba arcebispo a don Egas Fáfez (Sánchez Sánchez, 2012: 111-112; Domínguez Sánchez, 1996: 275-278 e 282-283, núms. 153 e 158), bispo de Coímbra, quen falecía en Montpellier en marzo de 1269 sen chegar a facerse cargo da sé (Sánchez Sánchez, 2012: 112-113; López Ferreiro, 1902: 227-230). O cabido volveu partirse en dous, elixindo cada unha das partes o seu candidato: de novo don Xoán Afonso, arcediago de Trastámara, agora enfrontado ao de Nendos, don Gonzalo Rodríguez. A dobre elección faríase en 1269 e, coma vimos en Lugo, a reclamación atopouse coa vacante da sé pontificia, quedando o asunto parado ata a subida á cátedra de Letrán de Gregorio X en

35 Non parece que ostentara ningunha dignidade tudense, aínda que talvez fose cóengo de Tui; falta unha investigación detida sobre el, como sobre a meirande parte dos bispos citados.

36 "pro multo seruitio quod mihi et domnae Beatrici, serenissimae matris meae, impendit" (Ávila y La Cueva, 1895, t. 3, 239).

1272. Foi este papa quen nomeou arcebispo a don Gonzalo Gómez, mestrescola de Santiago, por ter falecido don Xoán Afonso e por renuncia de don Gonzalo Rodríguez ante o mesmo papa, que tivo que ser feita entre marzo e decembro. Nomeado arcebispo o 26 de decembro de 1272 (Domínguez Sánchez, 1997: 159-167, núms. 49 a 55)[37], don Gonzalo Gómez aínda estaba sen consagrar en marzo do ano seguinte[38].

A verdade é que, ata aquí, non hai nada excepcional na evolución da arquidiocese, cunha traxectoria que entra na normalidade da división capitular á hora de elixir o seu prelado, problema que se repite nun tempo relativamente curto por mor da pronta morte de don Egas Fáfez. A excepcionalidade que, se supón, teñen estas dúas eleccións está en que nelas foi rexeitado sucesivamente don Xoán Afonso, un dos membros da 'camarilla', ao dicir de Linehan, de cregos vinculados ao Sabio, que provocaría un sentimento de desgusto e fracaso do monarca en Compostela base do posterior enfrontamento e persecución de don Gonzalo Gómez (Linehan, 1975: 125; de Ayala Martínez, 2014-2015: 61-62 e 87; Nieto Soria, 1988: 188-189). Aínda que non é o lugar de facer un estudo detallado de don Xoán Afonso, coido que paga a pena dedicarlle uns parágrafos para comprobar, ou non, se pode manterse esta hipótese.

A historiografía fai a don Xoán parente de Afonso X, facéndoo fillo ben del mesmo, ben do seu avó Afonso IX, ben do seu tío don Afonso de Molina. A pertenza á familia real axudaríao a desenvolver unha exitosa carreira eclesiástica que tería o seu inicio en Santiago de Compostela, onde acadou o arcediagado de Trastámara, ao que engadirá, en palabras de P. Linehan (1975: 229), "unha fermosa colección de beneficios" obtidos en diversas catedrais hispanas grazas, sobre todo, a axuda do monarca, quen en 1259 nomeou a don Xoán notario do reino de León, cargo que desempeñou ata 1272. Rexeitado, coma vimos, en dúas ocasións, en 1266 e 1269, para sentar na cátedra arquiepiscopal xacobea, o Sabio acabaría conseguindo para el a mitra de Palencia en 1274, que ostentou ata a súa morte en 1293.

O primeiro que hai que desmontar nesta traxectoria é a identificación do arcediago de Trastámara co bispo de Palencia. A suposta identidade entre estes dous personaxes vén de lonxe, pois xa se fai eco dela Pedro Fernández del Pulgar a finais do século XVII (Fernández del Pulgar, 1679: 384-385). Para esta identificación, á homonimia engadiuse, sen dúbida, que o arcediago foi notario de Alfonso X mentres que o bispo exerceu como chanceler de Sancho IV. As fontes pontificias demostran, ao meu parecer, de forma patente, que estamos ante dúas persoas distintas: no nomeamento como arcebispo de don Gonzalo Gómez, segundo se dixo, Gregorio X é claro, estabelecendo que, cando se fai, o 26 de decembro de 1272, o arcediago de Trastámara estaba morto —"idem magister Iohannes nature debi-

37 A noticia desta morte, que emana da propia Igrexa, non ten nada que ver coa do falso falecemento do don Xoán Afonso bispo de Palencia, difundida non pola santa sé senón por quen pretendía facerse coa cátedra palentina, don Fernando Pérez, deán de Sevilla (Linehan, 1975: 201-202)

38 Cando o mesmo Gregorio X lle concedía as prebendas que destaca Sánchez Sánchez (2012: 113-114), o papa diríxese a el como *electus* (Domínguez Sánchez, 1997: 170-172, núms. 59 a 61).

tum persoluisset"— e que o seu competidor na elección de 1269, o arcediago de Nendos, renunciara *in nostris manibus*, isto é, persoalmente ante o pontífice (Domínguez Sánchez, 1997: 160, núm. 49). Coido que non cabe dúbida algunha de que na curia estarían ben informados do falecemento de don Xoán Afonso polos seus propios medios e, se non, pola testemuña do seu colega compostelán, o arcediago de Nendos. Aínda así, a historiografía mantén maioritariamente a identificación entre os dous cregos[39].

Distinguindo así a dúas persoas co mesmo nome, quen pertenceu á familia real foi o bispo de Palencia, admitíndose en xeral que sería fillo do infante don Afonso de Molina[40]. Polo que se refire ao arcediago de Trastámara, non hai dato sólido algún que o faga fillo nin de Afonso IX nin de Afonso X[41.] Aínda que non de tan ilustre berce, don Xoán Afonso debe vir dunha familia nobre, pois irrompe na catedral compostelá xa como mestre e ocupando unha das dúas xudicaturas que son dignidades do cabido entre 1240 e 1243 (ACSC, *Tumbo C*, fols. 23v, 189v, 238rv e 249rv). En agosto de 1245 é arcediago de Trastámara[42], cargo que ocupará ata a súa morte en 1272. A partir de 1247 acude frecuentemente a Andalucía, á corte de Fernando III, como procurador da catedral nos distintos preitos que esta tiña co concello compostelán (López Ferreiro, 1895: 261-262). En xullo de 1250 ocúpase destes mesteres en Sevilla (López Ferreiro, 1895: 232-234, 2237, 241-242, 247-249; González Balasch, 2004: 173, núm. 67), estando de volta en Compostela en decembro (López Ferreiro, 1895: 237), sen que se volva saber nada del ata xuño de 1256, cando reaparece en Santiago (ACSC, *Tumbillo de Concordias,* fol. 82rv). Que durante a meirande parte desta década non está aínda ao servizo de Afonso X demóstrao que, fronte a outros colegas cregos ligados á chancelería real nos primeiros anos do reinado —como Martín Fernández ou Suero Pérez,

39 Gaibrois (1922-1928: t. 2, 260 n. 2); Nieto Soria (1988: 37 e 77); González Jiménez (2004: 412-413); de Ayala Martínez (2014-2015: 61, 61 n. 63, e 63). Non o fan, non obstante, A. Ballesteros (1974: 514), que recolle a noticia da morte do arcediago de Eubel (1913: 199), así como a mención a Xoán Fernández de Temes e o estabelecemento da morte de Egas Fáfez en 1268, non en 1269, se ben na p. 426 di que é sobriño do rei; nin P. Linehan (1975: 125, 178, 201-202 e 229), nas diversas ocasións que os menciona, nin tampouco Reglero de la Fuente (2004: 23), e Kleine (2015: 71-72 e 31 do seu catálogo), recollendo esta autora o seu falecemento en 1272. A maiores, González Jiménez (2004: 413), aínda os confunde cun terceiro Xoán Afonso, pertegueiro de Santiago entre 1266 e 1268, cargo que nunca foi exercido por un eclesiástico.

40 Gaibrois (1922-1928: t. 1, 34, e t. 2, 260, núm. 2); Nieto Soria (1988: 29); Reglero de la Fuente (2004: 23); González Jiménez (2004: 412-413); de Ayala Martínez (2014-2015: 61), quen lembra que en 1259 obtivo dispensa pontificia *ex defectu natalium* para poder acceder ao episcopado. Sería preciso investigar a carreira deste don Xoán Afonso antes do seu acceso á mitra palentina; probablemente se trate do que en 1274 era deán da mesma Palencia (Ballesteros, 1984: 692), catedral na que, polo tanto, desenvolvería basicamente a súa carreira eclesiástica previa ao episcopado.

41 González Jiménez (2004: 208 e 412) opta pola filiación de Afonso IX aínda que non ofrece datos que o avalen, referíndose á noticia que recolle Ballesteros (1984: 208) dunha mención, en 1258, dun "Don Johan Alfonso, fijo del rey", preguntándose este autor de que monarca se trata. Á marxe diso, é evidente que o documento non se refire ao arcediago de Trastámara, que xa o era nesa data. Tamén Domínguez Sánchez (1996: 275, núm. 153) fai a don Xoán fillo de Afonso IX.

42 Como testamenteiro do cóengo don Xoán Pérez da Moeda (López Ferreiro, 1901: núm. 52).

logo bispos de León e Zamora—, non recibiu ben algún no repartimento de Sevilla (Cavero Domínguez, 2018: 94; Linehan, 1975: 101-103).

Nada sei del entre 1256 e 1259, ano no que ocupa a notaría do reino de León (Kleine, 2015: 71-72) e, con ela, entra ao servizo directo do monarca, que vai incluílo nos anos seguintes nas embaixadas enviadas ao papa para tratar sobre o *fecho del Imperio* en 1263 e 1266 (Ballesteros, 1984: 341-342, 413-414, 454; González Jiménez, 2004: 206, 208). Ballesteros inclúeo así mesmo na nómina de xuristas que contribuíron á redactar as *Partidas* (Ballesteros, 1984: 358). A entrada ao servizo de don Afonso supuxo que, dende 1259, só rara vez apareza por Santiago, como en 1260, no cabido reunido o 7 de setembro (ACSC, *Tumbillo de Concordias,* fols. 87r-89v), ou 1270, cando estivo na cidade acompañando ao infante don Fernando de la Cerda (Ballesteros, 1984: 514)[43].

Así pois, o arcediago de Trastámara non formou parte da 'camarilla' orixinal de cregos ao servizo de Afonso X, senón que o seu ascenso hai que buscalo noutra parte: na mesma catedral de Santiago e, en concreto, no arcebispo don Xoán Arias. Sería a el, fóra das posibles conexións que tivese a súa familia, a quen debería o seu éxito na carreira beneficial así como a entrada ao servizo do rei a partir de 1259. A confianza do arcebispo ponse de relevo no seu testamento, no que nomea como os seus executores, nesta orde, aos arcediagos mestre Xoán Afonso, Pedro Martínez, Nuno Fernández e ao cóengo Gonzalo Gómez. Ademais, a tres deles —o excluído é Nuno Fernández— légalles a facenda de Yugar e as casas de Sevilla (López Ferreiro, 1902: 105-108, núm. 38) que o arcebispo recibira no repartimento desta cidade, en 1253 (González Jiménez, 1991: 63-64, núm. 67; González Balasch, 2004: 223-225, núm. 106). A xa comentada "fermosa colección de beneficios" comenzouna antes de entrar ao servizo do Sabio: en 1249 era deán de Mondoñedo[44], dignidade que debeu abandonar para acadar outras economicamente máis suculentas: cando, en 1266, o papa rexeitaba a súa elección á cátedra xacobea lembra que, entón, e á parte de diversas coenxías e do arcediagado de Trastámara, era deán de Lugo, arcediago de Carballeda, na diocese de Astorga, e abade secular de Santa María de Arbás, na diocese de Oviedo. Don Xoán defendeuse lembrando as sucesivas indulxencias concedidas por Inocencio IV (1243-1254), Alexandre IV (1254-1261) e Urbano IV (1261-1264) para gozar de varias dignidades, atribuíndo só a última delas ao favor de Afonso X (Domínguez Sánchez, 1996: 275-278, núm. 153). Nesta coenxía, outorgada o 25 de agosto de 1264, Urbano IV permitía a don Xoán facerse aínda cunha quinta dignidade na catedral de León que non fose o deádego, a

43 Co infante levaba don Xoán Afonso cando menos desde xullo na súa viaxe cara a Compostela desde León pasando pola Pobra de Burón, estando en Santiago na véspera da festa do Apóstolo, 24 de xullo, escribíndolle os documentos, salvo o feito polo infante na Pola de Allande (Pardo Rodríguez, 2009: 139-143, núms. 5 a 9).

44 O 5 de decembro, o cabaleiro don Fernando López deixa como *rectores* do seu testamento a "domnum magistrum Johannes Alfonsi, decanum Mindoniensem et archidiaconum de Trastamar", e mailo abade don Pedro Martínez de Sobrado e á súa irmá dona Tareixa López (ACSC, *Tumbo C*, fol. 22rv). Consérvase a matriz en bronce do selo de don Xoán Afonso, estudada por Pardo de Guevara y Valdés (1985: 584-588), quen dá tamén unha breve referencia do arcediago.

tesourería ou os arcediagados de Valdemuriel ou Triacastela (Rodríguez R. de Lama, 1981: 424-425, núm. 316). Fóra dunha investigación que mostrase cando accedeu o de Trastámara ao resto das dignidades, as indulxencias conseguidas de Inocencio IV e, probablemente, de Alexandre IV seríano máis grazas ao arcebispo compostelán que a Afonso X.

En canto a don Gonzalo Gómez, a súa mención xunto co arcediago de Trastámara como testamentario e receptor dos bens en Sevilla nas derradeiras vontades de don Xoán Arias demostra que era, tamén, un dos seus homes de confianza. Debía ser algo máis novo ca don Xoán Afonso, pois debe tratarse do cóengo que, en 1255, recibe dispensa de Alexandre IV para recibir ata dous beneficios eclesiásticos a maiores da súa coenxía (Rodríguez R. de Lama, 1976: núm. 89). Don Gonzalo foi un cóengo absentista: só o localizo en Santiago en 1265, cando xuraba un estatuto feito polo cabido en 1260 contra a recepción de cóengos nomeados pola santa sé (ACSC, *Tumbillo de Concordias*, fol. 89v). Ao ano seguinte, no testamento de don Xoán Arias, aínda era cóengo, se ben uns anos despois ostenta a mestrescolía ao ser elixido bispo de Salamanca en disputa con don Esteban, abade de Husillos[45], quen morreu en Viterbo cando estaba a defender na curia os seus dereitos á cátedra episcopal. Pola súa banda, don Gonzalo Gómez non chegou a facerse coa sé salmantina porque Gregorio X nomeouno arcebispo de Santiago, deixando a cadeira de Salamanca a don Gonzalo Rodríguez, o arcediago de Nendos electo xacobeo fronte a don Xoán Afonso en 1269[46]. Mentres pasaba sucesivamente de mitra a mitra, o mestrescola estaba a estudar en Bolonia, onde vive aínda en 1270 e 1271 (Beltrán de Heredia, 1970: 93; Pérez Martín, 1981: ap. núm. 34). Claro está que non tiña présa don Gonzalo por asumir o seu cargo, confirmándoo aínda máis que non se achegara a Compostela ata ben entrado 1273. Se, como opina López Ferreiro, acudiu ao II Concilio de Lyon, aberto en maio de 1274 (López Ferreiro, 1902: 239-240), ben curta foi a súa primeira estadía na arquidiocese levando mitra.

Fóra da marcha a Lyon, don Gonzalo faríase cargo do goberno da diocese en 1273 e, de volta do concilio, pasaría o ano 1275 na súa sé, ditando estatutos co seu cabido en xuño e setembro[47]. Nada volve saberse del ata o 13 de febreiro de 1278, cando Nicolás III dirixe

45 Sobriño do cardeal Xil Torres, grazas a quen acadou outro boa colección de beneficios (Cavero Domínguez, 2018: 44-45).

46 Non se sabe con exactitude cando aconteceu a dobre elección de Salamanca, vacante trala morte do bispo don Domingo Martínez a principios de 1267. Probablemente acontecese entón, sendo nese mesmo ano cando faleceu o abade de Husillos en Viterbo, onde morría tamén Clemente IV o 29 de novembro de 1268. Ábrese así a vacante xa comentada na sé romana ata o nomeamento de Gregorio X en 1272. O novo papa nomeouno arcebispo de Santiago o 26 de decembro de 1272, tratándoo só como mestrescola compostelán, o que indica que non se fixera coa mitra de Salamanca, que, coa renuncia de don Gonzalo e a morte do outro candidato, quedou en mans do papa, quen compensaba con ela ao electo compostelán superviviente o 15 de maio de 1273, sendo neste nomeamento onde se relata a dobre elección de Salamanca e o falecemento do abade de Husillos (Domínguez Sánchez, 1997: 208-209, núm. 83); sobre o asunto, Beltrán de Heredia (1970: 76-77).

47 López Ferreiro (1902: 240-241), que resume de ACSC (*Libro de Constitucións 2*, fols. 20r e 51r). Hai un problema na segunda posto que aparece datada dun xeito verdadeiramente raro: "Idus septembris, in natiui-

unha dura carta a Afonso X denunciando o que lle fixera ao arcebispo compostelán e á súa igrexa, usurpándolle o señorío e —en tradución de López Ferreiro— maltratándoos "con bélicas acometidas", pois enviara contra eles un exército comandado por un dos seus fillos —"natus tuus"—[48]. É verdadeiramente rechamante que nin en Santiago, nin na corte, nin en ningures quede memoria dun feito desta transcendencia. Por mor deste silencio hai que supor que o papa soubo do asunto por boca do mesmo protagonista, que chegaría á curia no inverno de 1277-1278. En marzo de 1279, no *memorial secreto* que o mesmo Nicolás III entregou a don Pedro Guerra, bispo de Rieti, para negociar con Afonso X, dedícase o terceiro artigo á cuestión compostelá, concretando as actuacións do monarca contra a igrexa de Santiago: 1) pediu ao arcebispo que lle prestase homenaxe, cousa nunca feita polos prelados xacobeos; 2) pretendeu quedar coa pértega, é dicir, nomear ao pertegueiro maior de Santiago; 3) diminuíu o seu señorío sobre a cidade compostelá e o seu exercicio no preito que mantiña a igrexa cos cidadáns; 4) grava ao arcebispo, á igrexa e aos seus vasalos nos portos e de moitos outros xeitos; e 5) mandou cometer moitos danos e violencias ás igrexas e cregos dependentes do prelado[49].

Desde entón permaneceu no exilio, falecendo en Viterbo entre o 22 de agosto de 1280 e o 22 de febreiro de 1281, durante a vacante da sé romana (Eubel, 1913: 199). Subido á cátedra pontificia, Martiño IV reservouse o nomeamento do novo arcebispo, sen facelo, co que a sé quedou baleira ata que Honorio IV decidiu concederlla ao dominico frei Rodrigo González de León o 25 de maio de 1286, aínda que non será consagrado ata máis de tres anos despois, en setembro de 1289 (Eubel, 1913: 199; López Ferreiro, 1902: 254-255).

Así pois, e en resumo, a actitude de Afonso X para coa igrexa de Santiago de Compostela debe ser matizada: na prolongada vacante da sé entre a morte de don Xoán Arias e o nomeamento de don Gonzalo Gómez o monarca non debeu ter arte nin parte, e o enfrontamento con este non ten nada que ver coa frustración do rei por ver fóra da cátedra xacobea ao arcediago don Xoán Afonso, por máis que fose o seu candidato. Santiago de Compostela constitúe, sen dúbida, unha excepción no conxunto de sés episcopais dos reinos do Sabio (González Jiménez, 2004: 407), que escapou á súa influencia, pero que non por este feito hai que deducir unha oposición previa ao ascenso de don Gonzalo Gómez, que chegará só unha vez este se faga verdadeiramente cargo da arquidiocese.

tate sancte Marie, era millesima trecentesima septima decima", que, loxicamente, o ilustre cóengo toma como era 1317 e, polo tanto, 1279. Coido que isto ten que ser un erro do copista do *Libro*, pois considero imposible a presenza de don Gonzalo en Santiago en setembro de 1279 polas razóns que dou a continuación: A data orixinal do estatuto era *Mª CCCª XIIIª*, como a rexistrada no fol. 20r, malinterpretada, sorprendentemente, polo copista do libro, que lería *VIIª Xª*.

48 López Ferreiro (1902: 242-243); o documento publícao Domínguez Sánchez (1999: 183-184, núm 9).

49 de Ayala Martínez (2014-2015: 87); Cavero Domínguez (2018: 105-107); o documento en Domínguez Sánchez (1999: 340-345, núm. 118).

5. Conclusións

Nesta rápida revisión á igrexa galega durante o reinado do rei Sabio compróbase que a súa evolución se adapta á cronoloxía estabelecida pola historiografía para a política eclesiástica desenvolvida no seu reino (Nieto Soria, 1989: 469-470; de Ayala Martínez, 2014-2015). Á clara protección da igrexa dos primeiros anos sucede un cambio de actitude, tanto dos prelados como do monarca, en 1264 por mor da revolta mudéxar; o malestar crece desde entón e desemboca no apoio de varios bispos aos nobres rebelados contra o rei en 1272. A partir desta revolta "todo o sistema de relación Monarquía-Igrexa, que Afonso X aspirara a levar á práctica nos comezos do seu reinado, quebra definitivamente" (Nieto Soria, 1989: 470), plasmándose no apoio maioritario de bispos e abades a don Sancho cando se levanta en armas contra o seu pai en 1282.

Os principais estudosos coinciden nos fitos que condicionan a política eclesiástica do monarca, que son, en realidade e tamén, os do reinado: a revolta mudéxar de 1264, a rebelión nobiliaria de 1272 e a do infante don Sancho de 1282[50], ás que poden engadirse outras datas significativas para a actitude tomada polos bispos, como 1258 e 1275, apuntadas por Linehan[51]. Nos traballos destes autores reflíctense as razóns do progresivo afastamento da igrexa do reino, en especial dos prelados, por mor das continuas peticións económicas, das usurpacións de rendas, no abuso do *ius spolii*, nas intervencións nos seus señoríos e mesmo nas propias sés para colocar nelas cregos especialmente fieis para, mediante eles, controlalas[52]. A mellor expresión das queixas dos bispos contra o rei, recollidas en Roma, reflíctense no xa amentado *memorial secreto* dado por Nicolás III ao bispo de Rieti en 1289 (Linehan, 1975: 190-192; de Ayala Martínez, 2014-2015: 85-90).

A relativamente ampla historiografía sobre a relación do Sabio coa súa igrexa, en especial co episcopado, demostra a continua sangría económica que supuxeron as peticións e usurpacións de rendas por parte do rei, en especial a partir de 1264. A revolta mudéxar foi un suceso perigosísimo, que supuxo un risco para as conquistas meridionais de Fernando III coa posibilidade de que o Estreito fora, unha vez máis, cruzado por unha nova invasión musulmá, xustificando a busca de recursos por parte dunha monarquía que non só se defendía a si mesma senón a toda a Cristiandade. A maiores, don Afonso non só pediu diñeiro para loitar contra o infiel senón tamén, como víamos en 1274, "para fecho del Imperio", empresa bastante menos popular e defendible.

50 Linehan (1975: 155, 181-183, e 2004-2005: 147-148); Nieto Soria (1988: 77-79); Arranz Guzmán (1990: 57); González Jiménez (2004: 271-272, 343-344); de Ayala Martínez (2014-2015: 75, 79-80); Ladero Quesada 2002-(2003: 217 e 222-223).

51 Cando tiveron lugar a elección do rei ao Imperio e a invasión benimerína (Linehan, 1975: 151-154, 186); tamén González Jiménez (2004: 312) e de Ayala Martínez (2014-2015: 85).

52 Linehan (1975: 99-100, 109-112, 181-186); González Jiménez (2004: 407-410); de Ayala Martínez (2014-2015: 75-79).

Na estratexia desenvolvida por don Afonso para facer fronte ás circunstancias destaquemos agora a chamada "revolución fiscal"[53] e a creación de novas vilas maila alianza da monarquía cos concellos (González Jiménez, 2004: 413-421; Monsalvo Antón, 2019: 251-255), que ten especial incidencia nunha Galicia na que as principais cidades son de señorío eclesiástico (Pérez Rodríguez, 2015a: 447-450; Nieto Soria, 1988: 184-191). Temos visto a protesta da igrexa de Ourense en 1256 por chamar ao concello da cidade a prestar homenaxe á infanta dona Berenguela, así como os preitos que, daquela, estaban xulgándose na corte entre uns e outros, sendo a entente de rei e concello un dos agravios cometidos contra o arcebispo compostelán que recolle o memorial de 1279. O trato entre a coroa e os concellos de señorío mantido ás costas dos bispos foi, pois, máis alá de cuestións de honra ou protocolo: en 1274 os concellos de Tui e Pontevedra recibían do Sabio un documento exactamente igual aos que vimos que dera a Monfero e Oseira pola súa contribución ao *fecho del Imperio*[54]. En canto á "revolución fiscal" queda tamén fóra dos límites deste traballo, pero lembro que os portos arcebispais de Noia, Padrón e Pontevedra foron incluídos entre os portos de carga e descarga estabelecidos nas Cortes de Xerez de 1268 (Pérez Rodríguez, 2015a: 452), do que se fai eco, tamén, o memorial de 1289.

Sen negar todos estes feitos, no entanto, e á vista do estabelecido en parágrafos anteriores, non tódolos sucesos ou desventuras eclesiásticas poden ser atribuídos á cobiza do rei. O magnífico e xa clásico estudo de Linehan sobre a igrexa española no século XIII demostrou a presión económica á que o Sabio someteu os seus reinos. Pero hai que lembrar que a súa áxil pluma céntrase nos aspectos máis escuros do reinado, dando crédito aos informes máis pesimistas e, tamén, parciais dos eclesiásticos que se queixan dos padecementos causados polo rei[55]. Ata que punto pode manterse a pobreza xeneralizada da igrexa da Coroa castelá nestes anos centrais do século XIII? Por exemplo, e como el mesmo recolle, por entón están construíndose varias catedrais góticas (Linehan, 1975: 111-112). Incluso recoñecendo que as igrexas, as catedrais, estaban en bancarrota, non cabe dúbida que moitos dos seus membros, como don Gonzalo Gómez, podían pagar a estadía durante varios anos no estudo

53 Ladero Quesada (2002-2003: 216-225); González Jiménez (2004: 392-396); Monsalvo Antón (2019: 210-225).

54 González Jiménez/Carmona Ruiz (2012: 478-479, núms. 2638 e 2639); Arranz Guzmán (1990: 58). Moi probablemente non fosen os únicos; talvez o de Lugo fixese o mesmo ou fose aínda máis xeneroso, o que explicaría a concesión, no mesmo mes na que se emiten estes diplomas —abril de 1274—, da exención de portádego aos lucenses en todo o reino, en especial nos portos cantábricos e en Villafranca del Bierzo (González Jiménez/Carmona Ruiz, 2012: 480, núm. 2645).

55 Así, por exemplo, considero excesivas certas afirmacións do ilustre hispanista británico: "Aos dez anos do colapso do movemento independentista e vinte despois do optimismo xerado pola campaña de Sevilla, [as igrexas españolas] estaban totalmente en ruínas, sobre as que presidía o verdadeiro soberano: Afonso X. Este podía facer caso omiso do consello do seu sogro de que tomara en serio á Igrexa, porque en termos xurídicos esta era desdeñábel. Tamén era, por estas mesmas razóns e en termos morais, dexenerada … A influencia de Afonso non foi soamente restritiva e negativa. O concubinato dos cregos recibiu a súa bendición" (Linehan, 1975: 163).

de Bolonia e que outros viven na abundancia, como demostran os testamentos de varios capitulares composteláns e aurienses da época[56], á parte da dispoñibilidade de cartos que tivo o arcebispo don Xoán Arias ata a súa morte en 1266, que lle permitiu adquirir unha gran cantidade de terras desde a cidade de Santiago ata as proximidades de Vigo e Redondela pasando polas penínsulas do Salnés e do Morrazo (González Vázquez, 1996: 44-52).

Por suposto, non só Linehan tinguiu de negro o reinado de Afonso X. No caso galego e, concretamente, no compostelán, tampouco pensaba moi ben del o tamén gran historiador López Ferreiro, quen, á parte de acusalo de alentar a rebeldía tanto do concello compostelán como da aristocracia contra a sé xacobea (López Ferreiro, 1902: 229 e 240), deixa manifestamente claro o seu xuízo sobre a súa xestión: "se na rexión das ideas e das teorías puido merecer con xustiza o ditado de Rei Sabio, na práctica [de goberno] fíxoo bastante desastrosamente"[57].

Sen negar que don Afonso teña espremido á súa igrexa todo o posible ou que pretendera instalar nas sés a cregos da súa confianza, non é unha actitude exclusiva del, pois outros monarcas fixeron o mesmo cando puideron. Os xuízos negativos sobre a súa política eclesiástica condicionan en boa medida os estudos sobre a igrexa da época, como coido ter demostrado nas páxinas anteriores no que toca á galega. Así, considero que non pode manterse que influíse dalgún xeito para alongar as vacantes, nin que tivese unha xenreira especial a don Gonzalo Gómez antes de que o prelado se fixese cargo, tras varios anos fóra, da sé xacobea. E tampouco hai que ver a súa man, probablemente e por exemplo, en que don Pedro Eanes de Nóvoa tardase varios anos en ser consagrado, como eu mesmo mantiven (Pérez Rodríguez, 2002: 460). De feito, a documentación auriense non deixa entrever problema algún mentres don Pedro permaneceu como electo: os conflitos desatáronse unha vez foi consagrado, xa no reinado de Sancho IV, tendo como corolario o incendio do convento franciscano da cidade[58].

Con isto non pretendo negar as liñas xerais estabelecidas sobre a política eclesiástica do Sabio, como demostra a adaptación da igrexa galega á evolución xeral do reino que comentaba ao principio destas conclusións. Demóstrao así mesmo o período apenas comentado nestas páxinas: o aliñamento practicamente total da clerecía galega co infante don

56 Dos composteláns poden citarse os dos cóengos Abril Fernández (1269) e Paio Eanes (1270), arcediago don Nuno Fernández (1276) e o tesoureiro Pedro Abril (1277) (López Ferreiro, 1901: 184-192 e 239-254, núms. 39, 40, 53 e 54), mentres entre os aurienses están o dos cóengos Bernardo (1255), Afonso Pérez (1266), mestre Martiño (1282) e, especialmente o testamento (1282) e codicilo (1286) do deán don Arias Pérez (Vaquero Díaz / Pérez Rodríguez, 2010: 222-223, 358-360, 460-471 e 484-486, núms. 414, 539, 632, 634 e 646).

57 E obsérvese como se refire á súa actitude respecto a don Gonzalo Gómez, con quen "quixo desafogar o mal humor do que estaba posuído, e someteuno ás máis duras e amargas probas" (López Ferreiro, 1902: 236 e 241).

58 Pérez Rodríguez (2002: 413-416); e, tamén, é despois da morte de don Afonso cando xorden graves enfrontamentos en Viveiro e Lugo (Nieto Soria, 1988: 184-187).

Sancho cando se rebelou contra o seu pai en 1282. Citando de novo a Linehan, o infante "viuse seguido inmediatamente por mandas de abades e por media ducia de bispos" (Linehan, 1975: 192), entre estes todos os galegos[59]. A actitude do Sabio fixo que incluso bispos que debían a súa carreira ao soberano decidiran traizoalo apoiando o levantamento do seu fillo para quitarlle a coroa; algún deles, como Martín Fernández de León, xa rompera antes co monarca, tendo que exiliarse do reino[60] seguindo os pasos de Gonzalo Gómez de Compostela.

Para terminar, lembremos que Afonso X non é responsable de ter gobernado cando o fixo: o seu reinado serve de bisagra entre os séculos de expansión plenomedieval do Occidente europeo e a crise que sufrirá este espazo na primeira metade do século XIV. Da diferenza entre a feliz etapa plenomedieval inaugurada no século XI e o seu final a finais do século XIII é bo expoñente a presenza occidental en Terra Santa: se en 1099 os cruzados entraban pola brava en Xerusalén, a última praza cristiá en Palestina, San Xoán de Acre, perdíase en 1291. Pódese estabelecer o paralelismo ibérico: os éxitos inaugurados pola conquista de Toledo en 1085 péchanse coa conquista de Sevilla en 1248, prolongada pola das terras gaditanas. A don Afonso tocoulle manter, como puido, as conquistas do seu pai trala xeneralizada sublevación mudéxar e a aparición da ameaza benimerína, que vai manterse ata a batalla do Salado, en 1340. Fóra de conquistas e batallas, a sociedade da Europa occidental detén o seu crecemento nas décadas centrais do século XIII e, en concreto, na Coroa de Castela, Afonso X, o Sabio, fixo fronte a este cambio de conxuntura pondo en marcha unha serie de medidas para intentar manter o seu goberno e a súa coroa. Moitas delas provocaron o malestar de boa parte da sociedade e a reacción dun amplo sector da nobreza, tanto laica como eclesiástica, que en 1282 se puxo incondicionalmente a favor do rebelde infante don Sancho. Así, un dos máis brillantes monarcas da Idade Media europea terminou os seus días na que foi a súa cidade preferida, Sevilla, practicamente sen coroa nin goberno.

Bibliografía citada

Arranz Guzmán, A. (1990), "Reconstrucción y verificación de las Cortes Castellano-Leonesas: La participación del clero", *En la España Medieval*, 13, pp. 33-132.

Ávila y La Cueva, F. (1895), *Historia civil y eclesiástica de la ciudad de Tuy y su Obispado*, 4 tomos, Tui. [Edición facsimilar do manuscrito do Arquivo da Catedral de Tuy, 1895, Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, 1995].

Ballesteros Beretta, A. (1984), *Alfonso X el Sabio*, Barcelona: El Albir.

59 Linehan (2004-2005: 162-165); véxase tamén Fernández Martín (1972), ademais de González Jiménez (2004: 345-349); Nieto Soria (1988: 79-83, e 1989: 471-472); de Ayala Martínez (2014-2015: 101-104).

60 Sobre este bispo leonés véxase a recente obra de Cavero Domínguez (2018).

Beltrán de Heredia, V. (1970), *Cartulario de la Universidad de Salamanca (1218-1600)*, Salamanca: Universidad de Salamanca.
Cal Pardo, E. (1999), *Colección diplomática do Arquivo da Catedral de Mondoñedo*, Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
Cal Pardo, E. (2003), *Episcopologio mindoniense*, Santiago de Compostela: Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento.
Cañizares del Rey, V. (2015), *Colección Diplomática III (1183-1315)*, Transcrición, edición e índices de Manuel Rodríguez Sánchez, Óscar González Murado e María Luisa Doval García, Lugo: Diócese de Lugo.
Cavero Domínguez, G. (2018), *Martín Fernández, un obispo leonés del siglo XIII: poder, y gobierno*, Madrid: La Ergástula.
Cavero Domínguez, G. / E. Martín López (2000), *Colección documental de la catedral de Astorga. II. (1126-1299)*, León: Caja España de Inversiones – Archivo Histórico Diocesano de León.
de Ayala Martínez, C. (2014-2015), "La política eclesiástica de Alfonso X. El rey y sus obispos", *Alcanate. Revista de Estudios Alfonsíes*, 9, pp. 41-105.
Domínguez Sánchez, S. (1996), *Documentos de Clemente IV (1265-1268) referentes a España*, León: Universidad de León.
Domínguez Sánchez, S. (1997), *Documentos de Gregorio X (1272-1276) referentes a España*, León: Universidad de León.
Domínguez Sánchez, S. (1999), *Documentos de Nicolás III (1277-1280) referentes a España*, León: Universidad de León.
Eubel, C. (1913), *Hierarchia Catholica Medii Aevi sive summorum pontificum, S.R.E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series ab anno 1198 usque ad annum 1431 perducta*, Monasterii: Librería de Regensburg.
Fernández de Viana y Vieites, J. I. / Mª T. González Balasch (2002), "Pergamiños soltos do mosteiro de Caaveiro", *Cátedra. Revista de Estudios Eumeses*, 9, pp. 337-447.
Fernández del Pulgar, P. (1679), *Libro segundo de la Historia secular y eclesiástica de la ciudad de Palencia*, Madrid: Viuda de Francisco Nieto.
Fernández Martín, L. (1972), "La participación de los monasterios en la Hermandad de los reinos de Castilla, León y Galicia (1282-1284)", *Hispania Sacra*, 25, pp. 5-35.
Gaibrois de Ballesteros, M. (1922-1928): *Historia del reinado de Sancho IV de Castilla*, 3 tomos, Madrid: Boletín Oficial del Estado-Real Academia de la Historia.
Galindo Romeo, P. (1923), *Tuy en la Baja Edad Media, siglos XII-XV*, Zaragoza-Madrid: Instituto Enrique Flórez
García Conde, A. / A. López Valcárcel (1991), *Episcopologio lucense*, Lugo: Liceo Franciscano.
González, J. (1980-1986), *Reinado y diplomas de Fernando III*, Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.

González Balasch, Mª T. (2004), *El Tumbo B de la Catedral de Santiago*, Santiago de Compostela: Cabildo de la S.A.M.I. de Santiago de Compostela-Seminario de Estudios Galegos.

González Jiménez, M. (ed.) (1991), *Diplomatario andaluz de Alfonso X*, Sevilla: El Monte. Caja de Huelva y Sevilla.

González Jiménez, M. (2004), *Alfonso X el Sabio*, Barcelona: Ariel.

González Jiménez, M. (2006), *Fernando III el Santo. El rey que marcó el destino de España*, Sevilla: Fundación José Manuel Lara.

González Jiménez, M. / Mª A. Carmona Ruiz (2012), *Documentación e Itinerario de Alfonso X el Sabio*, Sevilla: Universidad de Sevilla.

González Vázquez, M. (1996), *El arzobispo de Santiago: una instancia de poder en la Edad Media (1150-1400)*, Sada: Seminario de Estudios Galegos–Ediciós do Castro.

Herrero Jiménez, M. (2004), "Documentos de la Colección de Pergaminos del Archivo de la Real Chancillería de Valladolid", en *El Reino de León en la Edad Media,* 11, León: Caja España de Inversiones – Archivo Histórico Diocesano de León, pp. 9-240.

Kleine, M. (2015), *La cancillería de Alfonso X. Actores y prácticas en la producción documental*, Sevilla: Universidad de Sevilla-Cátedra Alfonso *X* el Sabio.

Ladero Quesada, M. Á. (2002-2003), "La hacienda real castellana en el siglo XIII", *Alcanate: Revista de Estudios Alfonsíes*, 3, pp. 191-252.

Leza Tello, P. / P. Pérez Formoso (2016), "Apuntes para la historia del monasterio de San Martín de Grou", *Diversarum Rerum*, 11, pp. 97-150.

Linehan, P. (1975), *La Iglesia española y el papado en el siglo XIII*, Salamanca: Universidad Pontificia.

Linehan, P. (2004-2005), "El cuatro de mayo de 1282", *Alcanate: Revista de Estudios Alfonsíes*, 4, pp. 147-165.

López Ferreiro, A. (1895), *Fueros municipales de Santiago y su tierra*, Ed. facsímil (1975), Madrid: Castilla.

López Ferreiro, A. (1901), *Colección Diplomática de Galicia Histórica*, Santiago de Compostela: Tipografía Galaica.

López Ferreiro, A. (1902), *Historia de la Santa A.M. Iglesia de Santiago de Compostela. Tomo V*, Santiago de Compostela: Seminario Conciliar Central.

Lorenzo, R. (2016), *Colección documental do mosteiro de Montederramo*, Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.

Méndez Pérez, J. / P. S. Otero Piñeyro Maseda / M. Romaní Martínez (2016), *El monasterio de San Salvador de Chantada (siglos XI-XVI). Historia y documentos*, Santiago de Compostela: Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento.

Monsalvo Antón, J. Mª (2019), *La construcción del poder real en la Monarquía castellana (siglos XI-XV)*, Madrid: Marcial Pons.

Mosquera Agrelo, M. (2002), "La diócesis de Lugo en la Edad Media", en José García Oro (coord.), *Historia de las diócesis españolas. 15. Iglesias de Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Orense*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 21-94.

Nieto Soria, J. M. (1988), *Iglesia y poder real en Castilla. El episcopado. 1250-1350*, Madrid: Universidad Complutense.

Nieto Soria, J. M. (1989), "Principios teóricos y evolución de la política eclesiástica de Alfonso *X*", *Mayurqa*, 22, pp. 465-474.

Pardo de Guevara y Valdés, E. (1985), "Dos matrices sigilares medievales gallegas en el Instituto Valencia de don Juan", *Hidalguía*, 190-191, pp. 584-592.

Pardo Rodríguez, Mª L. (2009), *La cancillería de don Fernando de la Cerda, infante de Castilla y León (1255-1275)*, León: Universidad de León.

Pérez Martín, A. (1981), "Estudiantes zamoranos en Bolonia", *Studia Zamorensis*, 2, pp. 23-65.

Pérez Rodríguez, F. J. (2002), "La diócesis de Orense: de la reforma gregoriana al Concilio de Trento (siglos XII-XVI)", en José García Oro (coord.), *Historia de las diócesis españolas. 15. Iglesias de Lugo, Mondoñedo-Ferrol y Orense*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 395-469.

Pérez Rodríguez, F. J. (2015a), "The Kingdom of Galicia and the Monarchy of Castile-León in the Twelfth and Thirteenth Centuries", en James D'Emilio (ed.), *Culture and Society in Medieval Galicia. A Cultural Crossroads at the Edge of Europe*, Leiden-Boston: Brill, pp. 429-462.

Pérez Rodríguez, F. J. (2015b), *La villa de Monterrei y su tierra (siglos X-XIX)*, Vigo: Universidade de Vigo.

Pérez Rodríguez, F. J. (2019), *Los monasterios del reino de Galicia entre 1075 y 1540: De la refoma gregoriana a la observante*, Santiago de Compostela: Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento.

Reglero de la Fuente, C. (2004), "La Edad Media", en Teófanes Egido (coord.), *Historia de las diócesis españolas. 19. Iglesias de Palencia, Valladolid y Segovia*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 5-59.

Rodríguez Fernández, C. (1990), *La colección diplomática de San Vicente del Pino*, Granada: Universidade de Granada. Tese de doutoramento inédita.

Rodríguez Muñiz, V. (2010), *O mosteiro de Santa Cristina de Ribas de Sil na Idade Media*, Ourense: Boletín Auriense.

Rodríguez R. de Lama, I. (1976), *La documentación pontificia de Alejandro IV (1254-1261)*, Roma: Instituto Español de Historia Eclesiástica.

Rodríguez R. de Lama, I. (1981), *La documentación pontificia de Urbano IV (1261-1264)*, Roma: Instituto Español de Historia Eclesiástica.

Romaní Martínez, M. (1989), *Colección diplomática do mosteiro cisterciense de Santa María de Oseira (Ourense), 1025-1310*, Santiago de Compostela: Departamento de Historia I.

Ruiz de la Peña Solar, J. I. (2007), "Desarrollo urbano y reacción señorial: monasterios 'versus' concejos en el noroeste peninsular (siglos XII-XIII)", en *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII). X Congreso de Estudios Medievales, 2005*, Ávila: Fundación Sánchez-Albornoz, pp. 327-360.

Sánchez Belda, L. (1953), *Documentos reales de la Edad Media referentes a Galicia. Catálogo de los conservados en la sección de Clero del Archivo Histórico Nacional*, Madrid: Dirección General de Archivos y Bibliotecas.

Sánchez Chouza, J. M. (2005), *A Coruña en la Baja Edad Media*, Sada: Ediciós do Castro.

Sánchez Sánchez, J. M. (2012), *La iglesia de Santiago y el pontificado en la Edad Media (1140-1417)*, Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago-Universidade de Santiago de Compostela.

Vaquero Díaz, Mª B. / F. J. Pérez Rodríguez (2010), *Colección documental del Archivo de la Catedral de Ourense, II (1230-1300)*, León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro"-Caja España de Inversiones-Archivo Histórico Diocesano.

Afonso X, Galicia e Compostela. Igrexa, cidade e poder

—

Xosé M. Sánchez Sánchez
Arquivo-Biblioteca da Catedral de Santiago / Universidade Nacional de Educación a Distancia (Centro Asociado de Pontevedra)*

A análise do reinado de Afonso X en relación con Galicia ofrece ainda ao medievalismo amplas posibilidades, a pesares do que puidera deducirse da entidade rotunda da personaxe. Certamente as referencias atinentes ao eido cultural, en especial en torno ao cerne idiomático e en canto á composición lírica ou ao emprego do galego-portugués, teñen amosado fonda presenza. A cuestión histórica, pola súa banda, ainda nunha tradición historiograficamente presente, permite e case reclama certa atención monográfica, máis aló das feituras que o reino de Galicia toma no político dende a fin do período privativo e no contexto leonés.[1]. O mesmo ocorre se consideramos a vertente eclesiástica, nunha lectura que obriga xeralmente á selección aquí e alá ao fío de obras recompilatorias ou estudios sobre sés ou persoeiros. Figura complexa a afonsina en canto á igrexa galega, quizás polo contexto de cambio que veremos, pero non demasiado limitada polas fontes escritas, pois as extensas coleccións documentais de centros catedralicios e monásticos, co seu peso indubidable no territorio e fondamente traballadas dende o século pasado, ofrecen unha base de información máis que solvente para encarar a cuestión.

A estampa de Afonso X, pouco menos que eclipsada por figuras rexias galegas ou leonesas de maior relación co territorio como García de Galicia, Afonso VII ou Fernando II, ten a pesar de todo o suficiente peso político e influencia sobre o reino como para adicarlle atención particular nos seus múltiples eidos. O estudo que presentamos —xunto cos de outros compañeiros e compañeiras que asinan este volume— ten por obxecto colaborar nesta perspectiva monográfica que axude a comprender os cambios en Galicia dun período

* Contacto: xossanchez@pontevedra.uned.es
Siglas: ACS Arquivo-Biblioteca da Catedral de Santiago.

1 Santiago Jiménez sinalaba, xa hai tempo, a complexidade da imaxe que o monarca ofrece na historiografía —ou acaso sexa ao revés, na imaxe que a historiografía ofrecera del— máis aló da perspectiva cultural (Jiménez, 1987: 27-28). A cuestión foi clarexando grazas a achegas como as do propio Jiménez ou Pallares / Portela (2013: 153-58); Pérez (2015). Veñen a engadirse a perspectivas máis tradicionais como a de Filguera Valverde: Filgueira (1980).

fundamental na configuración do poder político leigo e civil e a súa competencia ou convivencia co eclesiástico.

Transcorrerá o discurso, pois, sobre tres eixos enmarcados na segunda metade do século XIII: o reino galego e nel, de especial atención, a cidade de Compostela; a figura de Afonso X principalmente na feitura política[2]; e a institución eclesiástica, co arcebispado compostelán á cabeza. Quero partir dunha pequena definición das formas do poder afonsino, e dende aquí, e sobre unha breve panorámica da relación coa Igrexa do reino galego —que contará con maior profundidade noutros capítulos desta obra—, deixaremos caer a nosa ollada sobre a relación cunha das sés de trato máis complexo para o monarca en todo o seu dominio peninsular e exemplificativa de procesos de maior calado: a de Santiago de Compostela.

1. De poder, poderes e Igrexa no reinado de Afonso X

A modo de pórtico, o reinado de Afonso X ofrece de xeito claro a medida de dous poderes que, en certo sentido, non se viran fronte á fronte até o de agora na península: Igrexa e Estado. As tensións entre poder eclesiástico e leigo son amplas e ben anteriores, é certo. No xeral de Europa, a Querela das Investiduras e a reforma gregoriana dan testemuño e marcan as formas da Igrexa e a súa relación co poder civil nos séculos XII e XIII; no peninsular, os períodos de tensión non son poucos (non farei aquí repaso) e, no compostelán, a extensión urbana e os conflitos coa monarquía en tempo de Diego Xelmírez (1100-1139) son coñecidos[3]. Pero agora, no reinado afonsino, o poder civil non é xa feudal ou señorial senón que encomeza a tomar formas *estatais* dun xeito novo e xa na ollada distante do Estado moderno. Os primeiros cravos no andamio dun poder civil diferente, uniformado, xeral, van sendo afincados pouco a pouco, e a prelación das normas xurídicas ou a homoxeneización de procesos, cargos ou exaccións, darán inicio paseniño a unhas liñas que serán seguidas no futuro na coroa castelán-leonesa. Nestas, o artellamento coa Igrexa resulta capital para comprender as formas da evolución, especialmente nas atribucións de cadaquén. García de Cortázar ofrécenos as liñas principais para interpretar o contexto:

> La relación entre Alfonso X y la Iglesia de su reino se asentó en tres fundamentos ideológicos principales. Uno, la aceptación por parte de la Iglesia de la concepción corporativa del poder real. Dos, la asunción por parte del rey de una función protectora, de un paternalismo, hacia la Iglesia de su reino. Y tres, la legitimación ideológica de unas relaciones de permanente colaboración entre los dos poderes, de la que resultó muestra frecuente el hecho de que incluso delitos civiles podían tener sanción eclesiástica y a la inversa. (García de Cortázar, 2014-2015: 27).

Coma punto de inicio, a formulación afonsina da relación a manter coa Igrexa coma institución, e seguindo a tradición dos seus antecesores, parte dunha defensa e fortalecemento

2 A maiores das posibles relacións persoais na sua infancia (Filgueira, 1980: 7).

3 Para visión inicial: Pallares / Portela (2003).

aínda dende ese certo "paternalismo" do que fala Cortázar —sempre sobre as variedades rexionais e/ou casos individuais—. No xenérico, pero tamén galego, a reflexión que o monarca realiza na exención de pago outorgada aos cóengos de Compostela en 1255, deixa ver un sentido ben próximo:

> Entendiendo que todos los bienes vienen de Dios et mayormiente a los reyes et a los poderosos, ca los bienes de los reyes en manos de Dios som; entendiendo la grand merçet que Dios siempre fizo al mio linage […]. Porque so tenudo de ondrar los sus lugares et las sus casas de la oraçón o a Él façer serviçio de noche et de dia et mayor mientre a aquellas que Él quiso ondrar, que som las eglesias cathedrales et los obispados (Balasch, 2004: 225).

Impúlsase igualmente o doutrinal e teolóxico, coa inclusión de elementos cultuais e de promoción do credo nalgunhas das súas principais achegas lexislativas, coma o *Espéculo de Leyes* ou o *Fuero real*.[4] Unha intensa consideración afonsina nas formulacións lexislativas e do poder político para a cal precisamente a veciñanza da Igrexa ofreceu unha posibilidade de "transferencia desde lo teológico hacia lo político"[5] cunha visión ben clara de elementos doutrinais teolóxicos que son incorporados á lexislación civil (O'Callaghan, 1992: 77).

Pero a cuestión do poder político é ben diferente. A institución eclesiástica é unha das principais depositarias da xurisdición co reguengo, "behetría", señorío eclesiástico e señorío nobiliario repartíndose principalmente o territorio hispano na distribución do poder. De xeito indefectible a ampliación dun, trae consigo a tentativa de redución dos outros ou, cando menos, de definición dun novo equilibrio. As concepcións políticas de Afonso X implican un ancheamento evidente do poder rexio, na nova feitura dun poder real que marcaría os tempos vindeiros[6]. O sentido que refire no *Espéculo* amosa o evidente:

> Entendiendo e veyendo los males que nascen e se levantan en las tierras e en los nuestros regnos por los muchos fueros que eran en las villas e en las tierras, departidas en muchas maneras, que los unos se judgavan por fueros de libros minguados e non complidos, e los otros se judgan por fazañas desaguisadas e sin derecho (*Las siete partidas*, 1807: 1).

O obxecto, quer da obra quer do sentido xeral, é o de ofrecer un "espeio del derecho porque se judguen todos los de nuestros regnos e de nuestro señorio"(*Ibidem*). Unha uniformación no dereito ou primeira prelación de normas. Formas, regulamentos e, en definitiva, políticas, que viñeron a poñer punto e seguido na definición dun Estado que xa se comeza a escribir con maiúscula; é o intre dese "'Estado estamental', forjado sobre una teoría política que integra mejor que antaño a los diversos estamentos socio-jurídicos en un cuerpo co-

4 Na perspectiva do cultural en relación coa forma do poder político: Rucquoi (1993).

5 "Se ha señalado cómo el derecho y la teología, mediante la mutua interacción de sus técnicas y de sus percepciones, estructuraron una *noción útil,* lo que podría entenderse como el *epistema escolástico,* dentro del cual toman su sentido buena parte de los conceptos jurídico-políticos dominantes en las monarquías bajomedievales" (Nieto, 1997: 55).

6 As achegas historiográficas encol da figura e proxecto son ben numerosas. A modo de introdución, ver: Ladero (1995: 281 e 293-301; 2002-2003).

mún, el Reino, cuya cabeza es el monarca"(Ladero, 2002-2003: 191-192). A súa deriva non é exclusivamente peninsular, senón que segue unha liña de relativa constancia na Europa occidental. O poder civil, aos poucos, vai armando as estruturas políticas da Modernidade e este século XIII resulta fundamental "en la evolución de estas relaciones que tienden a complejizarse como consecuencia de las nuevas pretensiones políticas de los príncipes que acaban afectando de lleno a la Iglesia" (Nieto, 1997: 90).

O proceso, por suposto, non é lineal nin constante; e polo de agora nin moito menos completo. Os impulsos principalmente nobiliarios, no exemplo para o noso obxecto de estudo da revolta de 1272, non permitían polo de agora a chegada plena dun Estado moderno ou, xa en menor obxectivo pero de importante significación, unha prelación lexislativa, que terá que agardar ao Ordenamento de Alcalá en 1348 con Afonso XI. Pero tanto as *Partidas* como xa antes o *Espéculo*[7] ou o avance na propia administración territorial dende o reguengo, deixan ver un camiño inzado de altos e baixos mais sen volta atrás (Nieto, 1997: 44-45). Os *casos de Corte*, na forma de reserva na xurisdición rexia dos *iura regalia* agora en expansión, amosan un reforzo da autoridade civil de proporcións considerables. O poder rexio comezaba agora non só a ser xurídico senón "capaz, por ello, de crear jurisprudencia, de construir ordenamiento social" (García de Cortázar, 2014-2015: 13). Unha expansión que se modula en parte a través da propia interpretación que nobreza, Igrexa e cidades fan da potestade da coroa e das propostas que sobre ela incorporan principalmente en Cortes (*Ibid*.: 12-13).

Nas formas da lexislación do(s) reino(s) —sígalle tanto "galego" coma "leonés" ou "castelán"— a política afonsina virá a espallar onde lle resulte posible unha forma de dereito fundamentada máis no público e civil. É o inicio dun Dereito Común que recolle de xeito renovado as herdanzas do dereito romano coas incorporacións eclesiásticas e xermánicas[8]. Esta vontade no poder político ven acompañada ademais de instrumentos económicos homoxeneizadores, de xeito que as alcabalas e a súa imposición xeral en 1342 teñen no distante reinado afonsino boa parte da súa orixe (Ladero, 1992: 785-787; 2002-2003: 216 ss.)[9].

O reino de Galicia tiña boa experiencia en canto á diversidade de señoríos, regulamentos ou formas lexislativas. A ampla expansión do señorío xurisdicional eclesiástico principalmente no século XII, en evolución dende os señoríos territoriais altomedievais, ofrecera un panorama de encaixe complexo e sometido, de xeito salientado no caso compostelán, ás conxunturas de bispos, contextos ou personaxes. A chamada *Crónica de Alfonso x*, malia ter sido elaborada en tempo de Afonso XI non moito despois de 1344 (González, 1999: xiii), deixa testemuño da complicación que houbera no noroeste, pois os fidalgos e "ricos omnes

7 Xa sexa o que chegou ata nós un texto completo ou incompleto. Sobre o debate, ver González (1993: 260).

8 O que Faustino Martínez (2007: 1075) define coma "amalgama actualizada compuesta por los derechos romano, canónico y lombardo-feudal".

9 Especialmente, na deriva económica castelá: Ladero (1993).

do reino galego e leonés se agauiauan mucho de las pueblas quel rey fazia en algunas tierras del regno de Leon et de Galizia, ca dezian que por esto perdian lo que auian" (*Ibid*.: 79). O propio monarca razoa a cuestión, segundo o mesmo texto, en canto ás pobras galegas e leonesas, ofrecendo unha consideración práctica ben ilustrativa sobre a potestade reguenga:

> Respondió que él non mandara fazer puebla en heredat agena, e que faziéndolo él en lo suyo non desaforaua a ninguno; et pues lo auían por agrauio, que lo pornía en mano de caualleros fijosdalgo e de villa e clérigos, e si fallasen que los otros reyes non las fizieran e él non las podía fazer, que las desfaría (*Ibid*.: 81-82).

A controversia, por suposto, ten ampla dimensión e continuidade na crónica. No que aquí atinxe, a posición xeral de cada sector depende da propia defensa e protección dos seus intereses dende as novas formas que se comezaban a espreguizar. A Igrexa peninsular, e mellor o alto clero, reforza así a propia política da monarquía "a cambio de la protección y defensa del propio fuero o *libertas* eclesiástica" (Ladero, 1995: 315), aínda que nunha liña que non foi en absoluto uniforme nin constante. As cesións de espazo de poder á coroa, dereitos e atribucións veu acompañada da suposta cobertura que ofrecería a institución monárquica; o 30 de decembro de 1270 outórgase aos moradores das terras de Pruzos e Bezoucos a facultade de poboar a vila de Pontedeume segundo o *Fuero de Benavente* (López, 1901: 161-169), con especial atención ás reclamacións dunha poboación que, fronte ás agresións nobiliarias ou fidalgas, "nos pidieron merced que les diesemos hun lugar, qual touyesemos por bien en que poblasen et les otorgasemos los nuestros regalengos et todos los nuestros derechos" (*Ibid*.: 163). Un proceso no cal a monarquía se atopará con situacións de especial tensión e enquistamento, (en Galicia, a compostelá principalmente, aínda que non a única) que sacarán á luz o complicado artellamento das dúas principais esferas do poder político no reino.

A relación institucional coa Igrexa peninsular en tempos afonsinos, como xa tratara Nieto Soria, toma forma principalmente en dous eidos de temporización diferenciada: o desenvolvemento dun espazo eminentemente leigo agora no século XIII, que goza dunha lexitimidade propia; e a forma dunha "Iglesia nacional", en canto corpo xeneralizado do territorio e de presenza máis tardía, xa nos séculos XV e XVI (Nieto, 1997: 90). Ese espazo leigo vai moldeándose de xeito teórico como forma de poder superior no reino, tal e como se recolle tanto no *Espéculo* coma no *Fuero Real*, orientado ao mantemento de paz e xustiza no conxunto do territorio. No eclesiástico, e de xeito especial, os contextos de sé vacante brindarán a Afonso X a posibilidade —dende a nova óptica do poder político case que a obriga— de xestionar os patrimonios señoriais en mans eclesiásticas; unha corrente que non é nova, pero que terá natureza especialmente lexislativa nas *Partidas* (Pérez, 1996: 179).

En contextualización do percorrido galego e compostelán, Francisco J. Pérez Rodríguez xa ten reflectido o contido da comunicación que Afonso X remitía en 1255 ás sés do reino de León indicando o xeito de proceder cos bens episcopais no tempo dunha vacante:

a tutela por un representante do cabido catedralicio e outro do rei. Neste proceso, e sen importar o contexto —galego, peninsular ou europeo—, a expansión dese poder político civil atópase fronte a fronte con outro espazo de autoridade xurisdicional no mundo medieval, o eclesiástico, sobre unhas atribucións señoriais herdadas dende a lenta evolución da plena Idade Media. O poder teórico da Igrexa, formulado coma universalizante especialmente a partires da reforma gregoriana e a Querela, e pasado logo por Inocencio III, ofrece xa fonda resistencia a perder as súas atribucións e dimensión de influencia. O resultado, na curta duración do reino afonsino, foi un "peche de fronteiras" do espazo de cadaquén especialmente intenso no caso eclesiástico e en contextos particulares. Mentres o monarca desenvolvía unha intervención nas atribucións eclesiásticas, a Igrexa trata de limitar "un afán intervencionista que, a su juicio, amenazaba su *libertas*" (Nieto, 1997: 90). O proceso avanza na Europa dos últimos séculos medievais con Xoán XXII e Luis de Baviera en fonda oposición durante o primeiro terzo do século XIV[10] e mesmo logo co Conciliarismo do século XV dando conta de novas mudanzas nas formas do poder, xa máis internas. No caso da Igrexa hispana, máis aló das institucións individuais (bispados, arcebispados, mosteiros), os diversos conflitos obrigaban ao segmento clerical hispano a tomar partido na disputa entre ambos poderes (García de Cortázar, 2014-2015: 27), dando conta de contextos de enfrontamento con certa extensión e intensidade.

Sobre esta base teórica, a relación máis práctica da coroa coa Igrexa no territorio de Galicia, xa sexa no artellamento do territorio ou nas formas do poder político e señorial, será, como veremos a seguir, espazo de equilibrio complicado, con especial personalización nas cidades de señorío eclesiástico. As formas do reguengo darán nova cabida ás reclamacións dos núcleos cunha intensidade especial en Santiago de Compostela, sé cabeza dos reinos de Galicia-León e principal espazo señorial eclesiástico, o que non se comprende sen atender as propias liñas xerais do reinado na súa relación coa igrexa galega.

2. Monarquía e Igrexa galega no reinado de Afonso X

Nas liñas xerais do reinado, a extensión da relación entre a igrexa castelá e o monarca vai máis aló da convivencia de poderes. O punto de partida, viamos, é o da concepción da institución como unha vía de fortalecemento para o propio exercicio do poder civil, no convencemento utilitarista do beneficio dunha relación próxima (González, 1993: 236). En canto ao conxunto da igrexa hispana, a colaboración e veciñanza coa monarquía faise evidente na residencia tanto clerical coma incluso episcopal na propia corte. Así, como sinala Manuel González, Afonso X acada a fidelidade dunha meirande parte do episcopado até en torno a 1275 (*Ibid*.: 237) tanto pola vía da proximidade no goberno como na ocupación de vacantes episcopais con persoas de confianza. En paralelo, o desempeño de cargos destacados na chancelaría rexia por parte de membros salientados da orde eclesiástica é unha

10 En atención á forma do poder e os ecos en Galicia e especialmente Compostela: Sánchez (2019b).

tendencia que vai máis aló do anecdótico e complementa aquela transferencia teórica de principios teolóxicos cara a concepción da realeza[11].

Esta proximidade, engadida á ampliación das formas do poder político civil que se formulan e espallan paseniño polos territorios —en intensidade e ritmos variables—, toman corpo nestas primeiras décadas de reinado en dúas lecturas: unha primeira nas iniciais confirmacións rexias ás institucións eclesiásticas nos anos 50-70; e unha segunda en canto á disposición ou influencia sobre os nomeamentos episcopais.

Para o reino de Galicia, dende ben cedo van fluíndo as confirmacións de privilexios e atribucións a institucións varias. José García Oro reflexiona sobre o contexto de certo favorecemento, salientando especialmente o apoio ás institucións cistercienses e nomeadamente Sobrado, Oseira, Meira, Melón, Oia e Monfero: "no sólo confirmó en los primeros años de su reinado los privilegios y mercedes de los monasterios gallegos sino que prosiguió moderadamente la política de la Corona de asegurarles las conquistas más recientes" (García, 1988: 29). Deste xeito, dende o mesmo ano de 1252 se suceden as confirmacións de privilexios anteriores, en boa medida do seu pai, a institucións principalmente monásticas. Fagamos breve repaso. O mosteiro de San Lourenzo de Carboeiro non tarda en recibir comunicación do novo monarca e uns meses despois da coroación, o 23 de novembro, o rei remite sentencia "sobre una azemila", dando por rematado un asunto xa ventilado inicialmente por Fernando III e dispoñendo que "por quanto yo falle en la pesquisa que non lle dieran aquella azemila en tiempo del rey mio padre, quitogela por siempre" (Lucas, 1958: 562-563). O 29 de marzal de 1255 confirma ao mosteiro de Celanova unha posesión na vila de Mixós, e o 4 de abril outorga un privilexio sobre os *pechos* confirmándolle a tenencia de encomendas concedidas por Afonso IX (Vaquero, 2004: doc. 54, 55). O 12 e o 14 de xuño ratifica a Carboeiro senllas regalías fernandinas sobre a posesión de coutos e xurisdicións (Lucas, 1958: 563-564). O 17 de xullo confirma diversos privilexios ao mosteiro de Montederramo, sobre concesión novamente de Fernando III (Lorenzo, 2019: 368-370), e o 13 de novembro remite tres comunicacións ao mosteiro de San Xusto de Toxosoutos corroborando os acoutamentos que foran feitos xa por Afonso VIII, xunto con diversas prerrogativas da institución (Pérez, 2004: docs. 36-38)[12]. O bispo de Mondoñedo, Nuno II, acadou en repetidas ocasións sentenzas favorábeis á sé e cabido relativas ao cobro de exaccións: o portádego da Ponte de Viveiro, en 1258 (Cal, 1999: doc. 37); a martinega de Santa María de Chavín, San Pedro de Viveiro e Santo Estevo de Valcarría en 1260 (*Ibid*.: doc. 36). E a igrexa de Santa María de Lugo recibe cédula do monarca en 1267 pola que queda exenta

11 Expresa Nieto Soria (1997: 71, 92): "al provenir su autoridad directamente de Dios, sin mediación alguna de papa o emperador, quedaba confirmada su plena autonomía como poder político incontestable dentro de su reino". Nieto pondera de tódolos xeitos o fenómeno, sobre a base tamén da afinidade persoal e, en calquera caso, non coma un dereito "sino más bien como un derecho de los monarcas".

12 Do ano 1255 podemos engadir algunha outra como unha confirmación, esta vez a San Xiao de Moraime, conservada no mosteiro de San Paio (Buján, 1996: 304).

da recadación dos exactores rexios (García / López, 1991: 233). Os anos 70 continúan pola mesma senda: outorga sentenza favorable ao bispo mindoniense polo portádego de Viveiro e Ribadeo en 1271 (Cal, 1999: doc. 42) e a martinega en Mondoñedo en 1274 (*Ibid*.: doc. 43; Cal, 2003: 132), ano no que tamén doa a Celanova a metade da igrexa de Monterrei o 16 de abril (Vaquero, 2004: doc. 67). E do mesmo xeito a igrexa de Lugo experimenta un incremento patrimonial na persoa do prelado Miguel (1225-1270) grazas ás concesións rexias e nobiliarias (Portela / García, 1997: 265). Na sé teñen lugar novas fundacións en antigo territorio eclesiástico tras avinza e acordo: en 1270 Afonso X outorga "carta puebla" aos veciños de Luaces con cesión de terras en Santa María de Valonga acadadas en intercambio coa igrexa lucense (García / López, 1991: 235). A fonda excepción parece ser, de xeito máis evidente, a complexa situación no arcebispado de Compostela coa súa cabeza política, aínda que probablemente debamos orientar mellor a conxuntura a un espazo urbano de señorío eclesiástico onde o monarca pretende moldear un espazo xurídico novo que tivese a coroa e o poder rexio coma punto central no artellamento das células particulares de poder político señorial[13]. Volveremos para prestarlle atención específica.

Polo de agora, a pescuda lévanos ao segundo eixo: a relación co episcopado, os nomeamentos episcopais e principalmente a xestión do monarca das sés vacantes. Lembremos, en resumo de García de Cortázar, o sentido das actuacións afonsinas en relación ao episcopado castelán:

> La primera, el intervencionismo regio en la promoción y sostenimiento de los episcopables. La segunda, la utilización de los obispos en el funcionamiento de la gobernación del reino. La tercera, la fiscalización regia de la economía de las diócesis. Y la cuarta, la delimitación de las competencias en el ejercicio de la justicia por parte de eclesiásticos (García de Cortázar, 2014-2015: 28).

A operación nos bispados prodúcese a través da proposta, presión ou intervención directa nas candidaturas para as sés en base a un dereito da "antigua costumbre que fue de España" (*Las siete partidas*, 1807: Partida I, 5, 18); unha vía que constitúe, de feito, a ferramenta principal que Afonso X emprega de cara ao dominio da Igrexa, non sen certa connivencia ou submisión sinalada xa pola historiografía (O'Callaghan, 1992: 78). Esa *antigua costumbre* é a de autorización rexia aos cabidos para proceder á elección de novo bispo chegada a sé vacante, a presentación do candidato ao monarca e a licencia que este lle confire non para poder tomar posesión da sé pero si das propiedades da mesma, na correspondencia do dominio temporal. Se ben non nos deteremos en demasía nas xustificacións da teoría política, as *Partidas* reflicten e fixan por escrito a facultade fundamental do monarca: "rogar a los cabildos en fecho de las elecciones" (*Partidas*, 1, 5, 18), completado co que se pode tomar como un dereito de 'patronato'. Dende estas atribucións, Afonso X nomea e confirma non

13 "La definición precisa de un nuevo orden jurídico que tuviese por vértice la monarquía y vertebrase los corpúsculos señoriales que atomizaban el paisaje político" (García, 1988: 29).

poucos prelados, desenvolvendo unha comunicación relativamente fluída co estamento episcopal castelán leonés[14]. Mais o caso galego parece saír desta liña xeral; dos nomeamentos bispais en Galicia durante o reinado ningún parece controlado directamente dende a coroa: en Compostela, Egas Fáez (1273) e Gonzalo Gómez (1273-?); en Lugo, Fernán Arias (1272-1276), Xoán Martínez (1279-1281) e Alonso Eanes (1281-1284); en Ourense, Pedro Eanes Novoa, nomeado en 1277; Nuno II en Mondoñedo (1261-1286); e en Tui, Nuno Pérez (1274-1276) e Fernando Arias (1277-1285) (*Ibidem*).

A tal influenza, como sinala Pérez Rodríguez ao fío do caso compostelán, oponse de xeito evidente a atribución que se arroga o Pontificado de mediados do século XIII, dende unha *plenitudo potestatis* que se erixe en culminación daquela *auctoritas* pontificia de segunda metade do século XII (Pérez, 1996: 177). O papa, cabeza da Igrexa, defendía de xeito vehemente a súa atribución para nomear ao candidato que considerase máis indicado en cada diocese, unha clara vantaxe na distribución de afectos que incorporaba ademais o control de espazos señoriais de extensión e potencia ben considerable.

Sobre ámbolos dous eidos, territorio e episcopado, edifícanse paseniño as formas do poder. E así, no entanto vai tomando forma a presión reguenga polo control dos espazos, principalmente a través das reclamacións ou intervencións rexias sobre o señorío eclesiástico: "el rey conecta espontáneamente con los burgueses de las inquietas ciudades y villas episcopales y no duda en alentar sus pretensiones expansionistas" (García, 1988: 29). Ao pouco de ser coroado, Afonso X consignaba o dereito rexio no *Espéculo* e no *Fuero real* (O'Callaghan, 1992: 83), e conceptualizábao nas *Partidas* coa definición do monarca como defensor da fe pero igualmente como "senyor natural de la tierra o son fundadas las eglesias" (*Partidas*, 1, 5, 17).

Na amplitude do contexto peninsular, o monarca reclamou ben cedo a participación eclesiástica nas campañas militares fronte ao xa reducido poder e territorio musulmán. A campaña de Sevilla, primeiro en 1248 con Fernando III e logo no ano 1253, recén chegado Afonso X ao trono, contou en efecto coa participación da igrexa galega. Á fronte da expedición, xa en 1248 partira o prelado Xoán Arias (1238-1266), unha das figuras máis rexas do arcebispado compostelán na Idade Media, nunha implicación non só no militar senón quizá de matiz persoal e co compromiso de aval económico. Canda el desprazouse representación e continxente das casas nobres galegas, salientando a presenza de Rodrigo Gómez de Traba, cabeza do potente grupo familiar, e de Pay Pérez Correa, mestre da Orde de Santiago[15]. En compensación, a igrexa compostelá recibe xa nese 1253 os donadíos de Yugar e Otier, en Sevilla, na procura de "un refrendo institucional de las iglesias que no supusiese su participación jurisdiccional y económica" (García, 2002: 70).

14 Carlos de Ayala (2014-2015: 104-105) ofrece un completo cadro dos nomeamentos episcopais afonsinos no seu conxunto.

15 Sobre a relación entre o monarca e o maestre santiaguista, Rodríguez (2000-2001).

A asistencia á campaña procedera igualmente de diversas vilas do señorío arcebispal; o xeito de agradecelo, en parte, será o propio fortalecemento das súas exencións e dereitos cunhas contrapartidas que van en consonancia cos novos tempos e limitan a expansión xurisdicional dos centros eclesiásticos. Así ocorre no caso nomeado de "los conçeios de Pontevedra et de as outras villas del arçobispado de Santiago"; o 1 de abril de 1267 Afonso X emite comunicación:

> Nos feçieron agora serviçio pera ayuda desta guerra, de que los non podíamos escusar, que por esso non les sean sus privilegios et sus franquezas minguadas en nenguna cosa, mas que les sean tenudas et gardadas pera adelante en todo (Balasch, 2004: 305).

O obxectivo militar entra igualmente no eido económico, coa disposición rexia de rendas coma o décimo ou as terzas para sufragar as campañas (González, 1993: 240) ou o endebedamento; en 1255 Afonso solicita "quitar debda de mio padre", neste caso coa sé metropolitana en Galicia, acadando a anuencia da institución (López Ferreiro, 1902: 220). A cuestión non é nova; Fernando III dispuxera xa das *tercias* reais no financiamento de ditas empresas, principalmente para a campaña de Sevilla, e a inicios do reinado afonsino, o 9 de xaneiro de 1253, Inocencio IV remite dúas *litteræ apostolicæ* alusivas á distribución e envío do subsidio trienal para os reinos de León e Castela, dirixidas aos arcebispos de Compostela e Toledo coma cabeza dos territorios (Sánchez, 2016: docs. 197-198). A liña de "fiscalización regia de la economía de las diócesis" (García de Cortázar, 2014-2015: 29) viña a tomar sentido na relación coa propia institución eclesiástica, seguindo non sempre unha competencia senón tamén prestación. Grazas a unha concesión de exencións nos *pechos* reais e privilexios ao estamento eclesiástico, o monarca percibiu, non sen reticencia, participación nas terzas, décimos, bula de cruzada e servizos extraordinarios (Ayala, 2014-2015: 46-47). En 1255 remítese comunicación aos concellos do arcebispado de Santiago, coa seguinte disposición sobre o décimo, tras un ben explícito "Dade a César los derechos que son de César":

> Que todos los omes de nuestro reyno que den su dezemo a nuestro señor conplidamente de pan et de uino et de ganados, et de todalas outras cousas que se deuen dar derechamente segundo manda Santa Yglesia.
>
> […] Outrosy tenemos por bien que todolos bispos et la outra clerizia que den dezmo derechamente de todos sus herdamentos et de todolos outros bienes que an que non son de sus yglesias (López, 1901: 411).

O texto ten dirección compostelá pero remítense outros equivalentes a diversas cidades episcopais dos reinos hispanos, entre elas, en 1258, a Ourense (Vaquero e Pérez, 2010: doc. 451). E ben se sabía que non sería cuestión sinxela, pois xa prevé que "aquellos que deuen a recabdar defendemos que non sean amenazados de ninguno nen corridos nen feridos por demandar so derecho" (López, 1901: 411). Tal reparto conta cun matiz, como ben se resume no *Tombiño de Concordias* compostelán para unha comunicación do monarca o 1 de xaneiro de 1256: "el seruiçio que hiziere a los Reys el Cauildo no es de fuero sino de gracia" (ACS, CF 28, f. 4v).

A conxuntura cambia nos anos 70 de xeito non radical pero si evidente, basculando daquela relación de influencia e utilitarismo cara unha evidente intervención sobre as sés na pescuda de expansión das propias atribucións xurídicas; o que García Oro caracteriza coma un "municipalismo arriesgado" (1988: 30). É agora cando se suceden realmente as reclamacións pola inxerencia rexia e, se ben a cuestión enquístase especialmente no caso de Compostela, as protestas teñen procedencia máis ampla. As sés de Tui, Ourense, Mondoñedo, e de Osma, Burgos, Palencia ou Cuenca fan o propio (Balasch, 2004: 305), amosando ás claras o que vai máis aló dunha conxuntura de acontecementos para constituír unha liña política.

A situación, por suposto, non pasa desapercibida para a corte papal, e tal intensificación toma igualmente forma na chegada e actividade peninsular do legado pontificio Pedro de Rieti, en 1279. O coñecemento do memorial entregado ao legado coma cerna da súa misión diplomática permite medir a cuestión relativa a Galicia, pois nel figura explicitamente o caso do prelado compostelán, xa Gonzalo Gómez. Sintetiza, no xenérico, Carlos de Ayala:

> La fractura del episcopado castellano-leonés en esta fase final del reinado fue la lógica consecuencia de una política de acoso orquestada por Alfonso X y directamente sufrida por la Iglesia de sus reinos. Es cierto que no se trataba de una política rigurosamente nueva. Fernando III no había actuado de otro modo, pero la pretensión de Alfonso X de consagrar jurídicamente principios de intervencionismo en la vida eclesiástica, supuso una vuelta de tuerca en cierto modo ya irreversible (Ayala, 2014-2015: 103).

No período final do reinado afonsino a situación incorpora un novo elemento cos enfrontamentos internos á fronte do poder político civil; unha das explicacións da complicada construción daquel Estado que aínda non chega. En 1282 o infante Sancho levántase contra o seu pai. Entrar a fondo na cuestión excede a miña achega e o seu sentido; diremos que nomeadamente as cortes de Valladolid depoñen ao monarca, cunha elevada presenza eclesiástica tanto de prelados —coa excepción dos arcebispos de Toledo e Sevilla, en canto ás principais sés— coma de abades e representación monástica, con preto de corenta membros. Os axuntados asinan o 2 de maio irmandade en apoio e declaración en favor de Sancho (González, 1993: 236) e a intervención do infante chega rápido e sen demora. O 12 do mesmo mes confirma os privilexios da igrexa de Mondoñedo nunha intervención ben explícita:

> Fagouos pleyto et omenage que nunca uos passe contras estas cosas sobredichas nen contra nenguna dellas, nen consinta a ninguno que uos passe contra ellos; et que me pare conuosco et uos ayude con el cuerpo et con todo mio poder asi contra el rey como contra todos los otros del mundo que mas quisieren pasar en qualquier manera contra uuestros fueros, usus et custumbres et liberdades et franquesas, priuilegios et cartas (Cal, 1999: doc. 49).

Nese mesmo ano confirma os privilexios dos mosteiros de San Martiño de Fóra e San Salvador de Cinís (Buján, 1996: 304, docs. 240-241). O 25 de abril diríxese aos oficiais, xuíces e meiriños "que non consintan a ricos omes nin a duenas nin a cavalleros" facer agravios

ao mosteiro de Celanova; unha actuación que amosa a formación e recoñecemento da súa autoridade pola facción sublevada pois "don Iohan Perez, abbat del monesterio de Çellanova, por si et por so convento viino a mi et mostrome privillegios et cartas" (Vaquero, 2004: doc. 74). Ese bando sanchista contará de feito coa adhesión máis xenérica da Igrexa peninsular, o mesmo que a galega, coa presenza inequívoca tanto do prelado Nuno II de Mondoñedo coma de Fernando Arias de Tui (García, 2002: 555); a condena do levantamento por parte da máis elevada instancia eclesiástica nas *litteræ* de Martín IV no ano 1283 non cambiaría nada (Sánchez, 2016: doc. 260).

O falecemento de Afonso X en 1286 e o ascenso de Sancho coma Sancho IV trouxo consigo a definición dunha nova época na que se intentou, no eclesiástico, calmar á Igrexa peninsular e conservar o seu apoio. O mantemento de confirmacións rexias, como as de San Martiño de Fóra en 1282 e 1283 ou xa logo a Cinís no 1287 (Buján, 1996: 304, docs. 242-244), exemplifican ben a saída do noso período de estudo, pero mellor faino a viaxe de Sancho IV polo territorio do reino de Galicia, xa nese mesmo ano de 1286, amosando unha presenza efectiva de cariz público que non tiña desenvolvido o seu pai[16].

Ir e vir, pois, vaivén do tempo e a política na relación de Afonso X coa Igrexa galega. Un panorama que se vai facendo máis complexo conforme pasan os anos de reinado e que, en Galicia, e quizás no contexto peninsular, ofrece a súa conxuntura máis complicada no contacto coa cabeza arcebispal de Santiago de Compostela.

3. Compostela e Afonso X: cidade, episcopado, señorío e monarquía

O conxunto de fontes documentais para considerar a relación que Afonso X mantén non só coa Prelatura e Cabido de Santiago de Compostela senón coa propia cidade atópanse principalmente nos fondos do Arquivo-Biblioteca da Catedral. Escasea a documentación orixinal, con apenas un privilexio, inserto na Colección de Documentos Soltos (ACS, S7/15, con copia no *Tombo B*). O resto das comunicacións afonsinas figuran en traslados copiados principalmente en dous volumes: o chamado *Tombiño de Concordias* (ACS, CF 28)[17], códice de reducido tamaño e de factura entre os séculos XIII e XIV; e o *Tombo B*, cartulario compilado por promoción do arcebispo Berenguel de Landoria post. 1324 (ACS, CF 33)[18]. É mester engadir un documento copiado no *Tombo A* xunto coa propia miniatura que representa ao rei, nunha imaxe que máis parece relacionarse co espírito impetuoso afonsino que coa imaxe cortesá ou sedente que si se lle confire ao seu pai[19].

16 Sobre a viaxe, ver Pérez (2015: 442-444).

17 As edicións son, até o de agora, parciais sen unha atención monográfica ao volume.

18 Contamos con edición de Balasch (2004).

19 O que Rocío Sánchez Ameijeiras vincula á vontade de nexo coas anteriores formas ilustrativas no códice (Díaz y Díaz/López Alsina/Sánchez Ameijeiras, 2008: 213-214). Sobre as miniaturas do cartulario, e de xeito introdutorio, ver: Díaz y Díaz/López Alsina e Moralejo (1985: 59-62); Díaz y Díaz/López Alsina/Sánchez Ameijeiras (2008: 143 ss.).

A relación do monarca coas cidades dos seus reinos, e en Galicia especialmente coa de Compostela, cobra sentido non só nas formas políticas do territorio, senón nas feituras da economía e sociedade dende a fonda expansión do século XII. Antonio López Ferreiro atribúe parte do complicado escenario compostelán ao "mal humor del que se hallaba poseído" o soberano (López Ferreiro, 1902: 241), mais todo semella ter maior transcendencia. É certo que a actitude dos distintos prelados cara á política afonsina responde en parte ás circunstancias particulares (Nieto, 1997: 93) e o caso compostelán non é excepción, pero o contexto amosa tanto o estiramento do poder civil rexio como a fortaleza e organización que ía acadando a potestade das cidades. O feito urbano medrara de xeito notable na Europa occidental nos séculos XII e XIII nunha liña que ten a súa correlación na península en casos coma o que analizamos[20]; algo do que Afonso X parece ben consciente, así como da necesidade (ou beneficio) de incrementar o control dos núcleos[21], elementos fundamentais no programa político.

Todo nos resulta coñecido no contexto galego, xa en maior ou menor medida; pero parece tornarse máis visible no caso compostelán, marcado por unha fonda controversia coa prelatura que ten de por medio á cidade e ao poder urbano. Realmente o *modus operandi* non é sorprendente; mais en Compostela o obxectivo de colocar a súa peza non chega a acadarse. A coroa castelán-leonesa, tentando facer valer as xa vistas prerrogativas e tradicións de intervención episcopal, persegue apostar nas tres principais sés do reino (Toledo, Sevilla e Compostela) candidatos afíns e coniventes cos intereses rexios. Xa con Fernando III, os infantes Felipe e Sancho ocuparan as sés sevillana e toledana respectivamente; o beneficio é claro e esta política será continuada polo seu fillo cara Compostela[22]. Máis o proceso non é sinxelo.

En Santiago de Compostela, ao fío da *villa burguensis* do século XII, a ampliación do espazo físico da urbe, xunto coa diversificación de sectores económicos vencellados á constante demanda que ofrece unha peregrinación sostida, dá forma, forza e pulo ao poder político. O *concilium*, dende as reunións públicas de Santa Susana, deriva agora, a mediados do século XIII, no corpo dunha burguesía acomodada e potente no económico que busca o control das ferramentas do poder político da cidade[23]. Como en boa parte do Occidente medieval, o artellamento do señorío eclesiástico co crecente poder urbano complícase paseniño a medida que avanza a centuria, aquí de xeito relativamente sensible dende os anos 30 con Fernando III e en canto á relación do arcebispado e o *concilio Sancti Iacobi*. A sentenza

20 Sobre o fenómeno urbano no reino, de xeito introductorio, ver: López Alsina (1976 e 1993).

21 "Alfonso X era consciente del enorme potencial económico, humano y político que se derivaba del control de las ciudades. Por ello se esforzó en mantenerlas unidas al realengo, del que no cedió más que las piezas que consideró imprescindibles para la defensa del territorio" (González, 1993: 244).

22 O'Callaghan (1992: 79-80) recolle o nomeamento de diversos afíns á coroa en postos varios da Igrexa peninsular.

23 En relación ás formas do concello e os seus cargos no século XIII ver Sánchez (2019: 420 ss.).

rexia do 15 de marzal do 1247 dispoñendo que "los de Sant Iague non entrem en vuestra tierra nin en vuestro alfoz por fazer y justizia" (Balasch, 2004: 173) ofrece un pórtico claro ao relativamente extenso proceso que se desenvolverá con Afonso X. Explicación parcial e inicial das diversas reclamacións eclesiásticas e municipais feitas a un poder rexio que, si ben con Fernando III xa estaba disposto a escoitar, con Afonso X era ben proclive aos intereses urbanos e que rematará cunha Compostela inserida no señorío reguengo. Recompilaba xa López Ferreiro as máis destacadas sentenzas afonsinas relativas á cidade (nos anos 1253, 1261, 1263 e 1264) salientando a presenza "casi constantemente" en corte do prelado ou persoeiros do Cabido (López Ferreiro, 1902: 210).

A relación entre autoridade episcopal / catedralicia e a monarquía dos primeiros anos, toma forma en certas concesións que non definen unha relación de tensión e que parte precisamente de onde a deixara seu pai. Cumpre o que xa viramos para o resto de institucións galegas. O 16 de novembro de 1252 confirma o privilexio que Fernando III outorgara dous anos atrás de exención á mañería na Terra de Santiago (Balasch, 2004: 322). Ao mes seguinte confirma outros dous, agora de Afonso IX, sobre os foros e o poboamento no territorio (*Ibid*.: 230). Do mesmo xeito, ao pouco da coroación, remitíase aquela comunicación xa referida sobre terzas e décimos; unha cuestión da que o papa Inocencio IV se ocupara brevemente nas *litteræ* de 1253 para o reparto e remisión da renda trienal nos reinos de León e Castela (Sánchez, 2016: docs. 197-198).

A complicación do contexto vén fundamentalmente, como é coñecido, da cuestión xurisdicional, partindo non só do devir compostelán senón tamén da conxuntura xeral. Aínda na hipótese máis plausible, Pérez Rodríguez sinalaba a suxestiva coincidencia nas datas das controversias urbanas e xurisdicionais co asentamento da situación peninsular tras as salientadas conquistas meridionais de Fernando III. As posibilidades que a monarquía castelá ofrecía no poboamento do Sur, principalmente no espazo sevillano recentemente conquistado, terían fomentado un movemento de poboación dende o norte; tras ela a enaxenación lóxica das propiedades que se deixaban atrás remataría nas mans dunha burguesía urbana cuxa "avalancha de compras alarmaría a los titulares del señorío del Apóstol, quienes reaccionaron inmediatamente pretendiendo poner las cosas en su sitio" (Pérez, 1994: 109). En 1250 e aínda ante Fernando III en Sevilla, concello e prelatura chegaran a un primeiro acordo, pero a duración da súa vixencia parece relativa, pois xa en 1252 as partes comparecen agora xa ante o novo monarca (*Ibid*.: 105).

Chega así o primeiro privilexio afonsino de verdadeiro empaque que afecta á cidade e á sé: as *posturas* a cabaleiros, moradores, veciños da terra de Santiago dadas o 15 de febreiro de 1253 dende Sevilla. A extensión é a do señorío territorial compostelán en forma de código para a Terra de Santiago[24], intitulado no *Tombo B* de xeito rotundo coma "Decre-

24 Na definición do espazo señorial: Pallares *et al.* (1992).

to del rey don Affonso" (Balasch, 2004: 272)[25]. A controversia, eminentemente sobre a autoridade no territorio, ventila unhas reclamacións e asuntos que son dende logo elocuentes: as atribucións dos alcaldes do concello, as exencións dos habitantes da cidade, o *fuero* do núcleo, a extensión dos privilexios ao espazo circundante ou a xurisdición civil e as súas formas. O obxecto excede o urbano, pois diríxese "a todos los ommes de la terra de Sant Yaguo", nun ordenamento aplicado ao señorío na ampla extensión que ocupaba e que "fago yo con gram sabor que he de vos guardar de danno et de soberania que se vos torne en danno" (Balasch, 2004: 272-273). Ao longo de setenta decretos regulaméntase a vida no territorio, especialmente no lexislativo e punitivo, sancionando roubos, homicidios, quebrantos pero igualmente fixando prezos, vestimentas, festividades e pagos de tributos. As disposicións son varias e non entraremos en detalle, pero en canto á extensión do poder político é obrigado mencionar a número dezaseis, que, sobre o título "De que non obediçir carta del rey", fixa a obediencia debida para coas reclamacións reais (*Ibid.*: 274). Sen profundar a maiores na regulamentación polo miúdo, a Igrexa acada xa, a inicios do reinado, protección para os seus intereses, cunha declaración de que os traballos, arrendos, expropiacións, na extensión territorial, sexan cales foren, se produzan "non los recibiendo los burgueses por suyos, nin la heredat realenga pora sy, nen perdendo el arçobispo sus derechos nen sos fueros, de los omes assy como los deue a auer" (*Ibid.*: doc. 127). E porén, a delimitación teórica dos espazos parece ben clara: "que ninguno clerigo non touiesse uoz sobre cosa leygal contra lego"[26].

Esta normativa esténdese tamén, ao pouco, ao tránsito de foráneos, sobre a protección da coroa afonsina en torno ao culto xacobeo e peregrinación nos inicios do reinado. A cuestión xacobea con Afonso X ten orixinado xa certa historiografía, especialmente sobre o sentido político que o monarca parece outorgarlle a unha promoción do culto mariano fronte ao xacobeo. Pero este fomento, ao que faremos nova referencia e contextualizado nas *Cantigas de Santa María* ou no culto a Santa María de Villasirga, non é constante en todo o período. Algo houbo de cambiar, paseniño, e probablemente foi o propio mudar da relación entre poderes. Polo de agora o monarca defende, en privilexio do 6 de novembro de 1254 e redactado en latín, que "omnibus peregrinis et maxime ad limina Sancti Iacobi undecumque venientibus", na súa viaxe polos seus reinos, "secure veniant" engadindo a regulamentación da posibilidade de testar *in itinere* (Balasch, 2004: 151-152). O 29 do mesmo mes diríxese de feito "a todos aquellos que mio logar tienen que son en el camino de Sant Iague en todo mio regno" comunicándolles ese "mio estabelesçimiento en razon de los pelegrinos de como pueden fazer sus testamientos", do cal deixa copia nas igrexas de Burgos, León e Compostela (*Ibid.*: 306-307). O ano complétase coa confirmación dun privilexio de Fernando III ao mosteiro compostelán de San Martiño de Fora (Buján, 1996: 304).

25 Edítase completo; transición anterior en López Ferreiro (1895: 363-368).

26 López Ferreiro (1895: 252). Os principios aplicados cobrarían logo naturaza lexislativa nas *Partidas*.

Sucédense dende aquí esa serie de comunicacións dentro da confirmación de atribucións e dereitos á igrexa de Santiago, gobernada pola forte figura de Xoán Arias, e quizais desde a colaboración xa prestada na campaña sevillana e engadindo, coma suxire Filgueira, a proximidade persoal[27]. En calquera caso, no 1255 un privilexio do monarca dispón que o seu delegado "solo asista con la persona que nombrare el Cauildo al regimiento y guarda del expolio"[28]. No 17 de xuño do mesmo ano confirma privilexio de Fernando III no que se eximía de tributación aos vasalos do arcebispado compostelán entre o río Esla e a Transerra[29]. O 3 de novembro outorga ao prelado o dereito a facer mercado os martes na vila chamada *aldea nueva* e sita entre Toro e Salamanca[30], e o día 4 concede en doazón á igrexa de Santiago "a vila de Ialis d'Alcayaa con todo su término et con su alfoz", Xallas[31], con clara exposición de motivos: "por muchos servicios buenos et grandes que me fizo don Iohan Arias, arçibispo de Santiago, et porque fallé sempre en él lealtad et verdat et por gram volontad que he del fazer mucha onrra et mucho bien" (Balasch, 2004: 75). As feituras da monarquía feudal, na recompensa do *auxilium et consilium*, parecen ben presentes, dende a afastada viaxe en tempos de Afonso VII. Este diploma é precisamente aquel, único do monarca, que figura incorporado ao cartulario de documentación rexia por excelencia da catedral compostelá, o Tombo A. É o que de feito pecha o volume (Lucas, 1998: doc. 165), integrado cara este ano de 1255 no coñecido codicoloxicamente como "sector seis" (Díaz y Díaz / López Alsina / Sánchez Ameijeiras, 2008: 113-114). De novo a significación política non parece allea a este traslado en tempo de Xoán Arias, pois o seu pontificado aínda continuará, o mesmo que as concesións afonsinas, pero ningunha outra é copiada no cartulario. A doazón ten a súa orixe nos servizos que a sé e prelatura prestaran á monarquía, e rememora ademais a figura dun monarca enterrado na propia catedral, Afonso IX. Fernando López Alsina profunda no sentido:

> Bastaba este único documento de Alfonso X para reafirmar el carácter que singularizaba al Tumbo A desde la primera escritura de Alfonso II: la memoria permanentemente actualizada de cómo a través de los últimos cuatrocientos años, mediante la constante intercesión del apóstol Santiago desde su sede apostólica compostelana, se había venido velando por la salvación de los monarcas cristianos y por la orientación de su gobierno *(Ibid.:* 114).

Cinco días despois, outorga privilexio polo cal permite ao arcebispo "que entre las herdades que ovyeren en terra de Santiago" aqueles que correran no partido de Enrique de Castela, o seu irmán, e que apoiara a revolta de Diego López III de Haro nese mesmo ano: "porque devan perderlla terra, que las aya la iglesia de Santiago por iuro de herdat para siempre"

27 Ese "un seu amigo" (Filgueira, 1980: 9).

28 Así o recolle o índice do *Tombiño de Concordias,* no cal se copia o texto (ACS, CF28, ff. 8v e 90v).

29 ACS, S7/15. E copia no *Tombo B;* ed. en Balasch (2004: 161).

30 López Ferreiro (1902: 217) sobre privilexio copiado no *Tombo C* (ACS, CF 32, f. 4).

31 Incluída no *Tombo B*, de onde tomamos edición, fai breve análise monográfica e de edición Pérez (1958).

(Balasch, 2004: 82). E o 10 do mesmo novembro de 1255 exime aos cóengos composteláns e aos cregos de coro "que non pechen moneda a mí ni a quantos después de mí vinieren" (*Ibid.:* 226) e certifica que os bens dos prelados, ao seu falecemento "que finquen salvas et seguras en iuro et en poder del cabillo" (*Ibid*.: 250). O 25 de xaneiro de 1260 unha nova comunicación afonsina protexe a elaboración das cunchas, símbolo da peregrinación xacobea, na exclusividade capitular e arcebispal, dando resposta á querela que lle transmitiran pois "dizen que a muchos omnes en nuestros logares y aderredor que fazen los sennales de Santiago d'estanno et de plomo et los venden a los romeros" (Balasch, 2004: 201)[32]. Nos inicios da década, pois, fornécense dende o feito xacobeo os fundamentos económicos da Igrexa compostelá; nada tiña mudado aínda.

A cuestión comeza a torcerse, semella, cando entra en xogo a extensión do poder urbano, coa necesidade dunha arbitraxe que pasa de xeito obrigado pola monarquía. José García Oro contextualizara xa esta relación nova, diferente, coa realeza castelá-leonesa pechando o momento de aquelas institucións señoriais que precisaban unicamente confirmacións periódicas; dende agora, e en toda a baixa Idade Media galega, será dominante a reclamación arbidral á coroa dende o enfrontamento dos distintos estamentos e institucións na sociedade (García, 1988: 29).

A conxuntura compostelá non é única, pois a xeneralidade dunha "delimitación de competencias en el ejercicio de la justicia por parte de los oficiales eclesiásticos" (García de Cortázar, 2014-2015: 30) foi fonte de conflito co episcopado peninsular. A presenza e influencia rexia nas cidades do reino castelán-leonés víñase xa producindo dende a aplicación e ampliación do *Fuero Real*, aquel corpo lexislativo de procedencia pública e sentido homoxeneizador na xustiza do reino cuxa concesión (que non implantación) a certas cidades dende 1255 permitiu precisamente a Afonso X estender a súa influencia nos núcleos[33]. A incorporación desta regulamentación á vida civil é máis sinxela, por suposto, nos núcleos de nova fundación[34]; noutros, xa con *fuero*, señorío eclesiástico ou privilexios varios, os contextos de conflito son ben aproveitados[35]. É o caso de Sahagún en 1255 ou, logo, de Compostela.

A primeira sanción de peso chega coa sentenza arbitral emitida o 21 de febreiro de 1261, logo dos non poucos puntos de fricción entre Xoán Arias e aquel poder político urbano en expansión. Arcebispado e cidade formularan xa reclamacións en canto ás atribucións de cadaquén no contexto do señorío eclesiástico; a isto engaden as formas e procederes

32 Alexandre IV fixera xa o propio o 21 de xaneiro de 1259. A cuestión, no xacobeo, entra dentro dun proceso máis xeral de protección civil e eclesiástica. As disposicións pontificias, por exemplo, relativas ás "adulterina insignia beati Iacobi, que conche dicitur" son relativamente frecuentes na centuria, e as atopamos con Inocencio III, Alexandre IV, Clemente IV e Gregorio X (Sánchez, 2011: 193).

33 Foi o caso de Aguilar de Campoo, Santo Domingo de la Calzada ou Béjar.

34 Para Galicia, ver por exemplo o caso dos poboamentos e fundacións na fronteira sur (Olivera, 2001: 112).

35 Sobre o proceso ver García (2002: 245-246).

de cargos e funcións no desenvolvemento do poder civil da cidade e o modelado inicial do concello[36]. O monarca entra a delimitar, como xuíz árbitro, "todos los pleytos que nos avemos con don Ioham Arias, arçobispo de Santiago, et con su cabillo et que ham ellos con el conceio" (Balasch, 2004: 111), nunha atención que dá fondo sentido ás cuestións principais do debate compostelán do momento: a regulamentación do poder do núcleo dende a atribución reguenga; as formas, dereitos e exencións dos grupos da cidade; e o seu artellamento no núcleo en equilibrio co salientado poder eclesiástico. E non menos importante: a presenza do "alcalde real", parte do andamio que edificaría logo as novas formas do correxemento.

Disponse así no diploma o xeito de elección dos xustizas da cidade, chamados *cobrados*, dos xuíces e notarios e, en definitiva, o artellamento do poder civil e eclesiástico, nunha sentenza na que, como indican Pallares / Portela (2003: 154), "la posición mediadora del monarca no oculta su inclinación al acogimiento de las demandas concejiles". López Ferreiro ofrece a súa visión particular en relación a este proceso lexislativo xeral e a súa incidencia compostelá:

> Tal vez alguno quiera justificar este modo de conducirse de D. Alfonso, con el gran propósito que abrigaba de unificar la legislación. De que el Rey Sabio acariciase tal propósito, no hay que dudar; pero también lo que no ofrece duda, es que ni tuvo el tacto, ni el empuje necesarios, ni aun puso las diligencias conducentes a realizarlo (López Ferreiro, 1895: 389-390).

Neste sentido, unha especificación, válida para todos e cada un dos cargos elixidos, non deixa lugar a dúbidas e semella establecer a prelación en canto á autoridade: "garden todos los derechos del Rey et de su sennorio en todas las cosas, et otrossi los del arçobispo et de la Eglesia e los del conçeio" (Balasch, 2004: 111). Neste río revolto de Compostela, o pescador afonsino aproveita para establecer unha orde lexislativa que aínda que recollendo o teórico implanta a forma práctica do poder político. Especifícano novamente Pallares / Portela:

> El orden en que se sitúan los centros de decisión de la política urbana, puesto que, por el momento, no se discute el señorío episcopal en Compostela, es bien claro: el rey, el arzobispo, el concejo. Y Alfonso X, más allá de la exposición teórica de los principios de gobierno, aprovecha las disensiones entre arzobispo y concejo para fortalecer su autoridad en la ciudad, tal como procuraba hacer en otros núcleos urbanos del reino (Portela / Pallares, 2003: 155).

A cuestión ten fondo e percorrido, apoiada non só na edificación do poder civil á fronte dese Estado que aínda non é tal, senón nas novas e máis rexas feituras do poder urbano. Dous anos despois, o 30 de xaneiro de 1264, o monarca volve a intervir en razón do preito "inter ecclesiam et concilium Compostellanum" que se libraba "en razon del villano regalengo" (Balasch, 2004: 218) e ofrece sentenza (coma titula o *Tombo B*) "super villa Sancti Iacobi" (*Ibid.:* 106). Especial corpo parece amosar nela en primeiro lugar a referencia ao

36 Expresábao López Ferreiro (1895: 262): "a juzgar por los frecuentes litigios con que, a cada paso, vemos embarazada su marcha, habría que decir que aun era un cuerpo informe, en el cual nada se hallaba perfectamente definido".

"perteguero mayor", expresión do poder civil, e en relación a el a reclamación dos homes do concello de que "el perteguero mayor metia sus pertigueros per compra et per renda et que el arçibispo et el cabildo lo consentian", feito que o monarca condena (*Ibid*.: 25). Pouco despois, o 25 de febreiro, Afonso X comunicaba sobre as herdades foreiras da igrexa compostelá (ACS, CF 28, f. 32r). A presenza da titoría rexia parecía cada vez de maior entidade; Santiago Jiménez brindaba unha panorámica suave pero axustada do proceso:

> Ante o litixio entaboado entre o señor da cidade e os seus habitantes, non dubidou Afonso X en nomear Alcalde do Rei en Santiago para que contribuíse á pacificación e ó control de todo posible enfrontamento; unha primeira inxerencia que, falecido o arcebispo D. Xoán Arias, deu pé ó monarca para acentua-la súa presenza na urbe, comunicando ó concello, e a tódolos demais da Terra de Santiago, que os tomaba baixo a súa máis directa protección (Jiménez, 1987: 33).

Certamente, como indica Jiménez, o contexto non tardou en dar oportunidade ao monarca para entrar xa non no teórico do poder e prelación lexislativa senón no práctico da intervención no nomeamento episcopal: o falecemento de Xoán Arias en 1266. Tras o pasamento do prelado a sé de Compostela entra, máis aló do ir e vir dos acontecementos, nun relativamente extenso período de inestabilidade e incerteza na súa cabeza, mentres mantiña á par un dos principais señoríos non só territoriais senón xurisdicionais da península. A situación vivida dende este intre se explica en tres dimensións: a propiamente compostelá; a da política afonsina; e o contexto pontificio[37].

O falecemento do arcebispo abriu de xeito claro a posibilidade de influencia na cabeza da terceira sé peninsular. Pero Afonso X, aproveitando a conxuntura, exerceu dende ben cedo unha presión que foi máis aló de colocar a un home de confianza. O señorío da cidade foi encomendado ao goberno dos axentes reguengos, quizais xa dende ese mesmo ano de 1266 en que reaparece o cargo de "pertiguero mayor de Santiago" (González, 1993: 243)[38] e no que, informa López Ferreiro, escrebe ao concello e "toma en su guarda" a institución (López Ferreiro, 1895: 299). A maiores, o rei promove para o cargo arcebispal ao arcediago de Trastámara, Xoán Afonso, probablemente familiar do propio monarca, xa próximo á súa figura antes de 1252[39] e que gozara de certo empaque. En 1263 fora comisionado para solicitar a coroa imperial ante Urbano IV xunto con Martín Fernández, bispo de León, e o da sé portuguesa de Silves (Pérez, 1996: 176)[40]. O 23 de agosto de 1264 o papa diríxese a

37 É certo que a cuestión xurisdicional e relativa ao señorío en Compostela non conta con fonda presenza de fontes documentais vaticanas, nunha tendencia á redución das confirmacións pontificias que resulta xeral no contexto peninsular dos séculos XII-XIII (Sánchez, 2012: 102).

38 Non é pouca a significación do cargo e a súa aparición agora, no intre de certo desgoberno na cabeza señorial. Sinala Marta González, de feito, a ampliación das atribucións e a marca dunhas funcións militares até o de agora de menor incidencia (González Vázquez, 1996: 215-217).

39 "Probablemente hijo del infante don Alfonso de Molina" (Ayala, 2014-2015: 61).

40 O 27 de febreiro de 1264, Urbano IV remite comunicación *in eodem modo* ao arcebispo compostelano, solicitando apoio necesario para Sinicio, legado para os asuntos peninsulares e de Gascuña (Sánchez, 2016: doc. 226).

el como capelán apostólico, arcediago e notario rexio, e por *litteræ gratiosæ* concédelle dispensa para poder obter un novo beneficio eclesiástico ademais dos que xa posuía (Sánchez, 2016: doc. 236). E a *Crónica de Alfonso X* resérvalle ao personaxe unha pequena referencia coma conselleiro e "electo de la yglesia de Santiago" (González, 1999: 68).

A situación era complexa pois, fronte aos apoios do poder rexio, un segundo grupo dentro do Cabido opta por unha opción de maior independencia, articulándose en torno a Bernardo, arcediago de Salnés. Por dúas veces será Xoán Afonso elixido no acendido enfrontamento entre os bandos, e por dúas veces non será consagrado. Unha primeira en 1267 que se resolve ao pouco: en *litteræ solemnes* do 5 de novembro o papa Clemente IV non só anula a elección senón que revoga as indulxencias concedidas (Sánchez, 2016: doc. 243). O pontífice abre unha arbitraxe que aproveita para o nomeamento: de Egas Fáez o 18 de decembro do 1267, até o de entón bispo de Coimbra (*Ibid*.: doc. 244)[41].

As desavinzas entre concello e prelatura polo señorío e as atribucións non cesan neste período incerto, e de xeito máis decidido Afonso X volve a intervir ao longo dese 1267 con catro comunicacións, copiadas no *Tombiño de Concordias*. A pescuda da burguesía urbana compostelá de ampliación da súas competencias no territorio do señorío con reclamación ao paraugas reguengo trae un contexto engadido aos nomeamentos en falso e sede vacante que o monarca ten que equilibrar ante as demandas e queixas capitulares: o momento idóneo para o reforzo da autoridade rexia no espazo señorial compostelán[42]. O 1 de abril o monarca condena as alianzas e bandos "con caualeyros et con outros omes que non son uuestros uizinos, nem moran en uuestra uilla nen en uuestro lugar", ante o que "soy marauillado commo sodes osados de lo fazer" (López Ferreiro, 1895: 299). Remítese outra con data do día seguinte na que obriga a pertegueiros e meiriños a manter a orde "en los caminos arredor de Santiago" ante a presenza de "muchos ladrones et robadores et malechores" (*Ibid.:* 300), nunha regulamentación que segue aquela de Fernando III. O 18 de abril emite sentenza contra a reclamación arcebispal de que se obrigaba a "omes que fueron del arcebispo" a cumprir con *pechos* "que lo non fezieron nunca nen lo deuen a fazer" (*Ibidem*); e finalmente o 28 de xullo reforza de novo as formas da xustiza real na Terra de Santiago, aludindo ás disposicións xa fernandinas, e tentando controlar tamén o poder civil "para que las justiçias de Santiago no la hagan en la tierra de Santiago" (*Ibid*.: 301. ACS, CF 28, f. 45v). O contexto compostelán non é único en Galicia. A concesión de inmunidade que Afonso X outorga aos veciños da cidade de Lugo o 15 de febreiro de 1268, abre un proceso ben parello de expansión nas atribucións urbanas fronte ao señorío episcopal (Portela / García, 1997: 265).

41 A relación do propio poder civil non é sinxela tampouco co pontificado. O 9 de novembro de 1257, e a petición do xustiza Xoán Pérez Serpe, o papa Alexandre IV revoca unha sentenza de excomuñón que emitira contra o concello da cidade (Sánchez, 2016: doc. 218).

42 As reclamacións "propician otras tantas ocasiones para que el monarca impida los excesos de la proyección periurbana de los poderes del concejo" (Pallares / Portela, 2003: 156). O contexto, pois, "favoreceu a afirmación progresiva do poder real" (Jiménez, 1987: 33).

Para a sé compostelá, e tras o nomeamento de Egas Fáez, o froito non é o desexado, pois o recén designado falece *in itinere* en 1269, en Montpellier, sen ter tomado posesión do cargo. A vacante coincide coa pontificia: Clemente IV falecera en 1268 sen elección aínda. Afonso X, de novo, tenta colocar a Xoán Afonso, agora xa Notario Maior do reino de León. A elección do novo papa, Gregorio X, saíu probablemente ao camiño; a súa consagración, en 1272, dá paso ao nomeamento polo pontífice dun novo prelado en decembro dese mesmo ano na persoa do capitular compostelán Gonzalo Gómez, con *litteræ gratiosæ* e as usuais *litteræ executoriæ* a cabido e cidade[43]. Acompáñase da facultade para entregar as tres primeiras vacantes que quedasen na diocese a quen o novo prelado dispuxese, mesmo os seus familiares, e dez dispensas para absolver de defectos de nacemento a outros tantos cregos (Sánchez, 2012: 113). No ínterim Afonso X confirmara o 13 de maio de 1270 ao mosteiro compostelán de San Paio de Antealtares o seu privilexio sobre o couto de Chouzán coa exención de pago para os veciños e vasalos da institución (Buján, 1996: 20, 223).

O nomeamento é directo e de discreción romana. Tales controversias, as eleccións episcopais enfrontadas de contextos complexos nos cabidos, e a xestión das sés vacantes, ofreceron tamén ao pontificado nesta segunda metade do século XIII situación perfecta para propoñer para un cargo, nomear e influír no desenvolvemento dun claro intervencionismo papal. Isto malia que na mesma medida chega a resistencia capitular; en Compostela xa en setembro de 1260 arcebispo, aínda Xoán Arias, e Cabido acordaran poñer tódolos medios ao seu alcance para evitar nomeamentos a través de letras apostólicas (Sánchez, 2012: 111).

En calquera caso, nomeamento directo… e mal aceptado polo monarca, sendo orixe de fondas desavinzas xa no inmediato (Ayala, 2014-2015: 62). A clara posibilidade de influencia, pero sen culminación no arcediago Xoán Afonso, abriría para o monarca a necesidade definitiva de apoiar a unha cidade fondamente incómoda no señorío eclesiástico. Artella Carlos de Ayala:

> Alfonso X había procurado prolongar la vacante diocesana para ampliar de este modo sus posibilidades en el lucrativo abadengo compostelano. Una política de indisimulado apoyo a los levantiscos burgueses de Santiago en detrimento de la jurisdicción episcopal era la causa inmediata de una disensión que acabará en medidas confiscatorias en contra de los derechos del prelado. Y es que el titular de la archidiócesis de Santiago no sólo controlaba, a través de la pertiguería, un vasto territorio en el que confluían los permanentes beneficios de las rutas peregrinas, sino que mantenía bajo su señorío los puertos de la única fachada auténticamente atlántica de la monarquía castellano-leonesa (Ayala, 2014-2015: 87).

Coma en séculos anteriores a imaxe do poder reflíctese nos xestos e as formas públicas, derivadas dos modos que tomaran xa as monarquías feudais do século XII. Neste sentido o preito-homenaxe xa era, no artellamento político da sociedade, a declaración de sometemento señorial, pero agora o factor simbólico ven a reforzarse sobre "la puesta en práctica

43 García (2002: 72); Sánchez (2016: doc. 248, 249). Edita o nomeamento Domínguez (1997: 159-160).

de un ceremonial que visibilizara la presencia del rey" (García de Cortázar, 2014-2015: 17). E é precisamente o que Afonso X lle reclama ao novo prelado Gonzalo, no seu recoñecemento "como señor rey" (García, 2002: 72) e forma pública de sometemento á autoridade e persoa rexias (Jiménez, 1987: 33). A significación do feito é fonda, nunha mentalidade feudal probablemente no seu apoxeo en canto ás celebracións e cerimoniais públicos. O propio contexto do nomeamento pontificio directo, desbaratando as posibilidades ao candidato rexio, parece explicar a esixencia, medindo ambas institucións as súas posibilidades[44]. O monarca non ía soltar a presa, e a presión sobre o novo prelado mantívose constante até acadar o seu exilio e fuxida do reino[45].

A rebelión nobiliaria de 1272 fixo perder vixencia á compilación de principios que achegara a sentenza afonsina de 1261, e parece que o monarca tentou manter a influencia neste contexto novamente complicado. O enfrontamento transcende de feito o galaico e no 13 de febreiro de 1278 o pontífice Nicolás III remite *litteræ* a Afonso X condenando un empuxe sobre a sé de Santiago que semella ter ido máis aló do textual, coa alusión a "un fuerte ejército" que tería acudido a Compostela cun dos infantes á fronte[46]. A extensión era clara, pois afectaba ao señorío de núcleos e territorios, principalmente da puxante Compostela cunha apertura que chega á ocupación rexia de diversas propiedades compostelás en 1281 e que "supuxo a conseguinte posesión para o rei do cargo de pertegueiro de Santiago, os castelos da Rocha, Xallas, Oeste, Lobeira, San Paio, Cotobade, Daravo, Alcobre, A Lanzada, As Encrovas, Aguiar e Teis e as torres de Santiago e de Padrón" (Jiménez, 1987: 33). Todo isto acompañouse do nomeamento dun afín para a administración diocesana, nos usos quizais do que se pretendera con aquel Xoán Afonso; agora o abade de Valladolid, Pelaio Pérez.

En 1279 chegaba á península o legado Pedro de Rieti, tratando de facer fronte ás cuestión relativas á inxerencia rexia a través do *memoriale secretum* que portaría. No noso caso, e como xa introduciramos, destaca en particular o seu punto terceiro, no cal se consideraban de xeito explícito os que dende a corte pontificia se tratan coma agravios flagrantes contra a igrexa de Compostela: especialmente no sentido político de aquela esixencia de vasalaxe, pero igualmente na expulsión de Gonzalo Gómez ou no dominio do señorío da cidade e a incorporación do pertegueiro (Ayala, 2014-2015: 89; O'Callaghan, 1992: 91).

A complexidade do político déixase ver no devocionario, nunha extensión que se achega á mentalidade colectiva e ao propio sentido político das ideas relixiosas. A redacción das *Cantigas de Santa María* nos seus distintos momentos dende 1260/1965 até 1284, deixan ver nas perspectivas reflectidas nos milagres a presenza de cuestións ben relacionadas co interese afonsino en canto á xestión do poder e a dimensión do mesmo. É así que se documenta

44 Contextualiza Francisco J. Pérez (1996: 176): "don Gonzalo había comenzado ya mal su pontificado de cara a su relación con el monarca: designado directamente por Roma, había desbancado en la sede a un personaje tan querido del rey como lo era el maestro don Juan Alfonso".

45 A expulsión non é única, pois experiméntaa igualmente o bispo de León, Martín Fernández.

46 Sánchez (2012: 114); García (2002: 243). Sobre o conflito co pontífice: O'Callaghan (1996: 89-94).

inicialmente unha perspectiva internacionalizante para dar paso progresivamente ao que Joseph T. Snow (2016-2017: 63) denomina "peninsularización gradual". Na mesma liña, e no que nos atinxe, vense interpretando o avance e extensión da devoción mariana coma un terreo que se lle gaña á devoción xacobea ou compostelá, dende a atribución a Santa María de milagres presentes na tradición santiaguista; é o caso da *milagre do aforcado*, atribuído á Virxe María na cantiga 175. Engádeselle de xeito práctico a promoción da peregrinación a Santa María de Villasirga (Santa María la Blanca), fronte á peregrinación xacobea, o que estendera xa J. E. Keller nos seus estudos (Keller, 1957) e sinalara Brea (2002: 606) coma "'contrapropaganda' del camino de Santiago"[47]. Se ollamos a certa protección xacobea en práctica, recurso e contexto nos inicios do reinado, a mudanza semella evidente. O sentido político dende o enconamento da situación a partires de inicios dos 60 e especialmente co prelado Gonzalo non será alleo[48].

Contexto e contido non terán un final sinxelo, nin para a cidade nin para o monarca. Chegados a este punto, o levantamento en 1282 do infante Sancho ofrece saída clara ao apoio dunha igrexa de Santiago que, enfrontada á política afonsina, non tiña dúbida, por moito que Afonso X contase no acto público de desherdamento do seu fillo coa presenza dese Pelaio Pérez, administrador afonsino da arquidiocese compostelá, falecido xa probablemente Gonzalo Gómez. A correspondencia é de feito rápida. O 3 de maio do propio 1282 o infante revoga as disposicións paternas que absorberan o señorío eclesiástico no reguengo: "por façer bien et merçed a la eglesia de Santiago, que el rey mio padre tenía tomada, entrégola del sennorio de la terra et de los çeleros de Santiago" (Balasch, 2004: 83). Ao tempo que nos ofrece perspectiva do sucedido:

> Segunt que lo essa eglesia avia en essa cibdad al tiempo della muerte del arçibispo don Iohan Aras, et dellas otras villas del arçibispado de Santiago que lles avia tomadas a la eglesia sobre dicha por sanna que ovo del arçibispo don Gonzalo Gomez. Et revoco todas las cosas que el rey dio et enagenó del arçibispado […]. Et tórnola al estado en que ante era, con todas sus liberdades et sus derechos (*Ibidem).*

O infante estende as dádivas para atraer ao sector eclesiástico compostelán, o mesmo que no resto do territorio, xa galego-leonés xa castelán; ese mesmo ano remite ao mosteiro de San Martiño de Fóra privilexio de confirmación das mercedes que xa posuía (Buján, 1996: 304). A cuestión é institucional, pública e tamén privada. Aínda que a interpretación non é sinxela, o cabido compostelán, ou parte del polo menos, parece subscribir acordo de defensa nunha liga de axuda mutua, coma vía local a un contexto complicado (López Ferreiro, 1902: 245-247). Parte; non todo, pois nese mesmo intre e tanto na deriva da longa sé vacante coma neste tempo despois, non poucos membros capitulares estenderon os seus brazos á actividade política e económica, señorial, sobre as formas do poder político e feudal. Así,

47 Recólleno logo outros como Lacarra (2005: 297, núm. 19).

48 Xa introducido en O'Callaghan (1998: 217).

a institución capitular dividírase xa no apoio ou rexeite da política afonsina e, agora, no apoio ou rexeite ao infante Sancho; tal sinala López Ferreiro en atención á reducida participación de capitulares no cabido de 1283 "época en que ya estaba reconocido el infante D. Sancho como regente del reino" (*Ibid*.: 248).

O pontificado implícase igualmente; Martín IV envía *litteræ executoriæ* o 9 de agosto dese mesmo ano con dirección ao arcediago de Nendos en Compostela, o arcebispo de Sevilla e o deán de Tarazona para que saian en defensa do monarca Afonso X fronte ao seu fillo, especificando as penas eclesiásticas e censuras correspondentes (Sánchez, 2016: doc. 260).

A coroa, de tódolos xeitos, non tardaría en cambiar: en 1286, coa morte de Afonso X, o revoltoso ascende coma Sancho IV. Coincide coa nova remuda compostelá: o 25 de maio de 1286, Honorio IV nomea a Rodrigo González de León, provincial da Orde de Predicadores, novo prelado (*Ibid.:* doc. 262). O novo monarca apresúrase a facer xira pública polo reino, culminada coa chegada e presenza en Compostela entre o 1 e o 9 de setembro, nunha viaxe que como sinalan Nieto Soria e, máis recentemente, Pérez Rodríguez, segue significativamente os pasos da que fixera o seu avó Fernando III (Pérez, 2015: 443).

E malia todo, contra o que moitos dos partidarios imaxinarían, os señoríos das cidades episcopais non acadarían unha solución ao seu gusto. O de Lugo é entregado á urbe o 24 de agosto de 1289 por un monarca que "sigue sin rebozo la línea municipalista de su padre" (Portela / García, 1997: 266), o de Ourense segue o mesmo camiño na chegada dun novo prelado con Pedro Eanes Novoa nese mesmo ano de 1289, e o de Compostela tería que agardar até a centuria seguinte, con Fernando IV, para ver un regreso á xurisdición eclesiástica[49].

***

Monarquía e Igrexa; os dous poderes políticos máis salientados de Idade Media europea, fronte á fronte, en ocasións en relación cordial, noutras en competencia máis ou menos clara. O reinado de Afonso X resulta clave na configuración do poder político público; non estatal aínda, mais encomezando a construír un andamio xa forte que sostería logo, dende a segunda metade do século XIV principalmente, a estrutura.

No que atinxe á igrexa galega a relación segue en boa medida os principios que a historiografía peninsular definira xa na xeneralidade; a relación co episcopado e institución dende unha perspectiva utilitarista e de enriquecemento do seu goberno toma forma en non poucas concesións ás institucións eclesiásticas do reino de Galicia dende a mesma coroación en 1252 até os anos 70. Nesta década, e partindo das intervencións episcopais, a situación enrarécese, cos señoríos das cidades bispais ansiosos do ancheamento no reguengo como cerne fundamental. E sobre todos eles o de Compostela, urbe ampla e extensa non

49 Señoríos eclesiásticos mantidos agora baixo a tutela do reguengo, do poder da monarquía castelán-leonesa nunha tendencia o suficientemente mantida e de entidade como para interpretala coma unha implicación rexia nos asuntos do reino máis aló da presenza física (Pérez, 2015: 451).

só no poboacional senón no político na que un concello cada vez máis forte opúñase como podía á extensión do señorío eclesiástico. Diplomas, sentenzas e arbitraxes que toman a extensión tamén indirecta no cambio documentado da consideración práctica afonsina encol do feito xacobeo. Un reinado o de Afonso X, na súa relación con Galicia e Santiago de Compostela, con igrexa e núcleo, enormemente intenso especialmente dende os movementos de poder sobre as vacantes na sé e a pescuda de influencia no señorío.

Rematamos, pois, esta breve perspectiva dun período que tería boa continuidade no reguengo estendido até o reinado de Fernando IV, e que permite, xa, encarar e interpretar unha baixa Idade Media chea de cambios de tendencia no social, económico e, por suposto, político.

Xaneiro, 2021[50]

Bibliografía citada

Ayala Martínez, C. de (2014-2015), "La política eclesiástica de Alfonso X. El rey y sus obispos", *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, 9, pp. 41-105.

Brea, M. (2002), "Santiago y María: el milagro del peregrino engañado por el diablo", en M. Domínguez García (coord.), *Sub luce Florentis Calami: homenaje a Manuel C. Díaz y Díaz*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, pp. 591-607

Buján Rodríguez, M. (1996), *Catálogo archivístico del monasterio de benedictinas de San Payo de Ante-altares*, Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago.

Cal Pardo, E. (1999), *Colección diplomática medieval do Arquivo da Catedral de Mondoñedo*, Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.

Cal Pardo, E. (2003), *Episcopologio mindoniense*. Santiago de Compostela: Instituto Padre Sarmiento de Estudios Gallegos.

Díaz y Díaz, M. C. / F. López Alsina / S. Moralejo Álvarez (1985), *Los tumbos en Compostela*, Madrid: Edilán S.A.

Díaz y Díaz, M. C. / F. López Alsina / R. Sánchez Ameijeiras (2008), *Tumbo A. Índice de los Privilegios Reales, que contiene este Libro intitulado de la Letra A*, Madrid: Universidad de Santiago – Testimonio Editorial.

Domínguez Sánchez, S. (1997), *Documentos de Gregorio X (1272-1276) referentes a España*, León: Universidad de León.

Filgueira Valverde, X. (1980), *Afonso X e Galicia e unha escolma de cantigas,* A Coruña: Real Academia Gallega.

García Conde, A. / A. López Valcárcel (1991), *Episcopologio lucense,* Burgos: Diócesis de Lugo.

50 Conste de xeito explícito o meu agradecemento ás profesoras Pilar Lorenzo Gradín e Mercedes Brea pola súa invitación a participar nesta obra colectiva e pola súa sempre cordial disposición.

García de Cortázar, J. Á. (2014-2015), "Alfonso X y los poderes del reino", *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, 9, pp. 11-40.

García Oro, J. (1988), "Los reyes en la Galicia bajomedieval. De las definiciones políticas al arbitraje social", en VV.AA., *Los Reyes y Santiago. Exposición de documentos reales de la catedral de Santiago de Compostela*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 25-41.

García Oro, J. (2002), "La diócesis de Compostela en el régimen de cristiandad (1100-1550). De Gelmírez a Fonseca", en J. García Oro (coord.), *Historia de las diócesis españolas. Iglesias de Santiago y Tuy-Vigo*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 41-175.

González Balasch, Mª T. (2004), *Tumbo B de la Catedral de Santiago,* Santiago de Compostela: Cabildo de la SAMI Catedral — Seminario de Estudios Gallegos.

González Jiménez, M. (1993), *Alfonso X el Sabio (1252-1284),* Palencia: Diputación provincial de Palencia. Editorial La Olmeda.

González Jiménez, M. (1999), *Crónica de Alfonso X,* Murcia: Real Academia Alfonso X El Sabio.

González Vázquez, M. (1996), *El arzobispo de Santiago: una instancia de poder en la Edad Media (1150-1400)*, A Coruña: Edicións do Castro.

Jiménez Gómez, S. (1985), "Afonso o Sabio e Galicia: ¿Diverxencia ou extrañamento?", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 100, pp. 147-165

Jiménez Gómez, S. (1987), "Afonso o Sabio e Galicia, ou a historia dunha imposible alianza", *Encrucillada: Revista galega de pensamento cristián*, 11/52, pp. 26-38.

Keller, J. E. (1957), "King Alfonso's Virgin of Villa-Sirga, Rival of St. James of Compostela", en E. Auerbach (ed.), *Mimesis. The representation of reality in western literature*, Garden City, NY: Willard Ropes Trask, pp. 75-82.

Lacarra Ducay, Mª J. (2005), "Cuentos y leyendas del Camino de Santiago", en Mª del C. Lacarra Ducay (coord.), *Los caminos de Santiago. Arte, Historia y Literatura*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 285-312.

Ladero Quesada, M. A. (1992), "Los primeros pasos de la alcabala castellana, de Alfonso X a Pedro I", *Anuario de Estudios Medievales*, 22/1, pp. 785-801.

Ladero Quesada, M. Á. (1993), *Fiscalidad y poder real en Castilla (1252-1369),* Madrid: Real Academia de la Historia.

Ladero Quesada, M. Á. (1995), "La corona de Castilla: tranformaciones y crisis políticas 1250-1350", en VV.AA., *Europa en los umbrales de la crisis (1250-1350).* Pamplona: Gobierno de Navarra. Departamento de Educación y Cultura, pp. 275-322.

Ladero Quesada, M. Á. (1997), "Poderes Públicos en la Europa Medieval (Principados Reinos y Coronas)" en VV. AA., *Poderes Públicos en la Europa Medieval. Principados, Reinos y Coronas*. Pamplona: Gobierno de Navarra. Departamento de Educación y Cultura, pp. 19-68.

Ladero Quesada, M. Á. (2002-2003), "La hacienda real castellana en el siglo XIII", *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, 3, pp. 191-250.

Las siete partidas del rey Don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos, Madrid: Real Academia de la Historia, 1807.

Linehan, P. (1975), *La Iglesia española y el papado en el siglo XIII,* Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

López Alsina, F. (1976), *Introducción al fenómeno urbano medieval gallego, a traves de tres ejemplos: Mondoñedo, Vivero y Ribadeo*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.

López Alsina, F. (1993), "El marco urbano medieval", en J. R. Seoane Prieto y J. M. García Iglesias (coords.). *La catedral de Santiago de Compostela*. Santiago de Compostela: Xuntanza Editorial, pp. 35-48.

López Ferreiro, A. (1895), *Fueros municipales de Santiago y su tierra,* Santiago de Compostela: Imprenta y Escuadernación del Seminario Conciliar Central. (Edición facsímil. Madrid: Ediciones Castilla, 1975).

López Ferreiro, A. (1901), *Colección diplomática de Galicia Histórica. Año I*. Santiago de Compostela: Tipografía galaica.

López Ferreiro, A. (1902), *Historia de la Santa A. M. Igesia de Santiago de Compostela*, tomo V, Santiago de Compostela: Imprenta y Encuadernación del Seminario Conciliar Central.

Lorenzo, R. (2019), *Mosteiro de Montederramo. Colección documental e índices*, Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.

Lucas Álvarez, M. (1958), "La colección diplomática del monasterio de san Lorenzo de Carboeiro", *Compostellanum*, 3/4, pp. 547-638.

Lucas Álvarez, M. (1998), *Tumbo A de la Catedral de Santiago*, Santiago de Compostela: Cabildo de la SAMI Catedral – Seminario de Estudios Gallegos.

Martínez Martínez, F. (2007), "Notas sobre los textos forales del Antiguo Reino de Galicia (siglos XII-XIV)", en H. González Fernández / Mª X. Lama López (coords.), *Mulleres en Galicia. Galicia e os outros pobos da península: actas VII Congreso Internacional de Estudos Galegos*, vol. 2. A Coruña: Edicións do Castro, pp. 1071-1090.

Nieto Soria, J. M. (1997), "Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del siglo XIII", *Anuario de Estudios Medievales*, 27/1, pp. 43-101.

O'Callaghan, J. F. (1996), *El Rey Sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla*, Sevilla: Universidad de Sevilla.

O'Callaghan, J. (1998), *Alfonso X and the Cantigas de Santa Maria: A Poetic Biography*, Leiden, Boston, Köln: Brill.

Ortiz de Zúñiga, D. (1677), *Annales Eclesiásticos y Seculares de la Muy Noble Ciudad de Sevilla*, Madrid: Imprenta Real.

Olivera Serrano, C. (2001), "Fortalezas y villas del rey: notas sobre la frontera galaico-portuguesa en tierras orensanas a fines del siglo XIII", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 114, pp. 99-113.

Pallares, Mª C. / E. Portela (2003), "La reina Urraca y el obispo Gelmírez. Nabot contra Jezabel", en L. Adão da Fonseca / L. Carlos Amaral / Mª F. Ferreira Santos (coords.), *Os reinos ibéricos na Idade Média: livro de homenagem ao professor doutor Humberto Carlos Baquero Moreno*, vol. 1, pp. 957-962.

Pallares, Mª C. / E. Portela (2003), "Reyes, obispos y burgueses", en E. Portela Silva (coord.), *Historia de la ciudad de Santiago de Compostela*. Santiago de Compostela: Concello de Santiago; Consorcio de Santiago; Universidade de Santiago de Compostela, pp. 127-172.

Pallares Méndez, Mª C. / F. J. Pérez / M. González / B. Vaquero (1992), "La Tierra de Santiago, espacio de poder (siglos XII y XIII)". *Sémata. Ciencias Sociais e Humanidades*, 4, pp. 133-174.

Pérez Millán, I. (1958), "Privilegio del rey Alfonso X donando a la Iglesia la villa de Jallas de Acayá", *Compostellanum*, 3/1, pp. 331-335.

Pérez Rodríguez, F. J. (1994), *El Dominio del Cabildo Catedral de Santiago de Compostela en la Edad Media (Siglos XII-XIV)*, Santiago de Compostela: Tórculo Edicións.

Pérez Rodríguez, F. J. (1996), *La iglesia de Santiago de Compostela en la Edad Media: el cabildo catedralicio (1100-1400)*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.

Pérez Rodríguez, F. J. (2004), *Os documentos do Tombo de Toxos Outos*, Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.

Pérez Rodríguez, F. J. (2015), "The Kingdom of Galicia and the Monarchy of Castile-León in the Twelfth and Thirteenth Centuries", en J. D'Emilio (ed.), *Culture and society in medieval Galicia: a cultural crossroads at the edge of Europe*. Leiden: Brill, pp. 429-462.

Portela Silva, Mª J. / J. García Oro (1997), *La iglesia y la ciudad de Lugo en la baja Edad Media. Los señoríos. Las instituciones. Los hombres*, Santiago de Compostela: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Padre Sarmiento de Estudios Galegos.

Rodríguez Blanco, D. (2000-2001), "Alfonso X y el Maestre de Santiago Pelay Pérez Correa. Historia de una relación", *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, 2, pp. 107-116.

Rucquoi, A. (1993), "El rey Sabio: cultura y poder en la monarquía medieval castellana", en J. L. Hernando Garrido / M. Á. García Guinea (coords.), *Repoblación y reconquista: Seminario. Actas del III Curso de Cultura Medieval. Aguilar de Campoo, septiembre de* 1991. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, Centro de Estudios del Románico, pp. 77-88.

Sánchez Sánchez, X. M. (2011), "La peregrinación a Santiago de Compostela y el poder pontificio entre los siglos XII y XV", *Ad Limina*, 1, pp. 181-200.

Sánchez Sánchez, X. M. (2012), *La Iglesia de Santiago y el pontificado en la Edad Media (1140-1417)*, Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago – Universidade de Santiago de Compostela.

Sánchez Sánchez, X. M. (2016), "Regesta pontificia medieval de la Iglesia de Santiago de Compostela (1095-1417)", *Compostellanum*, 61, pp. 115-322.

Sánchez Sánchez, X. M. (2019), "Aproximación al concejo de la ciudad de Santiago de Compostela y su configuración en la Edad Media. Un poder urbano en el señorío eclesiástico", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia medieval*, 32, pp. 413-448.

Sánchez Sánchez, X. M. (2019), "Iglesia, imperio y poder en el primer tercio del siglo XIV. El enfrentamiento entre el papado, Luis IV de Baviera y los Visconti de Milán desde la iglesia de Santiago de Compostela", *Anuario de estudios medievales*, 49/2, pp. 793-820.

Snow, J. T. (2016-2017), "La utilización política de la devoción mariana en el reinado de Alfonso X, el Sabio (1252-1284)", *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, 10, pp. 61-85.

Vaquero Díaz, Mª B. (2004), *Colección diplomática do mosteiro de San Salvador de Celanova (ss. XIII-XV)*, A Coruña: Concello de Celanova — Universidade de Vigo.

Vaquero Díaz, Mª B. / F. J. Pérez Rodríguez (2010), *Colección documental del Archivo de la Catedral de Ourense. II (1231-1300),* León: Centro de Estudios de Investigación "San Isidoro".

Proyección espiritual de la reina Violante en los reinos de Galicia, León y Castilla

—

María Luz Ríos Rodríguez
Universidade de Santiago de Compostela

Violante de Aragón contrae matrimonio con el infante Alfonso, heredero de la Corona de Castilla, en 1249. Tres años más tarde, a la muerte de Fernando III en 1252, se inicia el reinado de Alfonso X y Violante[1]. Los monarcas viven en un siglo caracterizado por una profunda renovación espiritual, provocada en buena parte por la ofensiva laica de la segunda mitad del siglo XII que exigía un cambio radical en la Iglesia y en sus miembros.

El siglo XIII se perfila como el momento de respuesta de la Iglesia a esos grandes movimientos pauperístico-evangélicos laicos originados en el siglo anterior. El nacimiento y la rápida consolidación de las órdenes mendicantes —especialmente franciscanos y dominicos— permite encauzar dentro de la ortodoxia las inquietudes religiosas de los laicos y a la vez, institucionalizar la vida en pobreza al convertirla en un rasgo distintivo de estas órdenes.

Los poderosos de su tiempo vuelcan su magnanimidad con estas nuevas órdenes de predicadores y menores, tratando de favorecerlas y protegerlas y en algunos casos, incluso haciéndose partícipes de su particular carisma, tanto en la vida como en la muerte. Los reyes de la Corona de Castilla, Alfonso X y Violante, no son ajenos a este fenómeno que arraiga con fuerza en todo el Occidente cristiano. De hecho su reinado coincide con el segundo y tercero de los estadios de consolidación mendicante que, acorde con la tipificación establecida por García Oro, cubre los decenios centrales y finales del s. XIII. Sus aspectos esenciales pueden resumirse en: presión exterior por parte de los pontífices, reforzamiento interno por parte de los monarcas, asentamiento urbano y consolidación jurisdiccional y patrimonial (García Oro, 1988: 541-542).

1 Violante es hija del rey Jaime I de Aragón y la reina Violante de Hungría. Nace en Zaragoza en 1236 y muere en Roncesvalles en 1300 o en 1301. Los reyes tienen once hijos, seis mujeres y cinco varones, siendo el infante don Fernando el tercero de los hijos y primero de los varones, el heredero del trono; el quinto hijo es don Sancho. Sobre su linaje y su papel como reina de Castilla, hay una objetiva y completa monografía realizada por Fuente Pérez (2017).

1. Rasgos de la espiritualidad de la reina doña Violante

Las fundaciones mendicantes de Alfonso X se inscriben dentro de un plan de marcado carácter político que prima los asentamientos urbanos y en las que Violante participa como reina consorte[2]. La única fundación conjunta que puede atribuirse a ambos monarcas es la de santa Clara de Murcia, que se lleva a cabo tras la conquista de la ciudad en 1266. No se conserva constancia documental de la fundación, que sin embargo se confirma en un privilegio de Sancho IV otorgado a esta institución en 1284[3].

El compromiso de Violante con la religiosidad mendicante presenta rasgos diferenciados de los mostrados por Alfonso X. En su condición de mujer y reina, presta una especial atención a las religiosas de la orden de santa Clara, inmersas desde mediados del s. XIII en un proceso de institucionalización auspiciado desde el papado y que va a encontrar la plena colaboración de Violante. Su compromiso con el carisma clarisano, la convierte en la primera reina de la Corona de Castilla que promueve una fundación mendicante femenina documentada fehacientemente, la de santa Clara de Allariz. Siguiendo su estela, la reina María de Molina continuará su apoyo a estas órdenes en los años finales del s. XIII y comienzos del XIV. Estos apoyos pueden concretarse bien en nuevas fundaciones, bien en refundaciones que tienen lugar por traslado o transformación de comunidades preexistentes, o más habitualmente en la prestación de protección y ayuda material.

La piedad de Violante no se agota en la fundación de santa Clara de Allariz y el patrocinio de otras comunidades franciscanas tanto femeninas como masculinas, sino que se proyecta también en donaciones a órdenes militares como la de Calatrava, en la fundación de capellanías y el apoyo a miembros del clero en toda la Corona de Castilla. Otra de sus fundaciones, el hospital para pobres de Villafranca de Montes de Oca, es recordada en su último testamento con preocupación por su viabilidad futura, encomendando su cuidado a su hijo el rey Sancho IV.

Sus actuaciones en cualquiera de estos ámbitos son reveladoras de una religiosidad que conlleva un desprendimiento material en persecución de un beneficio espiritual, a la vez que constituyen una manifestación de su poder y su riqueza. Tal y como expresa en sus documentos, Violante aspira a conseguir la salvación de su alma y también la honra y

2 El rey muestra una continuidad con la política de sus antecesores, confirmando privilegios a los monasterios existentes, pero con escasos apoyos directos; se implica con participación directa en las catedrales góticas de Burgos y León. Concibe a la Iglesia como un instrumento de gobierno, interviene en designaciones episcopales y percibe una parte de las rentas eclesiásticas. Su concepción de patronato regio queda definida en las *Partidas* (González Jiménez, 1999: 309-318).

3 En Murcia debió existir una comunidad anterior que ahora es "refundada" por los monarcas y que manifiestan su protección con la concesión de donadíos a las religiosas en el repartimiento de Murcia. El privilegio de Sancho IV expresa que dicho monasterio "poblaron e hedificaron el muy noble rey don Alfonso nuestro padre, que Dios perdone, e la reyna doña Violante nuestra madre, a servicio de Dios et a pro et a salut de sus almas" (Torres Fontes, 1963: 87-88). Alfonso X había promovido también una fundación conjunta con su favorita doña Mayor Guillén, la de Alcocer, fundación casi eremítica, que contrasta con su política habitual de fundaciones urbanas (Graña Cid, 2014: 179-213).

engrandecimiento de su figura y de su linaje. Poder, recursos económicos e influencia sobre personalidades de dentro y fuera del reino debían allanar el cumplimiento de sus aspiraciones, aunque en su camino tropezó con dificultades que lastraron su proyecto.

La relación entre Alfonso X y Violante sufre una quiebra en el año 1275 y se interrumpe definitivamente en 1278 por su huida a Aragón con sus nietos, los infantes de la Cerda. La muerte del heredero don Fernando de la Cerda en 1275 desata una guerra civil en la que los reyes acaban manteniendo distintas posiciones, tras reclamar el infante don Sancho su derecho al trono. Violante vuelve a Castilla en 1279, unos diez o doce meses después de su huida, pero la relación entre los monarcas nunca se recuperará[4]. Estos hechos conllevaron una merma de su patrimonio y de su posición dentro del reino; un estatus que no acabaría de recuperar del todo con la concordia con su hijo, el rey —desde 1284— Sancho IV[5].

La sociedad medieval espera de una reina un papel y un comportamiento determinados, a los que Violante no parece responder siempre o no lo hizo para todos. Las fuentes coetáneas critican abiertamente su actuación y las apreciaciones historiográficas posteriores tampoco son favorables a su figura[6]. En el ámbito de la piedad y devoción tampoco sale muy bien parada. Se ha comparado su labor con la de otras mujeres poderosas del siglo XIII, situando su espiritualidad en un escalón inferior. No va a ser proclamada "santa" como otras mujeres de su linaje, ni tan siquiera acaba su vida entrando "en sancta religion" como su madre Violante de Hungría, reina de Aragón. A ella y a las otras santas mujeres de su linaje alude en su testamento cuando promete "tomar la orden de santa Clara" en el monasterio que está haciendo en Allariz[7].

Su deseo se ve truncado por su muerte en Roncesvalles cuando retornaba de ganar el Jubileo Romano de 1300, la primera "gran perdonanza" proclamada por Bonifacio VIII para

4 Sobre la guerra civil y el acceso al trono de Sancho IV, González Jiménez (1999: 163-201); Nieto Soria (2014: 37-58).

5 Vid. el patrimonio de la reina en Fuente Pérez (2017: 168-172). Su hijo Sancho asegura su mantenimiento con una asignación dineraria anual, pero le arrebata las villas de Valladolid, Plasencia, Ayllón, Astudillo, Curiel, San Esteban de Gormaz y Béjar (Ballesteros Beretta, 1984: 1014). Katz (2013: 57) señala que, más que una expropiación, esa actuación debe ser considerada una transferencia de esos bienes a su esposa María de Molina con la intención de legitimarla.

6 Así sucede en la *Crónica de Alfonso X* y en la obra de Don Juan Manuel, quien, de forma arbitraria, llega incluso a acusarla de asesinar a su propia hermana Constanza. El autor de la *Crónica* es partidario de don Sancho, y don Juan Manuel trata de justificar la deslealtad de su padre, por haber optado por don Sancho abandonado a su hermano, el rey Alfonso X. Sólo en los últimos decenios y desde la perspectiva de género, se ha producido en la historiografía una matización de su figura y su papel dentro del reino. Vid. las consideraciones sobre la reina en Fuente Pérez (2017: 230-236) y Katz (2015: 817-818).

7 "Por mucho bien e mucha merçet que me Dios fiço e senialladamiente por muchos e muchas de mio linaje que fiço acabar su vida e su façienda en gran omillat e en Sancta Religion" (López Fernández, 1986: 69). Las mujeres santas de su familia son santa Margarita de Hungría, santa Isabel de Hungría o de Turingia y santa Isabel de Portugal. Graña destaca la existencia de una "conciencia consanguínea femenina" y del vínculo que enlaza a la reina con estas y otras figuras del linaje, reforzando "su autonomía decisoria y sentido del yo, notoriamente marcados en toda su actuación" (Graña Cid, 2013: 35-36).

colmar las expectativas de muchos cristianos cuya exaltada religiosidad se había visto defraudada por no haberse iniciado en 1260 la joaquinita Era del Espíritu. Millares de cristianos acuden a Roma en busca de la remisión de sus pecados y, entre ellos, la reina viuda Violante, que contaba ya con 64 años. Esta es otra muestra ilustrativa de su religiosidad, pues ponerse en camino a tan avanzada edad podía implicar que no habría retorno, como así sucedió. No era su primera peregrinación, ya que poco después de su matrimonio había realizado la peregrinación a Santiago de Compostela sin que la acompañara su esposo[8]. Desde comienzos de su reinado hasta el fin de su vida, la reina da muestras de profunda espiritualidad.

2. Proyección espiritual en el reino de Galicia: un franciscanismo exacerbado.

La devoción de la reina Violante al carisma franciscano y clarisano se constata en su último testamento realizado el 11 de abril de 1292, con el único objetivo de establecer lo que considera su gran obra espiritual: la fundación de santa Clara de Allariz, que eleva "a mi honra et a pro del monasterio, a loor de Dios et de santa María su madre et de santa Clara"; un monasterio destinado a acogerla durante sus últimos años de vida y a convertirse en su panteón funerario tras su muerte, conservando su memoria para la historia.

2.1. El Testamento y su fundación conventual

Se trata de un testamento singular, en el que se aprecia una urgencia en la breve invocación y en la máxima concreción de su objetivo, dejando en manos de sus mansesores casi todos los aspectos del ritual funerario, los pagos de deudas a posibles deudores que no son mencionados, los legados para parientes y servidores y ordenando tan sólo algunas mandas destinadas a mendicantes[9].

En la breve invocación manifiesta su devoción cuando encomienda su alma "a Dios e a santa Maria, su madre, e a sant Francisco e a santa Clara", sin encomendarse a ningún otro mediador/a para que ruegue a Dios por la salvación de su alma. Su devoción a santa María se concreta además al ordenar su enterramiento en el coro de las monjas enfrente del altar de santa María, haciéndose así también partícipe de la devoción mariana que franciscanos y clarisas fortalecieron por todo el occidente cristiano[10].

8 La noticia muestra la existencia de una relación con Galicia desde comienzos de su reinado (Katz, 2015: 814).

9 Testamento publicado en *Santa Clara de Allariz* (1986: 13-15). Rodríguez Nuñez señala que este testamento "constituye en realidad la dotación inicial de este cenobio"; esta autora publica la confirmación de la donación a Allariz en 1295 (Rodríguez Nuñez, 1993: 185 y 310-311).

10 Participa así de la devoción mariana que Alfonso X mantuvo a lo largo de su vida y que sigue manifestando con fuerza en su último testamento; pero Violante recuerda a su esposo en este testamento, mientras que Alfonso no la menciona. La reina ordena dos capellanías, una para orar y misar por su alma; la otra para que el capellán lo haga también por su alma, la de su padre y madre, los reyes de Aragón, y por la del rey, su marido, por sus hijos y sus otros deudores. Quedan así anudados para siempre los lazos espirituales entre su linaje originario y su nueva estirpe en la Corona de Castilla.

El testamento está focalizado en un ámbito espacial —casi exclusivamente Galicia— y un ámbito espiritual —casi exclusivamente minorita, tanto en personas como en instituciones— . Las excepciones a estos dos ámbitos están constituidas por una manda global para los menores de Castilla, otra para los predicadores de Galicia y una última para el Hospital de pobres que había fundado en Villafranca de Montes de Oca. Al referirse al ámbito minorita gallego, diferencia un mayor legado para los frailes de Ourense, encargados de velar por la vida espiritual y material de las monjas de Allariz. Estipula también tres mandas globales, una a repartir entre todos los conventos de menores de Galicia y otra con la misma cuantía para todos los conventos de menores de Castilla; la tercera, de menor cuantía debe repartirse entre todos los conventos de frailes predicadores de Galicia[11].

Este testamento de 1292 es el tercero que suscribe Violante. Los dos anteriores no se conservan o no han sido hallados hasta ahora. Conocemos su existencia porque la reina alude a ellos para revocarlos, señalando que en uno de ellos ordenaba su enterramiento junto a su madre y en el otro lo hacía en santa Clara de Zamora. Es de lamentar esta pérdida, pues podrían iluminar muchos otros rasgos de su espiritualidad y de sus relaciones familiares y afectivas; se desconoce también su fecha y por tanto se ignora desde cuando preocupa a Violante ordenar su enterramiento. En su momento, Violante se aseguró de que nadie alterase su deseo de enterrarse junto a su madre en Aragón, en el monasterio cisterciense de santa María de Vallbona, pues, según expresa ahora, renuncia al privilegio que había obtenido del papa de que fuera excomulgado cualquiera que se opusiera a ello.

El segundo testamento hace referencia a su relación con el convento de Zamora y a su deseo de enterrarse en el mismo, que tiene su prolongación en el alaricano. En las casi dos décadas que transcurren desde 1251 hasta finales de los años sesenta, la reina abraza la nueva religiosidad representada por las *donas* de santa Clara[12]. Su apoyo y su espiritualidad continúan ligados al carisma clarisano, pero en buena lógica decide ordenar su sepultura en su fundación *ex novo* de santa Clara de Allariz. Hasta este momento, la participación de las reinas en las fundaciones de religiosas se había concretado siempre en apoyos materiales y / o transformación de instituciones preexistentes, nunca en una nueva fundación[13]. Su

11 Por su mayor dedicación presente y futura, lega a los menores aurienses dos mil maravedís y otros tres mil los destina a todos los conventos franciscanos de Galicia, dejando su forma de reparto en manos del ministro de la provincia de Santiago y de su confesor, fray García Blandes. El reparto a los conventos franciscanos de Castilla y el de dos mil maravedís que estipula para los predicadores de Galicia, debe realizarse según el criterio de sus testamentarios.

12 Violante tal vez podría haber realizado su primer testamento poco después de la muerte de su madre en 1251, aunque parece una fecha muy temprana para su otorgamiento. Su relación con la comunidad zamorana pudo haber comenzado a finales de la década de 1260, al iniciarse el proceso de institucionalización de su comunidad como orden de santa Clara y las relaciones entre el pontífice y los monarcas —sobre todo con la reina— para llevarla a cabo.

13 La única y temprana excepción podría ser la fundación de santa Clara de Guadalajara por la reina Berenguela, que, según la tradición cronística, habría escrito a la santa en 1222 o 1230 pidiéndole la "regla"

implicación directa en la fundación queda de manifiesto cuando expresa que los frailes de Ourense "han de trabajar conmigo e con ese lugar para siempre". La expresión es buena muestra de hasta qué punto Violante estaba implicada en el "trabajo" de sacar adelante la comunidad alaricana.

Para ello, Violante vuelca en esta fundación todos sus recursos, toda su actividad y todas sus relaciones sociales y familiares, tratando así de asegurar su pervivencia futura[14]. En su mente, Allariz está llamado a convertirse en su último lugar de residencia al proyectar profesar como monja y formar parte de la comunidad, participando de su espiritualidad durante su vida y también tras su muerte, al ordenar su enterramiento en el coro de las religiosas. Como reina viuda, concibe la fundación como un retiro vital y espiritual para su vejez y a la vez como un panteón funerario para preservar su memoria.

Los recursos económicos que arbitra para llevar a cabo la fundación son un total de doscientos mil maravedís, distribuidos la mitad para la obra y la otra mitad para la compra de bienes. Dona también cuatro mil maravedís para la compra de libros, seis mil para dos capellanes, diez mil para su enterramiento y otros pequeños legados a personas y órdenes, que suman un total de 258.000 maravedís. Finalmente incluye en la donación toda su capilla "así lo que les yo di como lo que tengo", así como su lecho y toda su ropa, por lo que no es factible hacer una valoración total de lo donado a Allariz[15]. La cantidad entregada en moneda en este testamento es modesta, pero debe tenerse en cuenta que en 1292 se habían efectuado ya las primeras compras fundamentales y entre ellas la del solar del Pombar donde se levanta el monasterio[16].

En 1295 la reina otorga documento de confirmación de todas las donaciones y compras de muebles, inmuebles y personas que ya había hecho o podría realizar en el futuro a favor de las religiosas y del monasterio "que yo fiz" en Allariz. De nuevo expresa que la hace por Dios, por su alma, las de sus padres, la del rey don Alfonso y las de sus hijos. Y de nuevo incluye conminaciones para cualquiera que pueda ir contra su donación —"que fijos

y tras su respuesta con la normativa, funda una comunidad de pobreza y clausura radicales (Graña Cid, 2013: 28).

14 La fundación solía corresponderse con la entrega de la totalidad del patrimonio personal tras saldar deudas y compromisos, como así sucede con las reinas Violante —Allariz— y Mencía de Portugal —santa Clara de Carrión de los Condes— y con otras fundadoras como Mayor Guillén, favorita de Alfonso X —san Miguel del Monte/de Alcocer— o Teresa Gil, relacionada con Sancho IV y fundadora de las dominicas de sancti Spiritus de Toro (Graña Cid, 2013: 25).

15 Deja en manos de sus mansesores la gestión del resto de los bienes para pago de sus deudas y de lo que destinará a sus servidores. Les indica también que soliciten merced al rey para que, tras su muerte, "non sean desapoderados" hasta que cumplan lo ordenado y ella misma ruega al rey "por la amor de Dios et por la bendiçion de su padre e de su madre, que aquellos lugares que yo tengo del, que los dexe algún tiempo, que los non tomen fasta que todas mis debdas sean pagadas et mis mandas cumplidas".

16 Los cien mil maravedís "para la obra" estarían destinados a la elevación de la iglesia conventual, que se alargará durante muchos años (García Barriuso, 1990: 40). Todavía en 1342, el caballero Roi Páez de Biedma ordena un generoso legado para ayudar a hacer "la cabeza del monasterio" (Gallego, 1986: 47).

nin nietos nin heredero que yo aya nin otro ninguno"— enfrentándose el que se atreviera a sufrir la ira de Dios y su maldición eterna. Para Violante su fundación está plenamente cumplida en esta fecha y quiere reasegurarse de que ninguno de sus descendientes la altere en lo más mínimo, aunque todavía considera la posibilidad de aportaciones futuras[17].

Las únicas personas nombradas en el testamento y que reciben unos legados concretos en razón de su mayor cercanía a Violante y del papel que van a desempeñar, son la abadesa Sancha Eanes y sus capellanes fray García Blandes y fray Alfonso Domínguez de León[18]. Los tres se convierten en el *alter ego* de la reina, son sus agentes expresamente designados para gestionar los maravedís que la reina manda "con ella" al monasterio. Los tres son también designados como sus testamentarios, junto con el ministro de la provincia de Santiago, el guardián de Ourense, el ministro de la provincia de Castilla y el arzobispo de Toledo don Gonzalo. No sólo los beneficiados por sus legados pertenecen mayoritariamente al ámbito minorita sino también sus ejecutores testamentarios, lo que demuestra su fidelidad y confianza en los franciscanos.

2.2. Disposición y cumplimiento de su enterramiento

La reina desea formar parte de la comunidad, abrazar la orden de santa Clara y acabar allí su vida. Ordena además su enterramiento "dentro en el coro de las duennas", renovando así su deseo de participación en el carisma clarisano y, por si no pudiera hacerlo en vida, se asegura de su participación en la liturgia conventual y en la oración permanente a la que quedan obligadas las religiosas. No elige para su lugar de sepultura una capilla, sino un espacio propio de mujeres y frente al altar de santa María[19].

17 En esta ocasión se aporta una descripción de los bienes y de los tipos de personas donadas al monasterio. Entre los bienes se citan: tierras, viñas, suelos, casas, hornos, aceñas, molinos, montes, huertas, prados, ejidos, fuentes, aguas corrientes y no corrientes, ovejas, vacas y otros ganados; entre las personas: moros y moras y dueñas de iglesia y otras dueñas cualesquiera que les hubiera dado o les dará en el futuro. Al haber ya una casa y una comunidad de "dueñas" con sus bienes materiales y privilegios y haberse desprendido de sus bienes, la reina da por concluida su obra. Publica la carta confirmatoria Rodríguez Núñez (1993: 310-311).

18 Legado de tres mil maravedís para la abadesa doña Sancha Eanes "para su menester y aunque no sea abadesa" y para su capellán y confesor fray García Blandes y de dos mil maravedís para su capellán fray Alfonso Domínguez de León; este último había sido confesor del obispo leonés Martín Fernández quien lo había designado como uno de sus albaceas en su testamento de 1288 (Cavero Domínguez, 2018: 11). Fray Alfonso es el único de los tres que figura en la confirmación de la donación a Allariz realizada por la reina en 1295. Fray García Blandes pudo haber sido ministro de la provincia de Santiago en 1292, aunque ese mismo año aparece como vicario en el gobierno de esta la ilustre figura de fray Juan Gil de Zamora. Tras su inhumación en el convento de Allariz recibe un culto local con atribución de milagros que lo convierten en "figura de santoral" (Lopes, 1985: 404-405). El relevante papel que desempeña la abadesa permite entrever una especial relación entre ambas mujeres; Violante confía en su futura labor como testamentaria y como continuadora de la gestión material y espiritual de su fundación y de las oraciones por la salvación de su alma.

19 García Barriuso entiende que se refiere al coro y altar existentes en el oratorio dentro del edificio monástico y no en la iglesia (García Barriuso, 1990: 40).

Nada concreto se indica en el testamento acerca del ritual que debería seguirse en su enterramiento; cabe suponer que llevaría un hábito de santa Clara por su intención de profesar en el convento y que se utilizarían los ornamentos, paños y libros de su capilla, pero deja todo el cumplimiento del sepelio en manos de la abadesa doña Sancha Eanes, otorgando para ello diez mil maravedís. Tan sólo hay una mínima indicación por parte de Violante respecto al clero que acompaña el féretro, al estipular la entrega de un hábito valorado en treinta maravedís para cada uno de los frailes menores que acudan a su enterramiento.

La reina promete y jura que se inhumará en Allariz al comienzo de su testamento, y lo concluye con una extensa parte final dedicada a la designación de sus mansesores y, sobre todo, a tratar de asegurarse el cumplimiento en todo de su voluntad. Para ello ruega y manda a sus albaceas que, donde quiera que pueda acaecer su muerte, vengan a enterrarla a este monasterio de Allariz; con ruegos y conminaciones les indica que pidan merced al rey y, si es necesario, al pontífice para hacerlo cumplir en todo y por todo; ruega y conmina al rey para que lo cumpla y finalmente maldice a cualquiera que pueda impedir o ir contra su voluntad[20].

Tras su muerte en Roncesvalles, la abadesa doña Sancha Eanes acude a Benavente en 1302 para que se proceda a la apertura y publicación de su testamento ante el nuevo rey Fernando IV. A partir de este momento, sus testamentarios debían proceder al cumplimiento de sus mandas.

La escueta noticia de su muerte y enterramiento en Roncesvalles se registra en la crónica de Cardeña, sin que aparezca reflejada en ninguna otra fuente[21]. Debe considerarse fidedigna, pero no obsta para que se hayan podido trasladar sus restos con posterioridad. De hecho, hay ejemplos suficientes de estos traslados tanto entre miembros de la realeza como de la nobleza. Dejando a un lado su deseo y su manda testamentaria, una sepultura real en el convento de Allariz ayudaría a consolidar su prestigio, otorgándole un plus del que carecían las otras fundaciones de Galicia. Sin embargo, no se tiene constancia de que fuera trasladado el cuerpo a su convento de Allariz, aunque en los siglos XVI y XVII se registran noticias que dan cuenta de la existencia del sepulcro de la reina Violante en el convento[22].

20 "E ruego e conjuro al rey por Dios e por sancta Maria e por la bendiçion de Dios e de sancta María (primeramiente) e por la de su padre e de su madre e porque depare Dios que en lo a él faga quandol mester fuere, ca todos por este han de pasar, que non enbarge nin desapodere a los mios mansesores."

21 Disponible en: https://reader.digitalesammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10329267.

22 Dos de las noticias están relacionadas con órdenes reales para informarse fehacientemente del estado de las instituciones que están bajo patronato regio. En el s. XVI, enviado por Felipe II, Ambrosio de Morales da cuenta de la existencia de su sepultura, pero indica que la comunidad no sabe dónde se halla. En el XVII, enviado por Felipe III, Jerónimo de Chiriboga cita además del sepulcro de la reina, los del infante don Felipe y su mujer, el de Juan Rodríguez de Biedma y el de fray García Blandes (*Santa Clara de Allariz*, 1986: 23). Es posible que estos enviados tratasen así de asegurar la permanencia del convento bajo el patronato real. Alguna otra noticia en Katz (2015: 826-829).

La duda persiste porque los silencios en torno a la reina son muchos. Si su cuerpo fue trasladado, no dejó rastro documental[23]. Si no lo fue, pueden aportarse algunas posibles explicaciones al incumplimiento de su voluntad. Una de índole sociopolítica: la muerte en 1295 de su hijo Sancho, el rey que debía velar y favorecer el cumplimiento de su testamento por sus mansesores. El poder del reino queda en manos de los tutores de un heredero menor de edad, que atienden sólo a su propio beneficio y, en el caso de su madre, María de Molina, a asegurarle su acceso al trono. En 1300 y con tan sólo nueve años, Fernando IV es el nuevo rey[24].

Todo queda en manos de los cumplidores testamentarios, pero uno de los más importantes, el arzobispo de Toledo don Gonzalo Pérez Gudiel, es designado cardenal de Albano por Bonifacio VIII en 1298 y muere en Roma en 1299[25]. Tras la muerte de Sancho IV, Violante debe afrontar el fallecimiento de don Gonzalo, lo que supone la pérdida de una importante figura para el cumplimiento de su voluntad testamentaria. Sus tres testamentarios franciscanos —doña Sancha, fray Garcia Blandes y fray Alfonso Domínguez— , contando con el respaldo de la orden en la provincia compostelana, lucharían por el traslado de sus restos, pero tal vez no lo consiguieron[26].

La complicada coyuntura política podría ayudar a explicar el incumplimiento de la voluntad de Violante, pero resulta más difícil de explicar la posible inacción de las clarisas y de las jerarquías de la orden franciscana en la provincia de Santiago, dado que su sepulcro reforzaba el componente regio del convento y prestigiaba al conjunto de la orden. La cuestión parece irresoluble, pero el hecho irrefutable es que Violante deseaba ser inhumada en el monasterio que elevó en Allariz para su descanso eterno. Tal vez nunca estuvo allí su sepultura, pero su memoria y la de su linaje han permanecido a lo largo de los siglos y su convento y su comunidad siguen manteniendo viva su obra espiritual.

2.3. Agentes implicados en la fundación. La elección de Allariz.

Una fundación conventual es un asunto complejo que combina aspectos espirituales y materiales y que precisa la implicación directa de unos agentes y la indirecta de otros. Los ejecutores directos están representados por la reina, la abadesa, el confesor de la reina y el capellán y guardián del convento de Ourense. A ellos corresponde la toma de decisiones, la

23 La enorme pérdida documental que se produce con la destrucción del archivo y las obras acometidas en siglos posteriores pueden ayudar a explicar en parte estas dudas.

24 El heredero de Sancho y María de Molina nace en 1285, estando todavía pendiente la obtención de la legitimación pontificia de su matrimonio celebrado en Toledo en 1282.

25 De enorme cultura, activo colaborador de Alfonso X, es designado por el pontífice arzobispo de Toledo en 1280. Se ausenta de Castilla desde 1277 hasta 1284 para no involucrarse en el conflicto sucesorio y no está presente en la coronación de Sancho IV en la catedral de Toledo, lo que evidencia su oposición a las pretensiones del infante mientras duró la guerra civil (Nieto Soria, 2014: 50 y 55-56).

26 Doña Sancha muere el mismo año de la apertura del testamento en 1302; se desconoce la fecha de la muerte de los frailes.

elección del lugar de asentamiento, la búsqueda de las monjas para formar la comunidad, la búsqueda de apoyos laicos y eclesiásticos, etc. Los ejecutores indirectos son también esenciales, porque otorgan las autorizaciones precisas para la fundación, y son el ministro de la provincia de Santiago, la orden franciscana y su cardenal protector y, en última instancia, el pontífice y el monarca. Es necesario obtener también la autorización del obispo de la diócesis; su negativa a otorgarla dificulta, pero no impide, llevar a término la fundación.

Entre los agentes directos se encuentra, pues, en primer lugar la reina: ella es la promotora del proyecto fundacional y la que, al formar parte de las esferas de poder, puede obtener con mayor facilidad los necesarios apoyos pontificios y reales. En la década de los años ochenta, Violante no es ya la rica y poderosa reina de las décadas anteriores, pero tiene capacidad legal y poder suficiente para ordenar la fundación. A este respecto cabe plantearse la cuestión de si se trató de "una decisión personalísima" de la reina, como mantiene García Oro, o si actuó instigada por otros. En el extremo opuesto, Katz considera que la idea de la fundación en Allariz fue de su capellán y confesor fray García Blandes, que defendía los intereses de su orden frente a la actitud hostil del obispo de la diócesis auriense[27]. La contundencia de las palabras de Violante en sus documentos, puestas en primera persona —yo hago, yo hice, han de trabajar conmigo— reivindican su autoría fundacional de forma inequívoca.

Naturalmente, para lograr su propósito necesita contar con otros apoyos. Y así entra en acción el tercer agente, la orden franciscana, particularmente la actividad y los intereses de la orden en la provincia de Santiago. Desde la segunda mitad del s. XIII, las fundaciones conventuales femeninas son amparadas y / o auspiciadas por sus homólogos masculinos. Estos están asentados en ciudades o en sus alrededores, debido a su modo de vida y a sus actividades relacionadas con los laicos[28]. Los conventos femeninos siguen esta estela de asentamientos urbanos por una cuestión práctica y normativa: la clausura de las monjas establecida por Inocencio IV en 1247 hace necesaria la protección y el amparo de los frailes franciscanos, tanto en cuestiones materiales como espirituales. Su actividad se concentra en la vida contemplativa y por ello su asentamiento no exige la ciudad del mismo modo que los conventos masculinos, si bien su visibilidad física —simbolizada en su iglesia y su convento— permiten canalizar en mayor medida donaciones, limosnas y enterramientos.

27 La hipótesis de Katz se sustenta en la pertenencia de fray García Blandes al convento franciscano de Ourense, que está en abierto enfrentamiento con el obispo de la diócesis y cuya enemistad manifiesta acabará con el incendio del edificio y la obligada salida de los frailes. De hecho, Katz la considera un acto de provocación, pues no sólo se asentaba un nuevo convento mendicante en su diócesis, sino que se trataba además de una fundación regia (Katz, 2015: 819-823).

28 La vida en pobreza, la predicación y la dirección espiritual son su razón de ser y sólo en el mundo urbano encuentran acogida. De aquí los relativamente frecuentes traslados de fundaciones eremíticas iniciales, bien por razones de insalubridad, bien por la relativa lejanía de esos contornos urbanos que aseguraban su supervivencia.

La existencia previa de una comunidad masculina parece insoslayable en estos momentos, y así lo demuestran las dos primeras fundaciones clarisas de Galicia, las de Santiago y Pontevedra, ambas urbanas y coetáneas —año 1270— . La ciudad episcopal de Ourense cuenta también con un convento de frailes al que pertenece el capellán y confesor de la reina, fray García Blandes. Cuando se pone en marcha el proyecto a comienzos de los años ochenta, es posible que estos agentes considerasen la posibilidad de efectuarla en la ciudad auriense, ya que parece la opción más acorde con la política de fundaciones de la orden franciscana. Pero también es posible que, al tratarse de una fundación regia, se considerase la otra opción más lógica posible, la de la villa real de Allariz, que, aunque no cuenta con un convento franciscano, podría verse amparada por los frailes aurienses dada su cercanía.

La posible elección de Ourense quedó, en cualquier caso, descartada por la oposición tenaz y violenta del obispo Pedro Eanes de Noboa (1286-1308)[29]. La definitiva ubicación en la villa de Allariz se basa en diversas razones en las que se mezclan aspectos de índole económica, política y religiosa. Es una de las pocas villas de Galicia que permanece sosegada y bajo el poder real, lo que facilitaba la autorización a la fundación por parte del monarca[30]. Es, por tanto, uno de los centros políticos de la Corona en Galicia, una villa donde el rey o los infantes ejercen justicia y cuyo castillo es "una de las fortalezas más representativas del sur de Galicia" (Rodríguez Núñez, 1993: 73)[31].

En Allariz se cumplen otras constantes esenciales en las fundaciones mendicantes. Se trata de una villa modesta asentada en una de las principales rutas de entrada a Galicia, cuenta con tres iglesias parroquiales y con una judería y constituye la cabeza de la rica tierra de A Limia. Las religiosas cuentan aquí con apoyos de poderes laicos y familiares vinculados a don Sancho. A través de su primera abadesa, doña Sancha Eanes, M. Durany

29 La fuerte conflictividad urbana tiene su reflejo en un concejo dividido y enfrentado en dos partidos políticos: los partidarios del poder episcopal y de su linaje y los partidarios del poder real, que encuentran apoyo en los franciscanos. El desarrollo de los acontecimientos es trágico y la situación no cambia hasta la muerte del obispo a pesar de las conminaciones de reyes y pontífices. El obispo se niega a colocar la primera piedra y a consagrar la iglesia y lanza un interdicto sobre el monasterio. Acogiéndose a un privilegio pontificio de carácter general —debido a la confrontación entre seculares y mendicantes— se acude al obispo de Silves para lograr esa consagración (García Oro, 1988: 139-143). Silves pertenece al Algarve, territorio donado a Portugal por Alfonso X; su sede se encuadró primero en la archidiócesis compostelana y después en la de Sevilla, aunque siguió manteniendo relación con la primera en años posteriores.

30 La mayoría de las ciudades de Galicia están bajo poder episcopal y con sus concejos en permanente conflicto por librarse del mismo e incorporarse al realengo. La política de fortalecimiento regio de Alfonso X favorece la incorporación de algunas al dominio real durante un tiempo y en 1262 funda también una nueva villa real en el sur de Ourense, la de Monterrei. Durante la segunda mitad del s. XIII, el reino de Galicia no es ajeno en absoluto a los intereses de la monarquía (Pérez Rodríguez, 2015: 439-462).

31 Se constata el ejercicio de la justicia en la villa por parte del infante don Sancho en 1272, quien, tras una estancia en Compostela, se asienta en Allariz para administrar justicia en un pleito entablado entre el monasterio de Melón y un particular; los cistercienses apelan al infante tras la sentencia emitida por el juez de Pontevedra (Ballesteros Beretta, 1984 p. 587-588). Sobre su papel en Galicia y el de otros infantes, incluido el heredero don Fernando de la Cerda, vid. Pérez Rodríguez (2015: 439-462).

pudo establecer una conexión con los poderes locales representados en la rica y poderosa familia Eanes. La filiación de esta abadesa puede establecerse con seguridad al declararse hermana de Gonzalo Eanes, *milite* de Zarracós que está vinculado al *ricome* y pertiguero mayor de Santiago don Juan Fernández de Limia, vasallo del rey don Sancho. Son, por tanto, hijos del caballero de Zarracós, Juan Pérez, que estuvo al servicio de Alfonso X y que, tras la sublevación nobiliaria de 1272, se integró en el bando de don Sancho[32].

A estas motivaciones debe añadirse otra de carácter religioso, que enlaza el convento zamorano con el alaricano, pues de ese convento provienen las primeras monjas y su primera abadesa, doña Sancha Eanes. Traen consigo el carisma y el modo de vida recogido en la Regla de santa Clara que ya han puesto en práctica en Zamora, de modo que desde sus inicios esta Regla se promulga como la propia del monasterio de Allariz[33]. Según considera la tradición, el convento zamorano mantuvo una relación directa con la santa fundadora y aunque no hay prueba documental de la misma, su fama de santidad se extendió, convirtiéndose en foco irradiador de otras fundaciones[34]. El carisma de las religiosas de Allariz queda así vinculado con el de un prestigioso convento clarisano.

Una vez concretada la elección en Allariz, el emplazamiento conventual debió planificarse con cuidado y siguiendo el modelo de otras fundaciones anteriores. Se elige un espacio extramuros, amplio y con casas para instalarse, pero también con huertas y solares para la edificación conventual y las futuras compras y ampliaciones. La preferencia por el asentamiento de los mendicantes en lugares de mucho tránsito, tales como mercados, puertas y caminos, se cumple también en este caso[35] .

Se desconoce la existencia de una relación directa de la reina con Allariz y esta ausencia resulta tan llamativa como la de Alfonso X con Galicia, pero en los dos casos debe reconocerse su existencia por la vía de los hechos. En el caso de Violante, tuvo que darse

32 Durany señala que el hermano de Sancha es el primer caballero que se entierra en el convento con hábito franciscano, y tanto él como su mujer María Velázquez lo favorecieron extraordinariamente; constata además que, en los primeros pergaminos del monasterio relativos a la adquisición de bienes, se mencionan muchos otros caballeros de la provincia y el entorno de Allariz que son partidarios de don Sancho (Durany Castrillo, 2009: 135-136 y 146).

33 Fase de institucionalización que se inicia a mediados del siglo XIII y se consolida con la regla escrita por Urbano IV que comienza a imponerse desde 1263. El testamento lo expresa también de forma rotunda: "Otorgo et prometo de tomar la orden de santa Clara en el monesterio de Allariz que yo fago... E mando mio cuerpo enterrar en ese monesteryo de Allariz que yo fago de la orden de sancta Clara". No está documentada la existencia previa de una comunidad damianita en Allariz y el testamento de la reina parece confirmarlo con la expresión "porque puedan benir las duennas que y fueren en este monesterio"; García Barriuso defiende su existencia, y también Graña; la rechazan Rodriguez Nuñez y Durany.

34 A este respecto, Graña destaca la implicación de la reina en un proyecto "que remitía directamente a la memoria femenina de autoría originaria" (Graña Cid, 2013: 32; y 2014: 28).

35 Todo el proceso de adquisición de bienes en sus diferentes fases y caracterización social de los otorgantes se detalla minuciosamente en Durany Castrillo (2009: 133-144). El solar del monasterio lindaba también con el acotado espacio de la judería, y algunos terrenos pertenecientes a los judíos de la villa pasarán al monasterio.

de forma directa con alguna estancia en la villa y además se reforzaría con los lazos que la unen con fray García Blandes y con Sancha Eanes; podría plantearse incluso la hipótesis de si la idea de la fundación pudo haberse gestado en la mente de las dos mujeres, la reina y Sancha, dada la anterior relación de Violante con el convento zamorano[36].

2.4. Maduración y concreción final de la fundación de santa Clara de Allariz en su contexto sociopolítico.

Es preciso realizar un pequeño excurso político para tratar de comprender el cambio de estatus de Violante desde mediados de la década de los setenta y señalar los acontecimientos que se suceden hasta 1296, porque la colocan en una situación completamente diferente a la que gozaba con anterioridad[37]. Son veinte años críticos, a lo largo de los cuales —especialmente en la década de los ochenta— la reina va dando forma a su proyecto de fundación y poniéndolo en ejecución.

En 1275 la vida de la reina da un vuelco[38]. La muerte del heredero al trono don Fernando de la Cerda abre una crisis sucesoria entre los partidarios del infante don Alfonso, hijo mayor de don Fernando, y los partidarios de don Sancho, el segundo hijo varón de los reyes. Violante apoya a su nieto don Alfonso, todavía un niño. El rey duda entre su nieto y su hijo Sancho. La disensión política enturbia las relaciones familiares hasta que, en las Cortes de Segovia de 1278, el rey Alfonso X reconoce como heredero al trono a su hijo Sancho —aplicando el derecho consuetudinario y no el recogido en las *Partidas*— frente a los derechos de Alfonso de la Cerda. Los infantes de la Cerda —Alfonso y su hermano Fernando— quedan desheredados.

Es en este momento cuando Violante protagoniza una ruptura con su esposo que será definitiva. Tras la celebración de estas Cortes, la reina decide huir a Aragón llevando consigo a su nuera Blanca de Castilla y a sus nietos los infantes de la Cerda. Unos diez meses después, sólo ella retorna a su reino —lo hace seguramente en junio de 1279— , dejando a sus nietos en manos de su hermano el rey Pedro III de Aragón. Es su hijo don Sancho quien se encarga de ir a buscarla y de abonar después sus gastos en Aragón; Sancho mantiene excelentes relaciones con su tío y aprovecha para reunirse con él y asegurarse de la permanencia en Aragón de los infantes de la Cerda, que estorbaban sus intereses políticos. Con su vuelta a mediados de 1279, Violante sólo puede contar en el reino con el apoyo de su hijo Sancho.

36 Se conecta con el planteamiento de García Oro cuando considera que Violante "encontró en el guardián de san Francisco de Zamora un gestor de sus designios para Allariz, si es que no fue en el ambiente franciscano de la misma Zamora donde surgió la idea del monasterio gallego" (García Oro, 1988: 131).

37 Para la historia del reinado se han consultado las obras de Ballesteros Beretta, González Jiménez, Salvador Martínez y Nieto Soria.

38 En ese mismo año muere su joven hija Leonor y su hermano don Sancho, arzobispo de Toledo, en un enfrentamiento con los musulmanes.

Alfonso X no quiere dejar completamente desheredados a sus nietos e intenta compensarlos cediéndoles el reino de Jaén, lo que significa romper la unidad del reino. Sancho está en desacuerdo y se rebela contra su padre en 1282, desatándose una guerra civil con dos partidos desequilibrados y con apoyos cambiantes, en los que afecciones y desafecciones se suceden de continuo. La reina Violante apoya ahora a su hijo Sancho, que cuenta también con el favor de la mayor parte de la nobleza y de los concejos. En Galicia, concejos y nobleza laica y eclesiástica también se manifiestan abiertamente partidarios de Sancho[39]. Como tantos otros del reino, Violante ha dado un giro total al defender ahora el acceso al trono de su hijo, que manifiesta su fortaleza política con una convocatoria de Cortes en Valladolid —21 de abril de 1282— en las que se depone al rey Alfonso X y se le nombra regente. La guerra civil va a continuar hasta la muerte de Alfonso X en 1284 (González Jiménez, 1999: 186).

En 1282 tiene lugar el matrimonio de Sancho con María de Molina. Desde este momento Violante no es ya la única reina y su papel inevitablemente pasa a un segundo plano en todos los órdenes, incluido el económico. En 1295 sucede otro hecho relevante, la muerte de su hijo el rey Sancho IV, dejando un heredero —Fernando— menor de edad. Violante aprovecha la crítica situación para reivindicar los derechos al trono de Castilla de Alfonso de la Cerda apoyándose en otro de sus hijos, el infante Juan, y tratando de favorecer sus aspiraciones políticas a convertirse también en rey de Galicia y León.

Violante no había sido partidaria de la división del reino durante la guerra civil entre su esposo Alfonso X y su hijo Sancho, pero ahora está dispuesta a sacrificar la unidad de los reinos: el reino de Castilla sería para su nieto don Alfonso de la Cerda y los reinos de Galicia y León para su hijo don Juan. Los resultados no fueron los esperados y el fracaso de su última baza significa su final político y el triunfo de María de Molina, que consigue preservar el trono para su hijo Fernando IV en 1296. Un año antes, en 1295, Violante otorga la confirmación de la donación a Allariz. Katz (2013: 58-60) pone de relieve la conexión existente entre ambos hechos, considerando el temor de Violante ante un nuevo monarca que pudiese dejar de prestar su apoyo o entorpecer de alguna manera su fundación de Allariz.

Al poner en relación estos acontecimientos con la fundación de santa Clara de Allariz como lugar de residencia y sepultura, cabe preguntarse en qué momento pudo nacer tal proyecto en su mente. Tal vez tras la muerte de su heredero y los acontecimientos subsiguientes ya señalados, esto es, entre 1275 y 1278; o tal vez tras su vuelta de Aragón en 1279 y el establecimiento o la continuidad de una buena relación con su hijo Sancho. Desde finales de los setenta y comienzos de los ochenta, Violante tuvo tiempo de madurar su proyecto y de ganarse los apoyos necesarios para llevarlo a cabo. Hay constancia documental de que

39 Su postura se explica por la línea de fortalecimiento regio de Alfonso X , así como por la presión fiscal y devaluaciones monetarias realizadas para sufragar los enormes gastos derivados de su aspiración al trono germánico. Desde comienzos de la década de los setenta, el reino está sumido en una profunda crisis sociopolítica y económica.

la reina ya había dado los primeros pasos antes de 1282 —diez años antes de la suscripción de su testamento— tratando de asegurarse el apoyo de la orden y la autorización pontificia a su fundación. Una vez asegurada la fundación canónica, se suceden bulas pontificias de confirmación y privilegios[40].

La otra autorización necesaria, la del monarca Sancho IV, la obtiene en 1286 cuando éste ordena acotar los términos del solar donde se va a edificar el monasterio. Este año de 1286 se considera por ello la fecha de la fundación de santa Clara de Allariz. Pocos años más tarde —1291 y 1293— Sancho concede al convento un coto jurisdiccional y otorga privilegios y exenciones a las monjas y a sus vasallos. De este modo asegura su viabilidad futura con un soporte económico y jurisdiccional que convierte al convento clarisano en un importante enclave señorial que se verá engrandecido con posteriores privilegios de los monarcas Fernando IV y Alfonso XI[41].

El rey debe autorizar el asentamiento fundacional porque Violante no puede hacerlo, y de aquí se deriva la atribución de cofundador a Sancho IV. La reina actuaría de mediadora ante su hijo para que el solar conventual y las subsiguientes concesiones y privilegios reales se concretasen de la forma más favorable posible para el monasterio. Sin embargo, no cabe duda de que la fundadora es la reina Violante y por tanto no puede considerarse a Sancho como cofundador sino como cooperador necesario; sus actuaciones a favor de Allariz deben ponerse en relación con la concepción de patronato regio recogida en las *Partidas* y con su propia política respecto a las órdenes mendicantes.

Esta política se constata en 1284, cuando este monarca otorga un privilegio autorizando a la comunidad de santa Clara de Murcia a comprar diversas tierras y ganados en Murcia o en su reino y concediendo sendas licencias para el aporte de dote por parte de las monjas y de donaciones o ventas por parte de particulares. Pretende con ello contribuir a su bienestar material y evitar que "tuvieran que pedir en lugares do sean afrontadas nin envergonnadas". El monarca ordena también a sus oficiales la protección de la comunidad y que nadie quebrante o fuerze nada del monasterio, solicitando las oraciones de las clarisas por su padre, por él mismo, su mujer e hijos y por su madre doña Violante. Torres Fontes destaca que el privilegio murciano es el primero de los otorgados por Sancho a la orden de santa Clara. El segundo, muy similar al de Murcia, lo concede siete días más tarde al convento de Sevilla (Torres Fontes, 1963: 88 89). Los privilegios conferidos a santa Clara

40 Se conserva una carta de 1282 en la que el cardenal Mateo —protector de la orden— , envía instrucciones al ministro y a las autoridades minoritas de la provincia de Santiago y del convento auriense, revelando la intención de la reina de construir el convento e incorporarlo a la orden de santa Clara (López Fernández, 1986: 64). Todo lo referente a la fundación canónica en García Oro (1988: 138-141).

41 Sancho IV concede licencias para que se puedan hacer enajenaciones de bienes en vida o tras la muerte a favor del convento, y también para que las monjas que profesen en él puedan llevar como dote sus propiedades y rentas. Debe recordarse que el voto de pobreza clarisano había sido mitigado ya en la segunda regla de Inocencio IV de 1247 y así se continúa en la regla de Urbano IV de 1263 que unifica a las diversas comunidades existentes bajo la común denominación de "Orden de santa Clara".

de Allariz son similares y muestran esta política de continuidad regia en la consideración a los mendicantes, que enlaza a su vez con la de sus padres[42].

Como en tantas otras empresas, debe concluirse que la fundación del convento de Allariz se lleva a cabo por iniciativa de la reina Violante y que su proyecto genera una confluencia de intereses con otros dos agentes principales representantes de la orden franciscana: su confesor fray García Blandes y la abadesa doña Sancha Eanes. Una fundación que además se inscribe en el marco más amplio de los intereses del conjunto de la orden franciscana, de los pontificios y de la propia monarquía de la Corona de Castilla. Respecto a la motivación de la reina para llevar a cabo la fundación, se han planteado las políticas y las religiosas, dando mayor peso a una u otra. Considero que hacia el final de su azarosa vida la motivación religiosa sería la fundamental, lo que no impide que la reina reverdeciera su pasión por la acción política a la menor oportunidad.

2.5. La continuidad dinástica en santa Clara de Allariz

Uno de los nietos de la reina Violante, el infante don Felipe ordena su enterramiento en Allariz junto con el de su esposa Margarita de la Cerda, bisnieta de Violante[43]. Ambos renuevan con su presencia la continuidad y la memoria del linaje y el patrocinio de los parientes regios sobre la comunidad clarisa de Allariz.

Su relación con el reino de Galicia se inicia en 1298. Es todavía un niño que envía su madre la reina María de Molina, tratando de reforzar la presencia real en el territorio frente a los desmanes de la nobleza gallega a cuya cabeza se halla Fernán Rodríguez de Castro, señor de Lemos y Sarria. Felipe es apresado por éste y encerrado en su castillo de Vilalba, pero en 1305 la situación da un giro total tras la muerte de este noble[44]. A partir de este momento se inicia un ascenso meteórico de Felipe, acaparando todos los títulos, cargos y señoríos que habían pertenecido al noble rebelde y que le son concedidos por su hermano el rey Fernando IV[45]. Como pertiguero mayor de la iglesia de Santiago y encomendero de

42 Sancho IV ordena su enterramiento en la catedral de Toledo, pero, como prueba de su religiosidad mendicante, solicita el hábito franciscano.

43 El infante don Felipe es el quinto hijo de los reyes Sancho IV y María de Molina. Margarita es hija de Blanca de Francia y Alfonso de la Cerda. A través de este enlace, que se lleva a cabo en 1315, se unen dos líneas familiares que habían protagonizado el grave conflicto sucesorio en su lucha por el poder, al que ya se ha hecho referencia. El padre de Margarita, Alfonso de la Cerda, es el hijo mayor del infante don Fernando de la Cerda, hijo mayor de Alfonso X y Violante y heredero del trono que muere antes que su padre.

44 Llega acompañado de su ayo Fernán Rodríguez de Biedma (Pardo de Guevara, 2000: 125-126). El hijo de este caballero, Roy Páez de Biedma, ordena también su enterramiento en Allariz, a los pies del sepulcro de su señor y siempre más bajo que su señor, en manifestación física de su vasallaje. El linaje de los Biedma es otro de los grandes protectores del monasterio.

45 Don Felipe acumula un enorme poder: es señor de Lemos y Sarria, señor de Cabrera y Ribera, adelantado mayor de Galicia, merino mayor de Galicia, encomendero de la iglesia de Lugo y pertiguero mayor de la iglesia de Santiago. El pertiguero es una figura administrativo-jurídica peculiar del señorío compostelano. Se trata de un poder feudal ligado a la alta nobleza de los Castro y los parientes regios y que se considera

la iglesia de Lugo, comete *malfeitorías* contra estas iglesias y sus vasallos y también contra la iglesia de León, pues en su testamento siente la necesidad de ordenar una compensación económica para las mismas[46]. Sus ataques a los señoríos episcopales responden en parte a su propio beneficio, pero también deben enmarcarse en su papel de delegado del poder real y en su apoyo a las reivindicaciones de los concejos de estas ciudades que continuaban su lucha por incorporarse al realengo. Finalmente se convierte en uno de los tutores del menor Alfonso XI y, tras la proclamación de éste como rey en 1325, en su mayordomo mayor, cargo en el que permanece hasta su muerte en 1327.

Otorga su testamento en Madrid, en 1327. Alejado de Galicia y ocupado en sus labores cortesanas, sorprende que —como sucede con el de Violante— esté focalizado en Galicia y en Allariz. Formalmente, el testamento es diferente del de su abuela, al presentar una tipología más habitual en este tipo de fuentes: tras una breve invocación, ordena en primer lugar su enterramiento y su ritual con indicaciones de número de eclesiásticos, responsos y misas; sus legados a instituciones y personas; sigue una amplia relación de sus deudas y perceptores; deja a salvo los bienes de la inmensa dote de su esposa, indicando que pueda ejercer el derecho de tanteo sobre los bienes que se vendan; y establece como heredero/a a su hijo/a si naciera y de no ser así, a su hija ilegítima pidiendo al rey Alfonso "mio sobrino e mio señor" que la legitime y la defienda. Nada parecido se refleja en el testamento de Violante, pues como ya se ha señalado, no responde a la tipología testamentaria habitual.

El testamento se asemeja al de su abuela en su religiosidad mendicante y en su deseo de enterrarse en Allariz. Ordena su enterramiento en la iglesia de santa Clara, indicando a sus testamentarios que lo entierren en el lugar de la iglesia que consideren más conveniente. Es necesaria esta indicación porque más abajo manda "que las capiellas que yo mandé facer, que las acaben según yo ordené que se ficieran". Se trataría por tanto de la fundación de una o dos capillas destinadas tal vez a acoger su sepulcro y el de su esposa, pero que todavía están inacabadas. Es llamativa la implicación directa del infante en la preparación de un espacio funerario para él y su mujer, destinado a magnificar su linaje y la propia iglesia de Allariz. Como Violante, el infante dona también toda su capilla con reliquias, piedras preciosas, cálices y vestimentas. El sepulcro del infante se conserva hoy en el coro de la iglesia, anudando una relación con la posible sepultura de Violante que resulta imposible concretar.

un elemento clave en el fortalecimiento del poder regio en Galicia, sobre todo frente al poderoso arzobispo compostelano (Barreiro Somoza, 1987: 453-456; González Vázquez, 1996: 211-222).

46 Las deudas que tiene con los arzobispos de Santiago y León por los daños causados se concretan en seis mil maravedís para la iglesia de Santiago y diecisiete mil para la de León. Ordena también a sus testamentarios que enmienden y desembarguen todo lo que hallaran que pudiera pertenecer a otros, tanto de órdenes como de otros cualquiera. Su comportamiento a la hora de la muerte tratando de enmendar "todas las malhezas que yo fice e lo que tomé e obré de lo ajeno" es similar al de tantos otros nobles *malfeitores* que pululan por la Corona de Castilla. En el reino de Galicia, don Felipe inaugura un papel y un comportamiento que tendrá su continuidad en las actuaciones de otros parientes regios.

Felipe sigue también la estela de su madre y no olvida a los monjes cistercienses. La reina María de Molina, promotora y benefactora de los mendicantes, acaba fundando un monasterio cisterciense en Valladolid —santa María de Las Huelgas— en el que ordena su enterramiento continuando la tradicional relación de la monarquía con esta orden, aunque queda en un segundo plano respecto a la fuerza renovadora de los mendicantes. Felipe no destina un legado específico a ningún monasterio cisterciense, pero ordena el pago de una pitanza en el día de su entierro a todos los monasterios cistercienses de Galicia.

Además, convoca a monjes cistercienses de Melón, Oseira y Montederramo para que participen en su entierro y recen las misas subsiguientes. Junto a ellos convoca, naturalmente, a mendicantes y dominicos de los conventos de san Francisco de Ourense y de Pontevedra y a los de santo Domingo de Ribadavia y de Pontevedra. Deben ser un total de cien monjes de misa los que asistan y recen en su entierro; todos deben permanecer en Allariz bien abastecidos, hasta que digan un total de trescientas sesenta y seis misas y deben serle pagadas también la ida y vuelta. Una vez acabadas estas misas, acudirán diez frailes de misa del convento de san Francisco de Ourense o de otro lugar, que también deben morar allí hasta que digan otras trescientas sesenta y seis misas, que tengan todo lo que necesiten y que reciban además 50 maravedís cada uno de ellos. La razón de que sean convocados estos monjes y frailes puede ser indicativa del mantenimiento de una relación más estrecha con ellos, pero tal vez se trate simplemente de una cuestión práctica, tanto por ser los más cercanos a Allariz y tener mayor facilidad de desplazamiento como por el elevado número de monjes y frailes de misa requeridos. Otra cuestión es que se constate de nuevo el mantenimiento de la estrecha relación de la comunidad clarisa con los franciscanos de Ourense.

Recuerda también al conjunto de los conventos mendicantes de Galicia, ordenando pitanzas para todos los conventos de franciscanos y dominicos y de santa Clara y de las dominicas de Galicia. Es interesante la expresa distinción entre conventos masculinos y femeninos, prueba de la consolidación e incidencia social de estos últimos en el reino de Galicia.

Las "dueñas" del convento de Allariz reciben una especial atención, ya que Felipe espera de ellas una oración perpetua por la salvación de su alma. Deben recibir 100 maravedís para una pitanza el día de su entierro y quedan obligadas a decir una misa diaria durante un año y a cantar un responso sobre su sepultura a la salida de misa y otro después de vísperas. Recibirán además cada día 10 maravedís para carne o pescado y cada año 1000 maravedís (o una heredad que les rente esa cantidad) para que digan una misa de réquiem por su alma para siempre. Reciben además un gran legado de 15. 000 maravedís para la cera de la iglesia de santa Clara, reflejando con ello la enorme importancia de la luz—física y simbólica— en el interior de las iglesias.

En su testamento se manifiesta también su promotorado sobre el claustro del convento de san Francisco de Ourense, ordenando que "acaben aquello que y está por acabar". El infante ordena también legados para la abadesa doña Toda Diaz y otras dos monjas del

convento y para el prior de Zamora, fray Joaquín Fernández, y para su confesor, el doctor frey Pedro Tomás. Puede constatarse así la continuidad de la estrecha conexión establecida entre las tres casas franciscanas, ligadas en esta ocasión al patrocinio de don Felipe.

2.6. Santa Clara de Santiago en su relación con la familia real

La primera fundación clarisa de Galicia, la de santa Clara de Santiago, no conserva ningún tipo de documentación sobre sus orígenes. La tradición cronística que atribuye su fundación a la reina Violante y su dotación inicial a Alfonso X carece de fundamento. Seguramente su fundación se realiza por iniciativa de los frailes menores que, contando con el apoyo episcopal, buscaron enseguida un patrono pudiente para poder materializar el proyecto y que fue el rico cambiador compostelano don Pedro Vidal, quien cede una de sus propiedades con casas y huertas para la fundación conventual (García Oro, 1988: 122-129). El primer documento que menciona la existencia de una comunidad de religiosas es del año 1297. Se trata de una carta del cardenal protector de la orden en la que autoriza el traslado del convento a un lugar más saludable (Rodríguez Núñez, 1993: 84).

Respecto a la intervención en Santiago de la reina Violante atribuida por la tradición cronística, se ha planteado que tal vez podría explicarse dentro de un proceso de transformación de una comunidad previa de damas pobres seguidoras de la regla damianita, que tuvieron que adaptarse al cambio normativo impulsado por los pontífices—regla de Urbano IV— y que fue rápidamente asumido por parte de las mujeres de la familia real (Graña Cid, 2013: 32).

La vinculación de santa Clara de Santiago con esta familia va a llevarse a cabo a mediados del siglo XIV, en la figura de doña Beatriz Alfonso, bisnieta de la reina Violante y Alfonso X y nieta del octavo hijo de los reyes, el infante don Juan y de su esposa Margarita de Montferrato[47]. Beatriz financia una capilla en santa Clara y en su testamento, otorgado en 1350, ordena enterrarse en la misma, poniendo de relieve su vinculación con la familia real[48]. En la iglesia conventual se conserva una inscripción que hace memoria de su filiación y de su fundación en el año de 1358[49].

47 El infante don Juan y Margarita contraen matrimonio en Burgos en 1281, continuando la alianza entre ambas familias que se había iniciado con el enlace de la infanta Beatriz —la segunda hija de los monarcas— y el padre de Margarita, el duque Guillermo de Montferrato y que tuvo lugar en Murcia en 1272. Estas alianzas matrimoniales se relacionan con la búsqueda de apoyos por parte de Alfonso X para lograr sus aspiraciones de convertirse en emperador germánico (Fuente Pérez, 2017: 96-97).

48 Entre otras cláusulas ordena la celebración de dos misas por su alma, la del infante su padre y la de su marido e hijos, otorgando bienes suficientes para ello. Establece también que todo lo que resta de sus bienes quede para sus hijos, pero que si estos fallecieran "que se vendan al Rey de Castella qualquer reynar cuia merçee e cuia feytura eu soo et péçolle por merçee que compre estos herdamentos et mando que llos den por lo terço meos do que elles valeren". Documento en Rodríguez Núñez (1993: 322-323).

49 Beatriz es hija de don Juan López de Haro, apodado "el tuerto", y de doña Isabel de Portugal, por lo que cabe la posibilidad de que los escudos engastados hoy en uno de los muros de la iglesia pertenecieran a la desaparecida yacija del sepulcro de doña Beatriz (Fraga Sampedro, 1993: 105).

3. Proyección espiritual en los reinos de León y Castilla. Patrocinio de órdenes y hospitales

La fundación monástica representa un grado máximo de compromiso espiritual que sólo pueden alcanzar los ricos y poderosos y que lo ejercen en contadas ocasiones. Es más habitual la protección y ayuda material a comunidades ya establecidas y la mediación con el rey para conseguir privilegios y exenciones. La reina doña Violante lleva a cabo este apoyo desde finales de la década de 1250, mostrando desde el comienzo unas inquietudes religiosas que se mantienen y evolucionan a lo largo de su reinado.

Una de las primeras es la de Santa María de Salamanca, que nace como un beaterio y se transforma en monasterio damianita en 1238 bajo la advocación de santa María. Es fruto de una creación autónoma, sin que se conozca patrón alguno. En 1257 el pontífice Alejandro IV solicita el amparo de la reina para estas religiosas, concretando que se trata de ayudarlas en sus necesidades y de evitar abusos de seglares. Al año siguiente se dirige a su hija la infanta Berenguela para que continúe este apoyo, y en 1265 el papa Clemente IV le encomienda su defensa[50].

El apoyo de reinas e infantas muestra la interrelación de intereses que se entremezclan entre monarcas y pontífices; en este caso se aprecia de forma más acusada, dada la especial identificación de estas monjas con el papado y la sintonía con el poder real[51]. Además de apoyo y protección a las comunidades, se entrelazan relaciones personales en las que las religiosas animan a estas mujeres de la realeza a compartir con ellas su tiempo y su espacio. Las monjas solicitan su entrada en clausura para que puedan conocer directamente sus problemas y sus necesidades. De este modo, Violante recibe autorización del pontífice para que, *causa devotionis*, pueda entrar al monasterio dos o tres veces al año acompañada de cinco o seis matronas honestas[52].

A la comunidad de santa Clara de Zamora ya se ha hecho referencia con anterioridad, pues las monjas de Allariz proceden de este monasterio y su procurador actúa de intermediario en adquisiciones de bienes en Allariz. La fama de santidad del cenobio se aduce como causa del interés de Violante por llevar alguna de sus monjas a fundar Allariz; sin duda debía existir también cierta familiaridad de la reina con la comunidad (Graña Cid, 2013: 33). Su relevante papel viene dado por su temprana definición institucional

50 Su temprana definición institucional como monasterio damianita y su dedicación pauperística inicial —que pronto abandonarán— lo convirtió en cuna fundacional del monasterio de Toro, entre 1255 y 1260, atribuyéndose precisamente su fundación a la infanta Berenguela, la hija primogénita de Alfonso y Violante (Graña Cid, 2013: 29-30).

51 A este respecto, Graña señala que "el apoyo brindado por la reina e infantas de Castilla estuvo en sintonía con intereses de poder pero esto no lo explica por sí solo". Este amparo de las mujeres del círculo real contrasta con el de Alfonso X, a quien el papa reprocha su falta de apoyo a las monjas, comparándolo con el prestado por su padre Fernando III (Graña, 2013: 31 y 26).

52 En expresión de García Oro "fueron ellas quienes llamaron a la puerta de reinas y princesas" (García Oro, 1988: 167-69).

como orden de santa Clara, al seguir ya desde 1269 la regla de Urbano IV. Por su fama y su prestigio, el convento zamorano se convierte en foco irradiador hacia otras fundaciones como la de santa Clara de Oporto en la segunda mitad del siglo XIII y, a comienzos del s. XIV, participará también en la refundación de santa Clara de Coimbra que lleva a cabo la reina Isabel de Portugal[53].

El patrocinio de la reina se manifiesta también en su apoyo a comunidades franciscanas masculinas. Así sucede con la refundación del convento de san Francisco en su villa de Valladolid, fomentando su traslado desde el eremitorio de Rio de Olmos al centro urbano y actuando como benefactora de la comunidad[54]. En Valladolid existe ya una comunidad de santa Clara, la primera fundación conventual femenina de la villa, originada entre 1234 y 1246 a partir de un beaterio preexistente, pero no se registra ninguna intervención en él por parte de Violante.

Los franciscanos solicitan el amparo de los monarcas para poder trasladarse a la villa y la reina se implica directamente tratando de favorecerlo. La primera dificultad que había que salvar era obtener la aprobación del abad de la Colegiata de santa María, que ejerce la función episcopal en la villa[55]. Los franciscanos la reciben en 1254 y la fundación se lleva a cabo en 1265. Pero pronto surgen protestas y se abre un conflicto con la Colegiata, que ve amenazado su papel preeminente en la vida religiosa de Valladolid con la llegada de los franciscanos. El conflicto se prolonga hasta 1270 con intervenciones reales y pontificias de por medio, hasta que finalmente se consagra la iglesia conventual en 1275.

Las intervenciones de Violante se concretan en el envío de cartas al prior y cabildo de la Colegiata para que no estorbe la fundación, y al concejo para que autorice el nuevo convento. Rojo destaca la decisión personal de la reina y su directa implicación en la refundación, al donar su solar y promover la edificación de las casas conventuales. Con ello realiza un ejercicio de autoridad como señora de la villa y como copartícipe de la política religiosa de la Corona, pero como manifiesta en sus cartas, lo hace también por su honra y salvación y por la de su familia y allegados[56].

Hay noticia de otra intervención similar de la reina en esta misma villa de Valladolid, pero menos problemática. En este caso apoya el asentamiento de los dominicos, enviando

53 Lopes señala que fray Paio, ministro de la provincia de Santiago "fue el que troxo de Zamora las fundadoras de santa Clara de Oporto". Recoge además otras fundaciones portuguesas como la de Entre-os-Rios en las que también participan religiosas del convento zamorano (Lopes, 1985: 387-388 y 411-414).

54 Valladolid es uno de sus más preciados señoríos, tanto por razones económicas como familiares. Allí se celebran sus bodas y nace el infante don Fernando, el heredero del trono.

55 Sus abades pertenecen a la familia real; en esa fecha era don Felipe, hermano del rey, y pronto lo será don Sancho, hermano de la reina, que ocupará el cargo hasta que acceda al arzobispado de Toledo.

56 Rojo Alique (2002: 555-603) hace notar que esta institución representa un símbolo permanente de la presencia del poder monárquico en la villa; allí se inhuman el hijo de los monarcas, el infante don Pedro (†1283), y el infante don Enrique (†1303).

una carta al concejo en la que ordena que se les ceda el solar que habían elegido para levantar su convento[57].

El auxilio a los pobres es otra manifestación de la espiritualidad de Violante y se concreta en la fundación del Hospital de Villafranca de Montes de Oca. Con ello pone en práctica las palabras del Evangelio y se asemeja a otras mujeres de su linaje y a otras reinas que hacen de la caridad un medio que puede conducirlas a la salvación. En el trazado del camino francés en la diócesis de Burgos, al pie de los Montes de Oca, Violante funda un hospital para auxiliar a los transeúntes que llegan a la villa tras atravesar un tramo difícil y peligroso debido a la escasez de poblaciones. En el año 1283 se halla en Burgos y crea unas capellanías para dicho Hospital junto con el obispo de Burgos don Fernando (Ballesteros Beretta, 1984: 1045). En su último testamento de 1292, manifiesta preocupación por su continuidad, por lo que encomienda a su hijo el rey Sancho IV que vele por su mantenimiento y que le otorgue, como le prometió, la villa o al menos las rentas que obtuviera por los derechos de la villa.

Es posible que la fundación hospitalaria de Violante fracasara, porque en 1380 se documenta otra fundación hospitalaria en la villa de la reina doña Juana Manuel de Villena, esposa de Enrique II. Puede tratarse de un nuevo hospital o seguramente de la refundación del establecido por Violante. La reina doña Juana Manuel lo dota ahora de bienes suficientes para su mantenimiento, conservándose una bula del pontífice Benedicto XIII de 1408 en la que se hace referencia a esta fundación. En la labor asistencial se nomina a la freira Beatriz Martínez, profesa en la orden tercera de san Francisco y provisora del mismo. Surge de nuevo el lazo con los franciscanos, en este caso de la orden terciaria, cuyos componentes prestan una intensa labor asistencial a lo largo de los caminos a Santiago. Años después, la protección de este hospital se canaliza a través de doña Leonor, reina de Navarra e hija de doña Juana Manuel y Enrique II[58].

Otra forma de expresión de la religiosidad de Violante se concreta en la donación de objetos suntuarios y litúrgicos a estas instituciones, como la que efectúa al monasterio de Allariz. En el monasterio cisterciense de Las Huelgas de Burgos se conserva un díptico-relicario de finales del s. XIII, que según mantiene Gómez Chacón pudo haber sido donado por Violante, ya que parece tener un origen húngaro (Gómez Chacón, 2020: 17). En este monasterio se lleva a cabo el enterramiento del hijo y heredero de los reyes, don Fernando de la Cerda, razón que podría explicar la donación de Violante.

57 Es una noticia indirecta que se registra en una carta del concejo de Valladolid al prior de la orden de predicadores (Fuente Pérez, 2017: 175-176).

58 Ríos Rodríguez, Fraga Sampedro (en prensa).

4. Conclusiones

La imagen espiritual que proyecta la reina Violante es la de una mujer de su tiempo, comprometida con la nueva religiosidad mendicante que se había extendido como una mancha de aceite por toda Europa a lo largo del siglo XIII. De entre las órdenes mendicantes, manifiesta una particular predilección por la orden franciscana y especialmente por la orden de Santa Clara. Desde finales de la década de 1250, reafirma su compromiso religioso prestando protección y apoyo material a comunidades como las de santa María de Salamanca, santa Clara de Zamora y san Francisco de Valladolid.

La culminación de su compromiso espiritual está representada en la fundación del monasterio de santa Clara de Allariz, siendo la primera reina de la Corona de Castilla que promueve una fundación mendicante femenina documentada con seguridad. Desde comienzos de la década de los 80 hasta mediados del 90 se vuelca en esta fundación, que eleva con el doble objetivo de integrarse en su comunidad profesando como monja y de que sirva como panteón funerario para acoger su sepulcro; su intención era participar de la liturgia conventual y, a la vez, exhibir su poder y transmitir su memoria y la de su linaje. Pero la reina Violante nunca pasó a formar parte de la comunidad de Allariz, ni tan siquiera a acogerse en el convento o en sus proximidades en los últimos años de su vida. Es muy posible que tampoco se cumplieran sus deseos de ser enterrada en este su convento, aunque las dudas permanecen.

Otras diversas manifestaciones de su religiosidad se concretan en su apoyo a miembros del clero a través de la fundación de capellanías y en su relación con instituciones "tradicionales" como la catedral de Burgos, el monasterio cisterciense de Las Huelgas o la orden militar de Calatrava. También pone en práctica otra de las expresiones más características de la religiosidad medieval, la del auxilio a los pobres y peregrinos, que se concreta en la fundación del Hospital de Villafranca de Montes de Oca.

Violante muestra además otra forma de expresión de religiosidad característica del mundo medieval que pocas reinas ponen en práctica: se trata de la peregrinación a lugares santos, de un camino en busca del perdón con la esperanza de lograr la salvación eterna. Violante realiza dos que son muestra de su profunda religiosidad: una primera a Santiago al comienzo de su reinado y otra última a Roma, siendo ya anciana.

La ruptura con su esposo y sus controvertidos posicionamientos políticos restaron valor a su proyección espiritual en la Corona y al hecho fundamental de haber sido la primera reina que funda un convento de la orden de santa Clara. Si con sus intervenciones en política no respondió al comportamiento "modélico" que sus contemporáneos esperaban de una reina, cumplió con las expectativas en sus actividades religiosas, prestando protección y ayuda material a diversas instituciones. En definitiva, una reina con luces y sombras, que sin ser una santa, se comprometió con la nueva religiosidad mendicante desarrollando especialmente su labor de patrocinio sobre los conventos femeninos de clarisas desde los comienzos de su reinado.

Bibliografía citada

Ballesteros Beretta, A. (1984), *Alfonso X el Sabio*, Barcelona: El Albir.

Barreiro Somoza, J. (1987), *El señorío de la Iglesia de Santiago de Compostela (siglos IX-XIII)*, A Coruña: Diputación Provincial.

Berganza y Arce, F. (1719-1721), *Antigüedades de España propugnadas en las noticias de sus reyes, en la crónica del Real Monasterio de San Pedro de Cardeña, en historias, cronicones y otros instrumentos manuscritos que hasta ahora no han visto la luz pública*, 2 vols. Madrid: Francisco del Hierro. [Consultado: marzo 2020], disponible en: https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10329267

Cavero Domínguez, G. (2018), *Martín Fernández, un obispo leonés del siglo XIII. Poder y gobierno,* Madrid: Ergástula.

Durany Castrillo, M. (2009), "El convento de santa Clara de Allariz (1282-1312)", en R. Casal / J. M. Andrade / R, J. López (eds.), *Galicia monástica: estudos en lembranza da profesora María José Portela Silva*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, pp. 131-151.

Fraga Sampedro, Mª D. (1993), "La orden de las clarisas y el arte: el convento medieval de Santiago", en *El real monasterio de santa Clara de Santiago. Ocho siglos de claridad,* Santiago de Compostela: Real convento de santa Clara-Santiago / Museo de Terra Santa-convento de san Francisco, pp. 101-116.

Fuente Pérez, Mª J. (2017), *Violante de Aragón. Reina de Castilla,* Madrid: Dykinson.

Gallego, O. (1986), "Dominio y bienes de santa Clara", *Boletín Auriense*, Anexos, 5, pp. 43-61.

García Oro, J. (1988), *Francisco de Asís en la España medieval*, Madrid: CSIC.

García Oro, J. (1990) "La primitiva implantación de las clarisas en Galicia" *Liceo Franciscano*, XLII/127-129, pp. 109-145

García Barriuso, P. (1990), "Documentación sobre la fundación, privilegios y derechos históricos del monasterio de Santa Clara de Allariz", *Liceo Franciscano* XLII/127-129, pp. 11-108.

Gómez Chacón, D. L. (2020), "Recuerdos de Hungría: la reina Violante de Aragón, Helena de Veszprém y el Díptico-Relicario de santa Úrsula del monasterio de Las Huelgas de Burgos", *De Arte. Revista de Historia del Arte,* 19, pp. 7-23.

González Jiménez, M. (1999), *Alfonso X el Sabio. Historia de un reinado,* Burgos: Diputación provincial de Palencia-Ed. La Olmeda (2ª ed.).

González Vázquez, M. (1996), *El arzobispo de Santiago, una instancia de poder en la Edad Media (1150-1400)*, Sada: Ed. do Castro.

Graña Cid, Mª M. (2013), "Reinas, infantas y damas de corte en el origen de las monjas mendicantes castellanas (c. 1222-1316). Matronazgo espiritual y movimiento religioso femenino", en B. Garí (ed.), *Redes femeninas de promoción espiritual en los Reinos Peninsulares (s. XII-XVI)*, Roma: Viella, pp. 21-44.

Graña Cid, Mª M. (2014), "¿Favoritas de la Corona? Los amores del rey y la promoción de la orden de santa Clara en Castilla (ss. XIII-XIV)", *Anuario de Estudios Medievales,* 44/1, enero-junio, pp. 179-213.

Katz, M. R. (2013), "The final testament of Violante de Aragón (c. 1236-1300/01): Agency and (Dis)empowerment of a Dowager Queen", en E. Woodacre (ed.), *Queenship in the Mediterranean. Negotiating the Role of the Queen in the Medieval and Early Modern Eras,* New York: Palgrave Macmillan, pp. 51-71.

Katz, M. R. (2015), "A Convent for *La Sabia*. Violante of Aragón and the Clarisas of Allariz", en J. D'Emilio (ed.), *Culture and Society in Medieval Galice: a cultural crossroads at the edge of Europe*, Leiden / Boston: Brill, pp. 813-835.

Lopes, F. F. (1985), "Franciscanos de Portugal antes de formarem Provincia independente. Ministros provinciais a que obedeciam", *Archivo Ibero-Americano*, 179-180, pp. 349-450.

López Fernández, A. (1927) "Apuntes históricos sobre el convento de santa Clara de Allariz", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Histórico y Artísticos de Orense* T. VIII, mayo – junio, n. 174, pp. 51-53 (reed. en "Santa Clara de Allariz", *Boletín Auriense* 1986, Anexos, 5, pp. 63-85).

Nieto Soria, J. M. (2014), *Sancho IV de Castilla (1284-1295),* Gijón: Trea.

Pardo de Guevara y Valdés, E. (2000), *Los señores de Galicia: tenentes y condes de Lemos en la Edad Media,* Santiago de Compostela: Instituto de Estudios Gallegos "Padre Sarmiento" (CSIC) – Fundación Pedro Barrié de la Maza.

Pérez Rodríguez, F. J. (2015), "The kingdom of Galicia and the monarchy of Castile-León in the Twelfth and Thirteenth Centuries", en J. D'Emilio (ed.), *Culture and Society in Medieval Galice: a cultural crossroads at the edge of Europe*, Leiden / Boston: Brill, pp. 429-462.

Ríos Rodríguez, Mª L. / Mª D. Fraga Sampedro (en prensa), "En los caminos a Santiago de Compostela. Frailes de la Tercera Regla y hospitalidad".

Rojo Alique, F. J. (2002), "El proceso de fundación del convento de san Francisco de Valladolid (H. 1220-1275)", *Hispania Sacra*, 54, pp. 555-603.

Rodríguez Nuñez, C. C. (1993)," El convento de Santa Clara de Santiago en la Edad Media", en *El real monasterio de santa Clara de Santiago. Ocho siglos de claridad,* Santiago de Compostela: Real convento de santa Clara / Museo de Terra Santa-convento de san Francisco, pp. 83-100.

Rodríguez Núñez, C. C. (1993), *Los conventos femeninos en Galicia. El papel de la mujer en la sociedad medieval,* Lugo: Diputación provincial.

Testamento del infante don Felipe de Castilla. Transcripción de J. L. Lamigueiro (2020). [Consultado: marzo 2020], disponible en: www.xenealoxiasdoortegal.net/trabajos/testamentoinfantefelipe.pdf

Torres Fontes, J. (1963), "El monasterio de santa Clara la Real de Murcia (siglos XIII y XIV)" *Murgetana,* 20, pp. 87-104. [Consultado: marzo 2020], disponible en: https://www.regmurcia.com/docs/murgetanaNº 020_Artículo 007 (regmurcia.com)

Devociones, imágenes y memoria para una reina. Violante, reina de Castilla, y el convento de Allariz

—

Marta Cendón Fernández / M. Dolores Fraga Sampedro*
Universidade de Santiago de Compostela

Introducción

La pérdida de una buena parte de la documentación monástica a causa de diversas contingencias impide estudiar, en su totalidad, espacios y artes figurativas del convento femenino de las clarisas en Allariz. Las acciones emprendidas a partir de la ley desamortizadora de Mendizábal (1836) propiciaron el abandono del archivo conventual y la pérdida de documentación. Sin embargo, a partir de la documentación conservada y los restos materiales es posible reconstruir parcelas de la biografía de algunos promotores / as, cuyo origen prestigioso permitió financiar diversas empresas artísticas. Este estudio se centra en la figura de una monarca, doña Violante de Aragón, desde su promoción artística en el convento de Allariz, las piezas vinculadas a sus devociones y su interés por el mantenimiento de su memoria.

1. Una fundación regia: Violante de Aragón, reina de Castilla, y el convento de Santa Clara de Allariz

El monasterio de clarisas de Allariz es el ejemplo gallego más paradigmático de la promoción regia a las órdenes mendicantes, ya que se trata de la única fundación real documentada, emprendida por doña Violante de Aragón, esposa de Alfonso X (Rodríguez Núñez, 1993: 40)[1]. La reina había comenzado a tratar la fundación en 1282, como se expresa en un documento del Cardenal Mateo, protector de la Orden de Frailes Menores y Clarisas, al ministro provincial de los franciscanos[2]. De él se deduce que podría haber unas religiosas

* Marta Cendón Fernández, ORCID : 0000-0002-5975-4910. M. Dolores Fraga Sampedro, ORCID: 0000-0003-4676-4586. GI-1507: *Medievalismo: espazo, imaxe e cultura.*

1 Para evitar repeticiones innecesarias, recomendamos la consulta del trabajo de Mª L. Ríos en este mismo volumen.

2 "Matheus miseratione divina sancte Marie in Porticu diaconus Cardenalis religiosis viris dilectis in Xpo. filiis ... Ministro fratrum Minorum Provincie sancti Iacobi ... visitatori Monasteriorum ordinis sancte Clare in eadem Provincia ... Custodi ... Guardiano et ... Lectori eorumdem fratrum morantium in civitate Auriensi salutem in domino.

cuya vida se pretende regularizar buscando una abadesa que sea idónea (García Barriuso, 1990: 17); y parece que tanto la abadesa como alguna de las religiosas vinieron de Santa Clara de Zamora, ciudad con la que la reina también tuvo contacto, como se pone de manifiesto en su testamento de 1292, en el que revoca uno anterior donde pedía ser enterrada en dicha ciudad[3]. Y en relación con dicho testamento, en el que queda clara constancia de la devoción de la reina por la orden de Santa Clara —como ya se había puesto de manifiesto en otras ocasiones[4]—, se indica que no desea ser inhumada junto a su madre, Violante de Hungría, esposa de Jaime el *Conquistador,* la cual se hallaba en el monasterio femenino cisterciense de Vallbona de las Monjas (Lleida). Como se aprecia, la monarca se decanta por una orden que responde a una nueva espiritualidad, en cuyo caso, sin duda, tuvo una gran influencia su confesor, el franciscano fray García Blandes.

Esta decisión es llamativa, pues la reina elige una pequeña villa, cuando la fundación de conventos mendicantes arraiga en los núcleos urbanos más importantes. Quizá pueda justificarse por la vinculación de Alfonso X con Allariz, villa cercana a las heredades de su ayo García Fernández de Villamayor, donde residió temporalmente durante su niñez y juventud, acompañando a su ayo[5]. García Oro enmarca esta fundación en un proyecto real para Galicia como un ensayo de infantazgo consistente en situar aquí a personajes de la familia real que pueden ser titulares de oficios públicos o incluso señoriales, como el de merino o Adelantado Mayor de Galicia, la Pertiguería de la Tierra de Santiago o la titularidad del condado de mayor importancia que era el de Trastámara; así, durante el reinado de Sancho IV se sitúan en Galicia el infante don Juan, hijo de Alfonso X y Violante, y don Alfonso, hijo de Sancho IV y María de Molina. Pero un papel más relevante desempeñó otro de los hijos de Sancho, el infante don Felipe, Pertiguero de Santiago y Adelantado Mayor, quien, junto a su esposa Margarita, en 1327 desea ser enterrado en Santa Clara de Allariz (García Oro, 1990: 133). Posiblemente, a una hija de este matrimonio perteneció el

Super ordinatione et incorporatione Monasterii quod excelentissima domina Domina Yolant, Castelle et Legionis Regina illustris ad divinum cultum et honorem beste virginis Clare construere et ordinare intendit, vobis per alias nostras patentes licteras scripsimus, nostram exprimimus voluntatem quam a vobis volumus observari. Verum postquam, secundum ea que vobis scribimus, predictum monasterium fuerit constructum et ordinatum ac supradicto ordini incorporatum, sororesque in eo fuerint collocate, cum expediat, monasterio edificato et incorporato Ordini sancte Ciare predicte ac religioso effecto, de abbatisa ydonea provideri, inducatis et instruatis eas, ut sibi iuxta formam eiusdem regule sancte Clare per electionem canonicam studeant providere de aliqua persona ydonea in abbatisam per quam possit salubriter gobernare…" (López Fernández, 1927: 10).

3 "E el testamento que ffis de enterrar en Çamora, reuocolo" (López Fernández, 1927: 17).

4 Es el caso de Santa Clara de Burgos (Rodríguez Núñez, 1993: 40).

5 "García Fernández de Villamayor estaba casado en segundas nupcias con doña Mayor Arias, del linaje gallego de los Limia, y, entre sus propiedades, se contaban los lugares de Villadelmiro, Celada, Pampliega, Can de Muñó y Villaquirán. En ellos y en las propiedades que doña Mayor tenía en Manzaneda (hoy Maceda), cerca de Allariz, en su Galicia natal, transcurrieron los primeros años de Alfonso X" (González Jiménez, 2001: 292-293).

sepulcro conocido como de la *infantina* que se conserva en la catedral de Ourense (Cendón, 2010: 391-409)[6].

Ciertamente, el apoyo de la monarquía al convento alaricano fue muy claro (Graña, 2013: 26). El rey Sancho IV, en 1286, no solo autoriza la fundación hecha por su madre, sino que le concede el privilegio de coto y lo pone bajo su protección, lo que significaba la exención fiscal del convento y sus vasallos (Gallego, 1986: 43-61). Poco antes, en ese mismo año, Macías Núñez, procurador de las monjas de Santa Clara de Zamora, había comprado para ellas el "herdamento de O Pombar", que tenía casa y lagar, para hacer allí el monasterio (García Oro, 1990: 134). Parece que la comunidad de Zamora envía a doña Sancha Eanes, que será la primera abadesa para la nueva fundación de Allariz.

Asimismo en ese año, el papa Honorio IV expide un privilegio a la orden franciscana masculina y femenina, por el cual podría acudir a cualquier obispo para bendecir y consagrar sus iglesias, cuando el diocesano se negase arbitrariamente (García Barriuso, 1990: 19). Esto es, precisamente, lo que sufrirá el convento alaricano cuando el obispo de Ourense, don Pedro Yáñez de Noboa (1286-1308), quien había llegado a tal enfrentamiento con los franciscanos orensanos, que destruyó el convento de aquellos y los expulsó la ciudad, pronunció el entredicho sobre el de Allariz (García Oro, 1990: 137). De ahí que la abadesa se dirija en 1294 al dominico fray Domingo, obispo de Silves, ya que, habiendo pedido al obispo de Ourense "que nos possesse y a primeira pedra et consagrase o cimetrio et non o quiso faser" (García Barriuso, 1990: 34).

Ciertamente, parece que en 1291 ya se habría concluido el monasterio, como se desprende de dos bulas de Nicolás IV, quien, en la primera dictada en ese año, autoriza a los fieles para que puedan solicitar sepultura en el monasterio, y en la otra, concede un año y cuarenta días de indulgencia a todos aquellos que, con la debida disposición, visitasen el convento en las fiestas de la Navidad, Anunciación, Purificación y Asunción de la Virgen, así como en los días de san Francisco, san Antonio, santa Clara y santa Isabel (García Barriuso, 1990: 24); no se puede olvidar el parentesco de esta última con la propia reina Violante, pues era la hermana mayor de su madre, doña Violante de Hungría, reina de Aragón, por lo que su estrecha vinculación con la orden franciscana pudo influir en la de su sobrina.

Es preciso recordar que la iglesia no se pudo comenzar hasta 1294, pero parece ya concluida hacia 1303 (García Barriuso, 1990: 41), dos años después del fallecimiento de la reina. Doña Violante indica en sus últimas voluntades:

> con grant devocion, por mucho bien et mucha merçet que me Dios fiso, et señaladamiente por muchos et muchas de mío linage que fiso acabar su vida et su ffasienda en gran omillat et en santa religion, otorgo et prometo de tomar la orden de santa Clara en el monasterio de Allariz, que yo ffago y, quando me la Dios guysare, a mi honra et a pro dél monesterio, a loor de Dios et de santa Maria su madre et de santa Clara, e de acabar en ella mi vida (López Fernández, 1927: 15).

6 Sobre los problemas de los franciscanos con el obispo de Ourense (otro factor a tener en cuenta en la elección de Allariz), véase Ríos, en este mismo volumen.

En realidad, la reina no fue monja de esta comunidad, si bien podía pasar temporadas en este convento. Asimismo refleja su voluntad de emular a aquellos miembros de su linaje que habían optado por la pobreza (santa Isabel de Hungría y, posteriormente, santa Isabel de Portugal; vid. García Barriuso, 1990: 25). Y continúa,

> Primeramiente do mi alma a Dios et a santa Maria, su madre, et a sant Francisco et a sancta Clara et mando mio cuerpo enterrar en ese monesteryo de Allaris que yo ffago de la orden de sancta Clara, en derecho del altar de sancta Maria, dentro en el coro de las duenas. Et assi lo prometo et lo otorgo; et assi lo juro que en este monesterio sobredicho tomo mi sepultura; et assi lo ruego et lo mando a todos los mios mansessores deste mio testamento et de mi fasienda, que doquier que acaesca mio ffinamiento, que a este monesterio sobredicho me lieuen a enterrar de todo en todo. Ca esta es la mi deuocion et mi deseo et la mi postrimera voluntad (López Fernández, 1927: 16).

Y su deseo tampoco se cumplió, ya que falleció en Roncesvalles, tras una peregrinación a Roma, y, a pesar de las leyendas, parece que nunca se trasladó su cadáver a Allariz[7]. En su testamento son importantes las donaciones que tienen que ver con la fábrica del conjunto: 200.000 mrs., la mitad para la obra y la otra para comprar heredades de las que puedan vivir las monjas, que serán entregados a la abadesa doña Sancha Eans, y supervisado el cumplimiento de sus deseos por los franciscanos fray García Blandes y fray Alfonso Domínguez de León. Otras cantidades se dirigen a preservar su memoria del olvido y facilitar su ingreso en el Paraíso: toda su capilla, 10.000 mrs. para su enterramiento, así como 6.000 mrs. para un capellán que diga misa diaria por ella, sus padres, su marido y sus hijos. Tambié 3.000 a Sancha Eanes y otro tanto a fray García Blandes—inhumado asimismo en el convento de Allariz (Rodríguez Núñez, 1993: 41) — e idéntica cantidad a Fray Alfonso Domínguez de León. Además de otras mandas a los conventos franciscanos gallegos, le da a Allariz su lecho y toda su ropa. Entre todas las donaciones de la reina, dentro de "toda su capilla", parece que pudo haber piezas artísticas relevantes, de las cuales solo se habrían conservado dos: la Virgen abridera de marfil y una cruz de cristal de roca, plata y esmaltes, que serán abordadas en apartados específicos.

2. Violante y las clarisas de Allariz. Creación y dotación de un espacio coral

Algunas precisiones en el último testamento de la reina permiten una reconstitución del espacio coral de Allariz. Los vestigios medievales dispersos en el actual convento impulsaron a algunos investigadores a plantear hipótesis acerca de la morfología del templo alaricano[8]. Se ha propuesto que la iglesia gótica se ubicaría en la actual crujía norte del monasterio, en paralelo al campo de San Antonio. El coro de monjas hacia el este y el ábside hacia el oeste, cara el campo da Barreira, por tanto, con orientación de la cabecera diversa con respecto a

7 Tal cuestión ya la recogen López Fernández (1927: 15) y García Barriuso (1990: 38).

8 Cid (1984: 71); González García (1990), Torres (2016). Tras sufrir un incendio, el templo fue reformado en el siglo XVIII, como ha estudiado Folgar (1983, 1986).

la actual noreste del templo dieciochesco. Asimismo se conjetura que presentaba tipología semejante al templo medieval de las clarisas en Pontevedra elevado en el siglo XIV, con cabecera de capilla hemipoligonal, nave única y el coro de las monjas en los últimos tramos de la misma[9]. Sin embargo, en un análisis visual del exterior del templo actual, desde el campo da Barreira, se observa el mantenimiento de hiladas de sillares en el lienzo mural exterior del coro y dos contrafuertes en la fachada, pertenecientes a la fábrica medieval[10]. Estos vestigios pueden ser indicativos de un templo medieval que mantenía la misma orientación que la iglesia actual. Es necesario precisar que estas afirmaciones permanecen como conjetura, dado que vestigios de la antigua fábrica, que podrían facilitar una lectura más precisa, se encuentran en la zona de clausura del monasterio.

En el interior del templo, el coro de las religiosas ocupaba los últimos tramos de la nave, solución frecuente, pero no única, en las órdenes femeninas dedicadas a la oración contemplativa[11]. El coro era un espacio protegido del exterior, a través de un lienzo mural, que compartimentaba la nave para aislar el coro del espacio de los fieles. Para visualizar la capilla mayor, especialmente durante la asistencia de las monjas a la eucaristía, existía un amplio vano cubierto por reja y un denso velo. Era la grada, que permitía a las clarisas permanecer en el coro sin ser vistas, tal como estipulaba la regla[12]. En la propia grada, o junto a ella, una pequeña ventana o cratícula (que en época moderna recibe el nombre de comulgatorio), para facilitar la recepción de la comunión a las religiosas, y la puerta de la grada, cuya función era principalmente facilitar el paso a la iglesia para su mantenimiento, así como efectuar tareas diversas como reuniones, acuerdos de la comunidad con poderosos o laicos en general. Una ampliación importante se abordó en época moderna con la elevación de un segundo coro. A finales del siglo XV y especialmente en el XVI, la devoción al Cuerpo de Cristo se intensificó e impulsó a las religiosas mendicantes a construir el coro alto, cuya mayor altura facilitaba visualizar el Cuerpo de Dios elevado por el presbítero en la consagración, durante la eucaristía[13].

El coro se establecía como uno de los lugares preferenciales del monasterio. A los pies de la nave del templo, reservado a las religiosas, este ámbito adquiría la consideración de microespacio. La comunidad se recogía en la oración diaria de las Horas, entendida como

9 Para Santa Clara de Pontevedra, Cuadrado (1985).

10 Mª C. Folgar de la Calle (1986: 119) identificó estos vestigios de la obra medieval (lienzo mural exterior del coro, hasta las ventanas, y los contrafuertes).

11 Véase el peculiar ejemplo de Sancti Spiritus de Toro, donde se emplearon dos coros en el siglo XIV, uno en los últimos tramos de la nave y un segundo lateral al ábside (Pérez Vidal, 2008: 12-14; Gutiérrez Baños, 2017: 294)

12 Regla de Hugolino (1219); Regla o forma de vida inocenciana (1247), Regla de santa Clara (1253); vid. Omaechevarria (1993: 228, 253, 281-282).

13 La devoción al *Corpus Christi* se potenció considerablemente a partir de la declaración de la fiesta en 1264. Para ubicación del coro y su evolución en otras geografías occidentales, donde el coro alto surge más tempranamente, Bruzelius (1992 y 1996), Hamburger (1992).

la tarea principal que debía acometer una religiosa[14]. La organización del tiempo en el monasterio de clarisas se distribuía a partir del rezo de Oficio divino, donde la oración promovía un diálogo permanente con el Señor al rememorar los episodios principales de su vida, en especial de su Pasión y muerte (de tercia a vísperas), y se anunciaba la luz de la Resurrección al amanecer (maitines, laudes). Se invitaba a la comunidad de las monjas y a cada religiosa en particular a acompañar a Cristo, a asumir la vida del Salvador como vivencia propia y diaria, durante el día y la noche. Esta dinámica cohesionaba la comunidad, generaba un fuerte vínculo fraternal entre las hermanas unidas en una oración que promovía caridad y misericordia entre ellas. Esta experiencia potenciaba la percepción del coro como anticipo del más Allá.

Las religiosas se disponían en la sillería, con estructura de cuadrilátero abierto hacia la grada[15] (lám. 1). Otros elementos completaban el espacio coral en Allariz. El sepulcro de la reina, tal como establece en su testamento, debía ocupar el centro del coro, alineado con un altar, que puede identificarse con el altar principal del templo dedicado "a loor de Dios e de Sancta Maria, su madre, e de Sancta Clara"[16]. Sin embargo, es probable la ubicación de un segundo altar bajo la misma advocación mariana, en el interior del coro, y tal vez sea este al que se refiere la reina. La emergencia y el impulso de devociones promovió la existencia de pequeños altares en el interior de los coros de monjas, que en Allariz mantenía una orientación mariana propiciada por la comunidad de religiosas y la propia reina. Sin duda, su dedicación a la virgen María implicaba una ubicación relevante, debía situarse en zona principal, pero mantenía el respeto al circuito litúrgico que se trazaba en el espacio coral. Se situaba, limitando con la grada, en línea con el altar del presbiterio dedicado también a santa María[17]. Es posible que sobre este altar coral se expusiese la imagen de la Virgen Abridera que la reina había donado a las clarisas[18]. La hermosa escultura ebúrnea, sobre el altar

14 La Regla de Santa Clara (1253) estipula que las hermanas que saben leer rezan las Horas; el resto reza un número determinado de padrenuestros (Omaechevarria, 1993: 276-277).

15 Vid. sillerías medievales de los conventos de clarisas de Toro, Astudillo, Villafrechós, Palencia, Moguer, entre otros, con interesante reconstitución virtual de algunos ejemplos, en Yzquierdo (2008-2009).

16 A finales del siglo XIII, el sello del convento de Allariz abundaba en esta devoción mariana de su altar principal, al mostrar la imagen de la Virgen María sedente con el Niño en el regazo y una flor en su mano en un documento de 1293 (López Fernández, 1927b, reed. 1986: 76).

17 La existencia de dos o más altares marianos era habitual en templos medievales de las órdenes mendicantes, como en Santa María de Belvís en Santiago o Santa Clara de Salamanca, en los que se citan el altar principal y otros secundarios bajo advocación mariana (Cendón / Fraga, 2017; Gutiérrez Baños, 2017: 299-300). En algunos ejemplos se constatan estos altares marianos en el interior del coro de monjas, como el altar dedicado a la Virgen de Misericordia en Santo Domingo el Real de Madrid (Pérez Vidal, 2017).

18 Una pieza con estas características, de tamaño reducido y objeto precioso, es improbable que se ubicara en el altar principal del templo. Cuando se incorporaban al patrimonio de la comunidad, se empleaban como *imago devotionis* por toda la comunidad y en el rezo individual de las religiosas. Un ejemplo medieval de este uso, la Virgen de las Llaves, se encuentra en el convento de Santa Clara de Santiago (Sánchez, 1996: 192-193).

dedicado a María, madre de Cristo, recordaba que "el cuerpo de María era símbolo de la propia Iglesia, puesto que a través del mismo se había establecido el vínculo tangible entre Dios y la humanidad" (Camille, 2005: 33; Barnay, 1999: 34-45). Cuando la imagen se abría en las fiestas principales de la Virgen, para mostrar su interior, los dos batientes extendidos, metonimia de los brazos de la Madre, acogían y abrazaban a toda la comunidad orante. Es más, la exégesis de la patrística incidía en el útero de la Virgen que gesta a Cristo, "sumerge en su seno la muerte de Eva [para dar] la resurrección [a los fieles] a través de Cristo"[19]. El cuerpo escultórico abierto introducía a las religiosas en este misterio de la salvación, a través de su vivencia en comunidad y en oración.

María mediadora e intercesora era el modelo para las clarisas, como lo había sido también para Violante en sus acciones familiares y políticas (Fuente, 2016; 2017: 215-222). En continuidad con la protectora celestial, el cuerpo de la reina debía seguir vinculado a la comunidad de clarisas. Continuaría su labor protectora, recibiría oraciones por su salvación, se aseguraba la permanencia de su memoria. En una "forma alternativa de integración en la vida religiosa" (Graña, 2013: 25), Violante formaba parte de la comunidad, como fundadora en la vida y orante permanentemente en el más allá.

No era la primera vez que el sepulcro de una mujer relacionada con la realeza castellana optaba por la inhumación en el coro de religiosas mendicantes. Años antes, en torno a 1276, se elaboraba el sepulcro de doña Mayor Guillén de Guzmán, amante de don Alfonso X y madre de doña Beatriz, reina de Portugal. Su hija encarga el sepulcro de doña Mayor para ubicarlo en el coro de la comunidad de clarisas que había fundado su madre en Alcocer (Gutiérrez Baños, 2015). Unos años después se sucedían los sepulcros de los infantes don Fernando de la Cerda (en el cisterciense de Las Huelgas) y doña Leonor (en el dominicano de Caleruega), pero la primera reina castellana que elige la Orden de Santa Clara para preservar su cuerpo en el coro de las monjas es doña Violante. Durante su trayectoria vital, se pronunció decididamente en apoyo de los mendicantes, reflejo de la devoción de su familia, especialmente la materna, hacia estas Órdenes, según evocaba la reina en su testamento a sus predecesores en el linaje "a quienes Dios había hecho acabar su vida y hacienda en gran humildad y santa religión". La querencia damianita-clariana de la reina,

> no fue un mero reflejo en femenino del marcado interés de Alfonso X por las órdenes mendicantes (…), la reina se sintió integrante de una verdadera genealogía de referentes femeninos que autorizaban con sus decisiones, especialmente en su opción religiosa final, tras enviudar (Graña, 2013: 36).

Las comunidades de frailes de Valladolid, las clarisas de Zamora y Salamanca gozaron del favor de la reina. Estos monasterios castellanos de clarisas actuaron como "epicentros fundacionales", desde donde surgieron comunidades vinculadas a las familias reales castellana

19 Abundan en esta exégesis san Gregorio Taumaturgo, san Máximo de Turín, san León Magno, entre otros (Bover, 1946).

y portuguesa (Toro, Allariz, Coímbra). La reina parece respaldar especialmente estas comunidades religiosas que destacan por su "conexión de autoría con la comunidad de Asís" y, en definitiva, con santa Clara (Graña, 2013: 30, 32; Fuente, 2017). A partir de la regencia de María de Molina, a comienzos del siglo XIV, las mujeres de la corte se erigen como continuadoras de esta promoción mendicante, que había sido protagonizada por Violante de Aragón e impulsada por doña María de Molina[20].

Otros objetos devocionales y necesarios completaban el espacio coral hasta recibir la totalidad de la capilla de la reina, como aludía en su testamento, "otrosí mando a las dueñas deste monesteryo sobredicho para los libros que ovieren mester quatro mil maravedís de los de la guerra, e mandolos todo a mi capiella, así lo que yo di, como lo que yo tengo". Pese a la vaguedad de la cita, doña Violante disponía el *ministerium* y el *ornamentum* necesarios para la celebración litúrgica en el espacio que acogería su sepultura, de modo que transfería su propia capilla regia al monasterio de Allariz. Así consta en dos memoriales posteriores, el primero elaborado en 1570 por fray Francisco Hoyero, vicario del convento de Allariz, y un segundo memorial redactado en 1647 (García Barriuso, 1990: 84-85). En ambos textos se enumeran,

> Tres imágenes de bulto, mas pequeñas, de marfil, de Nuestra Señora, que dio la Reina Dª Violante; dos cruces de plata, huecas, llenas de Reliquias de diversas santas y santos, que la Reina traxo a esta casa; tres cruzes de cristal, hermosísimas, que dio la reina Dª Violante y, finalmente, que dejo preciosos ornamentos a esta santa y Real casa (frontales, capas, casullas, palio y doseles) (Bango, 2010: 144; García Barriuso, 1990: 84-85).

Imagen expresiva y ejemplificadora de las donaciones y disposiciones de doña Violante al coro monástico de Allariz es la miniatura de un privilegio de Sancho IV datado en 1285, llamado *Testamento soriano de Sancho IV*, donde el monarca indica su voluntad de ser inhumado en la catedral de Toledo (lám. 2)[21]. La miniatura recrea el interior de una capilla: en el espacio central, el sepulcro sustentado por leones, iluminado por una lámpara y flanqueado por dos altares, a la derecha, el altar de la santa Cruz; a la izquierda, el altar de la Virgen María. Ambos altares y pavimento se cubren por ricos paños y alfombras, ornato propio de la capilla de un monarca. La miniatura anuncia un espacio funerario (sepulcro) y *ornamenta ecclesiae* (cruz, imagen de la Virgen con el Niño) de manera semejante al dispuesto por doña Violante para Allariz.

Todo estaba ordenado para la celebración de exequias y aniversarios de la reina, cuando llegase el momento. A través de una manda testamentaria, doña Violante se aseguraba la presencia de dos capellanes, uno "que cante misa cada día por siempre jamás" por su alma

20 María de Molina ordena ser inhumada en el monasterio cisterciense de Santa María de Las Huelgas de Valladolid, pero impulsó diversas iniciativas mendicantes (Graña, 2013: 38; Alonso Ruiz, 2015).

21 AHN, Clero, carpeta 3022, nº 5bis. Escudero (1872); Gaibrois (1922-1928); Gutiérrez Baños (1997: 212-213); Pavón (2008: 234-235, 248); Miquel (2017: 751).

y las de sus familiares (sus padres los monarcas aragoneses, su esposo don Alfonso X y sus hijos); otro celebraría misas exclusivamente por el alma de la soberana[22].

3. Un coro para la reina. Espacio para la memoria y oración

El coro estaba preparado para recibir el cuerpo de doña Violante. Sin embargo, parece que nunca llegó a descansar en su capilla. En 1302, doña Sancha reclamaba al rey don Fernando IV la apertura del testamento para que se cumpliesen las últimas voluntades de doña Violante y se trasladase el cuerpo al coro de Santa Clara de Allariz. El templo debía estar ya elevado, con sencilla fábrica[23]; el espacio coral en uso, para celebrar el Oficio divino y asistir a la eucaristía. Era preciso acoger el cuerpo de la reina para completar una función asignada desde su fundación, mantener su memoria a través de la oración permanente de las monjas en Allariz.

La reina había expresado su voluntad de ingresar en la comunidad para profesar como religiosa. Este deseo no llegó a cumplirse, pero otra cuestión le preocupaba intensamente: descansar rodeada de esta comunidad de clarisas que ella había fundado, impulsado y protegido. Es posible que su sepulcro estuviera preparado para recibirla. En la actualidad no se conserva la sepultura de la reina, pero existen noticias posteriores cuya aportación es de gran interés para reconstituir el sepulcro y su escenario.

Un informe del año 1613, redactado por don Jerónimo Chiriboga, deán de Salamanca, ofrece valiosos datos sobre los sepulcros que se hallaban en ese momento en el coro de las clarisas[24]. Tras análisis ocular y revisión de la documentación conventual, Chiriboga informa que doña Violante

> Esta sepultada en el dho Coro con una tumba guarnecida de brocado con sus Armas Reales y anssi mesmo están enterrados en otra tumba en dho coro los señores infantes Dn Phelipe y Dª Margarita, sus nietos, hijos del señor Rey Dn. Sancho, su hijo. Y con aver trezientos años están los cuerpos todos juntos trabados y hasidos con su carne y Pieles. Y en la tumba donde están los dichos señores infantes también ay las mesmas Armas Reales.

El testimonio de Chiriboga afirmaba que la reina se hallaba inhumada en el coro. Los cronistas de la Orden mantendrán esta opinión, como Jacobo de Castro (1722), quien describe del mismo modo la factura de la tumba de la reina en el mismo espacio coral (Castro, 1722). Otros testimonios anteriores apuntan a la inhumación de doña Violante en Roncesvalles o en algún lugar de Castilla que no ha sido identificado. Según la Crónica de San Pedro de Cardeña redactada en 1327, Violante fallece en Roncesvalles cuando regresaba de su peregrinación a Roma, para celebrar el jubileo de 1300, y allí permanece su cuerpo, en un

22 Analiza las capillas reales, entre ellas la de la reina doña Violante, Nogales (2009: 141-190).

23 A mediados del siglo XIV renueva su cabecera, al igual que otros templos mendicantes en Galicia (Yzquierdo/Manso, 1996: 297).

24 "Informe del deán Chirinoga sobre la fundación y dotación de Santa Clara de Allariz (Allariz, 9 de noviembre de 1613)" en García Barriuso (1990: 84-85).

sepulcro cuya ubicación no ha sido identificada[25]. Ambrosio de Morales en 1572 refiere que la reina muere en Castilla y "allá está enterrada, sin que las Monjas sepan adónde" (Morales, 1572: 203; ed. Flórez, 1765: 158). Poco tiempo antes, en 1570, el memorial redactado por el vicario del monasterio de Allariz, fray Francisco Hoyero, advierte la presencia de los infantes inhumados en el coro (don Felipe de Castilla y su esposa doña Margarita de la Cerda) y otros notables, pero silencia la existencia del sepulcro de la reina (Barriuso García, 1990: 81). El debate acerca de la inhumación de la reina en Allariz sigue abierto. La mayoría de los investigadores niegan la llegada y custodia del cuerpo de la reina, pese a que la abadesa doña Sancha Eanes reclama el cumplimiento de su testamento ante el rey don Fernando IV, nieto de doña Violante[26]. La cuestión del paradero del cuerpo es importante, pero quizá se debe focalizar la indagación en la presencia del sepulcro, que presumiblemente estaba preparado para recibir a la reina en 1302, cuando la abadesa doña Sancha Eanes eleva su petición de apertura del testamento al monarca.

Sorprende que no se conservase el sepulcro, dado que Violante de Aragón era la promotora principal, empeñada en impulsar y rematar el proyecto de las clarisas en Allariz; es probable que fuese destruido en alguno de los incendios que afectaron al templo, especialmente en 1757 (Folgar, 1986: 120).

Su tumba, según la descripción del deán, se resolvía con un sencillo sepulcro, elaborado en madera y decorado con las armas reales. Esta elección era semejante a otros ejemplos funerarios de las casas reales de Aragón y especialmente Castilla. La tumba de su madre, doña Violante de Hungría, en la iglesia de Vallbona de les Montges, era un sencillo sepulcro, labrado en piedra, con dos menciones a la realeza a través de la policromía en púrpura y las armas reales de Aragón en su parte central (Rodríguez Peinado, 2014: 479). La austeridad elegida era una opción familiar que asume también doña Violante, quizá como herencia materna remitiendo al modelo de pobreza transmitido por su tía Isabel de Hungría (canonizada en 1235) y la espiritualidad franciscana.

Sin embargo, la probable morfología adoptada por la reina en Allariz tiene un modelo más cercano en Castilla. El monarca don Fernando III promovió la renovación del espacio funerario del coro monástico de las Huelgas, para acoger el sepulcro de don Alfonso VIII y doña Leonor de Plantagenet, con el objetivo de reforzar "la idea de la legitimidad real ligada al concepto de la continuidad dinástica" (Alonso Álvarez, 2013: 370). Su hijo Alfonso X concluiría esta reorganización del espacio y con seguridad en torno a 1279 se habría rematado "conteniendo la nueva tumba doble de Alfonso y Leonor" (Alonso Álvarez, 2013:

25 La edición de la *Crónica* en Berganza (1719-1721: 586, 589); Katz (2013). Las Crónicas y Memorias de Cardeña han sido estudiadas por Martínez (1999), quien ha constatado que la crónica vulgar donde se informa de la muerte de la reina introduce una última noticia datada por el redactor en la era de 1365 (año 1327).

26 Citamos los autores más recientes: García Barriuso (1990: 38, nota 16); García Oro (1990: 131-133); Rodríguez Núñez (1993: 64, 81); Durany (2009: 138, nota 33, 145, nota 65, 148); Bango (2010: 144); Katz (2013); Torres (2016).

368). La renovada tumba de los monarcas en Las Huelgas se constituyó a través de sepulcro dúplice, sustentados por leones, sin figura yacente y cubierta a doble vertiente. Los frentes y la tapa se ornamentaron las armas de Castilla cobijadas por arcos, mientras que en los laterales se significa don Alfonso con el castillo y doña Leonor con el escudo de tres leones coronados y pasantes de la casa de Plantagenet.

Continuadoras de esta tipología de sepulcro se muestran las tumbas de tres hijos de doña Violante y don Alfonso X: el infante don Fernando de la Cerda (†1275), doña Leonor (†1275) y quizá doña Berenguela (†1300)[27]. El cuerpo de la infanta doña Leonor, fallecida en viaje de regreso desde Perpiñán a Castilla, fue depositado en un sepulcro en santo Domingo de Caleruega. La razón de esta elección se vincula a la fundación alfonsí de este monasterio (Gutiérrez Baños, 2014). El sepulcro de la infanta ha sido estudiado y restaurado recientemente[28]. Obedece a la tipología de sepulcro en madera, sin figura yacente y tapa a doble vertiente, modelo que se mantiene también como sepulcro regio ideal en el reinado de Sancho IV y así figura en la miniatura del Privilegio rodado de este monarca del año 1285 (lám. 2)[29].

La tumba de doña Leonor se decoró con policromía pintada sobre pergamino aplicado a la madera y, como conviene a una infanta, "en la cubierta, fachadas y costado, 36 leones con otros tantos castillos en forma de escudo, que son armas reales de Castilla". Esta decoración de carácter heráldico evocaba los tejidos del boato regio, trasunto de los ricos paños que cubrían enterramientos de los poderosos (Pérez Monzón, 2009: 94-101; Gutiérrez Baños, 2014: 191). Se hallaba sustentado por "tres leones de bastante magnitud" y su ubicación originaria era el coro conventual[30].

Es probable que la tumba de doña Violante presentase un modelo semejante al ofrecido por los precedentes de los monarcas castellanos en Las Huelgas, y sus propios hijos, inhumados de manera dispersa en Las Huelgas, Caleruega y Toro. A favor de esta conjetura se expresa el informe redactado por el deán de la catedral de Salamanca, don Jerónimo Chi-

27 Modificado en época moderna, el enterramiento de doña Berenguela ha sido identificado en Santa Clara de Toro, en la capilla mayor de la iglesia. Presenta una factura de "urna de madera, sostenida en alto por tres leones (...) y en el centro de la urna de madera están pintadas las armas reales" (Arco, 1954: 253; Navarro, 1980: 222-228 y 1994: 305; Gutiérrez / Morillo / San José / Fernández, 2016).

28 Gutiérrez Baños (2014). Resultado de la restauración y reconstitución del sepulcro, en https://www.jcyl.es/jcyl/patrimoniocultural/leonorf/www/index.html.

29 Gutiérrez Baños (1997: 144-145) considera que el sepulcro de Sancho IV que se presenta en la miniatura del privilegio rodado de 1285 no debió ser el auténtico sepulcro del monarca, pero se considera el modelo ideal del sepulcro adoptado por la corte en este período. Recientemente se ha sugerido que el enterramiento de la miniatura pueda representar el sepulcro de don Alfonso VII (Miquel, 2017: 751).

30 A través del deteriorado sepulcro y una descripción del siglo XVIII del arquitecto José de las Cosigas, un equipo de investigación ha podido reconstituir el sepulcro originario. En el documento, Cosigas indicaba la ubicación en el coro conventual y comentaba la decoración del sepulcro (Gutiérrez Baños, 2014: 185-186).

riboga en 1613, tras su visita al monasterio[31]. La breve descripción, al indicar que la reina se hallaba en "una tumba guarnecida de brocado con sus Armas Reales", impulsa a conjeturar que, hubiese sido ocupado o no, existía un sepulcro para la reina y este era semejante al de sus hijos. La consideración de una tumba guarnecida de brocado permite suponer que la decoración ofrecía una similitud mayor a la decoración de la tumba de don Fernando de la Cerda en Las Huelgas datada ca. 1279, que presenta un modelo textil más complejo a través de marcos octogonales para los leones y castillos (lám. 3), que la sencilla disposición de muebles heráldicos de la tumba de su hermana, la infanta Leonor en Caleruega[32]. Asimismo, la reconstitución del primitivo emplazamiento del sepulcro de doña Leonor en el coro de religiosas dominicas, al igual que el de su hermana doña Berenguela en el coro de las clarisas de Toro, permite suponer un planteamiento semejante para la disposición del sepulcro de la reina en el espacio coral de Allariz[33].

Una última apreciación se refiere a la vivencia de este espacio por las monjas, con la inclusión del sepulcro y su visualización, donde las prácticas litúrgicas anunciaban la muerte de Cristo, pero también su resurrección, algo que se materializaba en la iconografía de los Gozos de María, en la Virgen Abridera. En la obra, el sepulcro de Cristo, en la escena del anuncio de la Resurrección, mantiene características tipológicas que se aproximan a la morfología del sepulcro de la Reina[34]. Entorno al sepulcro de doña Violante, las religiosas orantes continuaban la memoria de la reina, en la esperanza de su resurrección.

El deán continúa su informe con la descripción de otro sepulcro donde se hallaban otros dos miembros de la familia real, el infante don Felipe (hijo de Sancho IV) y su esposa doña Margarita de la Cerda. Las noticias que proporciona son valiosas en la identificación de los titulares de la tumba y su descripción. Es llamativo que el matrimonio ocupa un sepulcro; según este autor, el otro acogía a la reina Violante. Chiriboga visualizó los cuerpos, que se conservaban de manera admirable (García Barriuso, 1990: 84-88). Si el cuerpo de doña Violante no se encontraba en esta tumba por su inhumación en Roncesvalles, la ocupación del enterramiento alaricano responde al reaprovechamiento frecuente de los sepulcros por otros notables cuando permanecen vacíos (Arco, 1954; Núñez Rodríguez, 1986).

31 Chiriboga fue comisionado por el rey don Felipe III, para averiguar el origen del monasterio y la veracidad de su título de fundación regia (García Barriuso, 1990: 83).

32 Sánchez (2009: 260, 265). Plantea la diferencia en la decoración de ambos sepulcros Gutiérrez Baños (2014: 191).

33 Ambas reconstituciones fueron estudiadas y abordadas por un equipo interdisciplinar, conformado entre otros profesionales por el historiador del Arte Fernando Gutiérrez Baños, con interesantes resultados (Gutiérrez / Morillo / San José / Fernández, 2016).

34 También sustentado sobre piezas tenantes, el sepulcro de Cristo presenta una variante en la tapa, que remata en albardilla y no a dos aguas. Este remate en albardilla es el modelo seguido por el sarcófago del infante don Alfonso (inhumado en San Pablo de Valladolid, actualmente en Museo de Valladolid), hijo de Sancho IV y María de Molina y nieto de doña Violante (Gutiérrez Baños, 1997: 198).

Aun sin el cuerpo de la soberana, el sepulcro con su significado simbólico se convertía en recuerdo permanente de la reina y se aseguraba la memoria de la fundadora.

Las dos tumbas se sustentaban sobre leones, pauta común a todos los sepulcros de la familia real de Alfonso X y Sancho IV, así como aquellos que correspondían a las élites del momento. Los leones tenantes de los sepulcros de Las Huelgas, Toro (renovado en el siglo XVII) y Caleruega varían en número. Cuatro figuras sostienen el sepulcro dúplice regio de Las Huelgas, dos por cada tumba, mientras que los sepulcros de las infantas, doña Leonor y doña Berenguela, presentan tres leones tenantes y dos mantienen el enterramiento de don Fernando de la Cerda (lám. 3). En todos, son figuras de gran plasticidad y naturalismo, dotados de escorzo con giro pronunciado hacia el interior en los ejemplos de Las Huelgas y Caleruega. En el Museo de Arte sacro del monasterio de Allariz se conservan dos leones que sustentaban algún sepulcro (lám. 4). Su factura es esquemática, la frontalidad acusada, el artífice realizó sumariamente pelaje y fauces. Ambos recuerdan lejanamente los leones del sepulcro del obispo desconocido en la catedral de Ourense, cuya factura se debe a un taller activo a finales del siglo XIII – principios del XIV, introductor de la corriente burgalesa en el gótico gallego (Manso, 2007: 395-410). El artífice que labra los leones de Allariz demuestra una menor pericia. Las piezas no pueden relacionarse con el hipotético sepulcro de la reina, aunque sin duda se asentaba al menos en dos leones de factura naturalista.

4. Nuevas actuaciones en el coro. Infantes y caballeros

Nieto de doña Violante, don Felipe se vincula desde su infancia a Galicia y especialmente a Allariz. Acompañado de Fernán Rodríguez de Biedma, el infante fue enviado para consolidar el poder regio en Galicia, obtiene título de Adelantado mayor de Galicia y Pertiguero de Santiago, y en los últimos años de su vida, mayordomo mayor del rey don Alfonso XI[35].

Don Felipe y su esposa, doña Margarita de la Cerda, apoyaron decididamente la opción mendicante de las clarisas, en línea con su predecesora doña Violante. En su testamento datado en 1327, el infante ordena ser inhumado en la iglesia conventual de Santa Clara de Allariz "en aquel lugar do entendieren mios testamentarios es más convenible" y solicita, durante un año, misas de réquiem a los mendicantes de Ourense, Ribadavia y Pontevedra, y a los cistercienses de Melón, Oseira y Montederramo, para cuyo coste de viaje y manutención establece indicaciones[36]. Otras misas deben ser celebradas en Allariz al año siguiente por diez frailes de misa, entre los franciscanos de Ourense, y otras también anuales encargadas por las clarisas, con la petición de dos responsos cantados sobre su sepultura después de misa y vísperas. Lega sustanciosas cantidades destinadas a la manutención de las clarisas

35 Don Felipe de Castilla fue señor de Cabrera y Ribera, Lemos y Sarria (Salazar, 2000: 385-386; Pardo, 2000: I, 125-126).

36 BNE. Signatura: MSS/18697/77. "1327, abril, 12, Domingo. Madrid. Testamento del infante don Felipe de Castilla". Transcripción de Lamigueiro (2020), http://www.xenealoxiasdoortegal.net (consultado en marzo de 2021).

de Allariz y, algunas para ropa, a la abadesa doña Toda Díaz, entre otras féminas. Tras la distribución de cantidades y bienes, relacionados con oraciones y misas *pro anima*, pago de deudas y mantenimiento del patrimonio de su esposa, nombra su heredera principal a su hija doña María, hija ilegítima de la relación con Estefanía González[37].

En el testamento se observa la promoción artística del infante, al transmitir noticias de las obras franciscanas de Ourense y Allariz, que han recibido importante contribución de don Felipe. Su información es valiosa; suponen un indicio más para la datación de las dos fábricas. Menciona el claustro franciscano de Ourense para ordenar "que acaben aquello que y está por acabar", así como las "capiellas que yo mande facer" en el monasterio de Allariz, "que las acaben segunt yo ordené que se ficiesen". La desaparición del templo medieval de las clarisas impide identificar las capillas, que podrían tener la estructura de sencillo altar o bien de espacio autónomo, cuyo objetivo sería la creación del espacio funerario del infante y su esposa. Al igual que en el testamento de doña Violante, el aspecto salvífico también emerge en la donación de toda su capilla, en la que se incluyen *ministerium* (cálices y reliquias) y *ornamentum* (vestiduras y joyas). Sin embargo, no alude al sepulcro, tan solo a su ubicación, que declina en la decisión de sus cumplidores, su esposa doña Margarita, su confesor fray Pedro Tomás y Alfonso Suárez Churruchao[38].

Los testimonios posteriores demuestran su inhumación en el coro de las religiosas de Allariz, junto a su esposa, en un sepulcro de madera que sigue los parámetros del que había sido preparado para acoger a doña Violante. Fray Francisco Hoyero en 1570 y, dos años después, Ambrosio de Morales constatan que ambos se hallaban allí enterrados. Morales precisa que se encontraban en "tumbas muy altas de madera" (Morales, 1572: 158). La descripción de Chiriboga en 1613, perfila que los dos esposos están en una única tumba y esta ha sido decorada con las mismas armas reales que en el sepulcro identificado como el de la reina doña Violante. La sucinta información de Chiriboga no se detiene en descripciones pormenorizadas, pero hay que entenderla como armas del infante, con emblemas de castillo y león, y quizá a ellas se añadiesen el león con bordura de castillos derivadas de su madre (García Barriuso, 1990: 84-88).

4.1. Caballeros

El deán añade que "en el dicho coro por el respeto que se debe a los cuerpos Reales, tienen que no entierra ninguna persona", cuestión que implica una contradicción con las descripciones del siglo XVI. Fray Hoyero menciona que en el coro se hallaban inhumados Ruy Páez de Biedma y su hijo Juan Rodríguez de Biedma, mientras que Ambrosio de Morales solo indica que "están también en el Coro **por el suelo** Caballeros de los de Biedma, criados del

37 Antonio Benavides (1860: 136) indica que esta hija se llama María. En la transcripción de Lamigueiro (2020), esta hija es llamada Margarita: http://www.xenealoxiasdoortegal.net (consultado en marzo de 2021).

38 Acerca de este noble, Pardo (2006: 267).

Infante" (García Barriuso, 1990: 80; Morales, 1572: 158). No obstante, Chiriboga alude solo a un sepulcro de los Biedma, que se halla en el "cuerpo de la iglesia junto a la Pila del Agua Bendita ay un sepulcro de Juan Rodriguez de Biedma"[39].

El linaje Biedma había llegado a Galicia en el séquito del infante don Felipe, al que acompañaba don Fernán Rodríguez de Biedma (Gallego, 1986: 46-47). Dos de sus hijos, don Ruy Páez y doña Mayor Fernández, muestran su querencia por el convento alaricano, en diferentes acciones[40]. Don Ruy Páez de Biedma, Adelantado mayor de Galicia y copero mayor del infante don Pedro, otorga su testamento en 1342. Dispone ser inhumado en el monasterio de Santa Clara de Allariz, a los pies de la sepultura del infante don Felipe, su señor, y puntualiza que, si trasladasen el cuerpo del infante de este sepulcro, que también cambien su cuerpo a la nueva ubicación y lo sitúen, a su lado, en una sepultura más baja que el enterramiento de don Felipe (López Fernández. 1927, reed. 1986: 82-84). Su devoción mendicante se manifiesta también en la petición del hábito de san Francisco como mortaja para su inhumación, en un gesto de humildad y en la creencia de que sería un salvoconducto para el más allá (Núñez Rodríguez, 1988).

Al igual que otros poderosos vinculados a la familia real, Ruy Páez se preocupa por impulsar las obras que se acometen a mediados del siglo XIV en el templo alaricano, donde se está renovando la cabecera. Seguramente el templo disponía de una antigua capilla mayor de sencilla planta cuadrangular, y en este momento se renueva para acometer el ábside hemipoligonal, en proceso semejante a otras iglesias mendicantes gallegas a mediados del siglo XIV. Ruy Páez destina mil maravedís y el quiñón en Trasariz y Sanín, por herencia de sus hijas, Inés y Teresa Rodríguez, entre otros bienes, "para as obras do dito moesteyro para aiuda para ffaser a cabeça do dito moesteyro", así como cuatro marcos de plata para un cáliz[41]. En contrapartida solicitaba la celebración de treintanarios de misas "bem offiçiadas" cantadas por los franciscanos. A las clarisas de Allariz encomendaba dos responsos cantados diarios sobre su sepultura y un aniversario cada año, en el día de su entierro (López Fernández, 1927, reed 1986: 82-84; Gallego, 1986: 47-49).

39 "Y en el dicho coro por el respeto que se debe a los cuerpos Reales, tienen que no entierra ninguna persona: Y en el cuerpo de la iglesia junto a la Pila del Agua Bendita ay un sepulcro de Juan Rodríguez de Bieama (sic) Alcalde del Señor Rey Dn. Sancho que por su mandado amoxono el sitio solar y linderos donde esta oy Dia edificado el dho Monasterio", según expresaba don Jerónimo Chiriboga (García Barriuso, 1990: 84-88). Según E. Pardo de Guevara (2015: 47, nota 54; 2011), "Juan Rodríguez de Biedma era hijo Ruy Páez de Biedma, adelantado mayor de Galicia, y sobrino de Álvaro Páez, obispo de Mondoñedo (1329-1343) y Orense (1343-1351), hijos ambos de Fernán Rodríguez de Biedma, el conocido ayo del infante don Felipe, que fue merino mayor de Galicia en los primeros años del XIV".

40 Doña Mayor Fernández de Biedma dona la cantidad de trescientos maravedís a la comunidad de clarisas, en su testamento de 1348 (López Fernández, 1927; reed. 1986: 85).

41 Ruy Páez es hermano de don Álvaro Páez de Biedma, obispo de Mondoñedo y más tarde de Ourense, quien asumirá el cumplimiento del testamento conjuntamente con el obispo de Ourense, don Vasco Mariño, y doña Juana Gómez, esposa del noble (López Fernández, 1927; reed. 1986: 81-85).

La protección del linaje al monasterio se mantiene durante las décadas sucesivas del siglo XIV[42]. A finales de la siguiente centuria destaca la aportación de la condesa de Monterrei, doña Teresa de Zúñiga y Biedma, quien ordena ser inhumada en el monasterio alaricano por devoción a la Orden y envía la mitad de sus bienes como donación *pro anima* "asy por respeto de sus abolengos, cuyos cuerpos están sepultados dentro en el dicho monasterio de santa Clara"[43].

El deán Chiriboga y los autores anteriores, fray Hoyero y Ambrosio de Morales, silencian otros sepulcros que quizá se mantenían en la iglesia. Entre ellos, el enterramiento del caballero don Gonzalo Eans de Zacarrós, hermano de la primera abadesa doña Sancha Eanes. Su último testamento, redactado días antes de su muerte en 1302, demuestra su querencia hacia las órdenes mendicantes, a cuyas comunidades de dominicos en Ribadavia y franciscanos de Monterrei y Ourense lega algunas cantidades, al igual que a leproserías y parroquias. Interesa especialmente su vinculación al monasterio de las clarisas de Allariz, en cuya iglesia desea ser inhumado y ordena la elaboración de su sepulcro "un boo muymento, alçado, e muy boa supultura e muy rica, e que me façan y un altar cabo aquel lugar u eu acugier, u canten missa por mía alma". Instituye una capilla, con dos capellanes, a través de la entrega de heredades en diferentes lugares a la comunidad de clarisas, a las que se sumarán otras que lega a su hermano Pedro Fernández y, una vez este fallezca, sean entregadas al monasterio, a condición de recibir misas cantadas y oraciones *pro anima*, de las monjas y capellanes, en las Horas de la liturgia. Para asegurarse del cumplimiento de estas mandas acerca de su capilla encarga la supervisión anual del concello y jueces de Allariz. También se preocupa del *ministerium* y encarga la elaboración de un cáliz por su alma, se entiende que para su capilla (Ferro, 1967, I: n. 41, 58-62).

Un año después, en 1303, se constata que todavía algunas mandas no se habían ejecutado, al menos la elaboración de su sepultura. La iglesia de Santa Clara se encontraba en entredicho por orden del obispo de Ourense. Doña María Vázquez, esposa de don Gonzalo Eanes informa de la situación. Gravemente enferma, ordena elevar su sepultura junto con la tumba de su esposo. Una vez que se levante el entredicho, debe ser inhumada en el hábito de santa Clara, al lado de su marido y ambos serán acogidos en "moy boos dous muymentos alçados, asy como é posto no testamento de Gonçalvo Eanes". Instituye dos capillas para sí y su esposo, con la donación de heredades, cantidades sustanciosas de dinero y bienes muebles (Ferro, 1967, I: n. 42, 62-66).

42 Sus sucesores, don Juan Rodríguez de Biedma y su esposa, doña Teresa López de Orozco, benefician al monasterio con cuantiosas donaciones en 1394, a las que se añade el legado testamentario espléndido de don Juan Rodríguez de Biedma en 1400, que suscitó apropiaciones constantemente, por lo que las religiosas se vieron obligadas a pleitear en sucesivos momentos ante la injerencia de poderosos laicos (Gallego, 1986: 47-49; Pardo, 2015: 47, nota 54: Olivera, 2006).

43 La otorga su esposo, don Sancho Sánchez de Ulloa, en su nombre (Gallego, 1986: 50).

La adhesión a los mendicantes se demuestra en la intensidad de las donaciones de cantidades importantes a las comunidades de dominicos de Pontevedra, franciscanos de Monterrei, y, especialmente, a las clarisas de Allariz y a los franciscanos de Ourense, que se encuentran todavía en Allariz expulsados de su monasterio. A ellos se les entregará cincuenta maravedís para la comunidad y quinientos para el monasterio ourensano, si lo recobrasen. Otras donaciones monetarias se destinan a personas concretas, entre ellas a su cuñada la abadesa doña Sancha Eanes y algunos frailes a los que nombra cumplidores testamentarios.

Interesa considerar las sepulturas encargadas por don Gonzalo y doña María: con su somera descripción de sepulcros *moimentos*, bien alzados, se debe entender que ambos sepulcros se encontraban sustentados por elementos portores, mientras que los Biedma en la consideración de Ambrosio de Morales se hallaban por el suelo, quizá aludiendo a enterramientos con tipología de lauda.

Otra cuestión es la consideración de Jerónimo de Chiriboga al comentar que el sepulcro de Juan Rodríguez de Biedma se halla en el cuerpo de la iglesia, junto a la pila de agua bendita, es decir, en el exterior del coro de las monjas. Surgen algunos interrogantes si el deán habría identificado el sepulcro de Biedma de manera errónea o bien este habría sido trasladado desde el coro, o incluso este sepulcro podría pertenecer al caballero Gonzalo Eanes. La desaparición de estos enterramientos impide, por ahora, una identificación. A alguno de estos caballeros debieron de pertenecer los leones que todavía se conservan en el Museo de Arte sacro (lám. 4), cuya cronología puede obedecer a las primeras décadas del siglo XIV.

5. Contemplando los gozos de una Virgen abridera

Entre las donaciones de la reina al convento pudo haber piezas artísticas relevantes, de las cuales solo se habrían conservado dos: la Virgen abridera de marfil y una cruz de cristal de roca, plata y esmaltes.

En el testamento no hay una alusión directa a la Virgen abridera, pues la reina expresa de manera genérica: "mandolas toda mi capiella, assi lo que les yo di commo lo que yo tengo" (López Fernández, 1927: VIII/172, 16), si bien se ha deducido que la Virgen podría formar parte de esa capilla.

La primera mención se debe a Ambrosio de Morales, quien en 1572 realizó su viaje que incluyó el convento alaricano:

> Tienen una Imagen de marfil de nuestra Señora con su Niño en brazos. Dicen que la hizo de su mano el Infante D. Henrique hijo, dicen las Monjas, de la Revna D. Violante, ò del Rey D. Sancho su hijo. Era mudo y por esto, y por tener ingenio, y manos para aquello, y devocion, se egercitaba en labrar asi de talla, y que acabada la Imagen luego habló. Tiene al derredor muchos Misterios de la Vida de nuestro Redemptor sutilmente labrados. Toda la tierra tiene mucha devocion con esta Imagen (Morales, 1572: 159).

Es evidente que la historia está rodeada de leyenda, pues doña Violante no tuvo un hijo llamado Enrique, a pesar de que de su matrimonio con Alfonso X nacieron once hijos. Bango

(2010: 140) lo justifica indicando que quizá la comunidad se lo relatase así a Morales sabiendo que tenía orden confiscatoria de los objetos de valor vinculados con la monarquía.

De una memoria del monasterio redactada en 1567, conservada en el Archivo Histórico Nacional, se deduce que fue donada por la reina Violante:

> Tiene este sancta y real cassa muchas cossas que la Reyna Doña Violante traye a ella. Tiene una ymagen de nra Señora de bulto de finisimo marfill que es yna de las mas devotas y preciossisimas que ay en el mundo[44].

En el informe del deán Chiriboga fechado en Santiago, el 2 de noviembre de 1613, ya se indica claramente que la donó la monarca y que poseía efectos taumatúrgicos:

> Y en el dicho Monasterio ay una Ymagen de marfil de Nuestra Señora la Virgen Maria, de cassi media vara muy ermosa que se abre desde los pechos asta los pies, hace dos puertas y dentro dellas y estan echos misterios de nuestra Redencion, en escolturas obrados con gran artificio y primor, de suerte que tiene figuras enteras, muy pequeñas en suma perfeccion la qual dio la Señora Reina fundadora; y esta sagrada ymagen hace muchos milagros a personas que vienen a nobenas y Rogativas a ella, y que en gran des necesidades públicas se saca en procesion y se an visto efectos milagrosos[45].

En el traslado de la memoria de Santa Clara, que se encuentra en el Archivo Histórico Nacional, según Villa-Amil se señala que tendría el convento[46]:

> Tres imágenes de bulto, mas pequeñas, de marfil, de Nuestra Señora, que dió la reina D. Violante; dos cruces de plata, huecas, llenas de Reliquias de diversas santas y santos, que la Reina traxo á esta casa; tres crúzes de cristal, hermosisimas, que dió la reina Dª. Violante y, finalmente, que dejó preciosos ornamentos á esta Santa y Real casa (frontales, capas, casullas, palio y doseles.

Jacobo de Castro (1722: I, 327), cronista de la provincia franciscana de Santiago, hace hincapié en la devoción que suscita:

> Antes de pasar al Señor, hizo aquel afectuoso testamento, en que dexò riquísimas alhajas, principalmente una imagen de marfil de Nuestra Señora, que tendrà como media vara de largo y es una de las más preciosas, que se avràn visto; pues abriéndose desde el cuello hasta baxo, se descubren en el centro en laminas en medio relieve los principales Misterios de Christo, y de Nuestra Señora. Es imponderable la devoción, que tiene esta tierra preciosísima imagen, obrando Dios muchos milagros por su intercesión.

Estas alusiones a la Virgen la convierten en una pieza de especial relevancia, objeto de veneración quizá por su propia configuración, diferente a las habituales representaciones marianas. Ciertamente, si la pieza se observa cerrada (lám. 5) sería una Virgen entronizada

44 AHN, Papeles, "Memoria y Relación muy breve de la Fundación, reliquias y entierros de Sancta Clara la rreal de Allariz", 1567, fols.5v-6., traslado de 1647. Recogido en Estella (1984: 131).

45 AHPOR, Sta. Clara, Libro 43, fol.59. Transcrito en García Barriuso (1990: 85).

46 Villa-Amil (1899b: 109-110) y Villa-Amil (1909: 10), dice que el "Memorial y relación muy breve de la fundación y entierros de Santa Clara la real de Allaríz" está fechado a 24 de septiembre de 1570 y que en él no cita que la Virgen fuese donación de doña Violante. Sin embargo, en él y en el traslado de 1647 se recogen otras donaciones.

con el Niño, pero puede abrirse de arriba abajo, tal como resume González Hernando, con dos batientes móviles en su parte frontal que, al abrirlos, se transforman en un tríptico conformado por tres paneles independientes (González Hernando, 2009: 55). Como dicha autora ha indicado, debido a esa posibilidad de abrirse, estas piezas reciben el nombre en Francia de *Vierge ouvrante*, que se traduce al castellano como Virgen abridera, *Virgem abrideira* en portugués, *Virxe abrideira* en gallego, áreas donde se han conservado algunas de las más relevantes. Este nombre es demasiado amplio, pues las esculturas marianas con batientes son numerosas: vírgenes relicario, tabernáculo, ostensorio (González Hernando, 2009: 56). En cambio, el mundo germánico ha preferido el término *Schreinmadonna* que se refiere a Virgen relicario o cofre, en inglés *Shrine of the Virgin* o *Shrine Madonna* y en sueco *Skrinmadonna*, concepto que se utiliza también en Italia (*Madonna Scrigno*). En este caso prima la idea de que estas tallas hubiesen encerrado reliquias y María como relicario o cofre de la Trinidad. Sin embargo, como se verá, no en todas ellas hay reliquias ni se representa la Trinidad (González Hernando, 2009: 56). Por último, se ha utilizado el término de Virgen Tríptico, propuesto por Trens, frente a las Vírgenes-Relicario y a las Vírgenes-Tabernáculo (Trens, 1947: 487), adaptado como *Triptych Virgin* por Melissa R. Katz[47], quien considera que alude a su fusión de retablo alado e imagen de culto, porque no solo se abren, sino que se abren y se cierran, de forma cíclica. Sin embargo, González Hernando considera que "puede generar confusión entre lo que entendemos como Tríptico de la Virgen (un armario que al abrirse tiene distintas escenas marianas) y Virgen Tríptico (una talla de María que al abrirse se convierte en un tríptico con diversos episodios)" (González Hernando, 2009: 56).

Por lo que respecta a su tipología, existen diversas clasificaciones. Así Réau (Réau, 1996: 99-100) solo contemplaba dos tipos, con identificación errónea de la imagen de Allariz: las que abrigan al grupo de la Trinidad y las que llevan a Cristo en la cruz, rodeado de escenas de la Pasión. Curiosamente cita como ejemplo del primero la Virgen de marfil de Allariz, que data en el siglo XIII, y en el segundo, con una fecha del siglo XIV, señala "estatuillas de marfil de Allariz, en Galicia y de Evora, en Portugal" (Réau, 1996: 100). En España ya Trens (1947: 497) estableció tres clases: de la Santísima Trinidad, de gozo y de dolor. Esa misma clasificación es propuesta por Bango (1991: 133-134), y seguida por González Hernando (2008: 818-819), la cual establece cuatro subtipos en las de la Trinidad: abrideras con la Trinidad y la Anunciación; con la Trinidad y ángeles; con la Trinidad y la vida de Cristo; y con la Trinidad y un grupo de fieles orantes (González Hernando, 2009: 57-58). Por su parte Katz (2012: 48) considera que los motivos interiores responden a dos categorías: narrativas o trinitarias, distinguiéndose entre las primeras las de los gozos de la Virgen, que serían las más tempranas, popularizadas por los predicadores franciscanos, y las de los ciclos de la Pasión, influidas por la *Devotio Moderna* (Katz, 2009: 202).

47 Ya anunciado en artículo (Katz, 2009: 198), y así figura en el título de su tesis doctoral (Katz, 2010) y en Katz (2012: 42).

Antes de centrarnos en la de Allariz, es preciso indicar que las trinitarias fueron objeto de críticas por la alteración de las relaciones de parentesco entre María, el Padre, el Hijo y el Espíritu y por la inversión de la jerarquía entre Dios y la Virgen, como aduce González Hernando (2011: 129)[48]. La Virgen es hija del Padre, madre del Hijo y esposa del Espíritu Santo (González Hernando, 2011: 130), y en las abrideras de la Trinidad, la Virgen encierra en su seno a las tres personas divinas, de tal modo que se convierte en madre de los tres (González Hernando, 2011: 131). Además, María supera en dimensiones a la Trinidad que lleva en su seno: "este planteamiento se encuadra en el proceso de intensificación del culto mariano que tiene lugar a finales de la Edad Media y que confiere una orientación matriarcal a la religión cristiana, tradicionalmente patriarcal", como ha indicado González Hernando (2011: 131). El principal opositor a esta situación fue Jean Gerson (1363-1429), en un sermón de 1402 en el que indica que pueden provocar el error y la impiedad pues parece que la Trinidad hubiese tomado carne humana en la Virgen (Bango, 1991: 134; Katz, 2009: 199; y González Hernando, 2011: 131-132). Tras el concilio de Trento se censuran las abrideras de la Trinidad, pero no las restantes (González Hernando, 2011: 132-134), por lo que no es cierta la afirmación de autores como Réau (1996: 100), que señalaron que se proscribieron las abrideras. De hecho, como González Hernando (2008: 819) ha señalado, las abrideras de gozo parecen haberse extinguido de manera natural y progresiva a finales de la Edad Media, mientras que las de la Pasión siguieron realizándose incluso hasta el siglo XIX.

La Virgen de Allariz, realizada en marfil, es una de las tres abrideras de gozo que se conservan en la península ibérica, junto con la de la catedral de Salamanca y la procedente del convento de dominicas del Paraíso de Évora[49] —actualmente en el Museo de Arte Sacro de la catedral de Évora—, al cual fue donado por una vecina del mismo, Isabel Afonso, en su testamento de 1574 según Mourato (2010: 73) y conocida por ello como la Virgen del Paraíso. Sin embargo, Katz señala que no se sabe nada de la pieza antes de 1474, cuando se registra en posesión de una mujer llamada Isabel Afonso, que en ese año donó la escultura, que llevaba el sobrenombre de Nuestra Señora del Paraíso, a un beaterio conocido como las Beatas de Santa María o el *Recolhimento das Galvoas* en honor a las tres hermanas de la familia Galvoa que lo fundaron ca. 1460[50]. Una generación más tarde, cuando la comunidad decidió afiliarse formalmente a la orden dominica, eligieron nombrar su monasterio Nossa Senhora do Paraíso en honor a la escultura amada, y no al revés (Katz, 2012: 75-76).

La de Allariz sería, según Bango (2010: 179), la cabeza de serie de las tres, si bien los distintos autores que se han referido a ella le otorgan diferentes cronologías. Así, Villa-Amil y Castro (1899b: 111) la data a fines del siglo XIII. Sin embargo, Trens (1947: 502) la fecha en el siglo XIV, al igual que Baumer (1977: 271), quien la sitúa, junto a la de Salamanca, en

48 Esta autora, en su tesis doctoral, dedica un interesante apartado a esta cuestión (pp. 129-139).

49 Ya señaladas por Villa-Amil (1899b: 86).

50 Sobre este convento, véase Palma / Fialho Conde (2017).

1330. Estella (1984: 128) la vuelve a retrotraer a los años finales del siglo XIII, como Valle (1990: 201). Bango, si en un primer momento (1991: 133) la data en la segunda mitad del siglo XIII, posteriormente (2010: 169) se decanta por el tercer cuarto del siglo XIII, más cerca de mediados del siglo que de 1275. González García (1998: 24) la considera del tercer cuarto del siglo XIII, más próxima al final del siglo. Cuadrado (2001: 441) sigue a Bango, al situarla en el tercer cuarto del siglo XIII, más bien en los años centrales del siglo, lo que hace suponer que la compra o encargo de esta se hizo en fechas anteriores. González Hernando (2011: 281) la sitúa a finales del XIII, "cronología acorde con el patrocinio de Violante y la indumentaria de la Virgen (velo sin ajustar, túnica de cuello redondo, cíngulo, capa sujeta por un cordón fiador que describe un semicírculo muy alto)". Por último, Katz (2012: 44 y 72) vuelve a datarla en los años 60-70 del siglo XIII, atendiendo a diversas consideraciones sobre la vida de la reina.

Los primeros autores que se aproximaron a su estudio, tras Villa-Amil y Castro, que no indica filiación, la consideraron de origen francés (Bango, 1991: 136), siendo todos ellos de ese país (Sarrète, 1913: 131; Koechlin, 1924: II, 5-6). Fue Trens (1946: 504) el primero que la cree hispana, de influencia francesa; Baumer (1977: 252-253) también la juzga de factura peninsular, aunque considera que sería algo más antigua la de Salamanca. Estella (1984: 134) opina que posee ciertos arcaísmos, que harían posible vincularla con un taller de "una región como la gallega, de fuerte y fina tradición románica con destacada influencia del primer gótico de Burgos y León". Para Bango, en su primer artículo sobre esta imagen (1991: 142), la obra se habría realizado en un taller castellano-leonés, si bien amplía su análisis estilístico en la monografía que le dedica, donde señala que la de Allariz y la de Salamanca son obra de un mismo taller, sin paralelos en la Europa coetánea, siendo la primera un encargo regio, de ahí su material más rico, que repetirá el prototipo para la catedral de Salamanca, en un material más humilde como es la madera, dejando el marfil solo para los marcos, los personajes y pequeños detalles de la anatomía de la Virgen, el Niño y el trono (Bango, 2010: 181-182). González García (1998: 24-25), por comparación con algunas obras en madera datadas ca.1300 y procedentes de la zona pirenaica, considera que podría ser de un taller de dicha área geográfica. Finalmente, Katz (2012: 71) opina que probablemente fue realizada en los talleres reales.

Para González Hernando (2008: 820), el uso del marfil en este ejemplo, además de mostrar la capacidad económica de su promotora, "contribuyó a la alabanza mariana, ya que este material fue para ciertos escritores de la Edad Media, como Pedro Damián, símbolo de la virginidad y castidad de María". Dicha autora añade que la asociación entre marfil y perfección femenina procede de la Antigüedad clásica, pues en el mundo romano el marfil fue considerado símbolo de la belleza, perfección e ideal femenino, tal como puede verse en el Libro 12 de la *Eneida* (de Virgilio) y en la historia de Pigmalión de las *Metamorfosis* (de Ovidio). El cristianismo adaptó este símbolo, de tal modo que Pedro Damián en el *Sermón de la Natividad de María* (ca. 1072) identificó el marfil del trono de Salomón con

la virginidad de María y Adam de Saint Victor (s. XII), en el himno *Salve Mater Salvatoris*, consideró que el oro y marfil del trono de Salomón representaban la caridad y castidad de la Virgen (González Hernando, 2011: 53). Por su parte Sánchez Ameijeiras (2016: 115) relaciona el marfil con el versículo de la letanía del rosario que celebra a la Virgen como *turris ebúrnea*, Torre de Marfil.

Por lo que respecta a su forma, cuando está cerrada responde al tipo de Virgen *Sedes Sapientiae*, trono de Salomón, con el Niño, el cual bendice con la mano derecha y porta la esfera, *globus* o pomo en la izquierda (González Hernando, 2011: 281). La descripción de Bango (2010: 151) es inigualable, por lo que cabe recogerla de modo textual:

> La Virgen, de apenas veinticinco centímetros de altura, ha sido concebida de una manera rígidamente frontal, sentada en un trono y teniendo sobre su rodilla izquierda al Niño también en postura sedente. Desde la cintura para arriba, la figura se va inclinando hacia su derecha siguiendo la curvatura del colmillo de elefante que ha servido de materia escultórica. Levanta la mano derecha, en actitud de coger algo; podría pensarse que agarra un cetro o una rama con una flor. En todo caso, es evidente que no se trata de una manzana, pues con esa disposición de los dedos no podría. Resulta curioso comparar la delicadeza de la mano derecha con la tosquedad de la izquierda. Viste una túnica o brial de mangas ajustadas que llega hasta los pies, escote redondo y ceñido al arranque del cuello. El velo sobre la cabeza cae por los laterales, plegándose sobre los hombros, y por la espalda en una cascada de artificiosos pliegues. El rostro de volúmenes plenos y limpios, sin una mínima arruga, aparece enmarcado por una cabellera rizada en tirabuzones. Frente despejada, bajo la cual se trazan unos arcos superciliares que sin solución de continuidad terminan definiendo una bonita nariz recta; bajo la cual, una menuda boca empieza a insinuar una leve sonrisa. Los ojos achinados, definidos por unos sutiles párpados carecen de pupilas. […] Un cinturón ciñe la túnica dejando un cuerpo de talle alto, tal como es característico de la indumentaria femenina a partir de los años centrales del siglo XIII. Desde sus hombros, la capa, prendida con un fiador de doble cordón, se recoge por encima de las rodillas creando una serie de pliegues de un aspecto muy plástico.

María apoya su pie en un pequeño animal que durante mucho tiempo fue identificado como un perro o un dragón (lám. 6). Sin embargo, Bango, en su último trabajo sobre esta abridera (2010: 159), concluye que es un dragón, animal frecuente en imágenes de la Virgen de pie, pero en retroceso en las sedentes. Además, existen imágenes marianas vinculadas con la familia de doña Violante en las que también se representa un dragón bajo el pie, como es el caso de Virgen de Villalcázar de Sirga de la capilla de Santiago (lám. 7), a la que habría que añadir la del exterior que forma parte de la Epifanía (lám. 8). Su significado ha sido bien explicitado por González García (1998: 30), aunque lo confundió con un perro: habría que relacionarlo con el Génesis 3,15[51] y con el capítulo 12 del Apocalipsis, que relata los episodios de la mujer y el dragón que quiere arrebatar a su hijo.

Se dispone sobre una base circular compuesta de placas de ébano encima de una estructura de marfil que Trens (1947: 504) consideró un añadido posterior. Sin embargo,

51 Gn 3, 15: "Y pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu descendencia y su descendencia; esta te herirá en la cabeza, y tú la herirás en el talón".

Bango (2010: 160, 174 y 179), por comparación con la abridera de Salamanca, considera que no hay ninguna duda de que fue realizada al mismo tiempo que la imagen, a pesar de que la salmantina es poligonal y esta cilíndrica. Además es posible que presentase figuras de personajes bíblicos que serían veterotestamentarios, como la Virgen de Salamanca. Es evidente que diversos profetas fueron anunciando los misterios que esta Virgen recoge en su interior.

Ciertamente, quizá lo más relevante de esta abridera se encuentra en el interior. Enmarcadas bajo composiciones arquitectónicas que cobijan arcos trilobulados de medio punto, en el caso de las tres escenas centrales y apuntados en las seis restantes (Cuadrado, 2001: 442), se observan un total de nueve escenas: dos se corresponden con sendos ángeles ceroferarios y las siete restantes son los gozos de Nuestra Señora (González Hernando, 2011: 279, fig. 32), dispuestos para su lectura de abajo arriba y de izquierda a derecha (lám. 9 y fig.1).

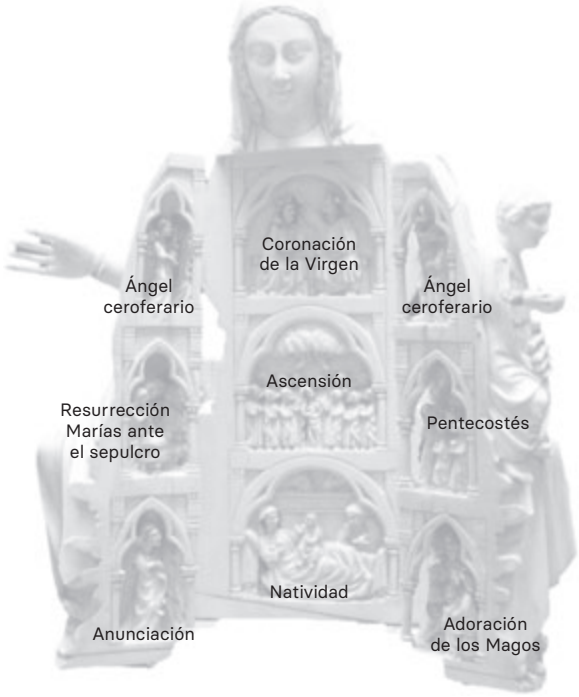


Fig. 1. Esquema de la Virgen abridera de Allariz.

Como se puede apreciar en el esquema, se representan la Anunciación, el Nacimiento de Cristo y la Epifanía en la parte inferior. En el siguiente registro están la Resurrección de Cristo, mediante la presencia de las tres Marías ante el sepulcro, la Ascensión con la Virgen como protagonista rodeada de los Apóstoles (Cuadrado, 2001: 442), y Pentecostés, con una

composición muy similar. En la cúspide, sobre el pecho, la Coronación de la Virgen, que supone su llegada al cielo[52].

El tema de los gozos de la Virgen ya fue analizado por Trens (1947: 506-508), quien indicó que, junto con sus dolores, durante los siglos XII al XV fueron el tema favorito de santos, poetas y artistas. Bango (2010: 183) indica que Pedro Damián había puesto en boca de un monje la siguiente oración que cantaba cuando pasaba delante de una imagen de la Virgen:

> Gaude, Dei genitrix, virgo inmaculata.
> Gaude, que gaudium ab angelo suscepisti.
> Gaude, que genuiti etrni luminis claritatem.
> Gaude, Mater.
> Gaude, sancta Dei Genitrix virgo
> Tu sola mater innupta
> Te laudat omnis creatura genitricem lucis.
> Sis pro nobis, quesumus, perpetua interventrix.

En realidad, estaría inspirado en el himno *Akathistos*[53], si bien no son los cinco gozos exactos, sino cinco motivos de alegría por la concepción de María y su maternidad divina (Bango, 2010: 183). Sin embargo, la enumeración de los cinco gozos ya estaba codificada en la obra de Gautier de Coincy (1178-1236), según Bango (2010: 184).

La antífona que había recogido Pedro Damián se convirtió en un relato que popularizó el dominico Jacobo de Vorágine (1230-1298), quien cuenta (1995: I, 484) que con ocasión de la fiesta de la Asunción de la Virgen:

> Un clérigo muy devoto de la Virgen María, cual si tratara de consolarla por lo mucho que sufrió cuando vio a su Hijo atormentado por los dolores de las cinco llagas, todos los días rezábale esta oración: "Alégrate, Madre de Dios, alégrate, Virgen inmaculada; alégrate al recordar el gozo que sentiste cuando el ángel te saludó y cuando engendraste en tu seno al que es la claridad de la luz eterna; alégrate, Madre; alégrate, Virgen Santa, por haber concebido y parido al Señor; alégrate, porque tú has sido la única mujer que ha engendrado un hijo sin concurso de varón; alégrate, Señora, al ver que todas las criaturas y todas las cosas te alaban; ¡Oh gloriosa Madre de la Luz! ¡Escucha nuestras súplicas! ¡Sé nuestra perpetua intercesora ante tu Hijo!". Pues bien, en cierta ocasión, hallándose este clérigo muy enfermo y un punto de morir, comenzó a sentir un miedo horroroso ante la inminencia del juicio de Dios; este pensamiento le conturbó en tal manera que perdió la paz de su espíritu. Mas, de pronto, la Virgen se le apareció y le dijo: "Hijo mío, a qué viene ese temor?. Deséchalo. No me invitaste tú a mí infinidad de veces a la alegría?. Pues ahora soy yo quien a ti te digo: ¡Alégrate y ven conmigo a gozar de los eternos júbilos!".

Esa misma leyenda es recogida por el franciscano castellano Fray Juan Gil de Zamora (1241-1318), en su *Liber de Iesu et Mariae* (Bango, 2010: 183-184). Como indica Trens (1947: 506), "esta leyenda demuestra que la memoria de las cinco llagas y de los cinco dolores de Cristo condujo a venerar los cinco gozos de María". En principio, los cinco gozos fueron: la Anunciación, el Nacimiento de Jesús, la Adoración de los Magos, la Resurrección y la Ascensión

52 González García (1998: 31-47) analiza cada una de las escenas y proporciona magníficas imágenes de detalle.

53 Su letra puede verse en http://www.corosanclemente.com.ar/Part/Maria/Akatistos/LIBRO%20CORO.pdf.

de Cristo, a los que se añadieron la Asunción y Coronación de María, quedando en siete, aunque el número varía en algunas ocasiones, como ya hizo constar Gustavo de Salley (†1252), en sus meditaciones sobre los gozos de María (Bango, 2010: 185). De hecho, Felipe de Grèves (†1236), ya compuso un himno dedicado a los siete gozos marianos, al igual que Gui de Folqueys (1202-1268), como recuerda Bango (2010: 185).

En el ambiente castellano, como cinco figuran en las estrofas 118-122 del IV Milagro: Galardón de la Virgen, incluidas en los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo (1246-1252)[54].

118.Apríso çinco motes, motes de alegria
Que fablan de los gozos de la Virgo Maria:
Diçielos el clerigo delante cada dia,
Avie ella con ellos muy grant plaçenteria.

119.Gozo ayas Maria que el angel credist,
Gozo ayas Maria que virgo conçebist,
Gozo ayas Maria que a Xpo parist:
La lei vieia çerresti, e la nueva abrist.

120.Quantas fueron las plagas que el fijo sufrió,
Diçie él tantos gozos a la que lo parió:
Si bono fo el clerigo, e bien lo mereçió,
Ovo gualardon bueno, buen grado reçibió.

121.Por estos çinco gozos debemos al catar,
Çinco sesos del cuerpo que nos façen peccar,
El ver, el oir, el oler, el gostar,
El prender de las manos que diçimos tastar.

122.Si estos çinco gozos que dichos vos avemos,
A la madre gloriosa bien gelos afreçemos,
Del ierro que por estos V. sesos façemos,
Por el so sancto ruego grant perdon ganaremos.

En cambio ya se presentan siete gozos en la primera Cantiga de Santa María (Mettmann, 1986: I, 56-58):

Des oge mais quer'eu trobar
pola Sennor onrrada,
en que Deus quis carne fillar
bẽeita e sagrada,
por nos dar gran soldada
no seu reyno e nos erdar
por seus de sa masnada
de vida perlongada,
sen avermos pois a passar
per mort' outra vegada.

54 Fuente citada por González Hernando (2009: 58-59).

Anunciación:

E poren quero começar
como foy saudada
de Gabriel, u lle chamar
foy: "Benaventurada
Virgen, de Deus amada:
do que o mund'á de salvar
ficcas ora prennada;
E demais ta cunnada
Elisabeth, que foi dultar,
é end'envergonnada".
Nacimiento de Jesús:
E demais quero-ll'enmentar
como chegou canssada
a Beleem e foi pousar
no portal da entrada,
u paryu sen tardada
Jesu-Crist', e foy-o deytar,
como moller menguada,
u deytan a cevada
no presev', e apousentar
ontre bestias d 'arada.

Adoración de los Magos:

E non ar quero obridar
com' angeos cantada
loor a Deus foron cantar
e "paz en terra dada";
Nen como a contrada
aos tres Reis en Ultramar
ouv'a strela mostrada,
por que sen demorada
veron sa offerta dar
estranna e preçada.

Resurrección:

Outra razon quero contar
que ll'ouve pos contada
a Madalena: com'estar
vyu a pedr'entornada
do sepulcr'e guardada
do angeo que lle falar
foy e disse: "coytada
moller, sey confortada,
ca Jesu, que ves buscar,
resurgiu madurgada".

Ascensión:

> E ar quer-vos demostrar
> gran lediç'aficada
> que ouv'ela, u vyu alçar
> a nuv' enlumẽada
> seu Fill'; e poys alçada
> foi, viron angeos andar
> ontr'a gent' assũada,
> muy desaconsellada,
> dizend': Assi verrá juygar,
> est'é cousa provada".

Asunción:

> Nen quero de dizer leixar
> de cómo foy chegada
> a graça que Deus enviar
> lle quis, atan grãada,
> que por el esforçada
> foy a companna que juntar
> fez Deus, e enssinada,
> de Spirit'avondada,
> por que souberon preegar
> logo sen alongada.

Coronación:

> E, par Deus, non é de calar
> como foy corõada,
> quando seu Fillo a levar
> quis, des que foi passada
> deste mund' e juntada
> con el no ceo, par a par,
> e Reÿa chamada,
> Filla, Madr' e Criada;
> e poren nos dev'ajudar,
> ca x' é noss' abogada.

En el Códice Rico del Escorial (Ms. T-1-1), la miniatura que acompaña a esta cantiga (lám. 10)[55], dada su estructura en número par de escenas (Chico, 1916: 37-38), añade un gozo que es el Anuncio a los Pastores (Sánchez, 2016: 117). Por su parte en el Códice de Florencia de las *Cantigas de Santa María* (B.R. 20) (lám. 11), la Virgen se presenta como Puerta del Cielo (Sánchez, 2016: 117), una forma que evoca claramente la estructura de una abridera:

55 Fotografía realizada a partir de la edición facsímil de las *Cantigas de Santa María* (1979). Agradecemos al profesor Carlos Villanueva que nos haya permitido usar el ejemplar de su propiedad.

A Que as xpoɔtas ɔo ceo abɔíu pera nos ſaluar. _
poɔer / a nas ɔeſte munɔo ɔe as abɔír ꝛ ſerrar.
(Fidalgo Francisco / Fernández Guiadanes, 2019: 24).

Ligado asimismo con la forma está el significado que Trens (1947: 481) le otorga a estas imágenes, verdadero homenaje a las excelencias de la Virgen. En su opinión, sería una evocación plástica del salmo 44: "Enteramente gloriosa es por dentro la hija del rey". A ello se podrían añadir las palabras de san Lucas, tanto tras el anuncio a los pastores —"María, por su parte, guardaba todas estas cosas, y las meditaba en su corazón" (Lc. 2, 19)—, como después de la pérdida del Niño en el templo — "Su madre conservaba cuidadosamente todas las cosas en su corazón" (Lc. 2, 51)—. Por eso Trens (1947: 481) concluye que tales Vírgenes al abrirse parecen revelar esta reserva de pensamientos, alegrías, en este caso, y angustias en las de dolor.

Asimismo, en el mundo hispano de la época destaca el catecismo *Doctrina Pueril* (1274-1276) de Ramón Llull, en el que los siete gozos se estudian junto a los 14 artículos de fe, 10 mandamientos, 7 sacramentos, 7 dones del Espíritu Santo, 8 bienaventuranzas, 7 virtudes y 7 vicios (Bango, 2010: 186) y, de nuevo en forma poética, en los "Gozos de Santa María" del *Libro de Buen Amor* de Juan Ruiz, arcipreste de Hita (ca. 1283-ca. 1350)[56]. Trens recoge un himno del siglo XIV que resume los gozos de esta forma:

1.- *Gaudes conceptu deico*. Te alegras por tu concepción divina (en la Anunciación).
2.- *Gaudes partu sacrato*. Te alegras por tu parto sagrado.
3.- *Gaudes adventu magico*. Te alegras por la llegada de los Magos.
4.- *Gaudes resuscitato*. Te alegras por el Resucitado.
5.- *Gaudes Jesu levato*. Te alegras por Jesús ascendido.
6.- *Gaudes igne mirifico Apostolis donato*. Te alegras por el fuego mirífico a los Apóstoles donado.
7.- *Gaudes ascensu calico / perfecte iuncta nato / pro nobis supplicato*. Te alegras por tu ascensión a los cielos. Perfectamente unida a tu Hijo. Suplica por nosotros.

Estos gozos son glosados por san Vicente Ferrer († 1419) en un sermón sobre la Natividad de la Virgen, en las *Coblas del Roser*[57], y más tarde en los *Gozos de Nuestra Señora* de Fray Íñigo de Mendoza (1430-1490)[58].

Además, esta devoción cuajó en un rosario de los Siete Gozos de María, que se atribuye a san Juan de Capistrano, y en una fiesta litúrgica (Trens, 1947: 507). Ciertamente, como recoge González Hernando (2011: 226), desde la Edad Media el calendario litúrgico incluyó una serie de fiestas oficiales en estrecha relación con los gozos marianos: la Adoración de los Magos (6 de enero), la Anunciación (25 de marzo), la Resurrección (domingo de Pascua), la Ascensión (40 días después de la Resurrección), Pentecostés (10 días después de la

56 Su texto puede seguirse en Poemas de El Arcipreste de Hita WEBMASTER (los-poetas.com).

57 González Hernando (2009: 59). Se pueden ver en https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/31294/1/RYV.Foll%20000.228.pdf.

58 González Hernando (2009: 59): http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-gozos-de-nuestra-senora--0/html/ff91d77c-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_0_.

Ascensión), la Visitación (2 de julio), la Asunción (15 de agosto) y el Nacimiento de Cristo (25 de diciembre). Por eso considera que de todas ellas destaca la festividad de la Asunción, la más propiamente mariana, por lo que sería factible que las abrideras de Salamanca, Allariz y Évora fueran abiertas el 15 de agosto, con ocasión de esta festividad. Sin embargo, Katz (2011: 83) señala que, sin conocer las costumbres utilizadas en la veneración de las vírgenes abrideras, no se pueden proponer argumentos convincentes para su apertura pública o privada. Es posible que se emplearan ambos métodos, de acuerdo con necesidades rituales y/o costumbres locales.

Por otra parte González Hernando (2011: 227) indica la existencia de otra práctica religiosa relacionada con los gozos de la Virgen: la *corona franciscana*, también conocida como *siete alegrías* o *rosario seráfico*, en clara conexión con el rosario dominico, pues consiste en intercalar el rezo del *Padrenuestro* y el *Avemaría* con la meditación de los siete misterios gozosos que vivió la Virgen: Anunciación, Visitación, Nacimiento, Adoración de los Magos, María y José encuentran a Jesús en el Templo, Resurrección y Asunción/Coronación. Se diferencian de los gozos literarios y de los que presenta la abridera de Allariz en que añaden la Visitación y Jesús entre los doctores, y eliminan la Ascensión y Pentecostés. En este caso, su presencia en el convento de clarisas permite suponer que quizá las religiosas la empleaban para meditar sobre los gozos al tiempo que rezaban la corona franciscana. Por otro lado, como Bango (2010: 183) ha señalado, el franciscanismo fue fundamental en la espiritualidad de la reina doña Violante, ya desde su niñez. A este respecto, recuerda la devoción de su padre Jaime I hacia los siete gozos de Nuestra Señora, presente en una visión legendaria sobre el nacimiento de dicho monarca bajo los auspicios de la Virgen en el santuario mariano de Notre-Dame de Vauvert (Gard), que recoge la *Crónica catalana de Ramón Muntaner,* escrita entre 1325 y 1332, así como el rey se encomienda a los gozos y dolores de la Virgen, en el curso de una peligrosa travesía a Mallorca, como recoge el *Llibre dels Feyts del rei en Jaume* (terminado en 1275), en el que la invoca de este modo: "Y Vos, Madre de Dios, escuchadme también. ¿A vos que sois puente y paso para los pecadores, a Vos os suplico por los siete gozos y los siete dolores que sufristeis por vuestro caro Hijo…?" Como agradecimiento por su intervención, visitó el santuario de Vauvert. A ello se añade, como ya se ha señalado en la primera parte de este trabajo, la propia devoción mariana de la reina, así como la de su esposo Alfonso X.

Por último, es necesario tener en cuenta la plasmación plástica de estas devociones en la Virgen abridera, tanto desde un punto de vista iconográfico como iconológico.

En la iconografía, ya Trens (1947: 508) indicó que se utilizaron fórmulas más anticuadas a la hora de la elección del modo de representación. Ello es particularmente destacado en los episodios de la Resurrección y del Nacimiento. En el primero (lám. 12) se recoge el momento de la aparición del ángel a las tres Marías junto al sepulcro[59], una escena que

59 Como aparece en el románico, por ejemplo, en la portada del Perdón de San Isidoro de León.

responde a la liturgia del día de Pascua, y que emplean los dramas litúrgicos. Por lo que respecta a la escena del Nacimiento (lám. 13), María se muestra echada sobre el lecho, como una parturienta normal, ofreciendo su seno al Niño, con todo el realismo inspirado en los Evangelios Apócrifos. Así suele aparecer en las portadas de las catedrales del primer gótico y el gótico pleno[60], mientras que, en la segunda mitad del siglo XIV, María aparecerá sentada o arrodillada ante el Niño (Trens, 1947: 509). González Hernando (2011: 218-222) estudia cada uno de los ejemplos en comparación con los de las otras abrideras de gozo, y subraya que el auge de la devoción mariana hace a la Virgen protagonista de un gran número de acontecimientos del Nuevo Testamento, entre ellos la Ascensión (González Hernando, 2011: 219). Asimismo, señaló que Trens indicó la existencia de la paloma del Espíritu Santo en la escena del Nacimiento, "elemento que debió ser colocado aquí en el curso de alguna intervención / restauración y que posteriormente fue trasladado al episodio de Pentecostés, adquiriendo así más sentido el conjunto" (González Hernando, 2011: 281-282). Trens (1947: 509) concluye su análisis de la iconografía de la Virgen de Allariz, indicando que existe una idea trinitaria en este conjunto: el Padre en la coronación de María, el Hijo en la Natividad, y el Espíritu Santo entre ambas. Si tenemos en cuenta que la paloma no estaba en la escena de la Natividad, podemos seguir indicando el sentido trinitario, teniendo en cuenta la presencia del Espíritu Santo en Pentecostés (lám. 14).

Por su parte, Bango (2010: 200) analiza cada tema suponiendo la meditación que llevaría a cabo doña Violante ante la imagen, de un modo semejante a como lo haría su esposo, Alfonso X, devoto de la Virgen María, quien contaba con el libro de las Cantigas en su capilla, al que consideraba como un verdadero libro sagrado, y una gran tabla de marfil con muchas imágenes de la Virgen, que debía de ser colocada sobre el altar los sábados cuando se celebraba la misa y el oficio de la Virgen, como se pone de manifiesto en el testamento del monarca dictado en Sevilla el 10 de enero de 1284:

> Et similiter mandamus quod si nostrum corpus debuerit in Ispali sepeliri, quod detur ibi nostra tabula quam fieri fecimus cum reliquiis ad honorem Béate Marie et eam déférant in processione in sollepnitatibus Béate Marie et ponatur etiam super altare […] Et quedam tabula magna in qua plures diversse ymagines eburnee continentur facte ad similitudinem istoriarum Virginis Marie, et quod ponantur ibi quolibet sabato supra altare Beate Marie dum a sacerdote missa fuerit celebrata (Daumet, 1906: 90-91).

Cuando la reina rezaba los gozos, Bango (2010: 202) supone que tendría delante la abridera que la ayudaría a reflexionar sobre los diversos misterios comenzando por la base, donde diversos personajes del Antiguo Testamento habrían profetizado sobre el protagonismo de María en la historia de la redención, del mismo modo que en las portadas góticas ocupaban las estatuas-columna mientras el desarrollo narrativo se disponía en el tímpano. Tras la apertura de la imagen, procedería a meditar sobre cada uno de los miste-

60 En Galicia se puede observar en la portada occidental de la catedral de Tui (ca. 1218-1236).

rios gozosos[61], y al concluir procedería a cerrarla y se dirigiría a la Virgen en busca de su protección (Bango, 2010: 231).

La relación de esta Virgen con la reina Violante ha sido interpretada por Katz (2011: 66-67) teniendo en cuenta el hecho de que Alfonso X y Violante de Aragón mantuvieron una corte itinerante, sin residencia fija, como era costumbre en los reinos medievales peninsulares, permaneciendo durante poco tiempo en cada lugar. Aunque el pequeño tamaño de la abridera estaba determinado por las dimensiones de un colmillo de marfil, también facilitaba su transporte, una característica deseable para una corte en continuo movimiento que pudo formar parte de la capilla itinerante de la reina.

Por lo que respecta al análisis del conjunto de esta Virgen, como Sánchez Ameijeiras (2016: 117) ha recogido, ha sido objeto de estudios de género y sobre cultura visual. La primera corriente la entiende como un ejemplo de la "feminización" de la divinidad que se constata a finales del medievo. En la cultura visual interpretan la dicotomía exterior / interior en el marco de un discurso sobre el cuerpo y el alma, pues el proceso de abrir la imagen llevaba implícita la contemplación de los sentimientos más íntimos de María.

Ha sido Melissa R. Katz (2012: 84) quien ha ahondado más en estos aspectos. Por lo que respecta al feminismo, indica que se ha analizado desde tres niveles: el género del promotor, el de la audiencia, y el de la propia escultura. Autores como Radler y Henk van Os, las consideraron obras para necesidades devocionales de mujeres de comunidades femeninas imbuidas de un misticismo femenino; por su parte Warner, Neumann y Rimmele exaltan las facilidades procreadoras del cuerpo femenino, mientras Newman y Gertsman las interpretan resaltando el componente femenino como agente divino. En el caso de la abridera de Allariz, podrían aplicarse los criterios de género que señalan dichos autores, pues la promotora es una mujer, doña Violante, y la audiencia un convento femenino, las clarisas de Allariz. Pero incluso clasificar estas esculturas como objetos ideados para realzar la devoción de las mujeres enclaustradas sería incorrecto, pues en principio estaba destinada a una sola mujer, aunque circunstancias posteriores demuestran su capacidad para atender las necesidades de diversas comunidades religiosas. Asimismo, Katz (2012: 64-65) considera que tales actitudes, aunque razonablemente formadas dada la erudición actual sobre los roles de las mujeres como mecenas y audiencia del arte devocional medieval, no son aplicables a todas las abrideras; sin ir más lejos, la de Salamanca posiblemente habría sido promovida por un eclesiástico y tendría una audiencia masculina en la catedral. Del mismo modo, los promotores principales en el siglo XV fueron los caballeros Teutónicos especialmente en Prusia. Las audiencias también eran más amplias de lo que se suponía inicialmente: en el momento de su aparición en el siglo XIII, fueron encargadas generalmente por miembros del clero, la nobleza y las órdenes monásticas; sin embargo, desde el

61 El análisis de cada uno de ellos se desarrolla con textos y magníficas imágenes de este modo: la Anunciación, entre las páginas 203-207; Natividad, pp. 207-212; Adoración de los Magos, pp. 212-215; Resurrección, pp. 215-218; Ascensión, pp. 218-221; Pentecostés, pp. 221-224; Coronación, pp. 224-231.

siglo XV, los ejemplos se encuentran en santuarios rurales, capillas de cofradías, iglesias parroquiales y entornos domésticos, así como en castillos, conventos y catedrales, lo que supone un amplio atractivo para una variedad de públicos y la falta de un patrocinio fijo que atestiguan la facilidad con la que estas obras podían adaptarse a las prácticas devocionales existentes, tanto en el ámbito público como en el privado. Además, la flexibilidad iconográfica debida a la multiplicidad de escenas facilitó su incorporación a lugares muy diversos (Katz, 2011: 66).

Finalmente, como Katz (2011: 70) señala, al tratarse de esculturas de las que se observa el interior y el exterior, medio visibles y medio escondidas, convierten la experiencia devocional en algo al tiempo óptico y háptico, pues era preciso manipularlas para abrir sus puertas; ello añadía elementos de tiempo, acción y memoria a la comprensión visual de la figura. Establecen una dialéctica entre el exterior y el interior de la escultura, dos espacios mediados por el gesto de abrir y cerrar la imagen, un movimiento paralitúrgico que aproxima a la persona que efectúa la transformación, al paso entre el reino mundano y el divino. A su vez, el cuerpo, donde estarían los órganos de la procreación, es desplazado por escenas de la salvación; ello indica un deseo de trascender lo físico, distanciándolo de lo carnal y alineándolo con lo sagrado (Katz, 2012: 63).

Por poco comunes que sean, las vírgenes abrideras poseen objetos homólogos en el ámbito del arte devocional, contenedores de lo sagrado, tanto reales como conceptuales, que de forma similar encierran y revelan temas sagrados y permiten la comprensión de la teología y las implicaciones teóricas de un cuerpo esculpido de la Virgen formado con un conjunto de puertas. En primer lugar, el relicario antropomórfico o parlante, cuyo interior contiene su propia sustancia secreta, a menudo de origen corporal, y cuyo exterior imita la forma del cuerpo humano o de la parte del cuerpo correspondiente. Además, la escasez de reliquias marianas, debido a la creencia en su asunción corporal, impidió conservación de fragmentos corpóreos, lo cual permitió que imágenes de la Virgen María funcionaran como cuasi reliquias y, en muchos casos, también como relicarios (Katz, 2011: 70-71)[62]. Asimismo, se han comparado con los tabernáculos eucarísticos[63], otro tipo de objeto litúrgico que se puede abrir y cerrar y que delimita los límites de lo sagrado reservando la hostia a la vista hasta que sea necesario (Katz, 2011: 71). Los tabernáculos con forma de Virgen cumplen literalmente la tarea que las abrideras realizan metafóricamente.

Devocionalmente, la escultura, el relicario y el tabernáculo tienen su valor principalmente en su interior. Sin embargo, en los dos últimos el recipiente, por muy elaborado o costoso que sea, siempre está subordinado a la reliquia o la oblea como un objeto de devoción; sin ellas son meros objetos de arte. En cambio, las vírgenes abrideras, se mues-

62 Es el caso de Felipe II que clasificó la Virgen abridera existente en su colección no como una imagen religiosa sino como una reliquia sagrada, exponiéndola en el centro de uno de los dos pabellones relicarios que flanqueaban el altar mayor de la basílica de su complejo palaciego/monasterio, El Escorial.

63 Sobre los tabernáculos, véase el monográfico Gutiérrez Baños/Kroesen/Andersen (eds) (2020).

tren cerradas o abiertas, siguieron siendo una imagen de culto eficaz, así como una valiosa herramienta devocional (Katz, 2011: 71).

Katz analiza otro contenedor estrechamente asociado con el cuerpo de la Virgen: el propio edificio de la iglesia. Desde la exégesis patrística, promulgada por Ambrosio de Milán (340-97) y sus sucesores, se equiparó a la Virgen María con la *Ecclesia*, el cuerpo místico de la Iglesia. A través de esta alianza metafórica, el conjunto de fieles que forman la comunión cristiana se unió en el símbolo común del cuerpo de la Virgen. Ambrosio señaló: "sed uirgo, quia est ecclesiae typus, quae est inmaculata", jugando con el doble significado de *typus* como tipo y modelo, utilizado para un modelo arquitectónico (*Ecclesia*), así como una persona modélica (María). Comentaristas del siglo XII sobre el *Cantar de los Cantares* extendieron la metáfora patrística al asociar a la Virgen María con la Esposa de Salomón, interpretando el texto como una alegoría del amor a su Iglesia, encarnado a través de su unión con María como Madre-Esposa-*Ecclesia*.

El interés por el *topos* literario de María como *Mater Ecclesia* coincidió con la aparición de imágenes de la Virgen en los programas decorativos de iglesias y catedrales, lo cual contribuye a estrechar el vínculo entre tipo y prototipo: al cruzar el umbral de una iglesia, bajo la mirada de la imagen mariana en su puerta, se refuerza la asociación entre cuerpo físico de la Virgen y el edificio de la iglesia comparado con el cuerpo de María, la hostia custodiada en el altar como Cristo en su vientre, y los fieles reunidos en la nave encarnaban la *Mater Ecclesia*. Se pueden establecer paralelos con las vírgenes abrideras, cuyo aspecto cuando está cerrado —es decir, la figura de la Virgen María— puede compararse con el exterior del edificio donde se instalaron tales imágenes, mientras que abiertas se pueden asemejar con el interior de la iglesia, donde María estaba simbólicamente presente. Su diseño refuerza esta metáfora: la planta arquitectónica —con el ábside como cabeza, los brazos del crucero y la nave como torso— parece antropomórfica, mientras que la escultura, con sus puertas, bisagras, postes y sujetadores, parece una estructura arquitectónica (Katz, 2011: 73). Incluso Katz va más lejos en la semejanza de cuerpo, edificio y escultura: se entra y sale de las iglesias a través de conjuntos de puertas batientes, caracterizadas como umbrales entre reinos sagrados y seculares; su paralelo anatómico es el canal de parto, el pasaje por el que entramos al reino temporal, y los medios por los cuales Jesús entró en nuestro mundo como un bebé saliendo del vientre de la Virgen. La manipulación del cuerpo de María, a través de la acción divina, es paralela al manejo del cuerpo esculpido de las abrideras por el devoto, en especial en las abrideras de gozo como la de Allariz. El usuario se mueve desde el inicio de la figura de la Virgen intacta, en las escenas de la Anunciación y Natividad, y en Pentecostés se produce tanto la llegada del Espíritu Santo a la tierra como la unión del cuerpo místico de la Iglesia con la de Cristo: María sentada en medio de los doce apóstoles confirma su papel como nexo del ser físico y la esencia espiritual. Como había señalado san Ambrosio, tanto la iglesia terrenal como el vientre de la Virgen María se llenaron del Espíritu Santo, haciendo que los interiores de estas esculturas fuesen otro punto de penetración

divina (Katz, 2011: 74). Por su parte, los movimientos de apertura y cierre del cuerpo de María/*Ecclesia*, realizados por el espectador, son paralelos al acto creativo de Dios Padre, transformando y cambiando el cuerpo de la Virgen tanto en un nivel físico como metafísico. De hecho, las vírgenes abrideras podrían verse como una metáfora de María llena de gracia tanto por fuera como por dentro. La esencia de la escultura radica en su cuerpo permeable, cuyo interior está abierto a nuestra inspección, mientras que las imágenes del interior se ven reforzadas por su protección dentro de la figura exterior. De hecho, parte del desafío de las abrideras es reconciliar la ambivalencia de sus aspectos interior y exterior, al igual que hay que reconciliar la noción de la pureza intacta de María con la ruptura del caparazón corporal para permitir la observación del santuario interior donde encontramos la historia de la salvación dentro de la estructura de una mujer de pureza infinita, libre del pecado (Katz, 2011: 77).

En estas particulares figuras de culto de la Virgen y el Niño yacía escondido un gran secreto, un santuario interior al que se accede por un portal disfrazado de la Santísima Madre. Lo mundano y familiar conduce al corazón del misterio divino, manifestando el objetivo de la devoción basada en imágenes para guiar al devoto a una intensidad espiritual más profunda, siendo necesaria la participación humana para moverlas (Katz, 2011: 84).

6. Evocaciones del Calvario. Una reina al pie de la Cruz

Entre los objetos donados por doña Violante al convento de clarisas de Allariz se conserva una cruz de cristal de roca (lám. 15), quizá una de las tres que aparecen citadas en un inventario de 1570, elaborado por fray Francisco Hoyero (García Barriuso, 1990: 84-84) —*tres Cruces de christal*—, que recoge Villa-Amil y Castro (1899a: 133-134): "tres cruces de cristal hermosísimas que dio la reina Doña Violante". A ellas se añaden:

> Una cruz de plata hueca, bien guarnecida, que tiene un dedo de San Bartholomé, y Otras dos cruces de plata huecas, llenas de Reliquias de diversas Santas y Santos, que la Reyna traxo a esta casa; en unión de Un porta paz de plata, con un viril en medio, donde está un Lignum Crucis, y en la circunferencia muchas Reliquias; Otro porta paz de otra hechura, también de plata sobredorada, en que ay las Reliquias de la faxa con que fué ceñido Christo, una astilla de su cuna y de la piedra del sepulcro de Nuestra Señora; Un Santiago de plata, de bulto, con escudo y viril, y dentro otro Lignum Crucis, y Un cofrecito lleno de muchas Reliquias de Santos[64].

En el informe del deán Chiriboga (1613) se indica:

> Y anssi mesmo ay en este Monasterio tres Cruces de cristal grandes guarnecidas de plata que donaron los dichos señores Reis al dicho Monasterio, con pura plata y en todo ello las Armas Reales[65].

Por su parte, Jacobo de Castro (1722: I, 327-328) incluye en el testamento de doña Violante la colección que se recoge en el inventario antes citado:

64 AHN, Papeles, "Memoria y Relación muy breve de la Fundación, reliquias y entierros de Sancta Clara la rreal de Allariz", 24 de septiembre de 1570 según Villa-Amil (1899a: 134), aunque en Estella (1984: 131) se indica que fue redactado en 1567. Fue copiado, casi textualmente, en 1647.

65 AHPOR, Sta. Clara, Libro 43, fol.59. Transcrito en García Barriuso (1990: 85-86).

> Un porta paz de plata con vn viril en medio donde eftà vn Lignum Crucis, y en la circunferencia muchas Reliquias. Otro porta paz de plata sobre dorado, en que ay las Reliquias de la faxa, con que fue ceñido Christo, vna astilla de su cuna, y de la piedra del sepulcro de Nuestra Señora. Un Santiago de plata con escudo, y viril, y dentro otro Lignum Crucis. Otras dos Cruzes llenas de Reliquias. Otra Cruz de la misma materia, en que esta vn dédo de San Bartholomè. Un cofrecito lleno de muchas Reliquias de Santos. Tres Imagenes mas pequeñas de marfil de Nuestra Señora. **Tres Cruzes de cristal**, y finalmente dexò preciosos ornamentos à esta Sacristia.

La cruz carece de estudios monográficos recientes, si bien fue objeto de interés en primer lugar por parte de Villa-Amil y Castro a finales del siglo XIX (Villa-Amil, 1899a: 133-136), y sus conclusiones han sido repetidas en los pocos trabajos que se han referido a ella. Él considera que puede tratarse de una de las cruces donadas por la reina Violante en su testamento y que pertenecería a su capilla, si bien habría sido reformada dos siglos más tarde (Villa-Amil, 1899a: 135). De ahí que en la ficha realizada por Larriba en *Galicia no tempo* se la date a finales del siglo XIII, con reformas posteriores. Estas son evidentes en algunos de los engarces y en las pinturas de la base, una peana tronco-piramidal; hasta el punto, de que Bango considera que en esta cruz se han reutilizado piezas procedentes de diversas obras, que corresponderían a cruces de la segunda mitad del siglo XIII, de las que destacan los ángeles arrodillados. En su opinion, tal vez se pudieron reaprovechar piezas de las distintas cruces procedentes de la capilla real, uniéndolas en la que hoy se observa (Bango 2020: 148).

Actualmente la cruz se configura a través de una peana (lám. 16), como Larriba ha descrito; es una peana tronco-piramidal sobre la que se sitúan tres ángeles arrodillados y un tallo sobre el que se dispone el nudo de cristal de roca de forma poliédrica. De su parte superior parten dos tallos curvos que soportan dos figuras y, en el espacio interior, otras dos de menor tamaño. Sobre ellos se asienta la cruz latina de cristal con remates flordelisados (Larriba, 1990: 220).

En lo que atañe a la iconografía caben destacar varios elementos. Villa-Amil y Castro (1899a: 135) consideraba que el engarce y adorno bajo la cruz fueron reformados dos siglos más tarde como "atestigua, por si sola, la labor flamígera de los soportes de las figuras coronadas, que representa, sin duda, los personajes que costearon la obra". González García (1990: 249) reiteró la tímida alusión a las figuras coronadas "que se han identificado como los donantes de la obra". Por su parte Larriba (1990: 220) supone que pueden tratarse de los personajes de costearon la obra o el nuevo engarce. Tan solo Bango (2010: 148) se detuvo levemente en ese detalle, por su extraordinario valor iconográfico: son dos imágenes arrodilladas y orantes ante el crucificado, flanqueando una imagen de María, que se corresponden con un monarca, con melena y corona, y una reina, con corona y toca[66]. Ambas las pone en relación con las que se disponen en la "Puerta Roja" de Notre-Dame de París (lám. 17), que se suelen identificar con san Luis y Margarita de Provenza, consuegros de doña Violante.

66 Véanse las láminas 15, 16, 28, 29 y 30 del presente trabajo.

Pero a diferencia de los franceses, en este ejemplo alaricano la reina levanta sus manos de forma más intensa por lo que considera que "se quiere dotar de una cierta dramatización la figura de Violante, se diría que hay un deseo personal de representar individualizadamente: una reina, devota y suplicante" (Bango, 2010: 148). De su aproximación se deduce que está identificando la pareja regia con Alfonso X y doña Violante. En nuestra opinión, hay un elemento de gran importancia: la reina se encuentra en el lado derecho de la cruz, es decir en el preferente, lo cual le concede una relevancia que estaría en consonancia con el hecho de ser ella la promotora de esta pieza.

Por lo que respecta a los restantes elementos, en la peana se encuentran diversas placas de esmalte sobre oro que cubren los lados trapezoidales y que Villa-Amil (1899a: 135) creyó de carácter bizantino, lo que le llevó a considerarlos de época muy anterior a la reina. Sin embargo, en 1933 Chauncey Ross (1933: 58) se detuvo en estas piezas de esmalte *cloisonné* sobre oro, con motivos de tallos con flores y hojas de vid, de colores blanco mate, rojo, verde y turquesa, sobre fondo traslúcido verde y considera que su encaje en la pieza demostraría que no fueron hechos para esta, sino que habrían formado parte de un relicario desconocido. Ello le lleva a suponer que pudieron pertenecer a la capilla de doña Violante y por su testamento pasaron al convento de Allariz (Chauncey, 1933: 60); esta opinión es reiterada por Larriba (1990: 220) y Bango (2010:147). Fue Chauncey (1933: 58 y 60) el primero que puso en relación estos esmaltes con los talleres parisinos de finales del siglo XIII, principios del XIV y en concreto con Guillaume Julien, que trabajó para Philippe le Bel, Felipe IV *el Hermoso*, el cual gobierna Francia entre 1285–1314. Fue el segundo hijo del rey Felipe III *el Atrevido* y de su primera esposa Isabel de Aragón (†1270), hermana de doña Violante, lo cual hace posible una relación artística entre ambas coronas, dada la facilidad de transporte de las piezas de esmalte. Además de este dato, no hay duda de la semejanza existente entre las piezas de Allariz (lám. 18) y otras atribuidas al taller de Guillaume Julien. Este taller fue estudiado por Enlart, quien estableció la distinción entre los esmaltes *cloisonnés* bizantinos, así como los renanos y mosanos, y este, de origen parisino, que denominó "de pliqué" (Enlart; 1927: 3-7), según la traducción de Martín Ansón, que lo define como un esmalte en el que al suprimir la plancha de metal que sirve de fondo da lugar a un esmalte transparente unido exclusivamente por el entramado del tabique separador[67]. Se trata de un objeto de lujo que solo se realiza en plaquitas de pequeñas dimensiones (Enlart, 1927: 3). La primera pieza vinculada con estos talleres parisinos sería la cabeza relicario de saint Denis (1256-1298), si bien la primera obra que Enlart (1927: 13) atribuye con seguridad a Guillaume

67 Su definición (Martín Ansón, 1984: 103) es muy clara en el glosario disponible en la página del Museo de Cluny (París), donde se indica: "Esmaltes Pliqué: Esmaltes opacos con tabiques dorados que forman decoraciones de pequeños corazones, cuatrifolios y tréboles, en colores blanco, rojo, azul y amarillo, incrustados sobre un fondo de esmalte verde traslúcido. Estos esmaltes suelen decorar pequeñas placas montadas en cubiertos y joyas" (la traducción española es nuestra): https://www.musee-moyenage.fr/ressources/glossaire.html#emaux-de-plique.

Julien es la cabeza relicario de saint Louis, realizada para la Sainte-Chapelle. Aunque hoy se encuentra perdida, se conserva una placa en forma de hoja en el Gabinete de Medallas de la Bibliothéque Nationale de France (lám. 19)[68]. En 1306 ejecutó 24 plaquetas de plata para la vajilla y otros objetos de oro y plata para el palacio, la habitación y la capilla del rey. En 1314-1315 le pagaron por varios trabajos, especialmente por reparar varias piezas del tesoro de la Sainte-Chapelle (Enlart, 1927: 16). Se han conservado piezas como esta del Museo de Cluny[69] (lám. 20)[70] y otra cuadrilobulada en The Mary Spedding Milliken Memorial Collection, en Cleveland[71] (lám. 21)[72]. Asimismo, ese taller realizó diversas piezas en 1307 con ocasión del matrimonio de Isabelle de Francia, hija de Philippe le Bel, con Eduardo II de Inglaterra, celebrado en la catedral de Boulogne, a la cual el rey dona un relicario de la Santa Sangre con las armas de Francia et de Navarra (lám. 22)[73]. Martín Ansón relaciona con el taller de Guillaume Julien tanto piezas de la Vera Cruz de la catedral de Toledo (lám. 23)[74], como las de Allariz. No cabe duda de que las similitudes con las placas de la cruz de Allariz demuestran una posible procedencia de las mismas de ese entorno parisino, con una cronología anterior a la fecha del testamento de doña Violante, es decir, 1292.

En la peana se encuentran, asimismo, diversas pinturas al temple sobre fondo dorado y pergaminos, protegidas bajo cristal. En la cara delantera la parte central está ocupada por una pintura medieval de la Ascensión, como un icono bizantino, en un deficiente estado de conservación (lám. 24). La identificación de los restantes personajes que llevó a cabo Villa-Amil (1899a: 135) y que siguieron los restantes autores, no se corresponde con la que actualmente se observa. A ambos lados se representan, en la parte superior, san Antonio Abad y otro personaje barbado, que Villa-Amil identificó con Tomás, pero que él situó en otra de las caras; en la inferior, a la izquierda del espectador, san Juan y Santiago el Mayor, y a la derecha, aunque en mal estado de conservación, si seguimos la identificación de Villa-Amil y Castro (1899a: 135) que reiteran González García (1990: 249) y Larriba (1990: 220), estarían Santiago el Menor y Felipe. En el lado posterior (lám. 25) se encuentra en el centro un Calvario bizantinizante con María, san Juan, el sol y la luna, así como el montículo del Gólgota. En la parte superior santa Lucía y santa Catalina y en la inferior, del lado izquierdo del espectador, Judas Tadeo y Tomás; en este caso no hay duda, ya que presenta la lanza, símbolo de este apóstol. En el lado derecho, san Pedro con las llaves y san Pablo con la espada, y no —como indica Villa-Amil (1899a: 135) y todos los autores que han repetido su identificación

68 https://www.clevelandart.org/magazine/cleveland-art-mayjune-2017/a-gem-enamel.

69 https://www.musee-moyenage.fr/collection/oeuvre/emaux-de-plique.html.

70 https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Fichier:Enamel_setting_MNMA_Cl23411d.jpg.

71 Sobre ella véase Gauthier (1972: 202 y catálogo nº 159).

72 https://www.clevelandart.org/magazine/cleveland-art-mayjune-2017/a-gem-enamel.

73 Sobre él véase Gauthier (1972: 202 y catálogo nº 158).

74 Sobre ella véase Gauthier (1972: 202 y catálogo nº 160).

(González García, 1990: 249; Larriba, 1990: 220)—, san Bartolomé y san Andrés. En el tercer lado (lám. 26), la imagen central, de factura posterior, es la Transfiguración, flanqueada en la parte superior por san Basilio y san Nicolás, y en la inferior por Lucas y Mateo, en el lado izquierdo del espectador, y podemos suponer que se tratan de Bartolomé y Andrés los que están en el derecho, si bien se han perdido los nombres escritos sobre sus cabezas.

Tras la peana se dispone lo que todos los autores que hasta ahora la han estudiado (véanse más arriba) denominan un tallo (lám. 27), que ejerce como astil, de plata sobredorada, con tres hileras de arquillos apuntados que culminan con una banda en la que se disponen ocho figurillas de profetas barbados excepto uno, tal vez Daniel. En torno al astil se disponían tres ángeles arrodillados, de los que solo se conservan dos.

Sobre ello se encuentra el nudo de cristal de roca, encima del cual se dispone un relieve de plata sobredorada en el que se representa el prendimiento de Cristo. En la parte delantera (lám. 28) se observa el momento en el que Pedro envaina la espada y Jesucristo se dispone a reintegrar la oreja a Malco (Jn 18,10-11) y sobre la escena en la parte inferior de la cruz, un personaje femenino que posiblemente se trate de la Virgen María. En la parte posterior (lám. 29), Judas porta en sus manos las bolsas con el dinero por el que ha vendido a Jesús y está acompañado por un personaje con un palo y por sacerdotes, como indican los textos bíblicos (Mt 26, 47-52; Mc. 14, 43-50; Lc. 22, 47-53; Jn. 18,2-11); sobre la escena, un personaje masculino con un libro en la mano, que sería Juan. De ahí parten dos tallos curvos a los que anteriormente nos hemos referido, que culminan con sendas figuras, una vez más, las que están presentes en los conjuntos del Calvario: María, dispuesta en el lado principal, a la derecha de la cruz, porta un libro en su mano derecha y lleva la contraria al pecho; san Juan, en el lado izquierdo de la cruz, porta un libro en mano izquierda y dirige la diestra hacia el espectador (lám. 30).

Por último, cabe destacar la cruz de cristal de roca. Como se ha señalado, doña Violante habría donado tres al convento de Santa Clara de Allariz. La que se conserva posee los extremos flordelisados. En las descripciones desde Villa-Amil[75], y en las fotografías antiguas, es el brazo superior el que se encuentra roto, mientras que en la actualidad es el derecho. Cabe pensar que tanto este detalle como la no coincidencia de la descripción de las imágenes pictóricas del pie, son fruto de la restauración a la que fue sometida en los últimos tiempos[76]. La tipología de la cruz evoca la de dos cruces de cristal de roca (láms. 31-32) que alberga el Museo Machado de Castro (Coimbra), donadas al convento de Santa Clara de Coimbra por otra reina de origen aragonés: Isabel de Aragón, más conocida como *A Rainha Santa*[77] (1282 y 1325), esposa de don Dinís, e hija del rey Pedro III de Aragón, hermano de

75 Villa-Amil (1899a: 136); González García (1990: 249); Larriba (1990: 220).

76 Agradecemos la información proporcionada por el personal del museo. No hemos podido acceder a la memoria de la restauración, que puede aportar nuevos datos.

77 Sobre ella está en prensa nuestro trabajo Cendón/Barral (2021).

doña Violante. En una de ellas destacan miniaturas de matriz bizantina y, en la otra, esmaltes (Rodrigues, 2014: 454). Es importante tener en cuenta que ambas reinas tuvieron una especial devoción hacia las clarisas, siguiendo la espiritualidad franciscana de la familia.

Sobre la cruz alaricana se destaca un Cristo de tres clavos con la cabeza inclinada, con corona de espinas sogueada, y el cuerpo separado del fondo, del que se descuelga provocando un esquema en Y. Los pies se disponen sobre un engarce, a modo de subpedáneo, rodeado por un cordoncillo y cuya parte inferior evoca un arco apuntado (lám. 33). En el cruce de los brazos se dispone una placa de plata, en cuyos extremos superiores se colocan pequeños ángeles; en la parte delantera, un grabado barroco con san Bernardino de Siena (González García, 1997: s/n) y, en la parte posterior, una miniatura sobre pergamino de la *Theotokos*, una vez más siguiendo modelos bizantinos (lám. 34).

El conjunto denota una gran riqueza, posiblemente debido a la incorporación de diversas piezas, que, de modo individual, permiten una datación de finales del siglo XIII —la cruz de cristal de roca, los esmaltes de pliqué—, si bien desconocemos cuándo se reunieron hasta llegar a formar parte de este crucifijo.

7. Conclusiones

Analizar la figura y personalidad de la reina Violante no es fácil. Existen numerosos estudios de gran relevancia, si bien en pocos de ellos se hace referencia a su papel como promotora.

Entre las empresas artísticas de la reina Violante emerge con fuerza el convento de Allariz. Es el único monasterio que la reina eleva *a fundamentis*, enteramente suyo. Su decidida opción franciscana le impulsa a apoyar este nuevo proyecto de las clarisas en Galicia, la segunda fundación de la Orden en este territorio. Es un momento difícil para los franciscanos: han sido expulsados de la ciudad de Ourense y probablemente el apoyo de la reina esconde la intención de respaldar a la Orden ante el poder eclesiástico. Allariz era el enclave idóneo: villa de realengo, vinculada a la infancia y juventud de Alfonso X. La instalación de las clarisas en este enclave facilitaba la plena autonomía de la comunidad frente al poder del obispo ourensano, don Pedro Yáñez. Conocedora de la problemática a través de su confesor fray García Blandes, la soberana no dudó en apoyarles.

El siglo XIII avanzaba y la reina había redactado dos testamentos en los que ordenaba inhumarse, en el primero, junto a su madre, doña Violante de Hungría, mientras en el segundo decidía que su cuerpo reposaría en el monasterio de Santa Clara de Zamora. Su esposo don Alfonso X promovía su enterramiento, después de vacilaciones, entre Sevilla y Murcia. Violante optaba finalmente por Allariz. Algunos investigadores han apuntado que esta decisión es una estrategia política; sin embargo, la soberana demuestra un promotorado artístico intenso, propio de aquellos poderosos que preparan su última morada en un monasterio. Así lo demuestra al financiar el convento, ordenar su inhumación y entregar su capilla regia, con sus objetos más preciados.

La reina falleció en Roncesvalles, en 1300, cuando regresaba de su peregrinación a Roma. La abadesa doña Sancha Eanes reclamó el cuerpo de la reina al monarca Fernando IV, si bien se desconoce si se llegó a trasladar. Doña Violante les pertenecía; aun sin haber profesado, formaba parte de su comunidad como fundadora y promotora, por lo que debía mantenerse en el coro de las monjas, el espacio privilegiado del monasterio. En ese microespacio las religiosas preservaban la memoria de la reina a través de su oración.

Por otro lado, las obras de arte, el monumento funerario y diversas piezas de su capilla (cruces de cristal, Virgen abridera, libros litúrgicos, reliquias…) ayudaban a mantener su recuerdo permanente, en especial el sepulcro. Este no se ha conservado, pero es probable que se mantuviese en el coro, con su cuerpo o sin él, tal vez reutilizado posteriormente. Estudiados por diversos autores, los enterramientos de la familia real, en concreto los de los infantes don Fernando de la Cerda en las Huelgas y doña Leonor en Caleruega, hijos de doña Violante y don Alfonso, permiten plantear una aproximación al sepulcro de la reina: estaría constituido por una sencilla yacija de madera cubierta a dos aguas, sustentada por leones y decorada con las armas reales, en disposición similar al sepulcro del infante don Fernando de la Cerda. Asimismo, la miniatura del Privilegio rodado de 1285 del rey Sancho IV, donde se recrea la capilla de la Santa Cruz que acogería el cuerpo del monarca en la catedral de Toledo, abunda en estas consideraciones al ofrecer el modelo de enterramiento más frecuente en estos reinados de Alfonso X y su hijo, flanqueado por sendos altares de la Virgen María y la Santa Cruz.

Los únicos restos conservados en Allariz que pudieron pertenecer a la capilla de la reina doña Violante y, por lo tanto, donados en su testamento de 1292, son precisamente la Virgen abridera y la cruz de cristal de roca. El pequeño tamaño de la Virgen y su preciosismo en la talla permite conjeturar su ubicación en el interior del coro en un altar propio mariano. Otro altar ostentaría la cruz de cristal, en una disposición similar a la que se observa en la miniatura del Privilegio real de Sancho IV de 1285.

La pieza ebúrnea sería objeto de prácticas devocionales por parte de la comunidad de clarisas, pero también gozaba de un diálogo individual en la oración de las monjas, según se desprende del estudio de imágenes semejantes. Asimismo, la Virgen abridera motivaba una gran complejidad de connotaciones en su significado. En Allariz la imagen, con la apertura de sus batientes, potenciaba la significación del coro monástico como anticipo del Cielo, puesto que, a través de la oración, en ese microespacio, las religiosas experimentaban la caridad y la misericordia, era como el útero materno a través del que se gestaba Cristo en la misma comunidad. Asimismo, las monjas, que se habían sentido protegidas y avaladas por la intercesión de la reina Violante, eran acogidas por los brazos protectores de la Virgen María.

Por lo que respecta a la Virgen, responde a una tipología que funde la función de retablo y la de imagen de culto. Su pequeño tamaño y el marfil del que está hecha la convierten en una imagen fácilmente transportable que pudo acompañar a doña Violante en

sus diversos viajes, a la vez que en una pieza de lujo, solo disponible para personajes de relevancia. Por otro lado, su carácter ebúrneo se puede relacionar con la consideración de dicho material como evocador de la pureza intrínseca a la propia figura que representa: la Virgen María, Torre de Marfil, y Puerta del Cielo, como esas puertas que se abren dejando ver los siete gozos de Nuestra Señora. Este tema solo se halla en tres Vírgenes abrideras en la península ibérica, pero tuvo una enorme difusión literaria, en especial en la magna obra que Alfonso X promueve: las *Cantigas de Santa María*. Asimismo, tuvieron una gran importancia litúrgica en la *corona franciscana*, oración paralela al rosario promovido por los dominicos.

Es probable que las puertas que cerraban la imagen se abriesen en determinados momentos del año, como podría ser la fiesta de la Asunción de María el 15 de agosto. Sin embargo, no se puede olvidar que esta figura no estuvo abierta a un gran público: primero fue la reina y después la comunidad de las clarisas de Allariz, orden de clausura. Cabe pensar que la monarca oraba ante ella meditando, ante los episodios que en ella se representan, cada uno de los misterios gozosos, tras lo cual se cerraría y tendría una imagen de María con el Niño, como Trono de Sabiduría, modelo de virtudes como las que doña Violante habría de cumplir, dentro de los parámetros de la espiritualidad franciscana en la que ella se había criado y que queda patente a la hora de elegir un humilde convento de clarisas para su reposo definitivo, en lugar de la capilla real de Sevilla donde fue inhumado su esposo.

La morfología de esta Virgen abridera establece una dialéctica entre el exterior y el interior, el paso entre el reino mundano y el divino, pues en el interior lo humano es desplazado por escenas de la salvación. Una dualidad en la que debió de encontrarse doña Violante, como esposa y madre —no olvidemos que tuvo once hijos—, al debatirse entre una realidad que la lleva a elegir una condición frente a la otra, en los diferentes avatares políticos que se desarrollan durante su reinado.

Por lo que respecta a la cruz de cristal de roca, la evocación de la muerte de Cristo para conseguir la salvación de la humanidad es el tema principal de la espiritualidad franciscana; de ahí la proliferación de imágenes del crucificado que constituían el punto de atención principal en los templos de estas comunidades. En este caso se trata de un objeto suntuario, que también formaría parte de la capilla de doña Violante, y que, actualmente, es el resultado de la conjunción de diversas piezas que pertenecerían a la reina, como la cruz de cristal de roca y las placas de esmalte, junto a otras que se van agregando como las pinturas y el crucificado. Pero no podemos olvidar que cuando se construya el conjunto a partir de diversos elementos, se van a incluir las imágenes de los monarcas, Violante de Aragón y Alfonso X, ocupando la reina el lugar privilegiado como correspondería con su papel de promotora de un convento que se halla en el norte de la península, mientras su marido estaba más ocupado en asentar el poder sobre las tierras del sur.

La reina prefirió Allariz frente a otras opciones relevantes de sus reinos. Era preciso proteger a los franciscanos expulsados de Ourense e implantar una nueva comunidad de

hermanas clarisas. Violante actúa como mediadora e intercesora ante diversas instancias, con el objetivo de obtener avales para la Orden. Consciente de la importancia de su decisión, ordena su inhumación en el coro de las clarisas. Monasterio y oración de las religiosas, sepulcro, Virgen abridera y Cruz han logrado preservar la memoria de una reina que, desde entonces, se mantiene estrechamente vinculada a Galicia.

Apéndice

Lám. 1. Santa Clara de Astudillo. Coro (1353-1357). Museo Arqueológico Nacional (foto Marta Cendón)

Lám. 2. Privilegio rodado del rey Sancho IV, Testamento de Sancho IV, 1289, Archivo Histórico Nacional, Clero 3022/5bis, Madrid. (foto de Miquel Juan, 2017: 751)

Lám. 3. Sepulcro del infante don Fernando de la Cerda. Monasterio de Las Huelgas, Burgos. (foto de Elena Paulino Montero)

Lám. 4. Leones tenantes de sepulcro. Museo de Arte Sacra. Monasterio de Santa Clara de Allariz. (foto de las autoras)

Lám. 5. Virgen abridera de Allariz cerrada (foto de las autoras)

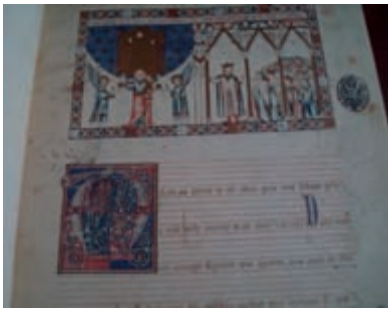
Lám. 6. Dragón bajo el pie de la Virgen (foto de las autoras)

Lám. 7. Virgen de Villalcázar de Sirga de la capilla de Santiago (tomada de https://www.diocesispalencia.org/index.php/component/content/article/9-uncategorised/660-el-camino-de-santiago?Itemid=437)

Lám. 8. Virgen de la portada de Villalcázar de Sirga (foto Marta Cendón)

Lám. 9. Virgen abridera de Allariz abierta (foto de las autoras)

Lám. 10. Miniatura de la Cantiga I, del Códice Rico del Escorial (Ms. T-1-1) (foto de las autoras)



Lám. 11. Miniatura I del Códice de Florencia de las Cantigas de Santa María (B.R. 20). (Tomada de https://www.comprarmejor.es/producto/cantigas-de-santa-maria-de-alfonso-x-el-sabio-codice-de-florencia-s-xiii/)

Lám. 12. Escena de la Resurrección (foto de las autoras)

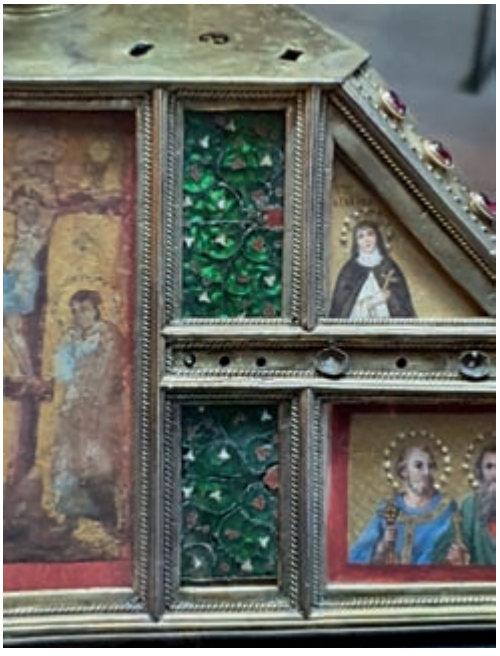
Lám. 13. Escena de la Natividad (foto de las autoras)

Lám. 14. Escena de Pentecostés (foto de las autoras)

Lám. 15. Cruz de cristal de roca de Santa Clara de Allariz. Parte delantera (foto de las autoras)

Lám. 16. Cruz de cristal de roca de Santa Clara de Allariz. Parte posterior (foto de las autoras)

Lám. 17. "Puerta Roja" de Notre-Dame de París (foto Marta Cendón)



Lám. 18. Placas de esmalte pliqué de la cruz de Santa Clara de Allariz (foto de las autoras)

Lám. 19. Placa en forma de hoja, procedente de la cabeza relicario de san Luis. Gabinete de Medallas de la Bibliothéque Nationale de France (tomada de https://www.clevelandart.org/magazine/cleveland-art-mayjune-2017/a-gem-enamel)

Lám. 20. Placa de esmalte procedente del Museo de Cluny (tomada de https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Fichier:Enamel_setting_MNMA_Cl23411d.jpg)

Lám. 21. Placa cuadrilobulada conservada en The Mary Spedding Milliken Memorial Collection, Cleveland (tomada de https://www.clevelandart.org/magazine/cleveland-art-mayjune-2017/a-gem-enamel)

Lám. 22. Relicario de la Santa Sangre de la catedral de Boulogne (tomada de https://crypte.ville-boulogne-sur-mer.fr/fr/decouvrir-la-crypte/des-chefs-d-oeuvre/61-reliquaire-du-saint-sang-14e-siecle)

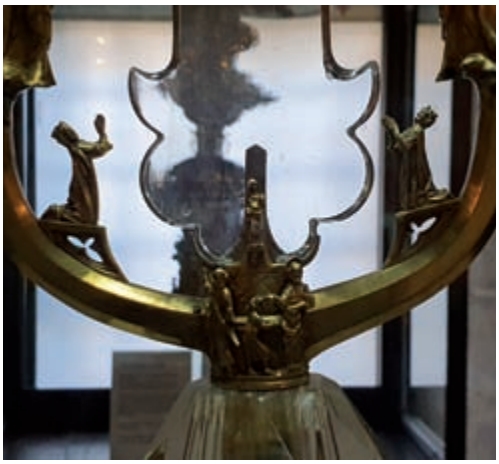
Lám. 23. Piezas de esmalte de la Vera Cruz de la catedral de Toledo (tomada de http://www.lignumcrucis.es/el-lignum-crucis-de-la-catedral-primada-de-toledo/)

Lám. 24. Parte frontal de la peana (foto de las autoras)

Lám. 25. Parte posterior de la peana (foto de las autoras)

Lám. 26. Parte lateral de la peana (foto de las autoras)

Lám. 27. Astil de la cruz (foto de las autoras)



Lám. 28. Prendimiento de Cristo. Parte delantera (foto de las autoras)

Lám. 29. Prendimiento de Cristo. Parte posterior (foto de las autoras)

Lám. 30. Tallos curvos con María y San Juan (foto de las autoras)

Lám. 31. Cruz de cristal de roca con miniatura bizantinizante. Museo Machado de Castro (Coimbra) (foto de María Novoa)

Lám. 32. Cruz de cristal de roca con esmaltes. Museo Machado de Castro (Coimbra) (foto de María Novoa)

Lám. 33. Crucificado (foto de las autoras)

Lám. 34. Miniatura sobre pergamino de la Theotokos en la parte posterior de la cruz (foto de las autoras)

Bibliografía citada

Alonso Álvarez, R. (2012), "Enterramientos regios y panteones dinásticos en los monasterios medievales castellano-leoneses", en J. A. García de Cortázar / R. Muñoz Teja (coords.), *Monasterios y monarcas: fundación, presencia y memoria regia en monasterios hispanos medievales*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, pp. 201-223.

Alonso Álvarez, R. (2013), "La memoria de Alfonso VIII de Castilla en las Huelgas de Burgos: arquitectura y liturgia funeraria", en E. López Ojeda (coord.), *1212, un año, un reinado, un tiempo de despegue. XXIII Semana de Estudios medievales. Nájera, del 30 de julio al 3 de agosto de 2012*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 349-376.

Alonso Ruiz, B. (2015), "'Por acrescentar la gloria de sus proxenitores y la suya propia' La arquitectura y la nobleza castellana en el siglo XV", en *Discurso, memoria y representación. La nobleza peninsular en la Baja Edad Media,* XLII Semana de estudios medievales, Nájera: Gobierno de Navarra, pp. 243-282.

Arco y Garay, R. del (1954), *Sepulcros de la casa real de Castilla*, Madrid: CSIC.

Bango Torviso, I. G. (1991), "Virxe abrideira de Allariz", en *Galicia no tempo*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 131-148.

Bango Torviso, I. (2010), *La abridera de Allariz: el imaginario de la Virgen en la sociedad hispana del siglo XIII*, Murcia: Caja de Ahorros del Mediterráneo y Región de Murcia.

Barnay, S. (1999), *El Cielo en la Tierra. Las apariciones de la Virgen en la Edad Media*, Madrid: Encuentro.

Baumer, Ch. (1977), "Die Schreinmadonna", *Marian Library Studies*, 9/6, pp. 237-272.

Benavides, A. (1860), *Memorias de Don Fernando IV de Castilla*, Tomo I, Madrid: Imprenta de José Rodríguez.

Berganza y Arce, F. (1719-1721), *Antigüedades de España propugnadas en las noticias de sus reyes, en la crónica del Real Monasterio de San Pedro de Cardeña, en historias, cronicones y otros instrumentos manuscritos que hasta ahora no han visto la luz pública*, 2 vols. Madrid: Francisco del Hierro, t. 2.

Bruzelius, C. (1992), "Hearing is Believing: Clarissan Architecture, ca. 1213-1340", *Gesta* 31/2, *Monastic Architecture for Women*, pp. 83-91.

Bruzelius, C. (1996), "Nuns in Space: stric Enclosure and the Architecture of the Clarisses in the Thirteenth Century", en I. Peterson, *Clare of Assisi: A medieval and Modern Woman*, New York: Franciscan Institute Publications, pp. 53-74.

Camille, M. (2005), *Arte gótico. Visiones gloriosas*, Madrid: Akal.

Castro, J. de (1722), *Árbol Chronológico de la Santa Provincia de Santiago*, Salamanca: Francisco García Onorato y San Miguel.

Cendón Fernández, M. (2010), "La catedral de Ourense: receptáculo de la memoria de la sociedad medieval", *Semata*, 22, *El legado de las catedrales*, pp. 391-409.

Cendón Fernández, M. / Mª D. Fraga Sampedro (2017), "De la monarquía a la burguesía. Empresas artísticas en los conventos femeninos de la Galicia medieval", en G. Colesanti / B.

Garí / N. Jornet i Benito (coords.), *Clarisas y dominicas: modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia*, Florencia: Firenze University Press, pp. 339-381.

Cendón Fernández, M. / D. Barral Rivadulla (2021), "La Raíña Santa: Coimbra-Santiago, itinerario artístico y camino regio", en G. Vallín Blanco (coord.), *Peregrinar a Santiago en la Edad Media: doce itinerarios culturales de ida y vuelta*, Academia del Hispanismo, en prensa.

Chauncey Ross, M. (1933), "O esmalte cloisonné da crús de Allaríz", *Nós*, año XV, V/112, pp. 58-60.

Chico Picaza, M. V. (2015), "Edición / es y función / es de un manuscrito del siglo XIII: el caso de las Cantigas de Santa María de Alfonso X el Sabio", *Titivillus*, 1, pp. 27-44.

Cid Rumbao, A. (1984), *Historia de Allariz. Villa y corte románica*, León: Diputación Provincial de Orense-Ed. Evergráficas.

Conde Valvís Fernández, F. (1949-1952), "Doña Violante, reina de Castilla, está enterrada en Allariz", *Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense*, XVII, pp. 179-188.

Cuadrado Sánchez, M. (1985), "La iglesia del convento de santa Clara de Pontevedra. Estudio artístico", *El Museo de Pontevedra*, 39, pp. 199-230.

Cuadrado Sánchez, M. (2001), "Vírgenes abrideras", en I. Bango Torviso (coord.), *Maravillas de la España Medieval. Tesoro sagrado y monarquía*, Junta de Castilla y León, vol. I, pp. 439-442.

Daumet, G. (1906), "Les testaments d'Alphonse X le Savant roi de Castille", *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 67, pp. 70-99.

Durany Castrillo, M. (2009), "El convento de Santa Clara de Allariz (1282-1312)", en R. Casal / M. A. Andrade / R. A. López (eds.), *Galicia monástica. Estudos en lembranza da profesora María José Portela Silva*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, pp. 131-152.

Enlart, C. (1927), "L'émaillerie cloisonnée à Paris sous Philippe le Bel et le maître Guillaume Julien", *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot*, 29/1, pp. 1-98.

Escudero de la Peña, J. M. (1872), "Privilegio miniado e historiado del rey don Sancho IV", *Museo Español de Antigüedades*, I, pp. 98ss.

Estella Marcos, M. (1984), "Vírgenes abrideras", en *La escultura del marfil en España. Románica y Gótica*, Madrid: Editora Nacional, pp. 128-146.

Ferro Couselo, X. (1967), *A vida e a fala dos devanceiros. Escolma de documentos en galego dos séculos XIII al XVI*, Vigo: Galaxia.

Fidalgo Francisco, E. / A. Fernández Guiadanes (2019), O *Códice de Florencia* das *Cantigas de Santa Maria (B.R. 20). Transcrición paleográfica*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.

Folgar de la Calle, Mª C. (1983), "La iglesia de Santa Clara de Allariz y sus relaciones con el barroco compostelano", *Boletín auriense*, 13, pp. 179-198.

Folgar de la Calle, Mª C. (1986), "La iglesia de Santa Clara de Allariz y sus relaciones con el barroco compostelano", *Boletín Avriense*, anexo: *Santa Clara de Allariz. 7º Centenario da fundación,* pp. 119-137.

Fraga Sampedro, Mª D. (1996), "La Orden de las clarisas y el arte: el convento de Santiago", en E. Gigirey Liste (ed.), *El Real monasterio de santa Clara de Santiago. Ocho siglos de Claridad*, Santiago de Compostela: Real Convento de Santa Clara-Museo de Tierra Santa, pp. 117-133.

Fuente Pérez, Mª J. (2016-2017), "Tres Violantes: las mujeres de una familia en el poder a lo largo del siglo XIII", *Anuario de Estudios Medievales,* 46/1, pp. 137-165.

Fuente Pérez, Mª J. (2017), *Violante de Aragón, reina de Castilla*, Madrid: Instituto de Historiografía Julio Caro Baroja.

Gaibrois de Ballesteros, M. (1922-1928), *Historia del reinado de Sancho IV de Castilla*, Madrid: Tipografía de la "Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos".

Gallego Martínez, O. (1986), "Dominio y bienes de Santa Clara", *Boletín Avriense*, anexo: *Santa Clara de Allariz. 7º Centenario da fundación,* pp. 43-61.

García Barriuso, P. (1990), "Documentación sobre la fundación, privilegios y derechos históricos del monasterio de Santa Clara de Allariz", en *Santa Clara de Allariz. Historia y vida de un monasterio,* Santiago de Compostela: Diputación Provincial de Orense, pp. 11-107.

García Oro, J. (1988), *Francisco de Asís en la España medieval*, Santiago: CSIC – Liceo Franciscano.

García Oro, J. (1990), "La primitiva implantación de las clarisas en Galicia", en *Santa Clara de Allariz. Historia y vida de un monasterio*, Santiago de Compostela: Diputación Provincial de Orense, pp. 109-145.

Gauthier, M. M. (1972), *Émaux du moyen âge occidental*, Fribourg: Office du Livre.

González García, M. A. (1990), "El arte en el monasterio de Santa Clara de Allariz", en *Santa Clara de Allariz. Historia y vida de un monasterio,* Santiago de Compostela: Diputación Provincial de Orense, pp. 228-256.

González García, M. A. (1997), *Museo del monasterio de Santa Clara*, Ourense: Gráficas Orensanas.

González García, M. A. (1998), *La Virgen abridera de Santa Clara de Allariz*, Ourense: Grupo Francisco de Moure.

González Hernando, I. (2008), "Las Vírgenes abrideras durante la Baja Edad Media y su proyección posterior", en R. García Mahíques / V. F. Zuriaga Senent (eds.), *Imagen y cultura. La interpretación de las imágenes como Historia cultural*, Valencia: Biblioteca valenciana, volumen I, pp. 817-832.

González Hernando, I. (2009), "Las Vírgenes Abrideras", *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. I/2, pp. 55-66.

González Hernando, I. (2011), *El arte bajomedieval y su proyección. Temas, funciones y contexto de las Vírgenes abrideras tríptico*, Madrid: Editorial Académica Española.

Graña Cid, Mª M. (2013), "Reinas, infantas y damas de corte en el origen de las monjas mendicantaes castellanas (c. 1222-1316). Matronazgo espiritual y movimiento religioso femenino", en B. Garí (ed.), *Redes femeninas de promoción espiritual en los Reinos Peninsulares (s. XII-XVI)*, Roma: Viella, pp. 21-44.

Gutiérrez Baños, F. (1997), *Las empresas artísticas de Sancho IV el Bravo*, Burgos: Junta de Castilla-León.

Gutiérrez Baños, F. (2014), "El sepulcro de la infanta doña Leonor, hija de Alfonso X el Sabio, en el Real Monasterio de Santo Domingo de Caleruega (Burgos)", *Quintana, revista de estudios do Departamento de Historia da Arte,* 13, pp. 185-197.

Gutiérrez Baños, F. (2014). "Resultado de la restauración y reconstitución del sepulcro": https://www.jcyl.es/jcyl/patrimoniocultural/leonorf/www/index.html

Gutiérrez Baños, F. (2015) "Una nota sobre escultura castellana del siglo XIII", *Archivo Español de Arte,* 88, pp. 37-52.

Gutiérrez Baños, F. / F. M. Morillo Rodríguez / J. I. San José Alonso / J. J. Fernández Martín (2016), "Reconstrucción virtual 3d del coro del convento de santa Clara de Toro (Zamora): la recuperación de un ámbito medieval de devoción femenina mediante el registro fotogramétrico y técnicas de renderización", *Virtual Archaeology Review*, 7/15, pp. 123-134.

Gutiérrez Baños, F. (2017), "La promoción artística en los conventos de clarisas durante la Baja Edad Media: los coros de los conventos de santa Clara de Salamanca y de Toro", en *Mujeres en silencio: el monacato femenino en la España medieval,* Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, pp. 283-330.

Gutiérrez Baños, F / J. Kroesen / E. Andersen (eds) (2020), "The Saint Enshrined: European Tabernacle-altarpieces, c. 1150–1400", *Medievalia. Revista D' Estudis Medievals*, 23/1, pp. 1-427.

Hamburger, J. F. (1992), "Art, Enclosure and the Cura monialium: Prolegomena in the Guise of a Postscript,", *Gesta,* 31, pp. 108–134.

Hamburger, J. F. (1997), *Nuns as Artists: The Visual Culture Medieval Convent*, Berkeley, California: University of California Press.

Iogna-Prat, D. / E. Palazzo / D. Russo (coords) (1996), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*. Paris: Beauchesne.

Katz, M. R. (2009), "Behind Closed Doors: Distributed Bodies, Hidden Interiors, and Corporeal Erasure in 'Vierge ouvrante' Sculpture", *RES: Anthropology and Aesthetics*, 55/56, pp. 194-221.

Katz, M. R. (2010), *Interior motives: the Vierge ouvrante/Triptych Virgin in medieval and early modern Iberia*, Ph. D. Brown University.

Katz, M. R. (2011), "Marian Motion: Opening the Body of the Vierge ouvrante", en N. Zchomelidse / G. Freni (ed.), *Meaning in Motion: The Semantics of Movement in Medieval Art,* Princeton: Princeton University Press, pp. 63-91.

Katz, M. R. (2012), "The Non-Gendered Appeal of Vierge Ouvrante Sculpture: Audience, Patronage, and Purpose in Medieval Iberia", en Th. Martin (ed.), *Reassessing the Roles of Women as 'Makers' of Medieval Art and Architecture*, Leiden-Boston: Brill.

Katz, M. R. (2013), "The Final Testament of Violante de Aragón (c.1236-1300/01): Agency and (dis)Empowerment of a Dowager Queen", en E. Woodacre, *Queenship in the Mediterranean. Negotiating the Role of the Queen in the Medieval and Early Modern Eras*, New York: Palgrave Macmillan, pp. 51-71.

Katz, M. R. (2015), "A Convent for 'la Sabia': Violante de Aragón and the Foundation of Santa Clara de Allariz", en J. D'Emilio (ed.), *Culture and Society in Medieval Galicia: a Cultural Crossroads at the Edge of Europe*, Leiden-Boston: Brill, pp. 813-835.

Koechlin, R. (1924), *Les ivoires gothiques français*, Paris: Auguste Picard.

Larriba Leira, M. (1990), "Cruz de Cristal", *Galicia no tempo*, catálogo de exposición, nº 112, p. 220.

López Fernández, A. (1927), "Apuntes históricos sobre el convento de Santa Clara de Allariz (siglo XIII y XIV)", *Boletín de la Comisión Provincial de monumentos históricos y artísticos de Ourense*, VIII/172, pp. 8-18; 173, pp. 25-32; 174, pp. 49-53. (reed. en *Boletín Auriense* 1986, Anexos, 5).

Martín Ansón, M. L. (1984), *Esmaltes en España*, Madrid: Editora Nacional.

Manso Porto, C. (1996), *Arte gótico en Galicia. Los dominicos*, A Coruña: Fundación Barrié de la Maza.

Manso Porto, C. (2007) "Escultura gótica de filiación burgalesa y orensana en Santo Domingo de A Coruña", *Anuario Brigantino*, 30, pp. 395-410.

Martínez Díez, G. (1999), "Códices no visigóticos de San Pedro de Cardeña", *Boletín de la Institución Fernán González,* 219, pp. 255-276.

Mettmann, W. (ed.) (1986-1989), *Alfonso X, el Sabio. Cantigas de Santa María*, Madrid: Castalia.

Miquel Juan, M. (2017), "La capilla real de la Santa Cruz en la catedral de Toledo. Reliquias, evocaciones, uso y decoración", *Anuario de Estudios Medievales*, 47/2, pp. 737-768.

Morales, A. de (1572), *Viage de Ambrosio de Morales por orden del rey D. Phelipe II en 1572 a los reynos de León, y Galicia, y Principado de Asturias, para conocer las reliquias de Santos, sepulcros reales, y libros manuscritos de las Cathedrales, y Monasterios* (ed. E. Flórez (1765), Madrid: Antonio Marín).

Mourato Monteiro, M. F. (2010), *Sistema monástico-conventual e desenvolvimento urbano de Évora na Baixa Idade Média*, tesis doctoral dirigida por Virgolino Ferreira Jorge, Évora: Universidade de Évora.

Navarro Talegón, J. (1980), *Catálogo monumental de Toro y su alfoz*, Zamora: Caja de Ahorros Provincial.

Navarro Talegón, J. (1994), "Fundación del monasterio de santa Clara de Toro", en J. Martí Mayor / M. M. Graña Cid (coords.), *Las clarisas en España y Portugal. Congreso Internacional, Salamanca 20-25 septiembre 1993*, Madrid: Junta de Castilla y León, vol. 1, pp. 301-316.

Nogales Rincón, D. (2009), *La representación religiosa de la monarquía castellano-leonesa: la capilla real (1252-1504)*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Tesis doctoral.

Núñez Rodríguez, M. (1985), La *idea de inmortalidad en la escultura gallega: La imaginería funeraria del caballero, s. XIV-XV,* Ourense: Diputación Provincial.

Olivera Serrano, C. (2006), "Los señores del estado de Monterrey (siglos XIII-XVI)", *Cuadernos de Historia de España,* 80, pp. 147-170.

Omaechevarria, I. (1993), *Escritos de santa Clara y documentos complementarios,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Palma, I. / A. Fialho Conde (2017), "Dos espaços que o tempo silencia: novos dados para a interpretação do conjunto edificado do convento dominicano de Nª Sr.ª do Paraíso (Évora)", *Almansor. Revista de Cultura*, 3, pp. 71-98.

Pardo de Guevara y Valdés, E. (2000), *Los señores de Galicia: tenentes y condes de Lemos en la Edad Media*, Santiago: Instituto de Estudios Gallegos "Padre Sarmiento" (CSIC) Fundación Pedro Barrié de la Maza.

Pardo de Guevara, E. (2006), "De las viejas estirpes a las nuevas hidalguías. El entramado nobiliario gallego al fin de la Edad Media", *Nalgures*, 3, pp. 263-278.

Pardo de Guevara y Valdés, E. (2011), "Las armas de los Limia y sus derivaciones (siglos XIII-XV)", *e-Spania* [En ligne], 11 | juin 2011, mis en ligne le 05 juillet 2011, consulté le 30 xanvier 2021. URL: http://journals.openedition.org/e-spania/20540; DOI: https://doi.org/10.4000/e-spania.20540

Pardo de Guevara y Valdés, E. (2015), "Los linajes y su afirmación social en el noroeste peninsular (siglos XIII-XV)", en *Discurso, memoria y representación. La nobleza peninsular en la Baja Edad Media,* XLII Semana de estudios medievales, Nájera: Gobierno de Navarra, pp. 33-82.

Pavón Casar, F. (2008) *La imagen de la realeza castellana bajomedieval en los documentos y manuscritos*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid. Tesis doctoral,

Pérez Monzón, O. (2009), "Heráldica versus imagen", en Mª.T. López de Guereño Sanz / I. G. Bango Torviso (coords.), *Alfonso X el Sabio*, Murcia: Comunidad Autónoma Región de Murcia, Ayuntamiento de Murcia, Caja de Ahorros del Mediterráneo, pp. 94-101.

Pérez Vidal, M. (2008), "Sancti Spiritus de Toro: arquitectura y patronazgo femenino", *Liño,* 14, pp. 9-21.

Pérez Vidal, M. (2017), "La liturgia procesional de completas en el ámbito de los monasterios femeninos de la Orden de Predicadores en Castilla", *Hispania Sacra*, LXIX/139, pp. 81-99.

Radler, G. (1990), *Die Schreinmadonna 'Vierge ouvrante', von den bernhardinischen Anfängen bis zur Frauenmystik im Deutschordensland, Mit beschreibendem Katalog*, Frankfurt am Main: Kunstgeschichtliches Institut der Johann Wolfganf Goethe Universität.

Réau, L. (1996), *Iconografía del arte cristiano*, tomo 1, vol. 2: *Iconografía de la Biblia: Nuevo Testamento*, Barcelona: Ediciones del Serbal.

Rodrigues, A. S. A. (2014), "Moneda, armas y objetos suntuarios: el tesoro de los reyes de Portugal en los primeros dos siglos de su existencia", *Anales de Historia del Arte,* 24, número especial, noviembre, pp. 439-460.

Rodríguez Núñez, C. C. (1993), *Los conventos femeninos en Galicia: el papel de la mujer en la sociedad medieval*, Lugo: Diputación Provincial.

Rodríguez Peinado, L. (2014) "Púrpura. Materialidad y simbolismo en la Edad Media", *Anales de Historia del Arte,* 24, pp. 471-495.

Salazar y Acha, J. de (1990), "Precisiones y nuevos datos sobre el entorno familiar de Alfonso X el Sabio, fundador de Ciudad Real", *Cuadernos de estudios manchegos*, 20, pp. 210-233.

Salazar y Acha, J. de (2000), *La casa del Rey de Castilla y León en la Edad Media*. Colección Historia de la Sociedad Política, Madrid: Rumagraf.

Sánchez Ameijeiras, R. (1996), "Virgen de las llaves", en E. Gigirey Liste, *El Real monasterio de santa Clara de Santiago. Ocho siglos de Claridad*, Santiago de Compostela: Real Convento de Santa Clara-Museo de Tierra Santa, pp. 192-193.

Sánchez Ameijeiras, R. (2009), "Crisis, ¿qué crisis?. Sobre la escultura castellana de la primera mitad del siglo XIV", en R. Alcoy i Pedrós (ed.), *El Trecento en obres. Art de Catalunya i art d'Europa al segle XIV*, Barcelona: Universidad de Barcelona, pp. 243-272.

Sánchez Ameijeiras, M. R. (2016), "Virxe abrideira", en R. Villares (ed.), *Galicia cen. Obxectos para contar unha cultura*, Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, pp. 115-117.

Sarrète, J. (1913), *Vierges ouvertes, Vierges ouvrantes et la Vierge ouvrante de Palau-del-Vidre*, Lézignan: imp. G. Loupiac.

Testamento del infante don Felipe de Castilla. Transcripción de J. L. Lamigueiro (2020). [Consultado: marzo 2020], disponible en: www.xenealoxiasdoortegal.net/trabajos/testamentoinfantefelipe.pdf

Torres Ballesteros, N. (2016), "Santa Clara de Allariz (Ourense)", en *CLAUSTRA. Atlas de espiritualidad femenina en los Reinos Peninsulares*. Institut de Recerca en Cultures Medievals, IRCVM, Universitat de Barcelona. [enero 2021], http://www.ub.edu/claustra/Monestirs/view/741

Trens, M. (1947), "Virgen abridera", en *Iconografía de la Virgen en el arte español*, Madrid: Plus Ultra, pp. 481-524.

Valle Pérez, J. C. (1990), "Virgen Abridera", en *Galicia no tempo*, catálogo de exposición, nº 92, pp. 201-202.

Villa-Amil y Castro, J. (1899a), "Cruz de cristal conservada en Santa Clara de Allariz", *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Orense*, I/8, mayo, pp. 129-136.

Villa-Amil y Castro, J. (1899b), "Virgen abridera de marfil conservada por las Clarisas de Allariz: I. Productos de la eboraria en las iglesias de Galicia. II. Vírgenes abrideras. III. La Virgen de Allariz", *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, VII/76, junio, pp. 83-86 y 77, julio, pp. 108-111.

Villa-Amil y Castro, J. (1909), "Vírgenes Abrideras. La Virgen de Allariz", *Boletín de la Real Academia Gallega,* 25, pp. 6-10.

Vorágine, J. de (1995), *La leyenda dorada*, Madrid: Alianza Editorial.

Yzquierdo Perrín, R. (1988-1989), "Nueva imagen de Virgen abridera. Parroquia de San Salvador de Toldaos (Triacastela, Lugo)", *Boletín do Museo Provincial de Lugo*, IV, pp. 19-30.

Yzquierdo Perrín, R. / C. Manso Porto (1996), *Galicia. Arte. Arte medieval II,* A Coruña: Hércules, tomo XI.

Yzquierdo Perrín, R. (2008-2009), "Sillerías de coro gótico-mudéjares: de Santa Clara de Toro a Santa Clara de Palencia", *Abrente,* 40-41, pp. 113-148.

Mulleres nobres entre o reino de Galiza e a corte rexia en tempos de Afonso X: conexións familiares e vínculos culturais*

—

Miguel García-Fernández
Instituto de Estudos Galegos "Padre Sarmiento" (CSIC)/
Universidade de Santiago de Compostela

1. Introdución: as mulleres nobres no século XIII

Estudar a posición e o protagonismo social, económico ou cultural das mulleres nobres no conxunto da Coroa castelá-leonesa e especificamente no reino de Galiza durante o século XIII constitúe todo un reto, aínda pendente de ser abordado pola historiografía actual. O feito de estarmos ante unha etapa de transición entre unhas estruturas de parentesco aristocráticas de carácter cognaticio propias da Alta Idade Media e outras baixomedievais nas que arraigou o agnatismo en relación á progresiva cristalización das liñaxes –proceso acentuado sobre todo a partir do século XIV (Portela / Pallares, 1993: 239-294; Sottomayor Pizarro, 2013; Álvarez Borge, 2001), pero sen que iso implicara unha radical exclusión da importancia dos vínculos colaterais e tampouco dos femininos (García-Fernández, 2017: 82-85)[1]—, unido aos cambios experimentados no seo da pirámide nobiliaria galega por diferentes circunstancias —desde a desaparición do liderado nobiliario dos Traba até as consecuencias derivadas do progresivo afastamento físico da corte rexia respecto do terri-

* Este traballo fíxose no marco dos proxectos de investigación "Voces, espacios y representaciones femeninas en la lírica gallego-portuguesa" (PID2019-108910GB-C22), I. P. Esther Corral Díaz; "La casa señorial en Galicia (siglos XIII-XVI). Materiales para su estudio" (HAR2017-82480-P), I. P. Pablo S. Otero Piñeyro Maseda; "Espacios femeninos cortesanos: ámbitos curiales, relaciones territoriales y prácticas políticas en los reinos de la Península Ibérica ca. 1252-1504» (PGC2018-099205-A-C22), I. P. Diana Pelaz Flores; e "HERES. Patrimonio textual ibérico y novohispano. Recuperación y memoria" (CAM, 2018-T1/HUM-10230), I. P. Ricardo Pichel. Así mesmo, forma parte das investigacións desenvolvidas de cara á presentación da miña tese de doutoramento sobre *A posición das mulleres na sociedade medieval*, na Universidade de Santiago de Compostela.

1 Como sinala Jack Goody (2001: 14, 29, 58): "incluso donde existen grupos de filiación unilineal (...) siempre se tienen en cuenta los lazos consanguíneos (bilaterales) que general ambos progenitores"; de feito, "no hay ninguna sociedad en que no sean importantes, sentimental y jurídicamente, los lazos entre la madre y el hijo (...) aun cuando en algunos contextos ideológicos se quite a estos lazos importancia", deste modo, "donde hay agnados, también hay cognados; no se excluyen entre sí", ademais, "prácticamente ningún sistema patrilineal deja de reconocer los lazos maternos".

torio galego—, provocou que o século XIII —como sucede con outros períodos históricos de transición– aínda non recibira a atención necesaria para coñecer con precisión a natureza dos cambios e as consecuencias que provocaron todos estes fenómenos dentro da nobreza galega, tanto no que atinxe á súa reorganización xerárquica como, especialmente, á posición e protagonismo social, económico, político e cultural dos seus membros, tanto homes como mulleres. Pola contra, os estudos sobre a realidade aristocrática feminina na Alta Idade Media e no século XII, e tamén sobre as mulleres da nobreza de finais da Idade Media, particularmente as do século XV, contan con non poucos estudos referenciais que permiten (re)coñecer o destacado papel e relevancia das mulleres no seo das parentelas e liñaxes aristocráticas ao longo do período medieval, a pesar de que, por suposto, os cambios no contexto desembocaron en necesarios procesos de adaptación ás novas realidades (Pallares Méndez, 2004; Barton, 2011; Johns, 2003; Livingstone, 2010; Coss, 1998; Ward, 1992; Barco Cebrián, 2014; Lafuente Gómez, 2014; Paz Moro, 2019; Paz Moro, 2020; Marin, 2019). Aínda que ás veces estas transformacións foron lidas en clave sumamente pesimista e de evolución en negativo (Pallares / Portela, 1994: 57-60; Vinyoles Vidal, 2005: 91-97)[2], ao noso entender estariamos ante procesos que poden remitir á lateralización feminina en determinados aspectos e circunstancias —como no sistema do reparto da herdanza—, pero sen que iso implicara a súa marxinación ou exclusión e, polo tanto, un radical empeoramento. Simplemente, ante un novo contexto, as estratexias familiares mudaron e nelas as mulleres non deixaron de ter acomodo e mesmamente un protagonismo capital, non só como pezas de intercambio entre familias[3], senón tamén como axentes activas na reprodución social, económica e cultural das liñaxes. En todo caso, á altura do reinado de Afonso X a realidade nobiliaria e, consecuentemente, da muller nobre aínda non era a das sólidas liñaxes baixomedievais que vían na mellora e, finalmente, no morgado estratexias de transmisión da herdanza desigualitarias necesarias para garantir ou incrementar a súa posición dentro da pirámide social. Por suposto, isto non quere dicir que non se perciban indicios do espertar do sistema agnático, incluso desde a centuria anterior (Torres Quiñones de León, 1999: 414, 420-423, 509; Barton, 1997: 42-46); mais estas novas realidades só parecen cobrar pleno sentido na interpretación ofrecida por Sottomayor Pizarro (1999: 132, 174)

2 Esta visión procede en boa medida da importación de interpretacións doutras áreas xeográficas como a francesa, estudada por Georges Duby en diversos traballos, que, verdadeiramente, apenas se matizaron para adaptalas a casos como o galego, aínda que si se retrasou a cronoloxía do proceso de cristalización das liñaxes, situándoo non na Plena Idade Media senón máis cara ao século XIV. En todo caso, as propias interpretacións pesimistas deste autor respecto da posición das mulleres no seo de estruturas de parentesco aristocrático de carácter liñaxístico foron revisadas e reinterpretada positivamente por Amy Livingstone (2010).

3 Refírome non só aos casamentos lexítimos, cada vez máis influenciados —conforme nos situamos na Baixa Idade Media— polos principios matrimoniais defendidos pola Igrexa. Así, no século XIII —ao igual que no XII— o concubinato rexio con mulleres da nobreza continuou tendo unha grande importancia nos reinos occidentais peninsulares, con notables repercusións, por exemplo, na definición da fronteira galego-portuguesa (Calderón Medina, 2018a)

ao diferenciar o agnatismo político e social —onde se perciben máis os cambios— do cognatismo patrimonial —onde resultan evidentes as persistencias—. O que está claro é que no século XIII as continuidades son manifestas[4] e tampouco se limitarán a esta cronoloxía. Así que, se ben no século XII resulta evidente o poder social e patrimonial exercido polas mulleres da aristocracia ibérica (Barton, 2011), non cabe pensar que este desapareceu na centuria seguinte, nin sequera nos dous últimos séculos medievais, sobre todo se temos en conta que o desherdamento feminino, incluso entre a alta nobreza, non foi máis que residual —e mesmamente matizable ao existir en moitos casos transmisións previas en forma de dotes—, independentemente de que se apostara por un sistema de reparto da herdanza desigualitario entre os descendentes. O que queda patente nas fontes é a vixencia e plena operatividade dos vínculos maternos e paternos á hora de establecer relacións sociais, patrimoniais, culturais e políticas. Unha realidade que ás veces queda deformada ou non é visible ante reconstrucións xenealóxicas que priman a imaxe das liñaxes agnáticas, incluso para contextos de clara persistencia do cognatismo.

Sexa como for, a documentación e os propios textos literarios poñen de manifesto que, nas cortes nobiliarias espalladas polos diversos reinos e territorios que conformaban a Coroa castelá-leonesa —unificada en 1230 con Fernando III—, as mulleres ocuparon unha posición central, claramente recoñecible e recoñecida polos seus coetáneos. De feito, as referencias contidas na lírica galego-portuguesa ás *cas dona Mayor* e *cas dona Costança* —citadas respectivamente na rúbrica explicativa dunha tensó entre os irmáns Pedro Vello e Pai Soares de Taveirós e nunha cantiga de Airas Carpancho[5], tal e como podemos ler no Cancioneiro da Biblioteca Nacional [de Lisboa] (fols. 35v. e 44v.)[6]— evidencian non só a relación directa das mulleres da nobreza galega coa produción e os produtores das cantigas —pensemos que comparten os mesmos espazos, e, en moitas ocasións, estreitos lazos de parentesco—, senón tamén a importancia e recoñecemento que se lles dá ás mulleres como cabezas dunha Casa nobre que, desta forma —e como evidencian as propias fontes de aplicación do dereito—, non cabe velas senón como bicéfalas. Ao igual que sucede coa parella rexia para o conxunto da Coroa (Pelaz Flores, 2018), no espazo aristocrático a parella señorial adoitaba formar parte dunha mesma empresa, con intereses compartidos, que procuraba garantir en todo momento a reprodución social, política, económica e mesmamente

4 Incluso estas continuidades nun "medio social en que el linaje todavía no ha cristalizado y no ha reducido o imposibilitado el futuro matrimonial" poderían ter o seu reflexo nalgunhas das particularidades da lírica galego-portuguesa fronte aos modelos occitanos (Pallares/Portela, 1994: 63-64).

5 Salvo que se indique o contrario, as referencias ás cantigas foron tomadas de *MedDB. Base de datos da Lírica Profana Galego-Portuguesa*, versión 3.7. Tamén consultamos *PalMed. Base de datos paleográfica da lírica galego-portuguesa*.

6 A dixitalización do manuscrito está dispoñible no portal da Biblioteca Nacional de Portugal: https://purl.pt/15000 [última consulta: 6/1/2021]. Á marxe destas mencións situamos o caso da *cas da Ifante*, que evidencia a importancia das mulleres da realeza no contexto político e cultural da Galiza de comezos do século XIII. Véxase ao respecto Souto Cabo (2016).

cultural da familia e da parentela, a ser posible en clave ascendente. É precisamente neste sentido no que cómpre prestar unha atención específica ás mulleres para ver o seu papel como motores e enlaces "relacionais" entre liñaxes e espazos culturais que, á súa vez, supoñen viaxar desde Galiza á corte de Afonso X e a outros territorios da Coroa castelá-leonesa. Ao mesmo tempo, máis alá da intensa itinerancia na que participaron as mulleres nobres —evidente, por exemplo, a raíz dos seus casamentos con membros da aristocracia asentada noutros territorios—, cómpre sinalar tamén o seu importante papel como elementos referenciais e estables dentro da Casa señorial ante as ausencias dos cónxuxes. Mentres estes estarían máis asiduamente na corte rexia e en diferentes campañas militares, as mulleres asumirían nos territorios de orixe ou de residencia un destacado papel na administración da Casa, converténdose, así, na figura de referencia para o conxunto de parentes, servidores e dependentes que conformarían esa corte señorial. Neste sentido, a maior estabilidade e presencialidade da figura feminina dentro da Casa explicaría a aparición de referencias directas como as feitas na nosa lírica ás casas de dona Maior Afonso de Meneses e de dona Constanza Martiz de Orcellón —nomeadas por elas e non polos maridos a pesar da gran relevancia señorial e política destes— como espazos culturais. Por outra parte, todas estas mulleres das principais familias da aristocracia ibérica poderían estar en contacto cuns parentes que, a pouco que reconstruamos o tecido xenealóxico do que formaban parte —e esta será unha tarefa na que debemos redobrar esforzos para clarificar moitas dúbidas e facer visibles, en maior medida, as conexións—, sabemos que participaban activamente no do fenómeno trobadoresco en canto creadores, promotores e difusores (Souto Cabo, 2012; Brea, 2013). Permanecendo na corte señorial de orixe —a dos proxenitores—, naquelas outras que pasarían a encabezar a raíz dos seus matrimonios ou visitando a corte rexia máis ocasionalmente —aspecto escasamente documentable en relación á Galiza plenomedieval–, as aristócratas mellor situadas na pirámide nobiliaria galega do século XIII manterían estreitos vínculos cos axentes culturais da época.

Aínda que, por suposto, non se pode negar con rotundidade a posibilidade de que algunhas chegaran a colleran a pluma, polo momento non se rexistra a autoría feminina na lírica galego-portuguesa e non deixan de ser moi débiles e imprecisas as propostas ou formulacións de sospeitas sobre esta cuestión[7]. Porén, non por isto se ve comprometido o papel cultural das mulleres nobres no século XIII, pois —insistimos— non poucas delas estarían en contacto directo cos trobadores e cos espazos de representación do espectáculo trobadoresco, ademais de contribuír, por outra banda, ao mecenado e promoción artística

7 Nunha obra recente de máximo interese para o estudo das mulleres medievais aínda se afirma que "las cantigas de amigo acostumbran a ser poesías anónimas que, a pesar del lenguaje en femenino, han sido atribuidas a hombres, acaso silenciando la posible autoría femenina" (Vinyoles Vidal, 2020: 28). Porén, Souto Cabo (2016: 858, n. 5) sinala acertadamente que, máis alá da posible participación activa na execución de cantigas como as de amigo —para o que evoca o exemplo dunha María Pérez, quen figura como *cantatrix* na documentación lucense— "não compartilhamos a teoria que, sem qualquer fundamento, atribui a autoria das cantigas de amigo a mulheres".

mediante a concesión de doazóns ou legados piadosos a diferentes institucións ou encargando determinadas obras que, en boa medida, propiciaron a conservación da súa memoria persoal ou familiar —algo especialmente evidente no caso de monumentos e panteóns funerarios—. Neste sentido, as mulleres nobres foron auténticas *fazedoras* da cultura medieval, máis alá de que as mans executoras de textos e monumentos foran as doutros, moitas veces homes (García-Fernández, no prelo).

Nesta aproximación sucinta e xeral ás conexións familiares e vínculos culturais das nobres galegas durante a centuria do Rei Sabio, procuraremos referir algunhas destas *fazedoras*, posibles *fazedoras*, protagonistas —principais ou secundarias—, inspiradoras ou simples espectadoras do espectáculo trobadoresco interesándonos, especialmente, polas mulleres da nobreza que, directa ou indirectamente, puxeron en relación a Afonso X e a corte rexia coas cortes señoriais do reino de Galiza —ás veces contribuíndo notablemente ao mantemento destas últimas mentres os cónxuxes acompañaban aos monarcas nas súas actuacións—, precisamente nun contexto no que se detecta a transformación das "cortes rexias portuguesa e, sobre todo, castelá nos centros principais da súa actividade cultural durante a segunda metade do século" (Resende de Oliveira, 1998: 209).

2. Dona Maior Afonso, dona Sancha Gómez e os epígonos das Traba entre Galiza e Castela

O destacado papel cultural das mulleres nacidas ou que casaron no seo da parentela dos Traba foi posto de manifesto recentemente non só no ámbito artístico (Alonso Álvarez, 2007: 663-671) senón tamén, e moi especialmente, no literario (Souto Cabo, 2012; Souto Cabo, 2018: 18-22). Como estudo pioneiro nesta liña de traballo cómpre destacar a monografía de Yara Frateschi (1991) centrada en estudar a corte do último Traba, don Rodrigo Gómez, e da súa muller dona Maior Afonso de Meneses. Os Traba conformaron a parentela máis destacada na Galiza do século XII e da primeira metade do XIII (López Sangil, 2005)[8]. Neste último período, o conde Rodrigo Gómez, que figura na documentación como *rico homine* ou *ricome*[9] e tenente de diferentes territorios, principalmente de Trastámara[10], ademais de

8 Resulta obrigado referir o traballo de E. Portela e M.ª C. Pallares (1993: 277-294) no que evidencian a importancia que aínda tiñan nese momento as relacións de parentesco horizontais e, en relación a isto, a non pertinencia de falar de liñaxe, aínda que algúns autores si chegan a empregar o termo para este grupo dos Traba (Torres Sevilla Quiñones de León, 1999: 312 e ss.).

9 Véxase, por exemplo, entre a documentación do mosteiro cisterciense de Santa María de Sobrado, AHN, Clero Secular-Regular, carp. 538, núm. 14; carp. 539, núm. 13; carp. 540, núm. 3 ou carp. 541, núms. 7 e 8, entre outros moitos pergamiños de diferentes mosteiros galegos nos que se fai constar a súa preeminencia socio-política na Galicia do século XIII.

10 En 1236 figura como "donno Roderico Gomecij, tenente Trastamar *et* Mo*nte*m*r*oson *et* Mo*nte*m*n*igr*u*m (AHN, Clero Secular-Regular, carp. 540, núm. 9) e, en 1240, como "donnus Rod*eric*u*s* Gomet, ric*us* h*o*m*o* de Trastamar *et* de Monte nigro *et* de Monte roso" (AHN, Clero Secular-Regular, carp. 540, núm. 14), mesmas tenencias que, xa estiveran asociadas ao proxenitor (Barton, 1997: 254).

vasalo d'El-Rei[11], atopábase á cabeza da pirámide nobiliaria galega (López Sangil, 2005: 165-175). A proximidade de don Rodrigo con Afonso X documéntase incluso antes do inicio do reinado deste último, pois o Traba foi un dos nobres que acompañou ao infante Afonso na campaña portuguesa a prol de Sancho II na guerra deste co seu irmán, o futuro Afonso III de Portugal[12]. Ao redor de don Rodrigo Gómez conformouse unha corte señorial na que se detecta a presenza de diversos trobadores galegos, o que derivou na consideración por parte da crítica de ser "D. Rodrigo um dos mecenas —possivelmente o mais destacado— do nosso trovadorismo" (Souto Cabo, 2012: 201). De feito, unha filla do trobador Pedro García de Ambroa[13], chamada Elvira, realizou unha venda a favor de don Rodrigo Gómez e a súa muller dona María Afonso, recoñecendo que "recepitis me in uestra casa et fecistis mihi multum bonum et facitis" (Souto Cabo, 2012: 205). Máis alá do contacto directo con don Rodrigo, non cabe dúbida de que a estadía de Elvira Pérez na corte do Traba vincularía especialmente á filla do trobador coa señora da Casa, dona Maior Afonso[14]. Neste ambiente feminino, no que convivirían diversas mulleres e estarían mesturados os vínculos de parentesco e vasalaxe, é no que estarían as "duas donzellas muy fremosas e filhas d'algo asaz que andavan en cas dona Mayor, molher de dom Rodrigo Gomez de Trastamar", das que falaron os irmáns Pero Velho e Pai Soarez de Taveirós. Lamentablemente, resulta imposible determinar con exactitude a(s) localización(s) xeográfica(s) desta corte señorial, aínda que Vieira (1999: 91-110, 149) formulou a hipótese de situala en Santiago de Compostela, cidade que naquel momento constituía un activo espazo cultural, ligado tamén ao fenómeno trobadoresco (Vieira / Morán Cabanas / Souto Cabo, 2015).

O protagonismo socio-económico de dona Maior Afonso, cabeza (consorte) da Casa señorial do último Traba, está ben documentado. Filla de Alfonso Téllez de Meneses e de

11 Consta como *uassallo Regis*, ademais de tenente de Trastámara, Montenegro e Monterroso, en varios documentos de Afonso IX nos que figura como confirmante. P. ex. AHN, Clero Secular-Regular, carp. 539, núms. 6, 7, 8 , 9, 10, 11 e 12.

12 Así consta explicitamente nun documento outorgado polos bispos de Braga e Coimbra pedindo aos franciscanos que excomungasen os nobres que, xunto ao infante Afonso, entraran en terras portuguesas a favor de Sancho II. O segundo dos citados era "domnus R[odericus] Gomecii de Gallecia", figurando tamén "domnus Fernandus Johannis de Lima." Véxase a edición de Calderón Medina (2013: 628) nun traballo no que analiza a importancia da solidariedade familiar nobiliaria dos nobres galegos e leoneses cos seus parentes portugueses como explicación para esta participación, vínculos que tamén propiciarían os intercambios culturais por todo o Occidente ibérico.

13 Non entramos na problemática sobre os dous Pedro (García) de Ambroa, para o que remitimos a Souto Cabo (2006), sen esquecer algunhas consideracións sobre o tema feitas por Ventura (2014) e os avances na reconstrución xenealóxica de Ron Fernández (2015: 270-292).

14 Vieira (1999: 114) considera que habería unha relación de parentesco entre elas xa que unha tía paterna de Elvira sería María García, casada con Vasco Gómez, cuñado de dona Maior Afonso. Unha hipótese sobre a que se mostra escéptico Ventura (2014: 192-193) e que tampouco logrou ser confirmada en Ron Fernández (2015: 292).

Elvira Rodríguez Girón[15] e, por tanto, membro dunha parentela —tanto paterna como materna— ben situada na xerarquía social, con estreitas relacións co poder real e eclesiástico e con importantes conexións culturais (Vieira, 1999: 88-89; Salcedo Tapia, 1999; López Sangil, 2005: 167; Souto Cabo, 2018: 25-29), dona Maior figura con frecuencia xunto ao seu marido na documentación de adquisición e xestión do patrimonio familiar desde 1228 (López Sangil, 2005: 169). Con el asumiría unha plena co-responsabilidade xurídica que evidencia o papel e os dereitos das mulleres sobre unha parte dos patrimonios familiares aristocráticos, a correspondente aos bens gananciais. Tomando como exemplo a documentación relativa a don Rodrigo Gómez nos Tombos B e C da Catedral de Santiago (Fernández de Viana y Vieites, 1984) comprobamos que dona Maior aparece nos 15 documentos recompilados, a pesar de que, como pasa en ocasións —e isto é un problema historiográfico e non histórico— o editor non sinala expresamente o nome ou a presenza de dona Maior como co-responsable xurídica en parte dos rexestos. En todo caso, esta coparticipación feminina tamén se constata noutros fondos documentais galegos como os de Monfero, Mondoñedo, Penamaior, Sobrado dos Monxes ou Oseira (López Sangil, 2005: 169-174). Precisamente, unha doazón outorgada a favor deste último mosteiro en 1252 (Romaní Martínez, 1989: I, 645-646, doc. 687) foi realizada por Afonso Pérez, "notario domne Maioris Alfonsi", levando, ademais, o selo de don Rodrigo e da propia dona Maior. Así mesmo, a documentación conservada tamén refire a existencia dun "Alfonso Martijz Sordo, móórdomo de dona Móór Afonso en Ambroa" (Vieira, 1999: 58). Son evidencias claras do poder señorial dunha Maior Afonso que, despois do falecemento do seu marido en 1261, aínda seguiría actuando xuridicamente. Así o demostra a doazón outorgada en xullo de 1261 a favor da Orde de Santiago (Vieira, 1999: 59).

Está claro, pois, que, ademais de ser unha muller ben emparentada, tanto por orixe como por matrimonio, dona Maior foi unha aristócrata sumamente activa na Galiza do século XIII e, sobre todo, a cabeza visible da Casa señorial galega máis relevante do segundo terzo desa centuria; unha *cas dona Mayor* na que tería unha gran relevancia o fenómeno trobadoresco, a cuxa difusión contribuíron as Traba mediante os seus casamentos con outras familias ibéricas.

En palabras de José Pellicer y Tovar, ao non quedar descendencia de Rodrigo Gómez e dona Maior Afonso "passó el Estado de Trastamara a los señores de Molina" (RAH, 9/255, fol. 58). Debemos ter coidado con expresións como esta pois podería dar a impresión de que o territorio de Trastámara conformaba unha especie de condado hereditario, semellan-

15 Yara Frateschi Vieira (1999: 50) confirmou documentalmente a identidade do pai e considerou que a mai sería dona Elvira Rodríguez Girón, primeira muller do mesmo, como xa afirmaran autores como Villa-Amil (Vieira, 1999: 51-52, 88). Pola contra, outros atribuíron a maternidade de dona Maior á segunda muller do proxenitor: dona Teresa Sanches, filla bastarda de Sancho I de Portugal (Calderón Medina, 2013: 632). Souto Cabo (2012: 183, n. 44) pareceu concordar inicialmente con esta última opinión, aínda que finalmente decantouse por Elvira Rodríguez Girón (Souto Cabo, 2018: 24), destacando ademais a forte pegada política e cultural dos Girón en relación ao seu protagonismo na corte rexia castelá.

te á entidade xurídica na que se convertería na Baixa Idade Media. Porén, a Trastámara de don Rodrigo era unha tenencia medieval que, tras a súa morte, foi concedida por vontade rexia a algúns dos señores de Molina, cónxuxes precisamente das descendentes de dona Sancha Gómez de Traba, irmá de don Rodrigo (Pousa Diéguez, 2021a, 2021b). Cómpre destacar, pois, o papel destas mulleres, asentadas en Castela desde o matrimonio de dona Sancha con don Gonzalo Pérez de Lara, á hora de establecer relacións entre a pirámide nobiliaria galega, encabezada durante o século XII e boa parte do XIII polos Froilaz-Traba (López Sangil, 2005; Calderón Medina, 2011: 139-144), e unha nobreza castelá que non só estaba situada moi preto da Corte, senón que, como veremos, estaba emparentada directamente co monarca Afonso X[16]. É nesta liña de mulleres, a que comeza con dona Sancha Gómez e remata en dona Branca Afonso de Molina (López Sangil, 2005: 176-177), na que nos imos centrar a continuación por ser os epígonos das Traba[17].

Como acabamos de referir, dona Sancha Gómez de Traba casou con Gonzalo Pérez, membro dos Lara e, máis concretamente, da rama desta familia que pasara a encabezar o señorío de Molina desde Manrique Pérez de Lara, cuñado, por súa vez, de dona Teresa Fernández de Traba (Salazar y Castro, 1696: 234 e ss.; Sánchez de Mora, 2003; Estepa Díez, 2006). A pesar do afastamento físico de dona Sancha respecto de Galiza, non cabe dúbida da continuidade dos seus intereses patrimoniais galegos. De feito, en 1252 documéntase ao seu irmán, don Rodrigo Gómez, actuando "insimul cum uxore mea domna Maiore Alfonsi" nunha doazón a favor de Santa María de Oseira referida a propiedades que tiña "tam ex avolengo, quam de germana mea domna Maria Gometii", que, nesa altura, xa tería falecido (Romaní Martínez, 1989: I, 645-646, doc. 687). De todos modos, é en terras castelás onde se documentan fundamentalmente as actuacións xurídicas de dona Sancha Gómez; primeiro xunto ao seu cónxuxe e, unha vez viúva, en solitario (Salazar y Castro, 1694: 30-31). Nesta última etapa, por exemplo, doou ao mosteiro de Huerta o lugar de Buenafuente

16 No marco das estratexias matrimoniais dos Traba, e dada a relevancia socio-política que tiñan pola súa proximidade á monarquía, as mulleres desta familia xa viñan emparentando coas principais parentelas dos reinos occidentais ibéricos, incluída a dos Lara desde os tempos de don Pedro González de Lara (López Sangil, 2005: 110-111). De feito, a raíz do casamento entre Nuno Pérez de Lara —irmán do avó de Gonzalo Pérez de Lara— e Teresa Fernández de Traba —posteriormente raíña consorte de Fernando II—, os Lara lograron unha importante influencia sobre o conxunto da Corona leonesa e, mesmamente, sobre o territorio galego (Calderón Medina, 2011: 187-193).

17 Ademais de don Rodrigo e dona Sancha Gómez, o conde don Gómez González de Traba, casado inicialmente con Elvira Pérez e, en segundas nupcias, con Miracle Armengol, tivo outros fillos, aínda que de menor protagonismo histórico: dona Urraca, dona María, don Fernando, don Velasco e don Gonzalo Gómez (Barton, 1997: 254-255; López Sangil, 2005: 165-178). A aparición de "fratris mei domni Fernandi Gomez et sororis mee domne Santie Gomei", nunha doazón realizada a favor do mosteiro de Sobrado por "Urraca Gomez, filia comitis filia domni Gomez et comitisse domne Eluire [Petri]" (ARG, Colección de documentos en pergamiño, n.º 271) poderíanos levar a pensar se estes tres irmáns serían fillos do primeiro matrimonio do conde don Gómez —o único que recolle Calderón Medina (2011: 141)—, mentres os outros, como Rodrigo Gómez, serían froito do segundo e, por tanto, do vínculo entre os Traba e os Urgell, ao que fai referencia Souto Cabo (2012: 53, 201-203) polas súas implicacións culturais.

—adquirido do seu xenro Alfonso de Molina—, onde se fundaría unha comunidade cisterciense feminina, rexida, segundo Salazar y Castro (1696: 239-240) e Sánchez de Mora (2003: I, 337-338), pola irmá da outorgante, dona María Gómez de Traba. Neste sentido, a actuación de dona Sancha coa comunidade de Buenafuente del Sistal móstrase continuadora da activa participación dos Traba —homes e mulleres— na difusión do Císter (Alonso Álvarez, 2007: 670).

Do matrimonio entre dona Sancha e don Gonzalo naceron varios fillos (Salazar y Castro, 1696: 240-241) e algúns deles, a pesar de residir en terras castelás, seguiron vinculados a Galiza. O primoxénito foi Pedro González, chamado *o Desherdado* por ter sido apartado da sucesión no señorío paterno a favor da súa irmá dona Mafalda Manrique de Lara. Para moitos, isto acontecería tras a rebelión de don Gonzalo Pérez de Lara [ou de Molina] contra Fernando III, que remataría cuns acordos nos que se pactaría o casamento de dona Mafalda co infante Afonso, fillo do monarca Afonso IX de Galiza e León e da raíña dona Berenguela de Castela. Mais Estepa Díez (2006: 69-72; 73) apunta a que non hai probas que apoien esta conxectura, considerando máis verosímil que o desposuimento tivera lugar ante unha rebelión posterior do propio Pedro González. En todo caso, tras o falecemento do seu proxenitor, dona Mafalda converteuse, xunto ao seu cónxuxe, en señora de Molina (Sánchez de Mora, 2003: I, 337), iniciando unha "liñaxe feminina" na que as descendentes dos Traba se converteron en ricas herdeiras, cobizadas non só pola nobreza senón moi especialmente polos parentes de Afonso X[18]. Por outra parte, actuando no ámbito galego, documéntase en 1252 a "ego domnus Gometius Gun[disalvi, filius] domni Gundissalvi de Molina et domne Sancie Gomecii", outorgando unha doazón a favor do mosteiro de Oseira, na que tamén confirmou todas as doazóns que fixera ao mosteiro "domnus Rodericus Gomecii, avunculus meus" (Romaní Martínez, 1989: II, 644-645, doc. 686). Os primeiros confirmantes desta doazón, datada "apud Ursariam", foron "Domnus M. Fernandi, maiorinus regis in Galleciae et domnus R. Fernandi de Rodeyro", membros doutra destacada familia vinculada á lírica galego-portuguesa, os Rodeiro, á que nos referiremos *infra*. Así mesmo, o documento foi selado co "sigillorum done Maioris Alfonsi et donni Roderici, avunculi mei", xa que "donator sigilum propium non habeo". Como fillo de dona Sancha Gómez, este don Gómez González de Molina foi un dos beneficiarios do patrimonio dos Traba na Galiza setentrional, territorio ao que permaneceu ligado tanto el como os seus descendentes (Dopico Blanco, 2014-2015: 171-176, 184-185).

18 A transmisión do señorío de Molina de Aragón a favor de dona Mafalda tería moito que ver co seu matrimonio co infante don Afonso, xa que permitía reforzar o vínculo e control da monarquía sobre este señorío fronteirizo. Iniciábase una práctica que continuou nas seguintes xeracións até a extinción desta liña das "Traba de Molina", que desembocaría, finalmente, na incorporación do señorío de Molina aos bens dos monarcas castelán-leoneses, os mesmos que dispuñan do control, dentro do reguengo galego, dos territorios que conformaron esa Trastámara dominada polos antecesores galegos destas mulleres e que, a partir de Afonso XI, contemplarían a aparición dun condado deste nome que, baixo diferentes modalidades e titulares, rematou por dar nome á dinastía rexia fundada polo tataraneto de Afonso X (Pousa Diéguez, no prelo, a).

A pesar das circunstancias excepcionais do caso e do curto percorrido vital de Mafalda Manrique de Lara, a conversión desta en señora de Molina (Salazar y Castro, 1696: 242-244) é unha evidencia clara dos dereitos femininos á hora de acceder aos patrimonios familiares e da posibilidade que tiveron algunhas mulleres de converterse en cabezas, *de iure* e *de facto*, de señoríos nobiliarios. Neste contexto, non parece apropiado falar de apartamento das mulleres ou da consideración destas como simples transmisoras, mais non titulares, de señoríos. Outra cuestión é que, ante unha sociedade androcéntrica e patriarcal como a medieval, foran os seus cónxuxes os que, no nome de ambos, actuarían con maior asiduidade nos espazos públicos en representación dos intereses dunha Casa señorial que, insistimos, estaría encabezara conxuntamente por unha parella aristocrática con obxectivos patrimoniais, sociais, políticos e mesmamente culturais maioritariamente comúns.

Tras o falecemento de dona Mafalda antes de 1244 (Sánchez de Mora, en liña [2021], a), a súa herdeira e sucesora foi dona Blanca Alfonso de Molina, titular deste señorío ao longo de todo o reinado de Afonso X, aínda que o seu pai tivo o domino sobre o mesmo até a súa morte en 1272 (Salazar y Castro, 1696: 245-248; Sánchez de Mora, en liña [2021], b). Mentres tanto, dona Blanca, que era curmá de Afonso X, foi casada con Alfonso Fernández *el Niño*, fillo natural do Rei Sabio (Sánchez de Mora, en liña [2021], c)[19]. Reforzábase, así, o vínculo entre as señoras de Molina e a monarquía. Por outra parte, ademais de exercer a tenencia de Valduerna (1259-1276) en substitución do sogro, Alfonso Fernández foi tenente doutros territorios vinculados á familia da muller, entre eles Monterroso (Galiza), onde previamente documentamos como tenentes os Traba. Así, entre 1267 e 1274 figura na documentación galega "don Alfomso Fernandiç teendo u condado de Trastamar" ou sendo "ricomme en Monterroso e en Trastamar don Afonso, fillo del rey" (Fernando Dopico, 2014-2015: 172).

A partir da década dos setenta, dona Blanca exerceu plenamente como señora de Molina e Mesa, mentres o seu marido pasaba longas temporadas por terras de Andalucía (Sánchez de Mora, en liña [2021], b). Se ben en 1272 confirmou o foro de Molina xunto a Alfonso Fernández, en 1275 contribuíu á súa ampliación actuando en solitario. Ademais, na década seguinte protexeu os franciscanos, promovendo o convento da Orde en Molina, entre outras iniciativas relixiosas (Salazar y Castro, 1696: 246). De todos modos, esta proxección castelá non impediría que dona Blanca seguira posuíndo e xestionando desde a distancia as propiedades herdadas dos Traba por vía feminina e situadas en Galiza. Así, en 1269, desde Sevilla —o que evoca a itinerancia da aristocracia feminina e a proximidade de dona Blanca respecto da corte do sogro—, dona Blanca Alfonso chegou a un acordo co seu tío don Gómez González sobre "los herdamientos que yo et vos avemos en Trasancos, et en Besoucos, et en Çedeyra, et en Ortegueyra", que deciden que "ayamos yo et vos de por medio", como

19 Para algúns trataríase do "muy noble e mucho ondrado señor don Afonso Fernández" que aparece na dedicatoria das *Flores de Derecho*, texto do que se farían traducións galegas como a localizada en Vilafranca do Bierzo, de finais do século XIII ou das primeiras décadas do XIV (Corral Díaz/Pichel, 2020: 203-204).

descendentes do conde don Gómez (Dopico Blanco, 2014-2015: 184-185, doc. 1). Ademais, sabemos que dona Branca era recoñecida como padroeira do mosteiro de Pedroso a tenor do que declararon diversas testemuñas da contorna (Dopico Blanco, 2014-2015: 172, n. 11, 176)

Deste xeito, dona Blanca exemplifica o importante papel das mulleres na xestión dun señorío que lle pertencía por herdanza, que encabezou activamente á marxe do seu estado matrimonial e que defendeu en todo momento por medio da negociación, o pacto e a resistencia.

A sucesión do señorío de Molina proxectouse de novo por vía feminina na figura de Isabel, filla de dona Blanca. Porén, esta transmisión non chegou a materializarse, como se comproba na *Crónica de Sancho IV*, na que atopamos interesantes referencias sobre os epígonos desta liña dos Traba. Dona Blanca Afonso de Molina chegou a ser apresada en Segovia polo seu cuñado Sancho IV cando quixo casar a súa herdeira co monarca aragonés, Afonso III, o que suporía deixar fóra do control castelán o señorío de Molina (Saracino, 2014: 46-47; Beltran, 2007: 16). Ante estas circunstancias, dona Blanca aceptou ter en conta ao monarca no relativo ao casamento da filla, que foi levada á Casa da raíña e "desque tovo esta doña Isabel en casa de la reina fízole mucha honra et mucho bien a esta doña Blanca, su madre, et enbiola para Molina" (Saracino, 2004: 55). Finalmente, dona Isabel casou con don Juan Núñez de Lara no marco da resolución de conflitos entre o monarca e o pai do cónxuxe. Para levar a cabo este pacto matrimonial acordouse que o nomeamento dalgúns casteleiros como o do "castillo de Trastámara [ou Traba] —que es en el condado de Galicia—" debían contar co beneplácito do señor de Lara (Saracino, 2004: 133-134). Porén, a prematura morte de dona Isabel antes do falecemento da súa proxenitora, sen contar con descendencia, desembocou en que o señorío de Molina e os bens de dona Blanca († 1293) pasaran á súa medio irmá, dona María[20], e ao marido desta, o monarca Sancho IV (Saracino, 2004: 160, 164). Neste contexto, a presenza galega chegaría a estar representada polo xograr Airas Páez, quen, en xuño de 1293, puido ter participado nos festexos realizados con motivo da incorporación do señorío de Molina á Coroa castelá-leonesa (Resende de Oliveira, 1994: 318-319).

Abordar o estudo de mulleres como dona Maior Afonso, dona Sancha Gómez e as descendentes desta —dona Mafalda, dona Blanca e dona Isabel de Molina— supón mostrar o importante papel das mulleres ligadas á parentela dos Traba non só no ámbito estritamente literario —visible sobre todo na corte da muller de don Rodrigo Gómez, dona Maior—, senón tamén no establecemento de estreitos vínculos patrimoniais e de poder nobiliario entre o territorio galego e a corte rexia castelá-leonesa durante o reinado afonsino —e

20 Esta era filla do infante don Afonso e da súa terceira muller, Mayor Alfonso de Meseses. Á súa vez, esta última era filla da galega dona María Eanes de Limia —que fora concubina de Fernando III— e de Alfonso Téllez de Meneses (Calderón Medina, 2018a: 295). Así mesmo, este último era irmán de dona Maior Afonso, muller de don Rodrigo Gómez de Traba, e de Teresa Afonso, cuxa filla —Maria Mendes de Sousa— casou con Martín Afonso, bastardo de Afonso IX e de dona Teresa Gil de Soverosa, tenente de diversos territorios meridionais galegos.

incluso en tempos do seus predecesores e do sucesor—, ademais de confirmar a posición privilexiada destas mulleres como sucesoras de pleno dereito na transmisión de señoríos e propiedades, máis alá da progresiva implantación dun sistema liñaxístico que acabaría beneficiando os fillos varóns primoxénitos pero sen que iso implicase a exclusión ou a marxinación das mulleres. Neste sentido, pois, resultan especialmente destacables as señoras de Molina, epígonos dos Traba, que non se desligaron completamente do territorio galego até a extinción da súa rama principal.

3. Mulleres de parentelas aristocráticas galegas vinculadas á monarquía: as Rodeiro e algunhas outras

Se durante a primeira metade do século XIII e os inicios do reinado de Afonso X don Rodrigo Gómez de Traba e a súa muller dona Maior Afonso encabezaron a pirámide nobiliaria galega, o falecemento desta parella sen descendentes provocou un importante cambio nesa xerarquía aristocrática, comezando a cobrar protagonismo outras parentelas que, progresivamente, foron dando mostras claras do proceso de cristalización das liñaxes (Pardo de Guevara y Valdés, 2016: 18 e ss.). Entre estas podemos destacar algunhas como os Limia, os Novoa ou os Rodeiro.

O caso destes últimos interésanos especialmente por dúas mencións que permiten reivindicar a importancia do fenómeno trobadoresco arredor das mulleres desta familia, fiel aliada da monarquía no territorio galego[21]. Nunha cantiga de Airas [Fernández] Carpancho, figura estudada detalladamente por José António Souto Cabo e Yara Frateschi Vieira (2004), o trobador mostra a súa coita de amor por a "mha senhor" da que nos di que "a vy en cas Dona Costança". Esta muller foi identificada con dona Constanza Martiz de Orcellón, primeira muller de Munio Fernández de Rodeiro *Mala Pel*, meiriño maior de Galiza (Souto Cabo / Vieira, 2004: 232-233; Ron Fernández, 2015: 263-265). Estariamos, pois, ante a corte señorial dun matrimonio que, ao igual que sucedía con don Rodrigo Gómez e dona Maior Afonso, evidencia as conexións da aristocracia galega non só co fenómeno trobadoresco senón tamén cunha monarquía que, a través destas figuras —coas que monarcas como Afonso IX, Fernando III e Afonso X mantiveron contacto directo (Monteagudo, 2008: 336-338)—, conseguía facerse presente nuns territorios que progresivamente foron quedando máis á marxe dos itinerarios rexios, aínda que iso non implicaba deixar de reinar desde a distancia (Jiménez Gómez, 1984-1985; Pérez Rodríguez, 2015: 438-458). Igual que no caso de dona Maior, o nomeamento da Casa señorial pola figura feminina evidencia o destacado papel que terían dona Constanza e outras conxéneres dentro da organización socio-económica e cultural da Casa, talvez máis cando os seus maridos estaban en campaña, pois cómpre lembrar, neste caso, a participación de don Munio na conquista de Sevilla. Esta

21 Non entraremos noutras cuestións relacionadas con esta parentela e a reconstrución da súa xenealoxía. Remitimos para iso ás investigacións de Ron Fernández (2015: 260-270), así como ao capítulo correspondente no presente volume.

relevancia feminina percíbese tamén noutra documentación relacionada con esta muller e con outras da familia de don Munio Fernández de Rodeiro. Referirémonos brevemente a elas por ser un exemplo claro de como a esa altura, en pleno século XIII, a posición das mulleres da nobreza era sumamente destacada tanto no acceso á propiedade —especialmente a través dun sistema de reparto da herdanza claramente continuador das prácticas anteriores—, como na xestión da mesma, e sen esquecer o seu papel na interrelación multidireccional entre parentelas aristocráticas de diferentes territorios.

Dona Constanza Martiz de Orcellón foi documentada inicialmente entre 1245 e 1247, sendo considerada falecida antes de 1257 (Souto Cabo / Vieira, 2004: 232). Porén, esta cronoloxía tense precisado posteriormente grazas ao estudo da documentación da época até concretala entre 1240 e 1250, ano no que xa falecera o 13 de abril. Mentres tanto, o marido, don Munio Fernández de Rodeiro, viviu até 1261 (González / Souto Cabo, 2018: 13). Máis alá da referencia poética sinalada, queremos insistir en que a figura histórica de dona Constanza preséntasenos como a dunha muller da nobreza que participou activamente no sistema de propiedade e xestión duns patrimonios aristocráticos femininos que se conformaban por herdanza, arras, dote ou gananciais.

En 1240 dona Constanza estableceu un acordo, en solitario, co seu irmán Pedro Martiz "de dotis quas postulabat ex parte matris mee, in bona de domno Martino Fernandi" (Rey Caíña, 1985: 393, docs. 81). En 1243 a participación xurídica de dona Constanza documéntase xunto ao marido mercando unhas propiedades en Vilanova de Sarria; dous anos máis tarde, ambos outorgaron unha doazón ao mosteiro de Ferreira de Pallares e, en 1247, recibiron unhas propiedades de Martiño González (Rey Caíña, 1985: 409, 416, docs. 93, 97)

Tras o seu falecemento, en 1251 o bispo de Lugo mandou examinar as últimas vontades de dona Constanza, declarando sobre elas don Munio, quen se convertera no principal beneficiario das mesmas (Rey Caíña, 1985: 445-447, doc. 119). Non obstante, dona Constanza tamén tería outorgado legados a favor de particulares —homes e mulleres— e de institucións como o mosteiro cisterciense de Santa María de Sobrado. En 1253, estando en Sevilla, o viúvo chegou a un acordo cos parentes da súa defunta muller no que se confirma que don Munio pasara a desfrutar de diversas propiedades que "ganara por razon de domna Costanza Martinez, sua muger" (Rey Caíña, 1985: 451-452, doc. 122). E, precisamente, en 1257 permutou cos irmáns Arias e Fernando Núnez "quanta herdade ey por uoz de domna Constanza, mya moler que foy, a qual ha ella pertinezia de parte de sou padre, don Martin Fernandez, et de sou tyo, don Johan Fernandez" en Guillarei, Tebra, Miñor e Toroño (Rey Caíña, 1985: 485-486, doc. 122). Todos estas informacións poñen de manifesto o importante dominio territorial desta muller, que, como herdeira, propietaria e transmisora de diversos bens, ocuparía un papel fundamental na sociedade galega coa que entraría en contacto un Afonso X aínda na súa etapa como infante e herdeiro ao trono. Ademais, sería a cabeza dun espazo cultural e relacional de primeira orde, no que residirían trobadores e outras mulleres susceptibles de ser cantadas por eles.

Tras o falecemento de dona Constanza, don Munio Fernández de Rodeiro casou con dona Maior Afonso, filla do cabaleiro don Afonso Suárez e de Teresa Eanes. Así consta na carta de arras que lle outorgou en 1253 "domnus Munio Fernandi de Rodeyro, miles" (Rey Caíña, 1985: 455-457, doc. 124), pola que lle entregou a "domne Maiori Alfonsi" un xeneroso conxunto de casais (Ron Fernández, 2015: 161-162). O outorgamento das arras implicaba que o marido entregaba ou prometía entregar á muller un patrimonio que podía equivaler, como máximo, ao 10 % dos seus bens e que, máis alá de que moitas veces seguiría sendo xestionado polo marido, pertencía de pleno dereito á cónxuxe. A continuidade das arras durante a Baixa Idade Media matiza, ao noso entender, certas visións pesimistas que contrapoñen esta realidade de clara ascendencia altomedieval coa entrega do dote familiar no contexto baixomedieval, entendido ás veces —e dunha forma bastante simplista— como unha forma de desfacerse da "carga" que supuñan as fillas (Aurell, 1998: 443 e ss.; Vinyoles Vidal, 2020: 124-129). A realidade é que as mulleres da nobreza pleno e baixomedieval seguiron recibindo as arras dos maridos —e loitando por elas cando, unha vez viúvas, consideraban que non lles foran pagadas—, á vez que tamén recibiron o dote, actuando este, en boa medida, como un anticipo da herdanza familiar, o que, ante un novo contexto no que algunhas estratexias sucesorias pasaban por unha transmisión da herdanza desigualitaria —que, insistimos, non equivale a unha radical exclusión feminina—, constituía a mellor garantía de cara a que as fillas continuasen recibindo parte do patrimonio familiar. De feito, nalgúns casos documéntase que, se posteriormente querían acceder ao reparto da herdanza dos proxenitores, deberían levar ás partillas os bens recibidos en forma de dote matrimonial para proceder, entón, a un reparto equitativo. Non implicaría isto que, no caso de esperar que a parte resultante do reparto fora menor que o dote recibido, estas mulleres terían saído gañando ao poder elixir non entrar na partilla e conservar o dote? Parece importante, pois, reler o sistema dotal feminino baixomedieval desde outra óptica e, sobre todo, insistir na continuidade das arras, ademais de examinar con atención como operaron na práctica cotiá as realidades hereditarias que, desde logo, non excluíron ás mulleres polo seu sexo. Grazas a todos estes mecanismos e á posta en marcha de fluídas relacións socio-económicas coa contorna no marco dunha xestión patrimonial activa, as aristócratas contaron con sólidas bases materiais sobre as que sustentaron unha posición social de preeminencia.

Ao igual que dona Constanza Martiz, dona Maior Afonso tamén mostrou unha activa participación nas xestións patrimoniais durante e despois do seu matrimonio. Así, en 1255 ambos cónxuxes chegaron a un acordo con Marina Núnez polo que terían prioridade na adquisición dunha propiedade e, nos anos posteriores, ela e don Munio desenvolveron conxuntamente unha frutífera estratexia familiar de adquisición de propiedades[22].

22 Rey Caíña (1985: 473, 480, 483-484, 490-493, 496-497, 517, 523, 526, 530-531, docs. 137, 142, 145, 149, 150, 153, 169, 174, 177, 181).

Cómpre destacar que, a pesar deste segundo matrimonio, don Munio seguiu contribuíndo á conservación da memoria da súa primeira muller. Así, en 1258 outorgou unha doazón de 20 soldos "per mia alma et de mia moler, domna Costancia, que fuy" (Rey Caíña, 1985: 505, doc. 159).

Finalmente, imos analizar uns documentos que poñen de manifesto non só os plenos dereitos das fillas de Munio Fernández de Rodeiro á herdanza paterna, senón tamén, e sobre todo, a posta en práctica de estratexias sucesorias que confirman os continuísmos de séculos anteriores —referímonos aos repartos igualitarios, sen que o agnatismo nin a preferencia pola descendencia masculina sexan aínda unha realidade—, ao mesmo tempo que se manifesta o interese e influencia das mulleres da aristocracia —sobre todo das viúvas que exercían como titoras ou das consortes con fillos cando había outros de nupcias anteriores— á hora de defender os seus intereses e os dos seus descendentes.

O 25 de xaneiro de 1259 don Munio Fernández de Rodeiro outorgou un documento no que procurou aclarar a transmisión da súa herdanza. No mesmo, nomeou unha serie de propiedades que pasarían a "filiis et filiabus meis quos habeo uel hebuero de de domna Maiori Afonsi" (Rey Caíña, 1985: 510-511, doc. 163). A continuación especifica que "hereditate et de habere et in aliis locis ubi ego domnus Munio Fernandi habeo hereditas, diuidant filii mei et filie quos habuero de domna Maiore Afonsi, cum filia mea Terasia Munionis comuniter". Entra, pois unha nova figura en xogo. Esta –que non parece ser outra que a "filia domnus Munius Fernandi de Rodeyro" (pero tamén de dona Constanza?[23]) que adquiriu unhas herdades en Monterroso en 1246 (Rey Caíña, 1985: 422-423, doc. 101)– debería meter na partición "totam quam tenet de me in Lemus". Ademais, antes do reparto final, extraeríanse as arras que don Munio outorgara "per cartam" a dona Maior.

A inseguridade que podía sentir dona María Afonso respecto da herdanza do seu cónxuxe —supoñemos que pola existencia desa filla dunha relación anterior— desembocaría no pacto asinado o 9 de xuño dese ano entre os cónxuxes (Rey Caíña, 1985: 518-159, doc. 170). Posiblemente respondía tamén á capacidade de influencia e negociación de dona Maior ante o seu marido. Este decidiu "heredet et benefactat filios et filias suas quos nunc habet et habebit in posterum de domna Maiore Alfonso" en todas as propiedades que tiña "in Erada, in Sancto Veriximo, in Sancto Michaele de Penas et in Caualido", insistindo en que "ipsi eius filii et filie ipsas hereditates in pace cum omnibus perscriptis rebus semper habeant et iure hereditario possideant, excluso alio filio et herede".

23 Non podemos confirmar a identidade da mai e, de feito, polo momento non se documenta ningún tipo de vínculo entre dona Constanza Martiz de Orcellón e dona Teresa Muniz. Aínda así, é esta última a "domna Terasia Munionis" que aparece xunto ao seu cónxuxe, "domnus Rodericus Vellasci de Temees" recibindo uns bens de Oseira en 1272, ao mesmo tempo que eles doaban, coa reserva do usufruto, un casal e unha herdade "in terra de Orzilion" (Romaní Martínez, 1989: II, 954-955, doc. 1006)? Ou talvez foi filla dun matrimonio anterior de don Munio, non documentado? En todo caso, dona Teresa parece ser bastante maior que os seus irmáns e, ao acceder ao reparto hereditario, parece ser filla igualmente lexítima.

Finalmente, o 28 de abril de 1261 don Munio Fernández de Rodeiro outorgou o seu testamento, "quando se quería ir per el rey a Sevilla", confirmando a súa vontade anterior (Rey Caíña, 1985: 546-547, doc. 192). Tras pedir que cumpriran as súas disposicións testamentarias e o pago das débedas "antes que meus filos, nen mias filas, nen mya moler partam en ma boa, asi do mouil como do non mouil", procede ao nomeamento de herdeiros, que serían os "filos et as filas que ey de Mayor Afonso et coleos por filos et herdoos en toda mia boa". Inmediatamente despois engade que "mando que outro ome nen outra moler non parta con elles en mya herdade nem en muya boa", pero cunha excepción, "se non e Tereiya Muniz, assi como yaz escrito nos prazos que ey con mia moler, Mayor Afonsi". De feito, o testador parece confiar e estar en plena harmonía con esta, de aí que a nomee como única cumpridora testamentaria, ademais de pedirlle algún encargo específico[24]. Interésanos, en todo caso, destacar que as fillas e fillos do seu segundo matrimonio herdarían por igual, sen diferenzas en función do seu sexo. Ao mesmo tempo, insístese na posibilidade de que dona Teresa Muniz reclamara parte da herdanza paterna, pero sempre tendo en conta o acordo establecido previamente entre don Munio e dona Maior en 1259, que sería o único elemento que implicaría un reparto da herdanza desigualitario, mais non por ser muller, senón por ser doutra relación.

Nun inventario sen data das propiedades gañadas, compradas e cambiadas por don Munio, confírmanse boa parte destes datos patrimoniais (Rey Caíña, 1985: 798-799, doc. 378). Ademais de evidenciarse que don Munio pasou a controlar, polo menos durante algún tempo, algunhas propiedades da súa primeira muller —"quitou don Monio de quanta herdade auya in Portugal por voz de sua moler domna Costanza", a cambio dos bens que Xoán Fernández de Orcellón "auya in Galiza", accedendo tamén a bens de don Pedro Martiz que "erdoy ela, domna Costanza, sua ermaa"—, refírese que cando "domna Tereysa Monyz quiser uiir a partazon in herdade de don Monio aduga a que tem in Lemos na Pena et disi parta cum quem herdar sua bona u deuer". Atendendo ao dito *supra*, ábrese aquí a posibilidade de entender que dona Teresa puido recibir en dote unhas propiedades en Lemos e que, no caso de querer acceder a un reparto cos seus medio-irmáns, debería poñelas nas partillas para despois facer un reparto igualitario —salvo no que se refería aos bens do pacto de 1259—.

Un último documento resulta de especial interese para ver a importancia das negociacións familiares —especialmente femininas— á hora de transmitir o patrimonio familiar dos Rodeiro[25]. En xullo de 1276, dona Maior Afonso, viúva de don Munio Fernández, e Fer-

24 "... que sagre aquela ygrega de sancta Maria de Érada & desse dia que eu for pasado a cabo de un año sega sagrada peli amia meadade do que ey". É dicir, encargaríase de que fora consagrada unha igrexa.

25 O pergamiño consérvase no fondo documental de Samos (AHN, Clero Secular-Regular, carp. 1245, núm. 15; ed. Diéguez González, 2007: 35-38). Por outra parte, este documento anima a revisar a proposta xenealóxica ofrecida por Ron Fernández (2015: 268-269) en relación á descendencia de don Munio Fernández de Rodeiro. Parece oportuno, en todo caso, afrontar unha revisión da colección documental (inédita) do mos-

nando Afonso, irmán dela, acordaron con Maior Muniz, filla de dona Maior, entregarlle "en casamento" dezasete casares de herdade "por toda uossa parte de todas las boas que forum de uosso padre don Munino ia dicto, mouil et rayz". A maiores, o tío materno entregoulle "en casamento con Nuno Gonzaluez" oito casares máis "en uida de domna Maior Afonso, mina yrmãã", así como uns moios de viño. O que parece ser a entrega habitual do dote matrimonial presenta un matiz diferente se temos en conta que os cónxuxes se comprometen a non demandar a dona Maior en "juyzo nen fora de juyzo nen sas boas nen boas que forum de don Munino Fernandez mouil nen rayz en toda a sa uida de donna Maior Afonso". Daquela, o acordo parece estar relacionado coa vontade da viúva de seguir usufrutuando o groso, ou cando menos unha parte, do patrimonio do cónxuxe falecido. Unha vez que ela falecera, a filla xa non tería por que contentarse co dote recibido e accedería ao reparto completo da herdanza paterna e materna: "a morte de donna Maior Afonso este preyto seia quito et entre donna Maior Moniz ou sa voz á boas que forum de don Munino Ffernandez, seu padre, et de sa madre donna Maior Afonso, áás que ende deuer". Finalmente, tras ser establecidas varias cláusulas relativas ao que pasaría no caso da morte prematura de dona Maior Muniz, a mai declara que lles entrega "o quinon destes XVIJ casares sobredictos, pela condiçon sobredicta, que forum de Ffernam Moniz et Sancha Moniz, meus fillos, por en meus dias per que uos seiades anparados de Maria Moniz, mina filla, et o tralado das cartas destas mias arras sobredictas per notario per que as ey de don Munino". Estamos, pois, ante uns bens que don Munio tería empregado para conformar as arras da súa segunda muller e que, agora, esta utilizaba para outorgar á filla o dote matrimonial, que, dalgún modo, parece ser asimilado a un anticipo ou garantía da recepción final da herdanza dos proxenitores.

En definitiva, as mulleres da Casa de don Munio Fernández de Rodeiro, aquela que os trobadores cantaron como *cas Dona Costança* en tempos da súa primeira cónxuxe, foron señoras con importantes intereses patrimoniais, señoras que participaron na xestión dos mesmos e señoras que, a través do pacto, loitarían por salvagardar os seus intereses.

Máis alá desta rama da ampla —e aínda só parcialmente coñecida— parentela dos Rodeiro, a outra referencia literaria que parece insistir na relación desta familia co fenómeno trobadoresco figura na cantiga de Paio Soarez de Taveirós *No mundo non me sei parella*, na que se dirixe á "filla de don Paay Moniz". Nesa proposta avanzou Gema Vallín (1995), quen non só insistiu na relación do trobador coa corte de don Rodrigo Gómez de Traba (Vallín, 1996: 16-39), senón tamén na identificación concreta desa "filla de don Paio Moniz" con "Maria Pelagii, filia de Pelagio Monionis de Rodeiro" (Vallín, 1995: 433-434). Trataríase

teiro de Samos —e non só das de Ferreira de Pallares, Oseira ou Sobrado— para avanzar no estudo desta parentela ao existir outros documentos dos Rodeiro, p. ex. AHN, Clero Secular-Regular, carp. 1243, núm. 21, onde o nome da muller de Rodrigo Fernández de Rodeiro é Marina e non María Fernández (cf. Ron Fernández, 2015: 270); ou AHN, Clero Secular-Regular, carp. 1244, núm. 19, instrumento polo que en 1271 se chega a un acordo sobre a igrexa de san Vicente de Rodeiro actuando Gonzalo Rodríguez de Rodeiro por el e seus irmáns, máis por dona María Afonso e os seus fillos, herdeiros de don Munio Fernández de Rodeiro.

de Paio Muniz de Rodeiro, pertegueiro de Santiago a comezos do século XIII e, polo tanto, novamente unha figura relevante no conxunto xeral de Galiza e, en particular, na terra de Santiago (Souto Cabo / Vieira, 2004: 233-234). Máis recentemente, Ron Fernández (2015: 647-648) ofrece a hipótese de se o trobador podería ser o "Pelagius Suarici" que figura como "suo maiordomo" nun documento de Oseira de 1230 outorgado por "Pelagio Munionis et uxor mea Tereiga Munit".

Ampliando este universo cultural dos Rodeiro, a relación entre estes e o trobador galego Pedro Paez Bazaco pode establecerse por vía feminina a través da figura de Maior Pérez, que sería tía deste trobador, ao mesmo tempo que foi identificada como muller de Munio Fernández de Rodeiro, cuxos fillos serían Fernando Muniz, sogro da dona Constanza citada por Airas Carpancho, e Paio Muniz, aquel cuxa filla foi referida por Paio Soarez de Taveirós (Monteagudo, 2008: 351-352; Souto Cabo, 2012: 92-93, 129; Ron Fernández, 2015: 243-260). O testamento de Maior Pérez (Romaní Martínez, 1989: II, 1230-1231, doc. 1296) pon de manifesto unha vez máis a plena dispoñibilidade das mulleres sobre os seus bens —incluídos os recibidos *in arras*— de cara a organizar a transmisión hereditaria dos mesmos, ademais de achegarnos a unhas últimas vontades nas que —a modo de ecos da voz feminina— quedan claros os seus vínculos con institucións como Oseira —onde pide ser inhumada—, pero tamén con outras institucións como o mosteiro de Eiré ou o de Vilanova de Dozón —onde as mulleres da súa familia exercerían de abadesas—. Incluso é posible albiscar a importancia dos vínculos familiares que animan á testadora a nomear de forma individual a "Maria Pelagii, filia de Pelagio Munionis de Rodeiro", á que lle deixa unha herdade, e máis xenericamente ao conxunto de "neptis meis, filii de Pelagio Munionis et de Teresia Muniz", aos que legou unha serie de bens que se preocupa de especificar. Pola contra, como vén sendo habitual nas mandas da primeira metade do século XIII, non hai un nomeamento expreso de herdeiros pois, salvo os legados especificados, o groso da herdanza pasaría aos seus descendentes e herdeiros naturais a partes iguais, operando o mesmo sistema sucesorio que nos casos nos que a persoa falecía *ab intestato*. Entra, pois, dentro das lóxicas sucesorias do momento, onde os repartos desigualitarios aínda non resultaban unha solución habitual. Á marxe disto, cómpre salientar que outorgou un legado concreto "ad Osorium Iohannis, quem ego nutrivi", o que nos pon na pista, unha vez máis, da importancia das mulleres da aristocracia como cabezas dunhas Casas señoriais nas que eran acollidos os fillos e fillas doutros membros da nobreza, neste caso unidos por vínculos comúns arredor dos Limia e dos Traba (Souto Cabo, 2012: 118-119).

Á marxe das citadas, en pleno século XIII había moitas outras mulleres da pirámide nobiliaria galega —tanto as nacidas dentro das familias que a conformaban como as que, procedentes doutras áreas, emparentaron con estas por vía matrimonial— que, simplemente polos seus vínculos de parentesco, estiveron en contacto directo cun bo número de trobadores e promotores nas súas Casas señoriais e cunha corte rexia da que poderían obter novas de primeira man a través dos seus cónxuxes ou familiares.

Cómpre sinalar a este respecto as mulleres de parentelas como a dos Limia, que, ademais de ocupar un papel destacado no seo da pirámide nobiliaria galega e no establecemento de estreitas relacións entre Galiza, a corte rexia castelá e a nobreza portuguesa[26], tivo un papel cultural sumamente destacado, que se prolongará máis alá do século XIII, como mostran os seus vínculos con textos como o *Livro de Tristam*, entre outras iniciativas culturais do século XIV (Pichel / Varela Barreiro, 2017: 195-199; Mariño Paz, 2018: 109-110). Tamén ocuparon un lugar destacado na centuria afonsina os Novoa, ligados aos Traba e aos Limia e descendentes de Xoán Arias e a súa muller dona Urraca Fernández de Traba, que foron, precisamente, proxenitores do trobador Osorio Eanes (Souto Cabo, 2012: 79 e ss). Porén, só estudos específicos sobre estas familias, cunha minuciosa reconstrución xenealóxica, permitirán perfilar con maior precisión a relevancia das súas mulleres nas empresas culturais asociadas a elas. De feito, talvez así podería ser confirmada ou refutada a pertenza —non documentada polo momento— de dona Maior Arias, muller do aio do futuro Afonso X, García Fernández de Villamayor, dentro da parentela dos Limia (González Jiménez, 1993: 14; Resende de Oliveira, 2010: 261-262). Isto reforzaría o vínculo entre Galiza e o monarca desde a súa infancia, aínda que, de todos modos, tampouco implicaría dar por válida a idea da súa crianza en terras galegas, como se segue reiterando (Valdeón Baruque, 2003: 21; Calderón Medina, 2018a: 295), máis cando consta documentalmente que esta decorrería nas terras burgalesas de Villademiro e Celada (Ballesteros-Beretta, 1963: 49-50). En todo caso, o vínculo entre Galiza e o matrimonio conformado por dona Maior e García Fernández cristalizou, cando menos, coa doazón rexia de Maceda (Ourense) ao aio do infante Afonso (Resende de Oliveira, 2010: 262-263).

Tamén pola proximidade á monarquía cómpre destacar a figura de Paio Gómez Chariño, ao que se atribúen 28 cantigas (Resende de Oliveira, 1994: 400-401; Vieira / Morán Cabanas / Souto Cabo, 2015: 122-125). Aínda que chegaría a ser Adiantado e Meiriño maior de Galiza con Sancho IV, aparecendo como almirante do mar a partir de 1282, resulta dubidoso o seu papel na conquista de Sevilla, ao que se fai referencia en numerosas ocasións. En tempos de Afonso X podería estar próximo ao círculo rexio —de aí os estreitos vínculos con don Sancho— ante o matrimonio dunha súa irmá con Juan García de Villamayor, mordomo maior e privado do Sabio[27]. Vemos, pois, como novamente unha figura feminina puido actuar de ponte entre axentes e espazos culturais galegos e cortesáns.

26 Dona María Eanes de Limia, por exemplo, mantivo unha relación concubinaria con Fernando III, sendo dona María medio irmá de Fernando Eanes de Limia, un dos magnates que estivo ao lado de Afonso X desde que era infante e até a súa morte (Calderón Medina, 2018a: 294-295), e que, xunto con don Rodrigo Gómez de Traba, acompañou ao infante Afonso na súa campaña en Portugal cara 1246 (Resende de Oliveira, 2010: 260).

27 Resulta confuso o episodio relatado na *Crónica de Alfonso X*, polo que, ante o levantamento do infante don Sancho contra o pai, foi demandado "el alcáçar de Çamora a vna duenna, muger de Garçí Pérez, que era merino mayor del rey don Alfonso en Gallizia, que estaua dentro. Et la duenna era hermana de Pay Gómez Cherino. Et la duenna enbiól responder que gelo non daría, que lo tenía su marido por el rey don Alfonso",

Por baixo destas grandes parentelas e figuras nobiliarias galegas —aínda que igualmente en contacto con elas— cómpre citar a existencia doutras que tamén manterían relación co ámbito cortesán. Sería o caso de Nuno Eanes Cerzeo e, no que aquí máis nos interesa, o da súa irmá dona Urraca (González / Souto Cabo, 2018: 3-24). No seu testamento de 1274, esta muller figura como unha destacada propietaria de bens inmobles, situados nas terras medievais de Camba, Castela, Deza, Insua e Orcellón. Ademais contaba co dereito de padroado sobre varias igrexas. Aínda que nomea o seu sobriño Afonso Pérez, "domna Orraca Iohannis de Serceno" instituíu como "heredem omnibus bonis meis tam mobilibus quam imobilibus" o mosteiro de Oseira, onde pediu ser inhumada. Parece, pois, que esta aristócrata non tiña descendencia e é posible que fora unha muller solteira que non por iso deixou de ter un activo papel na sociedade como xestora de propiedades e, mesmamente, como persoa que loitou por defender un patrimonio que consideraba seu. Así, documentos de 1268-1270 evidencian o seu enfrontamento cos sobriños por unhas propiedades que serían do irmán trobador e que, posiblemente ante ausencia deste en terras andaluzas —de feito os fillos de Nuno Eanes actuaban desde Sevilla e Badajoz—, eran usufrutuadas por dona Urraca. O acordo de que "doña Urraca que nos guarde los heredamientos e que los esquilme e que los faga lavrar e a so fin que torne todo el heredamiento a nos" evidencia, desde o punto de vista que aquí reivindicamos, o destacado papel que tiveron no ámbito patrimonial as mulleres destas parentelas galegas que "enviaron" moitos dos homes da familia á Corte ou á guerra. Neste caso estamos, ademais, ante unha familia aristocrática ligada tamén ao último Traba e aos Rodeiro (González / Souto Cabo, 2018: 9-13).

Por outra parte, na Galiza do século XIII residiu e exerceu o poder público como tenente dona Teresa Gil de Soverosa, filla do nobre Gil Vasques de Soverosa e de María Airas de Fornelos, quen, pola súa parte, fora concubina do monarca portugués Sancho I (Calderón Medina, 2018b: 153-160). Como parte dunha ampla parentela que se moveu entre León, Castela, Portugal e, tamén e moi especialmente, na Galiza meridional[28], dona Teresa tivo estreitas relacións de parentesco cun bo número de autores e promotores da cultura trobadoresca. De feito, un dos seus medio-irmáns foi o trobador Vasco Gil, que residiu exiliado na corte castelá de Afonso X (Calderón Medina, 2018b: 160-164). Tamén a súa mai, María Airas, estivo ligada a trobadores como João Soares Somesso e Afonso Soarez Sarraça. Por outra parte, entre os fillos que tivo dona Teresa co monarca Afonso IX (Calderón Medina, 2018a: 292-293) cabe citar a Sancha Afonso que, ademais de ter residido e posuír propiedades en Galiza, estivo casada con Simón Ruíz dos Cameros, neto, por súa vez, de dona Guio-

algo que finalmente fixo cando a ameazaron con matar o seu fillo (González Jiménez, 1998: 220-221). En todo caso, a resistencia inicial é un bo exemplo do papel das mulleres á hora de contribuír nas tarefas encargadas aos seus cónxuxes por parte da propia monarquía, neste caso a protección do alcázar.

28 Os Soverosa foron estudados por Inés Calderón Medina (2018b), a cuxa obra remitimos para profundar tanto nos vínculos patrimoniais e familiares desta parentela con Galiza como nas evidencias sobre o exercicio do poder público que os levaron a controlar varias tenencias galegas en nome dos monarcas.

mar Rodríguez de Traba, cuxas relacións co fenómeno trobadoresco foron examinadas por Souto Cabo (2018: 22-24). Tamén resultaron desta relación Martín Afonso, que casou con Maria Mendes de Sousa[29], a cal era sobriña de dona Maior Afonso de Meneses e sobriña segunda do trobador Garcia Mendes de Eixo; e María Afonso, quen posuíu propiedades en Galiza e foi concubina de Afonso X antes de que este accedera ao trono e mentres exerceu como tenente de Ribadavia entre 1240 e 1249 (Resende de Oliveira, 2010: 264-267; Souto Cabo, 2018: 17; Calderón Medina, 2018b: 185-190, 193-196).

Parece evidente que, só a través duns poucos exemplos extraídos das parentelas aristocráticas residentes en Galiza ou especialmente vinculadas ás mesmas por matrimonio, e, ao mesmo tempo, ligadas á monarquía mediante o exercicio de determinados cargos públicos ou ante a súa participación en diferentes empresas rexias, é posible comprobar a importancia das mulleres como centros e motores relacionais nunha complexa rede de parentescos que permiten unir trobadores, promotores, protagonistas e espectadores dunha lírica trobadoresca que, en tempos de Afonso X, tería bo acubillo tanto na corte rexia como nunhas cortes señoriais nas que se aprecia, a través da documentación de xestión e transmisión de propiedades, unha destacada e activa presenza feminina.

Viaxarían estas mulleres á corte de Afonso X? Estamos ante un interrogante difícil de responder, máxime cando as fontes se mostran silenciosas e incluso a reconstrución das parentelas aristocráticas desa centuria conta con importantes imprecisións e baleiros que afectan especialmente ás ramas femininas. Ademais, o afastamento xeográfico da Corte posiblemente dificultou a relación directa e as propias expectativas matrimoniais de moitas destas aristócratas galegas —sobre todo as que non pertencían ás principais familias como as Traba— para emparentar coa nobreza cortesá. Aínda así, estar lonxe da Corte non implicaba deixar de estar vinculados á monarquía en espazos cada vez máis periféricos como o galego. Por outra parte, durante o reinado de Afonso X tamén houbo mulleres que desde a Corte viaxaron a Galiza para asentar a súa corte señorial.

4. De Castela para Galiza. Dona Aldonza Rodríguez de León e don Estevo Rodríguez de Castro: matrimonio e conflito na corte de Afonso X

Xunto ao *fecho* do Imperio, o *fecho* dos ricos homes, que tivo lugar na primeira metade da década dos setenta do século XIII, constitúe outro dos episodios máis coñecidos do reinado Afonso X (Ballesteros-Beretta, 1963: 477-534; González Jiménez, 1993: 95-106; O'Callaghan, 1999: 261-275). De feito, tamén tivo o seu reflexo no ámbito literario (Beltrán, 2007: 13-52). Entre os nobres rebeldes, que chegaron a *desnaturalizarse* do monarca castelán-leonés, repítese insistentemente o nome de don Estevo Fernández de Castro. Pertencente á rama dos Castro casteláns que se foran asentando en Galiza desde o século XII

29 Este matrimonio legou as súas propiedades galegas ao mosteiro de Sancti Spiritus de Salamanca (Echániz Sans, 1993: 43-48).

(Pardo de Guevara y Valdés, 2000: I, 96-113), don Estevo exerceu o adiantamento maior de Galiza e a pertegueiría da terra de Santiago, que anteriormente estiveran nas mans do seu irmán don Andrés Fernández (Pardo de Guevara y Valdés, 2000: I, 113-122). Porén, a súa presenza física en Galiza resulta dificilmente documentable e incluso puido non ter sido moi significativa, sobre todo con anterioridade á reconciliación con Afonso X (Pardo de Guevara y Valdés, en liña [2021])[30]. En todo caso, don Estevo supón un enlace directo entre Galiza e a corte afonsí, no marco, ademais, dunhas relacións marcadas polo conflito e unha polémica matrimonial[31]. É neste contexto no que cobra protagonismo a figura de dona Aldonza Rodríguez de León, que, como indica Vicenç Beltrán (2000: 16), podería identificarse coa "molher que queredes gran ben, que é guardada", citada por Pedro Amigo de Sevilla na súa cantiga *Don Estevam, oi por vós dizer*. O mesmo investigador formulou a posibilidade de que haxa que identificar con don Estevo Fernández de Castro a un Fernán Díaz Escalho citado en varias cantigas doutros trobadores, de quen Airas Perez Viutoron afirma que "anda en preito de se casar mais non pod'ò casamento chegar" (Beltrán, 2000: 16-19). Certamente, entre os trobadores afonsinos a historia de don Estevo e dona Aldonza sería ben coñecida por ser o propio Afonso X o obstáculo fundamental para a consolidación do vínculo matrimonial entre o magnate galego e esta muller da nobreza que, ademais, estaba emparentada directamente co rei.

A *Crónica de Alfonso X* insiste en xustificar o enfrontamento entre don Estevo Fernández de Castro e o monarca polo feito de que o primeiro quería que o monarca lle:

> diese a donna Aldonça Rodrigues, nieta del rey de León, con quien dezía que era desposado. Et el rey le respondió que commo quiera que esta donna Aldonça Rodríguez auía con él debdo porque gela dieran sus hermanos e sus parientes en guarda, e que sy desposado era con ella que demandase por Santa Yglesia, e sy prouase el casamiento, que le plazía de gela dar. E don Esteuan Ferrández non se touo por otorgado desta respuesta e dixo que se quería yr para Gallizia. Et el rey, sospechando de aquel ayuntamiento, mandó que dexase la yda de Gallizia e que fuese esperar en Toledo (González Jiménez, 1999: 61).

Aínda que resulta evidente que a participación de Estevo Fernández na revolta tería moito que ver cos seus propios intereses nobiliarios —comúns ao resto de nobres e visibles nas demandas destes ao monarca (González Jiménez, 1999: 78-79, 85-88)— e incluso co seu

30 Na *Crónica de Sancho IV* compróbase a proximidade entre o nobre galego e o sucesor de Afonso X, ao mesmo tempo que volve quedar clara unha reiterada presenza de don Estevo fóra das terras galegas (Saracino, 2014: 7, 23, 28).

31 Xa en tempos de Sancho IV resulta interesante referir as testemuñas presentes na carta de arras outorgada por don Estevo a unha filla do monarca, dona Violante, coa que casou ao seu fillo e herdeiro. Aínda que foi outorgado fóra de Galicia, concretamente en Valladolid, vemos que este documento, que selou e mandou facer en 1291 o chanceler de don Estevo, Juan Pérez de Cuenca, contou cunha importante presenza de nobres galegos: "presentes foron: rey don Sancho, don Alfonso, infante de Portogal, don Johan Ferrandes de Limia e seu yrmao don Fernán Ferras, don Johan Ferrandes Cabelos D'Ouro, don Pay Gomes Charinno, almirante do mar, Pero Ferrandes de Castro, porteyro mayor del rey de León, Ferán Peres de Endrade, garda mayor del rey" rey" (Echániz Sans, 1993: 66-68, doc. 36)..

parentesco con outros sublevados (Ballesteros-Beretta, 1963: 522), as súas expectativas individuais tamén terían un papel relevante. De feito, lonxe de ser unha anécdota propia dun texto cronístico, o relato vese confirmado por outras fontes como un documento de 1273 no que Juan Núñez de Lara expuxo a Henrique I de Navarra as peticións que estaban facendo os sublevados a Afonso X. Entre estas estaba a de "que dé a don Estevano su esposa quel tiene forçada, et quel dé so tierra que solia tener d'eill, et su adelantamiento[32] et tres mil moravedis de la tierra que fue de [*roto*] Martin Alfonso" (citado por Beltrán, 2007: 29).

No marco das relacións feudais imperantes, o intervencionismo dos monarcas na política matrimonial da nobreza, especialmente a cortesá, constituía unha práctica habitual. Moitos matrimonios eran auspiciados polos reis e raíñas e, en todo caso, era de esperar que se procurara contar co consentimento rexio tras a súa correspondente notificación (Beltrán, 2007: 16). Neste caso, ademais, o vínculo familiar entre o monarca e dona Aldonza reforzaría o interese do primeiro por controlar o enlace entre un dos seus nobres e a súa curmá. Ao fin e ao cabo, dona Aldonza era filla de Rodrigo Afonso, un dos bastardos de Afonso IX[33], e de dona Inés Rodríguez, filla, pola súa parte, de Rodrigo Fernández de Valduerna ou de Cabrera, alférez e mordomo real, ademais de tenente de Astorga, entre outros territorios (Calderón Medina, 2011: 168). Ballesteros-Beretta (1963: 522-523) supón que a morte de Rodrigo Afonso pouco antes sería o motivo polo que os familiares máis próximos a dona Aldonza a porían baixo a protección do monarca. E, certamente, a actitude do rei móstrase asimilable á dun parente maior que procuraba todas as garantías para o matrimonio da curmá; neste caso, que tivera lugar conforme ao modelo matrimonial cristián que se estaba consolidando plenamente nesa centuria: "que vos non la tomedes por fuerça", é dicir, evitando fórmulas como a do rapto, "e si vuestra esposa es, que la demandedes por la Iglesia, commo se deue demandar" (González Jiménez, 1999: 108). Ao mesmo tempo, as pretensión de don Estevo sobre os bens de Martín Afonso, fillo de Afonso IX e dona Teresa Gil de Soverosa, poderían estar ligados á reivindicación do seu vínculo conxugal con dona Aldonza, ao ser esta sobriña, por parte de pai, do citado Martín. De todos modos, sobre este asunto, o monarca advertía que "de los tres mill marauedís que pedistes de la tierra que tenié don Martín Alfonso, dize que es de don Ferrando, e que vos lo dé él si quisiere" (González Jiménez, 1999: 122).

32 Con anterioridade á revolta figuraba na documentación como Adiantado Maior de Galicia e, posteriormente, entre 1277 e 1278, como Meiriño maior en Galicia (Pardo de Guevara y Valdés, 2000: I, 121; Beltrán, 2007: 37). En todo caso, na *Crónica de Alfonso X* os mensaxeiros do monarca advertiron a don Estevo de que "et vos bien sabedes cómmo vos avía dado el adelantamiento de tierra de Gallizia. Et commo quier que el rey tollese los adelantamientos de Castilla et de León, non quiso tirar a vos el adelantamiento de Gallizia" (González Jiménez, 1999: 107).

33 A mai foi Aldonça Martins da Silva, filla de Martín Gomes da Silva e de María Rodríguez, quen, pola súa parte, era filla de Rodrigo Fernández de Toroño. Por outra parte, unha irmá de Rodrigo Afonso, Aldonza, emparentaría cos Cabrera e outra, Teresa, cos Lara; familias todas elas ligadas ao fenómeno trobadoresco (Calderón Medina, 2011: 118-120; Calderón Medina, 2018a: 290).

A pesar de todas as vicisitudes, finalmente —e tamén grazas á intervención da raíña dona Violante e do infante don Fernando— don Estevan reconciliouse co monarca. Desta forma, o galego e dona Aldonza consolidaron o seu vínculo matrimonial, o que puido implicar, cando menos ocasionalmente, a itinerancia da aristócrata desde terras castelás até Galiza, nun camiño inverso ao seguido por dona Sancha Gómez de Traba a comezos da centuria.

Deste matrimonio naceu don Fernando Rodríguez de Castro, quen sucedeu ao pai desfrutando da súa condición privilexiada de rico-home en tempos de Sancho IV —ao que apoiou fronte ás pretensións ao trono dos Infantes de la Cerda— até que, finalmente, caeu en desgraza por motivos políticos ao enfrontarse a dona María de Molina e Fernando IV (Pardo de Guevara y Valdés, 2000: I, 122-128).

Por último, cómpre sinalar que dona Aldonza xa falecera en xuño de 1287, momento no que, desde Burgos, don Estevo Fernández de Castro fixo unha doazón á catedral de Astorga polo ben que "reçebi yo e mi mugier, donna Aldonça Rodriguez, que Dios perdone", da igrexa astorgana, así como "por alma de donna Aldonça Rodriguez, que es finada" (Cavero Domínguez / Álvarez Álvarez / Martín Fuertes, 2001: 141-142, doc. 92). Uns anos máis tarde, en 1291, o mesmo don Estevo outorgou unha carta de arras, "en nome e en vos de meu fillo don Fernando"[34], a dona Violante, filla extraconxugal de Sancho IV con dona María Afonso de Ucero, para o casamento desta co citado don Fernando Rodríguez de Castro (Echániz Sans, 1993: 66-68, doc. 36)[35]. Entre as propiedades transmitidas á nora incluíanse varias del situadas en Galiza, ademais do "couto de Valadares e de Gulaos e o de Nogueyra e o de Caldelas e de Pías, os quaes lugares en agora tenno e posseyo en nomen e en vos de dito meu fillo don Fernando, que fueron de donna Aldonça Rodrigues, mina moller que foy", así como o "meu castelo de Villa Martín que foy de don Rodrigo Ferrandes de Valdorna, avoe de dona Aldonça Rodrigues, mia moller que foy", sobre o cal dispón que fose "vosso herdamento para fillo e para neto para senpre", estando situado no reino de Castela[36]. Salvo esta última propiedade, don Estevo dispuxo que os lugares e herdades

34 Don Estevo actuaba en nome do fillo porque "non avía se non onse annos que nacera ao tempo que vosso padre, rey don Sancho, e eu nos con el fasemos vodas en Valedolide e porque non avía quinse annos que he ydade de lee comprida". Xa en 1292, desde Loiosa, don Fernando revalidou pola súa conta as arras outorgadas á súa muller dona Violante (Echániz Sans, 1993: 68-69, doc. 37).

35 O fillo destes, don Pedro Fernández de Castro (Pardo de Guevara y Valdés, 2000: I, 143 e ss.), foi criado por Martín Gil de Sousa, II conde de Barcelos, como declara este mesmo en 1305, cando recoñece ter recibido de dona Violante Sánchez "o voso castelo de Imbria (Oímbra) e a voso casa de Guizón (...) o qual castelo e casa me vos a mí destes en garda e a qual tempo que me destes dom Pero Ferrández, voso fillo, meu sobrino, que o criase" (Echániz Sans, 1993: 74-75, doc. 41). Confírmase que os vínculos entre a nobreza portuguesa e a galega non só foron fluídos na área tudense (Ferreira, 2019), senón tamén en relación ás parentelas nobres doutros espazos galegos, e continuaron a manterse activos ao longo de toda a Baixa Idade Media.

36 Así consta no reparto de bens que fixo don Pedro Fernández de Castro coa súa mai, dona Violante, no ano 1316 en Ourense (Echániz Sans, 1993: 76-77, doc. 43). Mentres el usufrutuaría as propiedades que tiña a mai no reino de Galiza, esta desfrutaría dos bens que tiña don Pedro nos reinos de León e de Castela.

situados nas terras de Santiago e de Toroño serían usufrutuados por dona Violante só até que lle foran pagados 200.000 marabedís leoneses en concepto de arras[37].

En todo caso, a pesar das resistencias de Afonso X para entregar dona Aldonza ao nobre galego don Estevo Fernández de Castro se non contaba coas suficientes garantías dun matrimonio eclesiástico —o que ocasionou o enfrontamento entre o monarca e o seu vasalo nun conflito que se convertería nun episodio cantado polos trobadores galego-portugueses—, finalmente o Adiantado maior de Galiza e Pertegueiro da terra de Santiago conseguiu os seus obxectivos, ocupando este matrimonio e os seus descendentes un papel de gran relevancia no cume da pirámide nobiliaria galega e, ao mesmo tempo, na política da Coroa castelá-leonesa. Neste caso, aínda que durante boa parte do reinado de Afonso X dona Aldonza residiu en terras castelás —posiblemente na propia Corte xunto a outras mulleres da parentela rexia—, a súa corte aristocrática habería que integrala, cando menos despois do seu matrimonio, dentro das que conformarían o panorama señorial galego do último terzo do século XIII. Lamentablemente, como sucede con moitas outras mulleres, incluso da nobreza, son poucas as pegadas documentais que nos permiten coñecer o seu itinerario exacto e incluso as súas actuacións dentro e fóra da Casa nobre.

5. Cabo

Estudar as relacións entre Galiza e a corte de Afonso X, tanto desde o punto de vista político como cultural, exixe achegarse a dúas realidades estreitamente relacionadas entre elas: a nobreza e o fenómeno trobadoresco (Mariño Paz, 2018: 107-108). En ambos os dous casos, a importancia das mulleres constitúe un elemento esencial que, porén, aínda non recibiu unha atención específica e demorada por parte da historiografía actual. Máis alá de contribuír á reprodución biolóxica das parentelas nobiliarias e de actuar como motores relacionais entre elas, as mulleres nobres contribuíron coas súas xestións patrimoniais e actuacións xurídicas —documentadas no ámbito da escrita (pre)notarial— a garantir e incluso mellorar a reprodución social, económica e mesmamente política dos seus grupos familiares. Ao mesmo tempo, como co-partícipes no encabezamento da Casa nobre xunto aos seus cónxuxes, as mulleres constituíron un elemento referencial das mesmas, situándose no vértice dunha estrutura complexa na que coexistirían moi diversas persoas —homes e mulleres—, entre as que estarían parentes (e parentas, como din as fontes), criados e dependentes con distintas funcións, así como trobadores, xograres e soldadeiras. Neste contexto humano e cultural explícanse algunhas referencias concretas a mulleres da nobreza galega

37 Esta cantidade parece que finalmente non foi pagada pois, en 1327, dona Violante outorgou ao mestre da Orde de Santiago, a través dun documento no que consta a súa sinatura autógrafa e o seu selo de cera, todos os seus bens, incluíndo "quanto he e devo aver en tierra de Santiago e de Toronno, es a saber, el coto de Arcos de la Condesa e el coto de Sauseda y el de Valladares y el de Gullaes y el de Nogueyra y el de Caldelas y el de Pías e quanto he e devo aver en cala y en Quintaniella e en Teys" (Echániz Sans, 1993: 90-91, doc. 55).

no ámbito da lírica galego-portuguesa. Como señoras das Casas nas que tería xurdido e nas que se consolidaría o fenómeno trobadoresco, elas mesmas serían espectadoras, promotoras, protagonistas e, moi posiblemente, activas difusoras do mesmo. Así, as mulleres nobres preséntansenos como activas axentes culturais nunha centuria na que o reinado do Rei Sabio constituíu un rico contexto de produción literaria e relacional no que as parentelas aristocráticas dos diferentes reinos ibéricos contribuíron, tanto desde a corte rexia, como desde as súas cortes señoriais, ao esplendor dun fenómeno trobadoresco no que, insistimos, convén reivindicar o papel das mulleres nobres non só como obxectos de atención da mirada masculina dos trobadores (Santiago Gómez, 2018), senón tamén como suxeitos activos na protección, promoción e difusión da cultura literaria medieval. Máis complexo resulta documentar a actividade aristocrática feminina na execución do espectáculo trobadoresco, no que, de todos modos, si participarían algunhas mulleres como as soldadeiras[38].

En definitiva, cómpre reivindicarmos que, tanto desde o punto de vista cultural —e non só en relación ao ámbito literario senón tamén ao artístico— como desde unha perspectiva social e económica, as mulleres pertencentes ou emparentadas coas familias nobres galegas que mantiveron unha estreita relación coa corte afonsina, así como coas cortes dos seus predecesores e dos seus sucesores, tiveron unha grande importancia no mantemento de activas Casas señoriais que constituíron espazos de creación, patrocinio e difusión de fenómenos culturais entre os que destacou durante o século XIII a lírica galego-portuguesa. Futuros estudos monográficos permitirán precisar con maior exactitude as empresas culturais concretas nas que podemos detectar esta pegada feminina, ao mesmo tempo que

38 A pesar da nosa vontade inicial, por falta de espazo vémonos na obriga de desbotar o epígrafe "Incertezas e interrogantes. Sobre (as) María(s) Pérez: ¿nobre e soldadeira?" no que esbozabamos un estado da cuestión sobre a problemática identificación histórica da soldadeira María Pérez *a Balteira*. Só queremos apuntar que, a pesar das propostas máis recentes ofrecidas por Ventura Ruiz (2015, 2017, 2019, 2019-2020, no prelo), estas adoecen dun exceso de conxecturas que, ao noso entender, polo momento non permiten clarificar con precisión a personalidade e a identidade social da María Pérez que aparece satirizada nas cantigas, tamén nas de Afonso X. De feito, seguimos compartindo boa parte das dúbidas apuntadas por Alvar (1985) e Resende de Oliveira (2013), mostrándonos escépticos á hora de aceptar a asociación matrimonial e extraconxugal da soldadeira cun Froila Alfonsi e con Pedro García de Ambroa —o que a levaría a participar, incluso, nun hipotético "intercambio de parellas"— ou a súa maternidade respecto a Pedro Amigo de Sevilha, sobre o que tamén se ofrecen un bo número conxecturas (Ventura, 2019; Ventura, 2019-2020: Ventura, no prelo). Ao mesmo tempo, xa sinalamos nalgunha ocasión anterior, a nosa dúbida sobre a pertinencia de identificar con total seguridade a soldadeira coa aristócrata galega "dona Maria Perez" que figura no ben coñecido contrato de Santa María de Sobrado de 1257, tal e como propuxo no seu momento Martínez Salazar e que, aínda hoxe, segue sendo utilizado como elemento referencial (Ventura, 2015; Ventura, 2017). En todo caso, parece oportuno ir unindo todas estas contribucións, tendo en conta, iso si, o carácter hipotético das mesmas e sendo plenamente conscientes dos importantes perigos que poden derivar da identificación cunha única figura das numerosas mulleres —tanto da aristocracia como do campesiñado— que no século XIII responderon ao nome de María Pérez, non só en Galiza, senón no conxunto ibérico. Desde logo, non todas elas puideron ser a soldadeira máis famosa da lírica galego-portuguesa nin tampouco a aristócrata galega que se presentaba en 1257 como "donna Maria Perez, fila de dom Pedro Iohannis de Gimaranes et da Azenda Pelaez"—coa importancia social que naquel momento implica o uso do "donna"— (ARG, Colección de documentos en pergamiño, núm. 327).

permitirán clarificar toda unha tupida rede de parentescos aristocráticos que, se reconstruímos tendo en conta tanto as liñas paternas como as maternas, evidencian como boa parte das iniciativas culturais da Plena e da Baixa Idade Media estiveron promovidas por unha reducida nómina de parentelas nobiliarias –reiteradamente vinculadas entre elas ante o peso das prácticas matrimoniais endogámicas[39]–, dentro das que figuraban varias familias galegas. O que queda claro é que moitas mulleres nobres da Galiza medieval contaron tanto coas posibilidades materiais como coas relacións socio-parentais necesarias para ser consideradas como axentes culturais a ter en conta na necesaria revisión coa que debemos encarar o estudo do século XIII, o século do Rei Sabio.

Bibliografía

Alonso Álvarez, R. (2007), "Los promotores de la Orden del Císter en los reinos de Castilla y León: familias aristocráticas y damas nobles", *Anuario de Estudios Medievales*, 37: 2, pp. 653-710.

Alvar, C. (1985), "María Pérez, Balteira", *Archivo de Filología Aragonesa*, XXXVI-XXXVII, pp. 11-40.

Álvarez Borge, I. (2001), "La nobleza castellana en la Edad Media: familia, patrimonio y poder", en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *La familia en la Edad Media. XI Semana de Estudios Medievales*, Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 221-252.

Aurell, M. (1998), *Les noces del comte. Matrimoni i poder a Catalunya (*785-1213*)*, Barcelona: Ediciones Omega.

Ballesteros-Beretta, A. (1963), *Alfonso X el Sabio*. Murcia: Academia Alfonso X el Sabio.

Barco Cebrián, L. (2014), *Mujer, poder y linaje en la Baja Edad Media. Una biografía de Leonor Pimentel*, Madrid: La Ergástula.

Barton, S. (2011), "Las mujeres nobles y el poder en los reinos de León y Castilla en el siglo XII: un estudio preliminar", *Studia Historia. Historia medieval*, 29, pp. 51-71.

Base de datos da Lírica Profana Galego-Portuguesa (MedDB). Version 3.7 (en liña), Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades: http://www.cirp.gal/meddb [última consulta: 29/01/2021].

Base de datos paleográfica da lírica galego-portuguesa (PalMed). Versión 1.0 (en liña), Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades: http://bernal.cirp.gal/ords/f?p=113:1:24777497670060 [última consulta: 29/01/2021].

39 Isto explica, en boa medida, o reiterado entrecruzamento de redes de parentesco que evidencia a bibliografía especializada na identificación histórica dos trobadores da lírica galego-portuguesa. Iso si, resulta difícil precisar a funcionalidade real e cotiá da maioría destes vínculos que, sexa como for, non debe asociarse con apriorismos positivos a favor dos vínculos paternos e negativos no que respecta aos maternos. Tanto uns coma outros puideron estar plenamente operativos, mais o reto de futuro consiste en comprobalo e, para iso, consideramos que, máis alá das reconstrucións xenealóxicas, será esencial esbozar a itinerancia de todas estas figuras vinculadas coa lírica trobadoresca e coñecer con maior precisión os espazos culturais da mesma, tanto na súa dimensión xeográfica como humana.

Beltrán, V. (2000), "Esteban Fernández de Castro y Fernán Díaz Escalho", *Madrygal*, 3, pp. 13-19.

Beltrán, V. (2007), *Poética, poesía y sociedad en la lírica medieval*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela [*Verba*. Anexo 59].

Brea, M. (2013), "Lírica trovadoresca y relaciones familiares", en A. Martínez Pérez / C. Alvar / F. J. Flores (coords.), *"Uno de los buenos del reino". Homenaje al Prof. Fernando D. Carmona*, San Millán de la Cogolla: Cilengua, pp. 115-127.

Calderón Medina, I. (2011), *"Cum magnatibus regni mei". La nobleza y la monarquía leonesas durante los reinados de Fernando II y Alfonso IX (*1157-1230*)*, Madrid: CSIC.

Calderón Medina, I. (2013), "La solidaridad familiar. La participación de la nobleza en la guerra civil de Portugal (1245-1247)", *Hispania*, LXXIII, 245, pp. 617-646.

Calderón Medina, I. (2018a), "El concubinato regio en la definición de la frontera galaico-portuguesa (s. XII-XIII)", en F. Arias Guillén / P. Martínez Sopena (eds.), *Los espacios del rey. Poder y territorio en las monarquías hispánicas (siglos XII-XIV)*, Bilbao: Universidad del País Vasco, pp. 275-303.

Calderón Medina, I. (2018b), *Los Soverosa: una parentela nobiliaria entre tres reinos. Poder y parentesco en la Edad Media hispana (ss. XI-XIII)*, Valladolid: Universidad de Valladolid.

Corral Díaz. E. / R. Pichel (coords.) (2020), *Guía para o estudo da prosa galega medieval*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia [ArGaMed, 3].

Coss, P. (1998), *The Lady in Medieval England,* 1000-1500, Stroud: Stackpole Books.

Diéguez González, J. (2007), *Corpus de documentos notariais medievais (*1250-1350*)*, Santiago de Compostela: s. e.

Dopico Blanco, F. (2014-2015), "A evolución do señorío xurisdicional sobre a vila de Neda dende a Baixa Idade Media ata o Antigo Réxime: unha aproximación", *Revista deNeda. Anuario Cultura do Concello de Neda*, 17, pp. 170-190.

Echániz Sans, M. (1993), *El monasterio femenino de Sancti Spiritus de Salamanca. Colección diplomática (1268-1400)*, Salamanca: Universidad de Salamanca.

Estepa Díez, C. (2006), "Frontera, nobleza y señorío en Castilla: el señorío de Molina (siglos XII-XIII)", *Studia historica. Historia medieval*, 24, pp. 15-86.

Fernández de Viana y Vieites, J. I. (1985), "Don Rodrigo Gómez y la sede Compostelana", en *Actas del II Coloquio Galaico-Minhoto*, Santiago de Compostela: Instituto Cultural Galaico-Minhoto, Xunta de Galicia, vol. 1, pp. 107-122.

Ferreira, J. P. Martins (2019), *A nobreza galego-portuguesa da diocese de Tui (915-1381)*, Santiago de Compostela: Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento, CSIC.

García-Fernández, M. (2017), "Vivir y morir en femenino en la Galicia de los siglos XIV y XV", en E. Pardo de Guevara y Valdés (ed.), *Mujeres con poder en la Galicia medieval (siglos XIII-XV). Estudios, biografías y documentos*, Santiago de Compostela: Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento, CSIC, pp. 71-239.

García-Fernández, M. (no prelo), "Las mujeres como *fazedoras* y guardianas de la cultura escrita en la Galicia medieval".

González, D. / J. A. Souto Cabo (2018), *El arte de trouar de amor. Nuno Eanes Cerzeo y su producción poética*, Alessandria: Edizioni dell'Orso.

González Jiménez, M. (1993), *Alfonso X el Sabio. 1252-1284,* Palencia: La Olmeda.

González Jiménez, M. (ed.) (1998), *Crónica de Alfonso X. Según el Ms. II/2777 de la Biblioteca del Palacio Real (Madrid)*, índice M.ª A. Carmona Ruiz: Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio.

Goody, J. (2001), *La familia europea. Ensayo histórico-antropológico.* Barcelona: Crítica.

Jiménez Gómez, S. (1984-1985), "Afonso o Sabio e Galicia: ¿Diverxencia ou extrañamento?", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 35: 100, pp. 147-165.

Johns, S. M. (2003), *Noblewomen, Aristocracy and Power in the Twelfth-century Anglo-norman Realm*, Manchester: Manchester University Press.

Lafuente Gómez, M. (2014), "Las mujeres de la pequeña nobleza aragonesa en la Baja Edad Media", en M.ª C. García Herrero / C. Pérez Galán (coords.), *Las mujeres de la Edad Media. Actividaddes políticas, socioeconómicas y culturales*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 69-89.

Livingstone, A. (2010), *Out of Love for My Kin. Aristocratic Family Life in the Lands of the Loire,* 1000-1200, Ithaca and London: Cornell University Press.

Marin, A. (2019), *La part de femmes. Une lecture de la haute noblesse castillane au XV^e siècle*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, tese de doutoramento inédita.

Mariño Paz, R. (2018), "Literatura en galego e mecenado na Idade Media", en A. Rodríguez Guerra / X. B. Arias Freixedo (eds.), *The Vindel Parchement and Martin Codax. The Golden Age of Medieval Galician Poetry*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, pp. 103-117.

Menéndez Pidal, R. (1991), *Poesía juglaresca y juglares. Orígenes de las literaturas románicas*, Madrid: Espasa-Calpe.

Monteagudo, H. (2008), *Letras primeiras. O foral de Caldelas, a emerxencia da escrita en galego e os primordios da lírica trobadoresca*, A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.

O'Callaghan, J. F. (1999), *El Rey Sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla*, Sevilla: Universidad de Sevilla.

Pallares Méndez, M.ª C. (20042), *Ilduara, una aristócrata del siglo X,* Sada: Ediciós do Castro.

Pardo de Guevara y Valdés, E. (2000), *Los señores de Galicia. Tenentes y condes de Lemos en la Edad Media*, A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2 vols.

Pardo de Guevara y Valdés, E. (2016), *Parentesco e identidad en la Galicia bajomedieval. Linajes, costumbres onomásticas y armerías*, Santiago de Compostela: Cuerpo de la Nobleza del Antiguo Reino de Galicia.

Pardo de Guevara y Valdés, E. (en liña [2021]), "Esteban Fernández de Castro", en *Diccionario Biográfico electrónico*, [Madrid]: [Real Academia de la Historia]: http://dbe.rah.es/biografias/15773/esteban-fernandez-de-castro [última consulta: 15/01/2021].

Paz Moro, A. (2019), "Mujeres con poder en la Álava bajomedieval: María Sarmiento, madre de Pedro de Ayala, conde de Salvatierra", *Edad Media. Revista de Historia*, 20, pp. 313-338

Paz Moro, A. (2020), "Las mujeres del linaje de Ayala y sus espacios de poder en Álava (siglos XIV-XV)", en S. de la Torre, E. Etxeberria, J. R. Díaz de Durana (coords.), *Valer más en la tierra. Poder, violencia y linaje en el País Vasco bajomedieval*, Madrid: Sílex, pp. 153-176.

Pelaz Flores, D. (2018), "*Reynante(s) en vno*. Fundamentación teórica del poder de la pareja regia en la Corona de Castilla durante la Baja Edad Media", *Anuario de Estudios Medievales*, 48: 2, pp. 845-869.

Pérez Rodríguez, F. J. (2015), "The Kingdom of Galicia and the Monarchy of Castile-León in the Twelfth and Thirteenth Centuries", en J. D'Emilio (ed.), *Culture and Society in Medieval Galicia*, Leiden, Boston: Brill, pp. 429-462.

Pichel, R. / X. Varela Barreiro (2017), "O fragmento galego-portugués do *Livro de Tristam*. Nova proposta cronolóxica e diatópica", *Madrygal*, 20, pp. 159-214.

Portela, E. / M.ª C. Pallares (1993), *De Galicia en la Edad Media. Sociedad, espacio y poder*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.

Pousa Diéguez, R. (no prelo, a), "Simbología y realidad de un condado bajomedieval: Trastámara", en *El devenir de las civilizaciones: interacciones entre el entorno humano, natural y cultural*, Madrid: Dykinson.

Pousa Diéguez, R. (no prelo, b), "Trastámara: el dominio tenencial de los Traba", en *El devenir de las civilizaciones: interacciones entre el entorno humano, natural y cultural*, Madrid: Dykinson.

Resende de Oliveira, A. (1994), *Depois do espectáculo trovadoresco. A estrutura dos cancioneiros peninsulares e as recolhas dos séculos XIII e XIV*, Lisboa: Colibri.

Resende de Oliveira, A. (1998), "Galicia trobadoresca", *Anuario de estudios literarios galegos*, s. núm., pp. 207-229.

Resende de Oliveira, A. (2010), "D. Afonso X, infante e trovador. I. Coordenadas de uma ligação à Galiza", *Revista de Literatura Medieval*, XXII, pp. 257-270.

Resende de Oliveira, A. (2013), "A produção trovadoresca de Afonso X. 1. As sátiras à Balteira", *Medioevo Romanzo*, 37, pp. 379-399.

Rey Caíña, J. A. (1985), *Colección diplomática de Ferreira de Pallares*, Granada: Universidad de Granada, 2 vols., tese de doutoramento inédita.

Romaní Martínez, M. (1989), *Colección diplomática do mosteiro cisterciense de Santa María de Oseira (Ourense).* 1025-1310, Santiago de Compostela: Tórculo, 2 vols.

Ron Fernández, X. X. (2015), *A fenomenoloxía do don na lírica románica das primeiras xeracións*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, tese de doutoramento inédita.

Salazar y Castro, L. de (1694), *Pruebas de la Historia de la Casa de Lara*, Madrid: Imprenta Real, por Mateo de Llanos y Guzmán.

Salazar y Castro, L. de (1696), *Historia genealógica de la Casa de Lara. Libro I*, Madrid: Imprenta Real, por Mateo de Llanos y Guzmán.

Salcedo Tapia, M. (1999), *La familia Téllez de Meneses en los tronos de Castilla y Portugal*, Palencia: Institución Tello Téllez de Meneses, Diputación de Palencia.

Sánchez de Mora, A. (2003), *La nobleza castellana en la Plena Edad Media. El linaje de Lara (ss. XI-XIII)*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2 vols., tese de doutoramento inédita.

Sánchez de Mora, A. (en liña [2021], a), "Mafalda González", en *Diccionario Biográfico electrónico*, [Madrid]: [Real Academia de la Historia]: http://dbe.rah.es/biografias/37862/mafalda-gonzalez [última consulta: 31/01/2021].

Sánchez de Mora, A. (en liña [2021], b), "Blanca Alfonso", en *Diccionario Biográfico electrónico*, [Madrid]: [Real Academia de la Historia]: http://dbe.rah.es/biografias/13773/blanca-alfonso [última consulta: 31/01/2021].

Sánchez de Mora, A. (en liña [2021], c), "Alfonso Fernández", en *Diccionario Biográfico electrónico*, [Madrid]: [Real Academia de la Historia]: http://dbe.rah.es/biografias/9109/alfonso-fernandez [última consulta: 31/01/2021].

Santiago Gómez, C. de (2018), "O protagonismo feminino na lírica galego-portuguesa. Entre historia e literatura", en E. Corral Díaz (ed.), *Voces de mujeres en la Edad Media. Entre realidad y ficción*, Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 353-361.

Saracino, P. E. (ed. crítica) (2014), *Crónica de Sancho IV*, Buenos Aires, SECRIT.

Sottomayor Pizarro, J. A. de (1999), "A nobreza portuguesa no periodo dionisino. Contextos e estratégias (1279-1325)", *En la España Medieval*, 22, pp. 61-176.

Sottomayor Pizarro, J. A. de (2013), "A *Chefia da Linhagem* aristocrática (sécs. XII-XIV). Reflexões em torno de uma prática idealizada", *Studia Zamorensi*, XII, pp. 27-40.

Souto Cabo, J. A. (2006), "Pedro García de Ambroa e Pedro de Ambroa", *Revista de Literatura Medieval*, XVIII, pp. 225-248.

Souto Cabo, J. A. (2012), *Os cavaleiros que fizeram as cantigas. Aproximação às origens socioculturais da lírica galego-portuguesa*, Niterói: Universidade Federal Fluminense.

Souto Cabo, J. A. (2016), "*En cas da Ifante*. Figuras femininas no patrocínio da lírica galego-portuguesa (I)", en E. Corral Díaz / E. Fidalgo Francisco / P. Lorenzo Gradín (eds.), *Cantares de amigos Estudos en homenaxe a Mercedes Brea*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, pp. 857-870.

Souto Cabo, J. A. (2018), "*Et de dona Guiomar nascio don Rodrigo Diaz de los Cameros.* Figuras femininas no patrocínio da lírica galego-portuguesa (II)", en E. Corral Díaz (ed.),

Voces de mujeres en la Edad Media. Entre realidad y ficción, Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 9-32.

Souto Cabo, J. A. / Y. Frateschi Vieira (2004), "Para um novo enquadramento histórico-literário de Airas Fernandes, dito 'Carpancho'", *Revista de Literatura Medieval*, XVI: 1, pp. 221-277.

Torres Sevilla-Quiñones de León, M. (1999): *Linajes nobiliarios en León y Castilla (siglos IX-XIII)*, Salamanca: Junta de Castilla y León.

Valdeón Baruque, J. (2003), *Alfonso X el Sabio. La forja de la España moderna*, Madrid: Temas de Hoy.

Vallín, G. (1995), "*Filla de don Paay Moniz* ¿De Rodeiro?", en J. Paredes (ed.), *Medioevo y literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Granada: Universidad de Granada, vol. IV, pp. 431-437.

Vallín, G. (1996), *Las cantigas de Pay Soarez de Taveirós. Estudio histórico y edición*, Alcalá de Henares, Madrid: Universidad de Alcalá de Henares.

Ventura Ruiz, J. (2014), "A trindade de Pedro Garcia de Ambroa", *Revista de Cancioneros, Impresos y Manuscritos*, 3, pp. 181-131.

Ventura Ruiz, J. (2015), "A verdadeira cruzada de María Pérez 'Balteira'", en C. Alvar Ezquerra (coord.), San Millán de la Cogolla: Cilengua, pp. 1167-1182.

Ventura [Ruiz], J. (2017), "O contrato de María Pérez *Balteira* con Sobrado", *Grial. Revista galega de cultura*, 215, pp. 135-141.

Ventura Ruiz, J. (2019), "Los maridos de María Pérez *Balteira*", en I. Tomassetti (coord.), *Avatares y perspectivas del medievalismo ibérico*, San Millán de la Cogolla: Cilengua, pp. 461-471

Ventura Ruiz, J. (2019-2020), "El testamento de Pedro Amigo: una interpretación", *Abenámar*, III, pp. 21-41.

Ventura Ruiz, J. (no prelo), "O fillo (ou fillos?) de María Pérez *Balteira*".

Vieira, Y. Frateschi / I. Morán Cabanas / J. A. Souto Cabo (2015), *O caminho poético de Santiago. Lírica galego-portuguesa*, São Paulo: Cosac Naify.

Vinyoles Vidal, T. (2005), *Història de les dones a la Catalunya medieval*, Lleida: Eumo Editorial, Pagès Editors.

Vinyoles Vidal, T. (2020), *Usos amorosos de las mujeres en la época medieval*, Madrid: Los libros de la Catarata.

Ward, J. (1992), *English Noblewomen in the Later Middle Ages*, London, New York: Longman.

Parentelas aristocráticas galegas na corte de Castela e León desde Alfonso X. Os Churrichao e os Rodeiro

—

Xabier Ron Fernández
IESP Ames-Centro de Investigación Ramón Piñeiro/USC

1. Limiar

Nestas dúas décadas que dan vida ao século XXI, producíronse relevantes avances nos discursos historiográficos, prosopográficos e xenealóxicos dedicados a alumear a natureza, aínda neboenta, do contexto en que prendeu e se consolidou a lírica trobadoresca galegoportuguesa[1]. Temos o convencemento de que se mellorou moito no estudo e relevancia da corte de Alfonso X e, no entanto, aínda permanecen bastantes dúbidas no tocante aos trobadores que, en verdade, estiveron presentes na súa corte; dúbidas que conforman o cerne dos traballos de Resende de Oliveira sobre a corte de Alfonso X, desde a súa etapa vital de infante (1221-1252; Oliveira, 2010a) até o período en que exerce o reinado (1252-1284; Oliveira, 2010b) e que, agardamos que atopen unha axeitada resolución nas diferentes achegas que concorren neste libro monográfico.

Menos fortuna, entendemos nós, tiveron as cortes posteriores á do Rei Sabio, sempre consideradas como secundarias, ou sometidas á maxestosa sombra da corte de Alfonso X. Por iso, en certo sentido, a nosa opción, despois de estudar de xeito exhaustivo o percorrido vital de Alfonso X, desde que é infante até que morre en 1284, foi a de atender á herdanza do Rei Sabio nas cortes dos seus descendentes, desde a de Sancho IV até a de Alfonso XI. Certo é que a luz irradiará desde Alfonso X para ollarmos como se declara a súa relación con Galicia e como as principais parentelas aristocráticas galegas foron activos importantes nas estratexias e proxectos de avance do Rei Sabio cara ao sur[2].

1 O punto de partida, despois do maxistral traballo de Michaëlis de Vasconcelos (1990) veu dado polo traballo de reconstrución das sucesivas fases de confección dos cancioneiros realizado polo historiador portugués Oliveira (1994). A inicios do presente século podemos citar como traballos de conxunto, por orde cronolóxica, os realizados por Ron Fernández (2005), Monteagudo (2008), Souto Cabo (2012) e Ron Fernández (2015).

2 Nun traballo desta magnitude a profusión de datos é inxente. Entendemos que a corte do Rei Sabio conta xa con estudos de relevo, tanto biográficos (Ballesteros Beretta, 1913; O'Callaghan, 1996; González Jiménez, 2004; 2009a; 2009b) e documentais (Ballesteros Beretta, 1913; González Jiménez, 1991; González Jiménez/Carmona Ruiz, 2012) como culturais (Martin, 2002; Montoya, 2000) e literarios (Oliveira, 2010a, 2010b,

Non podemos achegármonos coa exhaustividade que merece o tema, pois o espazo dispoñible impide esa pretensión. Son tres os campos de estudo que privilexiamos nesta investigación. En primeira instancia, queremos ofrecer unha inicial pero detallada panorámica sobre a presenza —constatada documentalmente— de membros das principais parentelas aristocráticas galegas nas cortes rexias posteriores á de Alfonso X, principalmente, na corte de Sancho IV, que está moi lonxe de significar unha ruptura con respecto ao que acontecía na corte de seu pai[3]. Para facilitar o seguimento das nosas reflexións, sintetizamos as nosas pescudas documentais nunhas táboas documentais que, consideramos, resultarán moi útiles mesmo para futuros traballos de investigación. Do mesmo xeito, elaboramos tres árbores xenealóxicas para amosar como se interrelacionaban entre si varias das parentelas galegas postas de relevo.

En segunda instancia, a nosa preocupación foi a de relacionar esas parentelas coa lírica trobadoresca en galego-portugués, indicando a natureza desa relación e sobre todo a presenza efectiva de trobadores, sexan galegos ou portugueses, nas cortes estudadas. Por iso, recollemos nunha táboa específica que homónimos son susceptibles de seren considerados trobadores, así como tamén noutra táboa nos centramos en relacionar a persoeiros aludidos nos cancioneiros con homónimos presentes nas cortes rexias de Castela e León.

En terceira instancia, optamos por acoller como caso de estudo máis afondado as parentelas aristocráticas galegas dos Churrichao e dos Rodeiro, co fin de atender ás súas dinámicas e estratexias de consolidación nas diferentes cortes, prestando especial atención ás relacións de parentesco e ás relacións de vasalaxe rexia.

Mais, antes de tratar polo miúdo eses tres puntos, ofrecemos unha síntese do tempo en que o futuro Rei Sabio é aínda infante. A intención é insistir na importancia que ten Galicia como principio fundacional á hora de inclinar ao futuro Rei Sabio a optar polo galego como lingua literaria do espectáculo trobadoresco. Un tempo que, como veremos, é o tempo da *frol*, en que prende a poesía e o amor ao mesmo tempo. Un tempo que xermola ao redor de familias relacionadas co feito trobadoresco como son os Fornelos, os Soverosa, os Sousa ou os Valadares. Un tempo en que as terras do Sur de Galicia son unha fronteira porosa coas terras do norte portugués[4]. Porosidade que alimenta estratexias matrimoniais

2013). Por iso, a nosa atención prioritaria desde un punto de vista documental afanouse en percibir a herdanza e continuidade nas cortes rexias de Castela e León que sucederon á do Rei Sabio, isto é, nas cortes de Sancho IV (1284-1295), Fernando IV (1295-1312) e Alfonso XI (1312-1351), sen desatender o tempo en que María de Molina, esposa de Sancho IV, exerceu de titora de Fernando IV (1295-1301) e de Alfonso XI (1312-1321).

3 Isto procuraremos indicalo en todo momento ao longo da investigación sinalando que parentelas e que trobadores significan unha ponte relacional, unha continuidade con respecto á corte do pai de Sancho IV, Alfonso X.

4 Tal como demostrou de xeito admirable na súa tese de doutoramento Ferreira (2016), a quen agradecemos a xenerosidade á hora de compartir con nós o seu excelente e afondado traballo de investigación. Agradecemos igualmente a Miguel García-Fernández que nos prestase a monografía que dá vida a esta tese, editada polo Instituto de Estudos Padre Sarmiento (Ferreira, 2019).

e patrimoniais aos dous lados da fronteira por parte das parentelas xa citadas e outras coma os Castro ou os Limia[5].

Adoptamos un método interdisciplinario[6], a pesar de que somos conscientes de que é un vocábulo "largo, confuso, también de difícil (di)gestión" (Martínez Sopena, 2004: ¶ 30). Coincidimos coa constatación de Galloni (2013: 17) de que debemos concentrarnos sobre o significado dos fragmentos *événémentiels* "*nel passato*", antes que centrarnos "*sul passato*". No mergullo documental cómpre aplicar unha metodoloxía de recompilación de datos moi clara e sistemática, para entender o valor que tiñan os datos no tempo en que se rexistraron. Permitímonos lembrar cales foron as nosas tarefas durante a pescuda[7]:

- Listaxe dos membros da aristocracia de corte, isto é, daqueles persoeiros que desenvolvían cargos para as casas rexias, desde a de Sancho IV até a de Alfonso XI, pasando polas etapas de rexencia de María de Molina e marcando a continuidade con respecto á de Alfonso X, o Rei Sabio.
- Establecemento da natureza galega destes persoeiros e parentelas e da súa continuidade documentada con respecto á de Alfonso X .
- Determinación da posible relación destes aristócratas coa lírica dos trobadores galegos e portugueses.
- Listas dos suxeitos que desenvolven cargos da administración rexional e local que pertencen á aristocracia: ricomes, meirinos-mores, alcaides, tenencias (cuxa existencia vai decaendo a medida que progresa o remate do século XIII).
- Listas de vasalos da aristocracia ao servizo dun persoeiro.
- Listas dos que posúen títulos nobiliarios.
- Xenealoxías de parentelas aristocráticas, determinando, na medida do posible, a categoría e títulos nobiliarios cando se expresan na documentación coetánea e a sucesión dos solares e casas nobres.
- Pescuda prioritaria sobre os Rodeiro e as parentelas coas que se vinculan por afinidade e alianza[8].

5 "Así, miembros de familias como Bragança, Limia, Celanova, Silva, Sousa, Soverosa, Velho, Cerveira o Valadares tuvieron un alto grado de movilidad entre las cortes, emparentaron entre sí y, al mismo tiempo, con ambas monarquías ya fuera por línea legítima o ilegítima, creando una densa red de parentesco que generaba intereses comunes" (Calderón Medina, 2018b: 20).

6 En datas recentes saíron do prelo relevantes achegas a este respecto e que analizan as tendencias existentes no medievalismo actual (Aurell, 2016; Monsalvo Antón, 2020) e outras, como a de Jablonka (2016), sobre a relación sempre controvertida entre historia e literatura. Os estudos de Aurell e Monsalvo Antón non só nos informan de percorridos epistémicos e metodolóxicos, senón que alertan sobre certos hábitos que 'deforman', cando non 'manipulan', o obxecto de estudo medieval.

7 Véxase Mattoso (1994: 19-20). Recomendamos tamén a lectura das páxinas que lle dedica Monsalvo Antón (2020: 91-107) á tipoloxía das fontes, en especial as páxinas 98-104, onde ofrece unha táboa sinóptica coa tipoloxía das fontes primarias para o estudo da Idade Media.

8 Para a elaboración deste traballo partimos dunha relectura do que achegamos na nosa tese de doutoramento sobre os Rodeiro (Ron Fernández, 2015) e afondamos na análise e recompilación de datos docu-

Durante o mergullo documental revisamos todos os cartularios de fondos monásticos principalmente, mais tamén catedralicios, recuperamos as lecturas das fontes inéditas consultadas para a realización da nosa tese de doutoramento e afondamos nas coordenadas cronolóxicas da presente investigación diferentes, desde logo, ás que supuxeron o núcleo da nosa tese. Non obstante, non deixamos de prestar atención ao discurso historiográfico coetáneo, ás crónicas e relatos xenealóxicos, recoñecendo a súa dose de inestabilidade[9], así como procedemos a unha lectura das reconstrucións xenealóxicas posteriores á dos *Livros de Linhagens* do Conde don Pedro de Barcelos, ás propostas de Argote de Molina (1588) e ás que realiza sobre a aristocracia do Reino de Galicia Felipe de la Gándara (1677).

No que atinxe á cronística e á xenealoxía, somos debedores do traballo realizado por Aurell (2016: 15-17), que advertía da importancia que tiña a creación, xeración e recuperación da memoria dinástica, asociada a determinados xéneros literarios e históricos, para a sociedade do momento. Compartimos con este estudoso a necesidade de considerar con algo máis de atención o relato ofrecido polas narracións xenealóxicas e crónicas[10], pois as xenealoxías procuran establecer unha lexitimación social das estratexias que manifestan o poder aristocrático e o monárquico[11].

2. Alfonso X, o Rei Sabio[12]

Alfonso X nace o 23 de novembro de 1221 e será proclamado rei o 1 de xuño de 1252, despois dos acontecementos que deron lugar á recuperación de Sevilla (1248) e á reconfiguración do mapa entre dominios cristiáns e dominios aínda islámicos. Estes 31 anos son moi importantes para a consolidación da lírica galego-portuguesa como fenómeno peninsular. Cómpre diferenciarmos dous períodos: unha primeira etapa que abrangue desde o seu nacemento até 1240; unha segunda etapa, que iría desde 1240 até 1252, momento en que é proclamado rei. A intensidade dos datos cos que coñecemos cada un destes períodos non

mentais sobre a franxa cronolóxica 1284-1350, na lectura das crónicas dos reinados afectados e no diálogo coas principais achegas bibliográficas sobre ditos reinados.

9 Un dos grandes estudosos do reinado de Alfonso XI, Arias Guillén (2016: 25), sinala como a ausencia de fontes documentais para investigar este reinado deriva na necesidade de considerar o corpus cronístico de Alfonso XI como unha ferramenta esencial. Sobre a relevancia da cronística do Onceno, véxanse as páxinas que lle dedica Arias Guillén (2016: 47-55).

10 Como recolle Aurell (2016: 23), a falta de rigor que se lle atribúe aos relatos xenealóxicos e cronísticos pode lerse como algo deliberado, como unha ferramenta política. Cómpre ter en conta que os relatos buscan xustificar os procesos expansivos territoriais, militares e políticos.

11 "La genealogía es asumida por los cronistas medievales como un medio privilegiado para establecer una sucesión ordenada y rigurosa de los hechos, que son los verdaderos fundantes de la historia" (Aurell, 2016: 17).

12 Ofrecemos en Apéndice dúas táboas en que reconstruímos o itinerario de Alfonso X desde que é infante até 1252, cando comeza o seu reinado.

é uniforme: máis brillante para a segunda das etapas que para a primeira, teremos que conformarnos con extraer os datos que poidamos co máximo rigor posible[13].

2.1. Primeiros pasos do infante: até 1240

Resende de Oliveira confrontouse coa dura tarefa de tentar dar visibilidade aos anos en que Alfonso X é infante, época en que se manteñen "zonas de penumbra, en virtude, pelo menos em parte, do bem menor volume de documentação que permite seguir o seu percurso até cerca de 1240" (Oliveira, 2010a: 258). O infante foi aleitado por Urraca Pérez, e Fernando III entregou a responsabilidade da educación dos seus primeiros anos ao matrimonio formado por Garcia Fernández de Villamayor, mordomo da raíña Dª Berenguela, e Maior Airas, en Villadelmiro e Celada, localidades que se sitúan na contorna de Burgos, de onde eran orixinarios os Villamayor (Oliveira, 2010a: 259)[14]. Os primeiros anos do infante son, pois, con certa seguridade, casteláns, "não se conhecendo quaisquer estadias em localidades exteriores às do reino castelhano" (*Ibid.*: 262).

En 1230, cando o infante ten 9 anos de idade, Fernando III une de forma definitiva baixo a súa coroa os reinos de Castela e León e, a partir desta data, de forma consecuente, sobe en varias ocasións cara ás terras de León e Galicia. Parece procedente pensar que, tendo en mente Fernando III entregarlle, en canto fose mester, o coidado das terras do Reino de León (e Galicia) ao seu fillo, este o acompañase nas súas viaxes.

A localidade de Manzaneda (hoxe Maceda), no sur de Galicia, doada por Fernando III ao aio do infante, Garcia Fernández de Villamayor, servirá, desde o verán de 1232, de novo fogar de aprendizaxe do futuro Rei Sabio, "num momento em que a nobreza da mesma região se deixava cativar pelos cantares de amor que os trovadores occitânicos tinham divulgado no Norte da Península" (Oliveira, 2010a: 264). De feito, sería nas terras de Toroño onde, presumiblemente, mantería relacións con Maria Afonso, filla extramatrimonial de Alfonso IX de Galicia e León e de Teresa Gil de Soverosa (filla de Gil Vasquez de Soverosa), familia coa que, ademais, probablemente compartiría a tenencia de Ribadavia desde marzo de 1240 até inicios de 1249 (se ben, desde 1245, cedéndoa a André Fernández de Castro)[15]. De forma quizais entusiasta e tamén moi sospeitosa, a *Primera*

13 Coincidimos, polo tanto, co historiador portugués Resende de Oliveira: "é por demais evidente o desequilíbrio da informação de que dispomos. Ao volume documental dos anos quarenta e inícios dos cinquenta, que permite desenhar por vezes com alguma minúcia o seu próprio itinerário, opõem-se as diminutas notícias da súa trajectória nos anos vinte e trinta" (Oliveira, 2010a: 261).

14 No estadio actual dos feitos resulta imposible adscribir esta Maior Arias á liñaxe dos Limia, postura pola que semella inclinarse González Jiménez (2009a): "A integração de Mor Aires na linhagem galega de Lima não foi ainda, confirmada documentalmente, nem a documentação a ela relativa nos mostra uma qualquer ligação à região de onde seria hipoteticamente natural" (Oliveira, 2010a: 262).

15 Resende de Oliveira considera que o *D. Alfonso infante* que figura como tenente de Ribadavia debe ser identificado co futuro Rei Sabio e non co homónimo Don Alfonso de Molina. En canto á tenencia de Ribadavia, "a partir de 1218, e nos anos subsequentes até 1225, a tenência surge associada ao infante portu-

Crónica General dinos que o infante tería participado en 1231, con 10 anos de idade, e en 1238, con 17 anos, nos seus primeiros episodios bélicos. E sería tamén nestes anos en que se formalizarían os primeiros proxectos matrimoniais do infante con Branca, filla de Thibaut I de Navarra (1234), con Filipa de Ponthieu (1236), con cuxa irmá remataría por casar seu pai, Fernando III.

2.2. Segundos pasos do infante: 1240-1252

Desde o momento en que o infante Alfonso adquire en 1240 a condición de herdeiro e posúe casa e facenda propias, a documentación é máis xenerosa. De feito, Fernando III entregaralle a supervisión do reino de León (Oliveira, 2010a: 259), mentres que, en 1243, debido á enfermidade do pai, o infante terá que se responsabilizar dos asuntos da Fronteira (González Jiménez, 2009a: 286)[16].

Cómpre deterse no importante feito —hipótese que parte de Oliveira— da tenencia compartida de Ribadavia a cargo do infante Alfonso, xa que, na súa condición de herdeiro da coroa, o atractivo da súa casa sería evidente. As posibilidades de proxección e ascenso social podían ser obxecto de cobiza por parte da aristocracia e cabalería de todo estamento[17]. O núcleo irradiador do feito trobadoresco en galego e portugués fóra da Galicia e do Portugal medievais débenlle moito, con toda probabilidade, á conformación da casa

guês D. Martim Sanches, meio-irmão de Teresa Gil de Soverosa, e entre 1234-1236 o detentor é D. Martim Fil de Soverosa, irmão da mesma Teresa Gil, a mãe de Dª Maria Afonso com a qual o infante se relacionaria por estes anos" (Oliveira, 2010a: 266-267). É aínda recente a monografía de relevo sobre a parentela dos Soverosa que elaborou a historiadora Calderón Medina (2018a). Para o que se refire a Teresa Gil de Soverosa véxanse as pp. 153-160; en canto a Vasco Gil de Soverosa, o seu irmán e trobador presente na corte do Rei Sabio, cómpre atender ás pp. 160-164. Finalmente, no tocante á amante do infante Alfonso, consúltense as pp. 193-196 e as pp. 196-200 para o que ten que ver coa filla que terán ambos, Berenguela Alfonso.

16 A Fronteira queda estabilizada de forma aproximada no ano 1246, isto é, en tempos de Fernando III. Como sinala Vidal Castro "La realidad es que la Frontera por antonomasia en Jaén y en Andalucía —y se podría extender a toda la Península Ibérica en la baja edad media— es la que separaba o unía, según las circunstancias históricas y la perspectiva historiográfica que se adopte, la parte castellana de la provincia [de Jaén] con los territorios de al-andalus" (Vidal Castro, 2010: 105). A fronteira organizábase ao redor de dúas liñas: unha primeira liña integrada por Albanchez, Torres, Pegalajar, La Guardia, Martos e Alcaudete; unha segunda liña, máis retrasada, onde estaban os castelos de Jódar, Bedmar, Jimena e Garcíez; e xa en retaguardia as grandes cidades fortificadas, "que funcionaban como campamentos base y capitales de la frontera: Úbeda, Baeza y, sobre todo, Jaén" (*Ibid.*: 116). No lado nazarí conformouse tamén un sistema de dobre liña defensiva, en correspondencia cos emprazamentos cristiáns. A actividade bélica da Fronteira penetrou no imaxinario e sensibilidade de cristiáns e musulmáns, coa lóxica aparición da mesma na literatura, tanto na de produción árabe como na cristiá (*Ibid.*: 119). O termo *Fronteira* documéntase unhas 8 veces en singular e 3 en plural, para un total de 11 ocorrencias. Un dato relevante é sinalar que tres destas ocorrencias se dan en autores do *Cancioneiro de Xograres Galegos*. En concreto, en Johan Baveca, Pedr'Amigo de Sevilha e Pero García d'Ambroa e nos tres, *fronteira* asóciase ao personaxe coñecido como *Maria Balteira*.

17 De feito, a *cas-d'el Rei*, expresión que emerxe nas nosas cantigas, podía ser sobre todo o refuxio dunha aristocracia media e inferior, necesitada de protección. O profesor Manuel González Jiménez define os ho-

do infante Alfonso en terras galegas. Ese núcleo tería acompañado ao Infante no proceso da conquista das terras de Fronteira que lle encomendara seu pai Fernando III. Unha vez consolidado o grupo máis próximo, no caso de non existiren infidelidades que rachasen a reciprocidade desigual que establece a relación de vasalaxe, temos a firme impresión de que o groso seguiría formando parte do círculo de Alfonso, xa rei, desde 1252.

Na conformación deste círculo cortés debemos diferenciar tres momentos: o que sucede só en terras galegas, desde que o infante ten 18 anos (1239), cando aínda non ten casa, mais xa frecuentaría a María Alfonso e, con ela, ao círculo que a acompaña, os Soverosa e membros afíns[18]. O segundo momento comezaría no ano 1243, tres anos despois de ter casa e de iniciar o exercicio da tenencia compartida de Ribadavia, cando o pai Fernando III lle encarga que se ocupe dos asuntos de Fronteira, que inicia coa conquista de Chinchilla, onde se significa a Orde de Santiago, e sobre todo coa Conquista de Murcia. O terceiro momento tería lugar a partir de 1252, cando é nomeado rei. A estes efectos, as accións de conquista das terras do sur, a acción posterior de asentamento de poboación, e a atracción que representa a corte do Rei Sabio, explican a presenza (continuada no tempo) de parentelas aristocráticas galegas e de non poucos trobadores.

As dinámicas do don e as estratexias a elas asociadas serven para explicar a presenza e a creación dunha 'nobreza de servizo', unha aristocracia caracterizada por formar parte do círculo dos íntimos de reis e raíñas e desenvolver un rol 'profesionalizado'. Isto será moi evidente non só na corte de Alfonso X, senón nas dos seus descendentes, Sancho IV e Fernando IV, principalmente[19].

3. A escolla metodolóxica do concepto de parentela aristocrática

Antes de profundar, cómpre realizarmos unha pequena reflexión sobre o concepto de *nobreza*, que consideramos moi problemático, xa que a súa presenza, en certos usos historiográficos, convértese en preponderante e subsume en si toda unha tipoloxía que é diversa, como xa advertía Bloch (1982: 13). Podemos dicir que unha parte pretende explicar o todo. *Nobreza* é unha categoría social; de aí que prefiramos usar —seguindo as recomendacións de Morsel[20]—, como termo global e menos marcado, *aristocracia*, xa que, ao igual que no estudo do historiador francés, poderemos así

mes do rei como "grupo de vasallos reales pertenecientes, no a la categoría de los ricos hombres, sino al estrato inferior de la nobleza y asimilados" (González Jiménez, 2009b: 161).

18 Calderón Medina (2018a: 195) pensa que a relación entre Alfonso e María Alfonso durou até o ano 1240, cando o futuro Rei Sabio inicia unha nova relación con Elvira Rodríguez de Villada.

19 En efecto, non podemos prescindir das dinámicas do don e do contradon; non podemos relegar a unha marxe as estratexias de reciprocidade e redistribución, que non saberían existir sen a fenomenoloxía do don. Por iso, as redes sociais, as parentelas aristocráticas, deben ser redescubertas a través dun laborioso, minucioso e rigoroso proceso de interpretación da documentación medieval existente.

20 "*Nobleza* constituye una *forma estereotipada* de la aristocracia que nada autoriza a usar como *terminus technicus* neutro" (Morsel, 2008: 12).

> "integrar esas capas rurales y urbanas que los discursos ulteriores excluyen de la nobleza, pero sin las cuales la aristocracia no hubiera podido reproducirse, por cuanto absorbe sus elementos más dinámicos: la cima sólo es cima gracias a la base" (Morsel, 2008: 13)[21].

En efecto, usar o termo *nobreza* de forma xeral podería levar a pensarmos de forma incorrecta que a igrexa e eses propietarios rurais quedan excluídos do noso estudo, cando son, con moita probabilidade, os membros destas categorías sociais os que integren as parentelas que máis interesaría recoñecer e reconstruír para os estudos da lírica trobadoresca. A tales efectos, resulta moi necesario adoptar o enfoque que propón Morsel (2008: 13): "partir del estudio de las relaciones sociales; en este caso, aquéllas sobre las que se fundan la dominación social y su reproducción". A aristocracia conta cunha serie de atributos que se converten, ao mesmo tempo, en asuntos espiñentos, sobre todo se queremos estudar as parentelas que camiñan na transición entre a Plena Idade Media do século XIII e a da Baixa Idade Media do século XIV[22]:

1) A lexitimación do poder mediante o servizo (Morsel, 2008: 69-72): unha cuestión que comeza no lapso de tempo que vai do século VIII ate o XI, onde se definen aspectos básicos do servizo que se presta ao rei e dos vínculos que definen a vasalaxe, pero que, sen dúbida, manteñen toda a súa vixencia entre 1284 e 1352[23].
2) A parentela como marco esencial da reprodución social, da transmisión da terra, do poder e do prestixio social, cunha especial importancia á transmisión do nome que identifica os membros máis relevantes da parentela[24].
3) O control do poder sobre a terra[25].
4) O castelo como unidade de ocupación señorial, como polo de atracción, como creador de relacións feudo-vasaláticas que xiran ao redor do poder social que emana do castelo.

21 Martínez Sopena (2008: par. 10) sintetiza a perspectiva introducida por Morsel e introduce a necesidade de entender o concepto de 'nobreza' como complementario.

22 Para unha visión xeral sobre a aristocracia castelá durante a Idade Media, véxase o artigo de Álvarez Borge (2000).

23 "El examen del poder aristocrático medieval (e incluso hasta los siglos XVII y XVIII) resulta impensable sin tener en cuenta al sector clerical de la aristocracia, no sólo en razón de su reclutamiento social y del peso de su potencia señorial, sino sobre todo por su poder ideológico" (Morsel, 2008: 69).

24 Esencial para entender a importancia da parentela, neste tempo, di Morsel (2008: 78), "la aristocracia laica del siglo VII al IX no llegó a asegurarse, en el mejor de los casos, más que una transmisión cognaticia de los honores (en línea masculina o femenina)". Un aspecto este que se estende no caso galego e portugués até ben entrado o século XIV: o nome como transmisor de poder, ao mesmo tempo que organizador da parentela. Isto é, podemos dicir que o noso campo de estudo chega aos inicios en que comeza a xurdir con máis claridade a fisionomía da liñaxe.

25 No tocante ao control das terras, Morsel (2008: 89-100) lembra que non se pode separar nesta cuestión a aristocracia laica da eclesiástica ou da rexia. Recomendamos as páxinas que lle dedica á evolución das relacións baseadas no dominio das terras (pp. 94-97).

5) A guerra como mecanismo de cohesión e de xerarquización aristocrática (Pascua Echegaray, 2017: 158).

A proxección das parentelas aristocráticas galegas nas cortes rexias posteriores á do rei Alfonso X responde, en esencia, ás mesmas motivacións ca as que explicaban a súa presenza na corte do rei Sabio. Entre os séculos XI e XIV, a penetración da alta aristocracia no exercicio da curia rexia é constante e sostida e, ao mesmo tempo, introducirase con máis forza, a medida que progrese o fortalecemento da organización da *Cas-d'el-Rei* e a necesidade de asentar poboación e garantir a administración do goberno rexio nas zonas conquistadas, a presenza dunha aristocracia secundaria —a fidalguía— na casa do rei. No fondo, isto obedecía non só a unha necesidade, senón a unha estratexia de posibles equilibrios[26]. Non obstante, isto non pode minusvalorar o papel que ten a vasalaxe e a cultura do don na formulación das relacións sociais privilexiadas pola curia. Certo é que o século XIV é un século de crise e belicismo aristocrático pola adopción de bandos de iguais confrontados pola sucesión rexia, exacerbado por unha crise demográfica, produtiva e pola Peste Negra (Pascua Echegaray, 2017: 230-231). Sobre este escenario prodúcese a formalización da idea de liñaxe —que non é nova, xa que atopamos o termo ben definido e establecido en documentos galegos do primeiro cuarto do século XIII—, que xirará ao redor de certas ideas-forza: a transmisión dos bens do grupo; a circulación do poder; o parentesco; a casa como centro neurálxico da identidade principal; defensa, facenda, xustiza e chancelaría (*Ibid.*: 244).

Loxicamente, esta consideración aséntase nos resultados que facilita, principalmente, a documentación da corte de Sancho IV, sobre todo, ese rexistro contable (as Contas que mandou elaborar) que tipifica os gastos e as entregas a conta aos diferentes persoeiros que frecuentaban a corte entre os anos 1293 e 1294.

4. As cortes rexias entre 1284 e 1350: unha aproximación panorámica rápida

Da man dun dos máis recentes traballos sobre as cortes rexias de Castela e León (Monsalvo Antón, 2019), ofreceremos unha ollada panorámica sobre a situación xeral das mesmas entre os anos 1284 e 1350, isto é, desde a morte de Alfonso X e o ascenso de Sancho IV até a morte de Alfonso XI. En concreto, pescudaremos na segunda parte do traballo citado, onde

26 "En la Sevilla del siglo XV, el 32% de los linajes —unos 62 de 200— eran de origen hidalgo y habían sido establecidos en el tiempo de las conquistas de los grandes valles del sur" (Pascua Echegaray, 2017: 181). E se atendemos a Córdoba, veremos que entre as parentelas asentadas figuran pólas dos Portocarrero e dos Soutomaior, parentelas que, como se pode comprobar na táboa que recompila os datos que nos ofrece a documentación, están presentes nas diferentes cortes rexias desde os tempos de Alfonso X. Sen dúbida, foron recompensados con diferentes bens patrimoniais pola súa participación nos eventos da reconquista e na administración dos territorios conquistados (Quintanilla Raso, 1982). É importante constatar que, ás veces, podemos perder a pista a unha parentela determinada debido ás alianzas matrimoniais, tal como acontece con Men Rodríguez de Biedma —de orixe galega, véxase a táboa— que, ao casar, muda o apelido polo de Benavides (Quintanilla Raso, 1982: 336).

coñecemos os trazos fundamentais das cortes rexias de Sancho IV (1284-1295), Fernando IV (1295-1312) e Alfonso XI (1312-1350) e tamén a presenza case omnipresente até 1321 de María de Molina, raíña como esposa de Sancho IV e logo rexente das minorías de idade do seu fillo Fernando IV e do seu neto Alfonso XI (Monsalvo Antón, 2019: 155-317).

Estamos ante o que Monsalvo Antón (2019: 155) describe como unha etapa de importantes transformacións, de transición entre unha Monarquía 'feudal' e unha Monarquía 'centralizada'[27]. Se atendemos a eses anos específicos que van de 1284 a 1350, non só estamos en transición, senón que a *Cas-d'el-Rei* amosa unha composición e un exercicio do poder plenamente feudais, con presenza na toma de decisións da aristocracia que ocupa postos importantes na organización e administración non só da Curia senón do territorio (Monsalvo Antón, 2019: 13).

Este período comparte unha serie de trazos como son a paseniña mellora na profesionalización de certos cargos da Curia, o desenvolvemento da Chancelaría, unha maior centralización, unha fiscalidade que desexa estenderse máis aló dos dominios rexios e unha xustiza central mellor definida (Monsalvo Antón, 2019: 160, 168-171). A lei vólvese prerrogativa exclusiva do rei en tanto que fortalecemento do concepto da *plenitudo potestatis* expresadas a través da *gracia et merced* (*Ibid.*: 184). Non obstante, en tanto que manifestación de que a aristocracia segue ben forte, os reinados que nos afectan, até que Alfonso XI deixa de ser menor de idade e exerce o cargo en 1325, manifestan as resistencias das oligarquías aristocráticas á perda de relevancia, representación e poder. A mediados do s. XIV (o límite cronolóxico *ante quem* da nosa achega), os vínculos de vasalaxe, os señoríos de base dominial, as relacións sociais feudais, as capacidades da nobreza en todos os eidos seguían conformando aínda un país político no que o vértice do Estado non era quen de estender a todo o seu territorio as decisións que adoptaba (*Ibid.*: 237).

A corte rexia é un poderoso polo de atracción para a proxección non só das parentelas aristocráticas máis destacadas, senón que os propios monarcas, para frear, en certo modo, os desexos de promoción da oligarquía, van favorecer os intereses de parentelas recoñecidas como secundarias. A relación asentarase non tanto, segundo Pascua Echegaray (2017: 227), nos vínculos feudo-vasaláticos tradicionais (fidelidade, *auxilium*, *consilium*….), senón en relacións de servizo remuneradas e definidas en contratos específicos.

As oligarquías aristocráticas xogaban un papel esencial na conformación do exercicio da guerra, pois o monarca non dispuña de exército propio[28]. A franxa cronolóxica 1284-1350 é unha época de conflitos por posición e estratexia que favorecía o establecemento de bandos pro / contra determinadas decisións centrais dos reis. Un exemplo interesante

27 Cómpre especificar que os obxectivos do estudoso son analizar as transformacións do poder, a construción do poder rexio, a composición dos círculos de goberno, as institucións ou órganos decisorios, que permiten describir como se vai configurando a creación do Estado entre os séculos XI e XV.

28 Non se pode esquecer, en ningún momento, que a *Cas-d'el-Rei* precisa das parentelas aristocráticas para poder soster os conflitos bélicos.

vémolo nas décadas finais deste período con Don Juan Manuel, autor de el *Libro de los Estados*, onde fai eloxio e gabanza da aristocracia e reclama o dereito de non someterse ao rei (Pascua Echegaray, 2017: 243).

4.1. Sancho IV (1284-1295)

A *Crónica de Sancho IV* representa "un texto histórico y fehaciente" (Gaibrois de Ballesteros, 1922: V), escrito posiblemente despois de 1317, se ben resulta imprescindible consultar tamén as *Cuentas de Sancho IV*[29], así como o rexistro da súa chancelaría (BNE, MS. 1009B) que non se debe confundir cun documento contable, mais que serve para situar na corte a moitos dos personaxes que nos interesan[30].

En 1275 morre o herdeiro ao trono, Fernando de la Cerda, polo que en 1276 Alfonso X convoca Cortes en Burgos para recoñecer como herdeiro a Sancho. Isto provocou o exilio a Francia da facción aristocrática que apoiaba os dereitos de Alfonso de la Cerda, e a raíña Violante abandona o reino. De feito, Juan Núñez de Lara acompañado de nobres e fidalgos ponse ao servizo de Felipe III (González Mínguez, 2017: 19). A partir dese mesmo momento, Felipe III decide coaccionar a Castela para facer valer os dereitos ao trono do seu sobriño, Alfonso de la Cerda. Pero o futuro Sancho IV é incapaz de ceder ao reclamante ningún reino como compensación, provocando a ruptura definitiva co seu pai (Carmona Ruiz, 2005: 39-41) nas Cortes de Valladolid de abril de 1282, que representan, en realidade, unha especie de 'golpe de estado' que procura a deposición de Alfonso X (González Mínguez, 2017: 20). Iso provoca a sentenza ditada polo Rei Sabio o 8 de novembro de 1282 en Sevilla, maldicindo e desherdando a Sancho. O Rei Sabio elabora dous testamentos (8 de novembro de 1283 e 10 de xaneiro de 1284) onde nomea como sucesor ao seu neto don Alfonso de la Cerda, seguido polo seu irmán don Fernando e, en última instancia, ao rei de Francia. A pesar destas últimas vontades, non obstante, cando falece Alfonso X en Sevilla, o 4 de abril de 1284, Sancho será elixido sucesor e reinará durante pouco máis dunha década, até o 25 de abril de 1295.

Un dos acontecementos máis transcendentais deste reinado é o matrimonio de Sancho IV con María Alfonso de Meneses, filla do infante don Alfonso de Molina e Mayor Alfonso de Meneses, que se celebrou en xullo de 1282 en Toledo, e que supuxo un desmentido ao compromiso que concertara Alfonso X entre o infante Sancho e Guillerma de Montcada, filla de Gastón de Bearn, en 1270[31]. Sobre o matrimonio pendeu en todo momento a pro-

29 A autora citada reproduciu a copia feita polo sacerdote Andrés Marcos Burriel, conservada na Biblioteca Nacional baixo a sinatura MS. 13090. Unha vez realizada a transcrición, atopouse o orixinal das *Cuentas* e puido realizar un cotexo para comprobar a validez da copia de Burriel.

30 Outro documento relevante reproducido pola magna —e aínda non superada— monografía de Gaibrois de Ballesteros éo o arrendamento das rendas ao xudeu Abrahan o Barchilón, de xuño de 1287, elaborado en Burgos.

31 Para todo o que se refire a esta concertación de alianza, véxase Marcos Pous (1956: 14-33).

hibición papal polo grao de parentesco que mantiñan entre eles, que levou ao papa Martín IV a definilo como *incestas nuptias*, de gran desviación e infamia pública, ameazando, en caso de non rectificación, de excomuñón e interdito dos seus lugares de residencia (Carmona Ruiz, 2005: 44). Isto, loxicamente, desencadeou toda unha batalla política pola futura sucesión do rei. Unha das loitas diplomáticas de María de Molina foi acadar a bula papal que convertese en legal o seu matrimonio, así como os sete fillos (Isabel, Fernando, Alfonso, Enrique, Pedro, Felipe e Beatriz) que tivo con Sancho IV.

A Corte de Sancho IV non representa unha ruptura coa corte de seu pai, Alfonso X, no tocante a ser un lugar de atracción para boa parte da aristocracia galega desexosa de ter proxección, representación e poder, ou un espazo caracterizado pola presenza de non poucos trobadores e xograres, moitos deles con importancia social en tanto que son recompensados ou pagados polos seus servizos e traballos en favor da monarquía. Sen chegar a ser como a do seu pai, a corte estaba conformada por unhas duascentas cincuenta persoas. Destacaban, en primeiro lugar, os parentes rexios, tal como os sete fillos naturais do matrimonio, ou don Juan Manuel, fillo do infante don Manuel, irmán do rei, que se mantivo a carón de Sancho IV até a súa morte. Na Corte figuraban tamén importantes representantes da aristocracia tanto laica como eclesiástica. En canto á laica, os estudosos centran a súa atención en diferentes parentelas das que destacamos os Limia, os Castro, os Chariño ou os Soutomaior por seren galegas (Carmona Ruiz, 2005: 55-56).

Cómpre ter moi presente que a Corte era itinerante, "viajaba a lo largo y ancho del reino en lo que podía considerarse un Estado rodante" (Arias Guillén, 2018: 185). O que determinaba o bo goberno era a presencialidade do monarca. Cada ano os reis, por norma, visitaban até unha ducia de lugares. Os motivos eran diversos, pero entre eles cabe sinalar os seguintes: a) a actividade cinexética; b) as viaxes cerimoniais e as peregrinacións[32]; c) a actividade guerreira e diplomática; d) o goberno do reino (*Ibid.*: 188). Sancho IV estivo en perpetuo movemento e superou os 1000 km todos os anos; Fernando IV alternaba os períodos de máximo movemento cos de pausa e estabilidade; Alfonso XI, pola súa banda, é o máis prolífico en quilómetros xa que fai máis de 1500 por ano, debido, sen dúbida, á inestabilidade política e á intensa actividade bélica. Por iso, e se a presencialidade se asocia ao bo goberno, cómpre ter en conta que Alfonso X, como rei, e Fernando IV non pisaron Galicia.

En xaneiro de 1295, Sancho IV dita testamento e recoñece a curta idade do seu herdeiro, polo que nomea como titora á súa muller, María de Molina, coñecedor como era da súa intelixencia e virtudes diplomáticas. O 25 de abril de 1295, Sancho IV falece e comeza a etapa de María de Molina como titora do futuro Fernando IV.

32 Un dos acontecementos relevantes é a peregrinación a Santiago de Compostela en 1286, que, xunto coa delegación enviada tamén en 1286 a Baiona para entrevistarse co rei de Francia, significan momentos relacionais que non se deben descoidar á hora de estudar os textos da nosa lírica trobadoresca.

4.2. María de Molina (1295-1301[33]; 1312-1321)

Como se pode deducir do xa comentado, a actividade política de María de Molina como raíña non se pode desprender do tempo do seu marido Sancho IV[34], mais tampouco dos reinados do seu fillo (Fernando IV, rexente entre 1295 e 1301) e do seu neto (Alfonso XI, de quen foi titora até 1321, ano en que morre). Como destaca o historiador González Mínguez (2012: 244), nese tempo María de Molina foi un punto de referencia indiscutible da política castelá. Para Jofré de Loaysa, autor dunha crónica que trata acontecementos que se estenden entre os anos 1248 e 1305, a raíña posúe unhas excelentes cualidades para actuar ben en política, isto é, ten nobreza, prudencia, sagacidade, sabedoría e *consilium*, don de consello, que sempre exercerá con indubidable e notable mestría (González Mínguez, 2012: 248; Benítez Guerrero, 2012). Sen dúbida, estas foron tamén as cualidades que impactaron ao autor posible da *Crónica dos Tres Reis* (Alfonso X, Sancho IV e Fernando IV), Fernán Sánchez de Valladolid, que pon sempre de relevo a súa enorme e incansable capacidade negociadora, e a constante e permanente procura da concordia e do *asesogamiento*. Cualidades que tivo que empregar con moito tino na resolución dos múltiples conflitos provocados polas ambicións da aristocracia, que poñían en perigo tanto o trono do seu fillo (Fernando IV) coma o do seu neto (Alfonso XI) (González Mínguez, 2012: 249).

Por iso, e con vistas a sempre lograr pacificar o seu reino, María de Molina convocou cortes de forma anual durante toda a minoría de idade de Fernando IV (Carmona Ruiz, 2005: 139). Ao mesmo tempo, era preciso conseguir o apoio de Portugal, gobernado por Don Denis, algo que se logrou mediante a cesión a Portugal das vilas de Serpa, Moura e Mourão; a cambio, o rei de Portugal recoñecía como rei a Fernando IV e comprometíase a axudalo (*Ibid.*: 142-144). Como é lóxico nesta época, o acordo sempre era inestable e non garantía a plena imparcialidade, como puido comprobar María de Molina. Pero era un pé sobre o que volver e fixar certas posicións de estabilidade. Dentro desta óptica figura o Tratado de Alcañices (12-setembro-1297), un tratado de dobre lectura: para Castela, era un tratado de paz e de alianza matrimonial (ratificar o compromiso matrimonial entre dona Constanza, filla de Don Denis, e Fernando IV); para Portugal, era un tratado de fronteiras (*Ibid.*: 160-161).

Como sinala Gaibrois de Ballesteros (1935: 14), cando remata o ano 1300, María de Molina domina case por completo os focos de rebeldía e pode atender as xestións de Roma e a guerra con Aragón. Finalmente, e despois de acusacións de emisión de bulas falsas —a bula *Proposita nobis*, de Nicolas IV, do 25 de marzo de 1292 (Marcos Pous, 1956: 70-83)—, a bula *Sane petitio tua*, do 8 de setembro de 1301, concede lexitimidade ao matrimonio e á descendencia de María. A raíña falece en Valladolid o 1 de xullo de 1321, dous días despois

33 Para unha síntese sobre a acción política de María de Molina durante as minorías de idade de Fernando IV e Alfonso XI recomendamos Carmona Ruiz (2005: 177-229 e 233-274, respectivamente).

34 Para unha visión actualizada sobre as características que deben cumprir as raíñas consortes entre os séculos XI e XV, pódese consultar a monografía de Pelaz Flores (2017).

de ditar a Pedro Sánchez, escriba de Valladolid, o seu segundo e definitivo testamento; os seus restos mortais descansan no centro do cruceiro da igrexa conventual das Huelgas Reais de Valladolid (González Mínguez, 2012: 244).

María de Molina dá nome a un modelo cultural (o "molinismo") que se define na corte de Sancho IV, pero que adquirirá o seu verdadeiro sentido coa morte do rei, cando ela acada un indiscutible protagonismo político (González Mínguez, 2012: 252).

4.3. Fernando IV (1295-1312)

Para percibir a persistencia dos conflitos aristocráticos no reinado de Fernando IV, cómpre ter en conta o matrimonio ilexítimo de seus pais a ollos da Igrexa e o problema sucesorio. Fernando IV nace o 6 de decembro de 1285 en Sevilla e, mentres foi menor, coa rexencia de María de Molina (que se estenderá até 1301: Correa, 2016), na súa formación adquirirán unha especial importancia Fernán Pérez Ponce e súa muller Urraca Gutiérrez de Meneses.

Non será, de todos os modos, até a firma do Tratado de Tordesillas, en 1304, cando se poña fin á candidatura dos de la Cerda e se recoñeza a liña que representan Sancho IV e o seu sucesor, Fernando IV (Correa, 2016: 70-71), polo que o tempo de Fernando IV vén definido por González Mínguez (2017: 11) coma o do enfrontamento entre poder real e poder nobiliario, do que sae vencedora a chamada 'nobreza vella'.

4.4. Alfonso XI (1312-1350)

A minoría de idade de Alfonso XI caracterizouse polo xogo de xadrez da política e dos bandos aristocráticos, desexosos de manter ou acadar posicións de relevo no mundo da corte rexia. Nas Cortes de Burgos de 1315 rubrícase o acordo de titoría compartida (Recuero Lista, 2016: 64), pero esta dará moitos problemas e derivará en non poucos conflitos, que, en principio, son resoltos en 1320 co acordo entre os titores, María de Molina, don Juan Manuel e o infante Felipe.

Alfonso XI, unha vez rei de forma efectiva (a partir, sobre todo, de 1328, cando se emancipa de tutelas), ocúpase de levar a cabo unha reorganización administrativa importante (Recuero Lista, 2016: 20). A pesar de que se incide demasiado no abandono das vellas prácticas da vasalaxe e da solidariedade interfeudal propia dos séculos XI-XIII, o certo é que pensamos, sobre todo para a primeira metade do século XIV, nunha convivencia das prácticas da vasalaxe e da asignación de cargos a persoas con experiencia, valía e preparación. Como é de supoñer, o desexo de centralización na toma de decisións derivou en conflitos co que a historiografía denomina 'vella nobreza'. A partir de 1337, Alfonso XI logrará o seu propósito de control sobre as parentelas aristocráticas (Recuero Lista, 2016: 281), se ben, como indica Arias Guillén (2012: 30), non se debeu tanto ao seu éxito á hora de dobregar a aristocracia, senón ás "armoniosas relaciones entre Alfonso XI y la alta nobleza castellana".

Non foi un reinado doado, xa que Alfonso XI tivo que enfrontarse a cuestións relevantes: a chamada "Crise do século XVI" , a peste negra e a ordenación do sistema fiscal.

Ademais, entre as súas decisións estivo a de proseguir co avance reconquistador, despois da pausa que se producira durante o reinado de Alfonso X. Foi unha das súas teimas, na que investiu enormes contías de diñeiro e un gran esforzo bélico[35]. Un dos grandes éxitos que obtivo foi a vitoria na batalla do Salado, o 30 de outubro de 1340, que supuxo impoñer o dominio cristián sobre o Estreito e frear definitivamente as pretensións dos benimeríns sobre a Península (Arias Guillén, 2012.: 233). Esta teima reconquistadora e bélica cadraba perfectamente coa súa sacralización como rei —que non se producira desde tempos de Alfonso VII— a través da unción, o acto litúrxico da coroación e a herdanza dinástica, que lle outorgaban uns poderes extraordinarios vinculados a milagres de carácter bélico. Isto concorda coas boas relacións que mantivo coa Igrexa (erixiuse en paradigma de rei cristián e defensor da Igrexa) para acadar dela as rendas económicas suficientes para manter a guerra contra o Islam.

5. Continuidade das parentelas galegas nas cortes rexias de Castela e León (1284-1350). Comentarios e Notas prosopográficas

Os datos recollidos nas distintas táboas documentais permiten extraer moitas e variadas informacións sobre parentelas galegas e portuguesas relacionadas coa lírica galego-portuguesa, así como sobre trobadores presentes nas cortes rexias analizadas. Sen termos afán de exhaustividade, recollemos na primeira das táboas o identificador dunhas 32 parentelas maioritariamente galegas (Cerveira, Portocarreiro, Redondo son portuguesas en orixe, pero con intereses en Galicia a primeira e a terceira, mentres que os Portocarreiro foron asentándose en terras situadas fóra de Portugal, en Toledo e Córdoba, por exemplo). Na segunda das táboas recollemos a documentación referente a 14 suxeitos caracterizados por seren identificados mediante un topónimo de localidade galega. Na terceira das táboas documentamos uns 18 trobadores principalmente na corte de Sancho IV, chegando algúns á de Fernando IV. Finalmente, na última das táboas reflectimos 15 referencias que se vinculan coa nosa lírica ben polo apelido, ben porque no noso corpus trobadoresco se recolle unha alusión homónima.

35 Consúltese Arias Guillén (2012: 152) para ver cales son as 14 principais batallas que se produciron durante o seu reinado. Lémbrese que o que se denomina Batalla do Estreito ten o seu punto de partida en 1275, no reinado de Alfonso X quen, segundo o estudoso citado, "no supo calibrar la amenaza meriní" (*Ibid.*: 153). Esta Batalla durou uns 75 anos. Este investigador distingue catro fases na Batalla do Estreito: 1) 1275-1286; 2) 1286-1312; 3) 1312-1331; 4) 1331-1350 (*Ibid.*: 41). Véxanse as pp. 105-163 para un estudo afondado sobre a política militar castelá despregada por Castela durante o reinado de Alfonso XI e as pp. 165-197 para atender a como a Igrexa soportou e apoiou a política bélica do Onceno. Para todo o que se refire á batalla do Estreito, cómpre ler a completa monografía que lle dedicou O'Callaghan (2011): desde a Cruzada africana proxectada polo Rei Sabio (pp. 11-33) até as últimas batallas de Alfonso XI (pp. 137-161), coa decisiva vitoria do Salado (pp. 163-188), pasando polas campañas de Sancho IV (pp. 88-111). Alfonso XI perdeu Xibraltar, sendo inculpada a acción neglixente de Vasco Pérez de Meira (O'Callaghan, 2011: 163), pero soubo manter Tarifa e conquistar Alxeciras. A vitoria do Salado, no imaxinario cronístico do Onceno, é enxalzada como a nova batalla das Navas de Tolosa (1212).

Nos comentarios e notas que seguen non podemos afondar en todas e cada unha das referencias que, sen dúbida, deberan animar a futuros estudosos, novas pescudas sobre as cortes de Sancho IV e posteriores. Limitarémonos aquí a deixar constancia dos aspectos que consideramos máis rechamantes e asentar algunha hipótese. No tocante ás parentelas, animamos as notas prosopográficas con árbores xenealóxicas dos Churruchao ~ Maldoado (~ Biedma, Chariño, Mariño, Meira, Sarraça, Soutomaior, Tenoiro) e dos Rodeiro. Por outra banda, estas serán en xeral as parentelas que formarán parte da maior parte dos comentarios, incorporando os Soutomaior. Esta circunstancia explica, ademais, por que procuramos incidir nas diferentes relacións existentes con outros grupos aristocráticos.

5.1. Biedma (~ Churrichao, Maldoado, Soutomaior)

Os Biedma figuran tamén nos *Livros de Linhagens* (*LL*7̃5H2) en relación á alianza que se vai producir cos Soutomaior, precisamente a través dos persoeiros que figuran na documentación de Sancho IV, **Fernán Ruiz de Biedma** e **Marina Paez de Soutomaior**[36]. No tocante a este matrimonio, detalla Riesco de Iturri (2002: 76) que foron recompensados por Sancho IV polos servizos prestados por seren aios do infante Felipe; o de Biedma, ademais, exerceu de meiriño. Por todo iso, Sancho IV concedeulles o señorío sobre Mondéjar, término de Almoguera, o que axudou a que esta familia se consolidara nestas terras. Os Biedma emparentarán cos Coronel a través da neta de Fernán Ruiz de Biedma, Elvira Alfonso de Biedma, en tempos de Alfonso XI.

5.2. Cerveira (~Rodeiro)

Os Cerveira están presentes na corte de Sancho IV a través de Johan Alfonso de Cerveira (fillo de Alfonso Pérez de Cerveira e Teresa Pérez Sarraça), casado con María Pérez Vidal, filla de Pero Vidal de Santiago (Ferreira, 2019: 447, núm. 1694); e Johan Lourenço de Cerveira, do que non temos constancia documental, pero que, polo patronímico, ben puidera ser fillo de Lourenço Anes de Cerveira e Maria Fernández de Rodeiro.

Lourenço Anes de Cerveira aparece documentado en 1265 no mosteiro de Santa María de Oia, onde o seu fillo, Rui Lourenço de Cerveira, establece unha permuta patrimonial co cenobio. Seguindo as estratexias dalgúns ramos dos Soutomaior e dos Novoa, os Cerveira buscan casamento coa recoñecida e prestixiosa parentela dos Rodeiro, mediante o matrimonio entre Lourenço Anes de Cerveira e Maria Fernández de Rodeiro, irmá de Monio Fernández de Rodeiro, o Malapel, meiriño maior de Galicia entre entre 1237 e 1257 (*LD*14Y7; Pizarro, 1997 I: 413; Ferreira, 2019: 826).

36 Véxase en Apéndice a árbore xenealóxica de Aldara Fernández Churrichao e Nuno Pérez Maldoado para apreciar mellor a densa rede relacional que se produce entre parentelas que non deixan de ter a provincia de Pontevedra como berce fundacional.

5.3. Chariño (~ Churrichao & Maldoado)

Esta parentela está representada polo trobador Pai Gomez Chariño (núm. 114), casado con María Núñez Maldonado (véxase árbore xenealóxica dos Churrichao~Maldoado) e polos seus fillos Alvar Paez e Rui Paez.

5.4. Churrichao[37]

Fernán Pérez Churrichao. Fillo de Pero Arteiro, a personaxe que se considera iniciador da parentela, un modesto cabaleiro do val do Sousa recrutado polo bispo e cabido de Ourense para defender os seus bens da usurpación de dous cabaleiros locais. Presúmese que o bo servizo lle garantiu un soldo e parte dos bens que estaban en litixio. Igualmente, pénsase que se lle procurou un bo casamento, do cal tería nado Fernán Pérez Churrichao[38]. Como sinala Ferreira (2019: 395), "a rápida proliferação e enorme sucesso dos Churrichao no sul da Galiza testemunham perfeitamente a capacidade de interpenetração das elites das duas margens do Minho".

Fernán Pérez Churrichao casou cunha representante dos Velho portugueses, Teresa Pérez Velho e, segundo o *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro* (*LD*11N6 / *LL*74C2 e seguintes; Pizarro, 1997 I: 388)[39], do casal naceron Nuno Fernández Churrichao, Gonçalo Fernández Churrichao, Maior Fernández Churrichao[40] e Aldara Fernández Churrichao[41]. Centraremos este percorrido prosopográfico nos personaxes que destacan na táboa que recolle a documentación que analizamos, Nuno González Churrichao e Estevan Núnez Churrichao, sen estendernos nos perfís neboentos e aínda confusos dunha parentela moi dispersa e da que aínda non se desfixo de forma correcta a densidade da homonimia.

Estevan Nunez Churrichao é fillo de Nuno Fernández Churrichao e de dona Urraca Gil Batissela (ou de Limia), segundo os *Livros de Linhagens*[42]. Casou con dona Teresa García

37 Expoñemos aquí un bosquexo dun traballo máis amplo sobre a parentela dos Churrichao que estamos confeccionando a raíz da investigación que centrou a nosa tese de doutoramento.

38 *Alfonso IX*, doc. 147 (1201-abril-11. Tui): "Fernando Petri Churruchano tenente Morgadanes".

39 Reconstruímos en Apéndice a árbore xenealóxica dos Churrichao, tal como nola transmiten os *Livros de Linhagens*, sinalando as contradicións que se rexistran con respecto a interpretacións que sobre a mesma se dan en autores recentes.

40 Vemos a esta Churrichao na documentación do mosteiro de Toxosoutos en dous documentos separados por case vinte anos: no primeiro deles identifícase como "domna **Maior Ferrandit**, quondam mulier domni **Pelagii Marini"** (coincidente o nome do marido co Pai Anes Marinho de *LL*73A3). No documento aparecen como testemuñas os seus cuñados domnus **Petrus Johannis Marinus** e **Johannis Johannis,** *frater eius* (*Toxosoutos*, doc. 56, 1235-abril-2). No segundo, do ano 1253, Maior Fernández realiza unha serie de transaccións, entre elas unha doazón ao seu fillo, domnus **Petrus Pelaiz Marinus** (*Toxosoutos*, doc. 57, 1253-12-24).

41 Incompleta a este respecto a árbore xenealóxica ofrecida por Monteagudo (2014: 140), onde non figura Maior Fernández Churrichao.

42 Este matrimonio semella colidir co único que recollen os autores que trataron, dalgunha maneira, os Churrichao (Souto Cabo, 2012: 240, 249; Monteagudo, 2014: 70, 140; Ferreira, 2019: 395, n. 1469; Calderón Medina, 2018a: 156). En efecto, inciden en sinalar o matrimonio de Nuno Fernández Churrichao con Te-

de Campos, sendo pais de Juan Núñez, que morre en tempos de Fernando IV. O 8 de agosto de 1288 xa non exerce como meiriño. O 9 de febreiro de 1291 aparece como testemuña na garantía de Muño Díaz de Castañeda nas paces entre Sancho IV e Jaime II. Con anterioridade, exerceu de meiriño maior de Galicia, León e Asturias entre 1285 e 1288.

Nuno González Churrichao, fillo de Gonzalo Fernández Churrichao e da súa terceira muller, Sancha Fernandez de Orcellón. Son irmáns seus Mourán Gonçalvez Churrichao, Men Gonçalvez Churrichao e un novo Fernán Pérez Churrichao (*LL*74F3)[43]. A historiadora Gaibrois de Ballesteros (1922 II: 82, núm. 1) cita un documento do AHN (carpeta 732) do ano 1295, onde di que consta que está casado con dona Maior Moniz de Rodeiro, filla de *Moniz Ferrández de Rodeiro*[44]. Nuno González é curmán do meiriño de Galicia, León e As-

resa Gil de Soverosa e o fillo resultante, Estevan Nuniz. Esta relación non aparece recollida no *Livro do Deán* (*LD*11N7-N8) nin nos *Livros de Linhagens* (*LL*74C3). Preguntámonos, polo tanto, se non habería unha confusión, xa que hai coincidencia de apelido, Urraca Gil/Teresa Gil, e o nome do fillo resultante é o mesmo, Estevan Nuniz. A cronoloxía con respecto a este non invalida a posibilidade de que sexa quen figure nas transaccións de seus pais (1242) e que en 1285-1288 sexa o meiriño de Sancho IV. *Cartulario Melón*, fol. 284r, doc. 11 (era 1298=1260). Concerto entre o mosteiro e **Estevan Nunez Churichao** *militem* sobre a herdade de Sequeiros, fillo de **Nuno Fernandi dictus Churrichanus** e de domna **Taresia Gil** (de Soverosa) os cales, anos antes, realizaran un pacto co mosteiro de Melón por 1000 áureos sobre dito casal e no que se menciona a **Stephano Nuni** como fillo (*Cartulario de Melón*, fol. 261r. era 1280=1242; *Melón I*, doc. 341, 1242-setembro-3). Anos máis tarde, en 1298, **Johan Nuniz Churrichao** fai doazón no seu testamento dos casares de Sequeiros (*Cartulario de Melón*, fol. 307r, doc. 11, era 1336=1298; *Melón I*, doc. 961). A coincidencia de patronímico e a propiedade inclínanos a pensar que é o irmán de Stephano Nuni, e fillo de Nuno Fernandi Churrichanus e Taresia Gil de Soverosa. Sobre Teresa Gil de Soverosa, da que xa falamos, véxase Calderón Medina (2018a: 153-160).

43 O primeiro casamento foi con Sancha Anes de Montenegro, de quen naceu Fernán Gonçalvez Farroupim (Churrichao), *LL*74D3. Nun documento de 1221 detállase a carta de dote de "**Gundisalvus Fernandi** dictus Churrichanus miles" a "domne Sancie Iohannis, filla de **Iohannis Roderici de Montenegro** e **domna Tode**. Vénse afectadas as terras de Vilarchao (Buval), Beyro (Buval) e Torneyros (Lourina) [*Catedral de Ourense*, doc. 70 (1221, xaneiro, 12)]. Noutro documento do mesmo arquivo vemos identificado un **Fernandus Gundissalui dictus Chorrichanus miles**, que nomea ao seu pai como **Gundissaluum Fernandi**. Sinálase que un **Martino Gundissalui** identificado como *fratribus* é testemuña. Sen dúbida, é o Farroupin, quen casa con Sancha Rodríguez (de Trava, segundo apunta como posibilidade Ferreira, 2019: 395, n. 1469; en calquera caso, podemos aseverar que por liña materna é unha Gallinato) [*Catedral de Ourense*, doc. 419 (1271, xuño, 22); nos docs. 419bis (1271, xuño, 22), docs. 420 (1271, xuño, 24) aparece Sancia Roderici, no segundo destes documentos, como esposa de **Fernandus Gundissalvui**]. O Farroupin e Sancha Rodríguez teñen os seguintes fillos: Pero Fernández Churrichao, Maria Fernández Churrichao e Rica Fernándes Churrichao (*LL*74G4). Este Martino Gundissalui non sae nos *Livros de Linhagens*.

44 Todo apunta a que esta proposta de Gaibrois de Ballesteros pode repousar nunha posible confusión con outro Nuno Gonçalvez, o de Novoa, do que consta nos *Livros de Linhagens* o seu casamento cunha Maior Moniz de Rodeiro, tal como recollemos na nosa árbore xenealóxica e como fai tamén Ferreira (2019: 592-593). O motivo da confusión pode derivarse do feito de que Nuno Gonçalvez non figure nos documentos nome que identifica a parentela. Isto é o que se ve, por exemplo, no documento do 15 de xullo de 1276 (AHN, Clero regular, carpeta 1245, núm. 15, mosteiro de Samos; somos debedores da inestimable axuda que nos brindou o compañeiro Miguel García-Fernández ao facilitarnos unha copia do pergamiño), onde Maior Alfonso, viúva de Munio Fernandiz de Rodeiro, fai doazón dunha serie de casares á súa filla dona Maior Muniz polo seu casamento con Nuno Gonzalviz, do que non se indica o nome da parentela. Non sabemos, porque non puidemos ver o documento que cita a historiadora, se esta é a situación que ofrece o

turias, Estevo Nunez de Churrichao, xa que son os dous netos de Fernán Pérez Churrichao, e bisnetos de Pero Arteiro, a quen se sinala como o iniciador da parentela. Aparece nun dos episodios retratado pola cronística, xa que Sancho IV chega a interpelar en Toledo a Nuno González para caracterizalo como "falso caballero aquí ante todos" (Carmona Ruiz, 2005: 110).

Outros dous membros desta parentela, **Afonso Eanes Churrichao** e **Pero Eanes Churrichao** están presentes na corte de Sancho IV. Lamigueiro (2021c) non os recolle na súa proposta xenealóxica; non obstante, constan nun documento pertencente ao mosteiro de Melón, do ano 1306, que consiste nunha doazón de Pedro Eanes Corrichao, casado con Tereija Mendez. Na memoria que fai da súa familia consta que é fillo de Johan Gonçalvez e de dona Elvira e irmán de Alfonso Eans (*Cartulario de Melón*, fol. 557r, doc. 1 da era 1344). A Alfonso Eanes Churrichao vémolo en compañía do trobador Estevan Perez Froian e de mestre Nicolás nun documento de 1299 (*Sahagún*, doc. 1895, 1299-abril-18).

5.4.1. Alianza entre Novais-Meira-Churrichao

Afonso Pais Novais, esposo de D. Teresa Rodríguez de Meira, filla de Roi Fernández de Meira e de Ouroana (ou Maior) Pérez Gravel (Valadares), están documentados na segunda metade do século XIII. Un dos fillos do matrimonio, Rui Afonso Novais será quen case con María Fernández Churrichao, sendo os seus descendentes Afonso Rodríguez Novais, Pai Rodríguez de Meira e Roi Rodríguez de Novais (*LL*65A4). Curiosamente, os Novais, que tiñan intereses aos dous lados da fronteira galaico-portuguesa, investiron case todos os seus esforzos en facerse máis representativos en territorio portugués (Ferreira, 2019: 390, núm. 1451).

5.4.2. Alianza Churrichao-Maldoado

A relación entre estas parentelas iníciase co matrimonio entre Aldara Fernández Churrichao, tía de Estevan Núnez e Nuno González Churrichao, e Nuno Pérez Maldoado, fillo de Pero Airas Maldoado (*LL*74M3 e seguintes), tal como se fai constar na árbore xenealóxica que acompaña a estes comentarios. Na corte de Sancho IV aparecen Giral Nunez Maldoado, fillo de Nuno Pérez Maldoado e de Aldara Fernández Churrichao e un Ferran Nunez que pensamos pode ser o "Boquiñas", o fillo de Giral Nunez e neto de Nuno Pérez Maldoado e que, se é certa a nosa hipótese, estaría tamén na comitiva formada para ir a Baiona a entrevistarse co rei Felipe IV de Francia. Os Maldoado van estar presentes na corte de Sancho IV tamén a través do irmán do Boquiñas, Pero Nunez Maldoado, e o seu sobriño,

documento da carpeta 732 do AHN. Si sabemos que Maior Moniz de Rodeiro foi a primeira muller de Nuno Gonzalviz de Novoa, logo repudiada, e que este casou unha segunda vez con Elvira Perez de Ambia. Isto debeu acontecer non moito despois do ano 1276, o que colide, claro está, coa data de 1295 do documento de Gaibrois de Ballesteros. Só a consulta do documento citado por Gaibrois de Ballesteros permitirá dilucidar se existe ou non confusión na afirmación da historiadora.

Airas Perez Maldoado, en 1284. Na Corte de Alfonso XI vemos a un membro da Orde da Banda, Johan Airas Maldoado, que podería ser o fillo de Airas Perez Maldoado.

5.4.3. Alianza Churrichao~Rodeiro

Este emparentamento vémolo a través do matrimonio de Álvaro Páez de Soutomaior, fillo de Ermesenda Nuniz Maldoado e de Pai Soredea de Soutomaior, e Tareija Paez de Rodeiro (*LL*75A1, tal como reflectimos na árbore xenealóxica). A actividade deste matrimonio ten lugar en tempos de Sancho IV. De feito, Álvaro Páez aparece documentado en 1284, tal como o fan outros parentes seus, incluídos o seu irmán Meen Paez, o seu fillo Pero Álvarez de Soutomaior, documentado nas Contas do rei Sancho IV dos anos 1293-1294 e na corte de Fernando IV, e os seus bisnetos, Diego Álvarez e Fernán Eanes, aos que vemos documentados na corte de Alfonso XI, sendo membros da Orde da Banda. Outro enlace que une a Churrichao con Rodeiro é o que consta na documentación do mosteiro de Ferreira de Pallares, onde Sancia Fernandi, filla de Fernando Pelagii de Rodeiro e sobriña de Munio Fernandi de Rodeiro, figura nun acto de concordia con Gonçalvo Fernandez Churrichao. Se non desacertamos na nosa hipótese xenealóxica, este Gonçalvo Fernandez debe ser fillo de Fernan Gonçalvez o "Farroupin", recibindo o nome do seu avó paterno (véxase a árbore xenealóxica dos Churrichao).

5.4.4. Alianza Churrichao~Mariño

Como tivemos ocasión de ver, a alianza entre estas parentelas vén garantida co casamento de Maior Fernandez Churrichaa con Pai Johannis Marini, parentela dos trobadores Per Eanes Marinho e Martin Eanes Marinho, persoeiros cuxa dificultade é máxima á hora de identificárense cos trobadores do noso cancioneiro, xa que temos homónimos *Per Eanes* e *Martin Eanes* para diferentes liñas xeracionais, unha que podemos colocar no primeiro terzo do século XIII e outra que vemos activa no último cuarto do século XIII.

A rede familiar dos Churrichao sempre estivo orientada ao espazo galego, casando, como di Ferreira (2019: 395, n. 1469), con parentelas de case todos os segmentos do sur de Galicia. Así, constátanse relacións cos Novais —que asentaron no lado portugués da fronteira—; cos Soutomaior, cos Deza e cos Meira, parentelas do segmento norte da provincia de Pontevedra; cos Maldoado, que teñen o seu punto de partida no Salnés; cos Montenegro, que teñen o seu centro en terras que corresponden á actual Vilalba; cos Lima e cos Orcellón, que señorean en terra da Limia e no espazo ourensán. Mais tamén, a través das alianzas matrimoniais cos Chariño (~ Maldoado), cos Mariño, cos Redondo, cos Rodeiro e cos Tenoiro. O trazo que podemos destacar é que pensamos que en todas estas parentelas hai trobadores dos que temos constancia da súa presenza cando menos na corte de Sancho IV (véxase a táboa documental). E, como sinalamos, un dos acontecementos relacionais máis relevantes vén dado pola conformación da delegación rexia que debía entrevistarse en 1286 co rei de Francia na localidade de Baiona, daquela baixo dominio anglosaxón.

5.5. Mariño (~ Churrichao)

Os Mariño son fonte de controversia sobre se os persoeiros que saen nos Cancioneiros, Martin Eanes e Per'Eanes, son trobadores dos inicios, en tanto que fillos de Johannes Froyle "Marino", presente na documentación do mosteiro de Toxosoutos, ou se son trobadores máis tardíos, en función da colocación das súas cantigas (Oliveira, 1994: 380-381, 407-408). Como xa dixemos antes, a homonimia desta parella non axuda e podemos situalos con tranquilidade no primeiro terzo do século XIII ou nas cortes de Sancho IV e Fernando IV, que son as referencias que figuran contidas na táboa documental.

Como se vai detallando a medida que progresa o estudo prosopográfico, resulta evidente a densidade das relacións matrimoniais que mantiveron os Mariño cos Maldoado, cos Rodeiro, cos Soutomaior ou cos Sarraça. No caso dos emparellamentos dos Mariño cos Sarraça, Pero Paez Mariño casa cunha filla de Pero Soarez Sarraça, Maior Pérez Sarraça —que casará unha segunda volta cun membro da parentela dos Cerveira— e de Elvira Nunez Maldoado, filla de Nuno Perez Maldoado, que inicia a liña cos Churrichao co seu casamento con Aldara Fernández. Parentelas, todas elas, que podemos documentar nas cortes rexias de Castela e León desde os tempos de Alfonso X.

En tempos de Alfonso XI vemos a un Johan Mariño en tanto que membro da Orde da Banda, creada en 1332. Debe ser Johan Perez Mariño, casado con Teresa Paez, fillo de Per'Eanes Mariño e Sancha Vasquez, neto de Juan Mariño e bisneto do primeiro Per'Eanes Mariño, tal como fai constar el mesmo en documento do ano 1314 (Lamigueiro, 2021b). En calquera caso, sexa do primeiro ou deste segundo, o certo é que o cabaleiro da Orde da Banda é ben fillo ou ben bisneto de trobador.

5.6. Redondo

Per Eanes Redondo (I). Membro da parentela portuguesa dos Redondo (Pizarro, 1997 I: 347-370). É fillo de Johan Eanes Redondo e de Guiomar Lourenço Freire**.** Segundo Pizarro, Per'Eanes xorde na documentación portuguesa por vez primeira en 1268 en compañía do seu irmán, Gonçal'Eanes, en tanto que cabaleiros de Sequeira (*Ibid.*: 360-361.) "Em 1272 herdou os bens que seu pai tivera em Riba de Minho, em Paço, em Enxara (c. de Mafra) e em Vila Cova (j. de Neiva), bens que recebeu a meias com sua irmã Beatriz". Figura na documentación do reinado de Sancho IV, tal como fai constar Pizarro, "nos meados da década de oitenta, e na companhia de seu irmão Rodrigo, frequentou a corte de Sancho IV de Castela". Máis dúbidas provoca a data do seu falecemento, xa que na mención que se fai del no rexistro da chancelaría de Sancho IV, de xaneiro de 1285, aparece como falecido, e dona Inés, a súa muller, como viúva. Pizarro, na referencia citada, situaba a posibilidade da súa morte antes de 1288 "porque as inq. desse ano, que referem bens seus nos j. de Penafiel de Bastuço e de Neiva, sugerem que Pêro Anes já teria falecido". Como se anticipou, casou con Inés Pérez Galego, coa que tivo a Johan Perez Redondo, posiblemente o **Johan Redondo** que está presente na delegación que organiza Sancho IV para entrevistarse en Baiona co

rei de Francia en 1286. Per Eanes é irmán do trobador **Rodrigu'Eanes Redondo** (núm. 141), presente tamén na corte de Sancho IV e que figura así mesmo na delegación rexia a Baiona de 1286 xunto co seu sobriño. Rodrigu'Eanes casa con Maior Fernández de Curutelo, coa que ten a Fernan Rodriguez Redondo (núm. 48), igualmente trobador documentado entre 1294 e 1320 na corte do rei Don Denis (Pizarro, 1997 I: 362-364; Ferreira, 2019: 427).

5.7. Rodeiro

Na nosa tese de doutoramento elaboramos unha árbore xenealóxica que, naquela altura, era bastante minuciosa e completa (Ron Fernández, 2015: 260-270), se ben o centro de atención prioritario viña dado pola liña que iniciaban Teresa Moniz de Rodeiro e Fernando Odoarii. Non obstante, como é lóxico, durante estes anos, fomos afinando algunha das relacións marcadas na nosa árbore, ao mesmo tempo que atendemos ás novidades que ía producindo o discurso historiográfico e prosopográfico. No Apéndice figura unha árbore xenealóxica dos Rodeiro onde, en esencia, recollemos o que figura en dita tese xunto con algunhas novidades. Por suposto, por evidentes razóns de espazo e de aproveitamento epistémico, non reproduciremos aquí todas as referencias documentais e bibliográficas que nos permitiron elaborar a reconstrución xenealóxica que figura na nosa tese de doutoramento. Remitímonos, polo tanto, á nosa precedente investigación para o substancial do apoio documental.

Gonzalo Roiz de Rodeiro. Este membro dos Rodeiro, que vemos presente na documentación de Sancho IV no ano 1286, formando parte da importante delegación que organiza Sancho IV para entrevistarse co rei de Francia en Baiona, é fillo de Rodrigo Fernández de Rodeiro e Marina Fernández. En consecuencia, é sobriño de **Monio Fernandi de Rodeiro (II), o alcumado "Malapel"**. Sen dúbida, o Malapel foi unha das figuras máis relevantes desta parentela aristocrática, xa que foi meiriño maior en Galicia e mordomo do rei Fernando III ao mesmo tempo que exerceu a tenencia de Camba, Orcellón, Pallares e Santa Cruz. Coñecemos tamén a súa participación na conquista de Sevilla en 1248, sendo recompensado cunhas propiedades das que se desprende en 1253. No ano 1261, antes de acompañar ao rei Alfonso X a Sevilla, redacta o seu testamento.

A importancia do 'Malapel', a efectos da lírica trobadoresca, deriva do feito de que o trobador Airas Carpancho, nunha das súas composicións aluda a unha posible corte poética focalizada ao redor da expresión *en cas dona Costança.*

> Poys que sse non sente a mha senhor
> da coyta em que me tem seu amor,
> mha morte muy mester me seria.
> Se senpr'ey d'aver atal andanca,
> catyv, que non morry o dia
> que a vy **en cas Dona Costanca**?
> (11,09)[45]

45 As referencias ás cantigas foron tomadas de *MedDB. Base de datos da Lírica Profana Galego-Portuguesa*, versión 3.7.

Foi nun traballo conxunto elaborado por Souto Cabo e Frateschi Vieira cando se asentou, por vez primeira, a identificación desta Costança con Constanza Martinz, muller de Monio Fernandi de Rodeiro (II), documentada entre 1240 e falecida antes de setembro de 1251 (Souto Cabo / Vieira, 2004; Ron Fernández, 2015: 264-266; Souto Cabo, 2016)[46]. Como concluíamos na nosa tese, todo apunta a que, en efecto, "a cas dona Costança" foi un espazo protector para a lírica dos trobadores. De seren certas as hipóteses aí establecidas, é moi probable que fose un lugar frecuentado de forma directa polos Airas Carpancho, Lopo Lias e os trobadores d'Orcellon, Diego Moniz, Airas Moniz d'Asme, os irmáns Taveirós e Johan de Requeixo.

Vasco Fernández de Rodeiro. Sería fillo de Fernando Pelagii de Rodeiro que, se se acepta a hipótese que defendemos no presente traballo, muda, como explicamos en nota á árbore xenealóxica que acompaña este traballo, a reconstrución que ofrecíamos inicialmente. Este personaxe figura na documentación do itinerario de Fernando IV no ano 1296, nun documento que afecta ao bispo de Ourense, que sería o tío de Vasco Fernández. Igualmente, segundo Lamigueiro (2021), figuraría como beneficiado en 1282 polo futuro Sancho IV cos dereitos sobre a Terra de Camba para poder vendela. Debe ser el o que aparece na copia dun codicilo do Deán Alonso en 1286 na documentación catedralicia de Ourense (*Catedral de Ourense II*, doc. 104, 1286).

5.7.1. Alianza Rodeiro ~ Churrichao

Esta alianza vén representada polo matrimonio entre **Sancia Fernandi de Rodeiro** casada con **Gundissalvum Fernandi dictum Churrichanum**, segundo consta nun documento de concordia do mosteiro de Santa María de Ferreira de Pallares, no concello lucense de Guntín (*Ferreira de Pallares*, doc. 140, 1255). Nesta referencia, ademais, a autora da concordia identifica a don Monio Fernandi de Rodeiro como "tio meo" o que pode apoiar a hipótese que defendemos aquí de considerar a Fernando Pelagii de Rodeiro, o seu pai, como fillo de Pai Moniz de Rodeiro. Sancia Fernandi sería, polo tanto, irmá do Vasco Fernández de Rodeiro comentado máis arriba. Outro matrimonio relevante é o de Álvaro Páez de Soutomaior —fillo de Ermesenda Nuniz Maldoado e de Pai Soredea de Soutomaior— e Tareija Paez de Rodeiro, probable filla de Pai Fernandi de Rodeiro (*LL*75A1, tal como reflectimos nas árbores xenealóxicas derivadas dos Churrichao~Maldoado e na dos Rodeiro; véxase comentario máis afondado no apartado dedicado aos Churrichao).

5.7.2. Alianza Rodeiro ~ Cerveira

Se non nos equivocamos, o vínculo entre a parentela galega dos Rodeiro e a portuguesa dos Cerveira nace co casamento entre Lourenço Anes de Cerveira, fillo de Johan Nunez

46 Neste mesmo libro figura un capítulo dedicado a mulleres da aristocracia galega a cargo de Miguel García-Fernández no que dedica reflexións interesantes a Constança Martinz. Recomendamos a súa lectura para posuír un bosquexo máis redondo sobre a personalidade desta muller.

de Cerveira e Sancha Anes de Moeiro, con Maria Fernandi de Rodeiro, irmá de Monio Fernandi de Rodeiro (II), o Malapel (*LD*14Y7; Pizarro, 1997 I: 408-413).

5.7.3. Alianza Rodeiro ~ Mariño

Esta alianza rexistrámola no matrimonio que se produce entre Lopo Rodriguez de Pallares, fillo de Roderico Fernandi de Rodeiro, e Urraca Eanes d'Aviancos (véxase a árbore xenealóxica dos Rodeiro). En efecto, se os dados xenealóxicos son correctos (Lamigueiro, 2021b), Urraca Eanes é filla de Johan Eanes Mariño e Sancha Rodríguez de Aveancos. O seu irmán sería Alfonso Eanes Mariño.

5.8. Soutomaior

Os Soutomaior son unha das parentelas que acompaña o devir das cortes rexias desde os tempos de Alfonso X até Alfonso XI.

Ruy Páez de Soutomaior & Elvira López d'Escano. Ruy Páez exerce o cargo de xustiza da casa de Sancho IV. Fillo de Pai Méndez de Soutomaior e de Ermesenda Núñez de Maldonado (Gaibrois de Ballesteros, 1922: 95), Ruy Páez falece na batalla de Pajarón o 30 de decembro de 1289 (*Ibid.*: 236, letra b). Serían irmáns seus: Alfonso Páez, Men Páez, Gonzalo Páez, María Páez e Teresa Páez. Establecemos aquí a hipótese de que este Men Páez pode ser un candidato posible para ser identificado co homónimo que figura nos nosos cancioneiros como autor de tres cantigas de maldizer das que, por lagoas dos cancioneiros, só nos quedou unha rúbrica atributiva e o que semella ser un íncipit.

Álvaro Páez de Soutomaior. Irmán de Rui Páez de Soutomaior e de Men Páez, que tamén aparecen mencionados na documentación de Sancho IV. Consideramos que debe ser el o homónimo de 1284, polo que aparece anos antes de ser almirante de Castela entre 1300 e 1303 (Ferreira, 2019: 738). O seu fillo será Pero Álvarez de Soutomaior, ao que vemos tamén presente nas Contas do rei Sancho IV dos anos 1293-1294. O seu fillo e netos, segundo Vila (2010: 26-28), son Álvaro Pérez (fillo), Diego Álvarez e Fernan Eanes de Soutomaior (netos) (sobre estes dous netos, véxase Ferreira, 2019: 759-760, respectivamente). A estes últimos rexistrámolos na corte de Alfonso XI en calidade de cabaleiros membros da Orde da Banda.

Gómez García, o abade de Valladolid, é tamén un Soutomaior, tal como consta na documentación manexada pola historiadora de referencia na corte de Sancho IV. En efecto, o 6 de setembro de 1288, atendemos á sentenza de Sancho IV sobre uns muíños en Prado, que reclamaba dona Inés, "madre que fue" de don Gómez García, abade de Valladolid. Isto certifica a veracidade da morte do abade o 29 de xullo de 1286, sendo soterrado en Toledo, cidade en que se instala esta póla dos Soutomaior. Irmáns do abade serán María García, que casa con don Juan Fernández de Limia, privado de Sancho IV e pertigueiro maior en terras de Santiago, e Alfonso García (Gaibrois de Ballesteros, 1922: 111). Dona María García xa era viúva en 1296, tal como se confirma coa circulación de bens que pon en marcha a venda ao rei de Portugal das herdades de Varsea Dardina / Varzena d'Ardilla, preto de Mora, que

Sancho IV doara ao abade de Valladolid e seu privado, Gomez Garcia (Gaibrois de Ballesteros, 1922 III: LXX-LXXI, doc. 110. 1-maio-1286. Burgos). Este traspasara as propiedades ao seu irmán, Alfonso García de Soutomaior, o cal, á súa vez, as vendera ao seu cuñado Juan Fernández de Limia, en 1290 (*Ibid.*: CLXXXII-CLXXXIII, doc. 294. 6-marzo-1290) e este, finalmente, doa as propiedades á súa muller en 1292 (*Ibid.*: CCLXXXVI-CCLXXXVII, doc. 426. 19-xuño-1292. Sevilla). Esta circulación do don alimenta as relacións sociofamiliares entre Limias e Soutomaior.

6. Os trobadores do rei

Un dos problemas existentes e máis recorrentes é o dilema que se establece entre *trobadores activos durante un reinado* determinado e *trobadores que frecuentaron a corte* de dito reinado. Esta dúbida é a que envolve aínda hoxe, a falta de documentación, os perfís de moitos dos trobadores dos que non sabemos case nada, pois debemos escoller e atender á diferenza esencial entre trobadores *activos durante o reinado* de Alfonso X ou trobadores *que frecuentaron a súa corte*[47]. A solución menos problemática semella a primeira, pero é tamén a menos concreta. Os elos vinculantes cun reinado en cuestión proveñen, como xa anticipamos, do contido e da referencialidade contextual de quen usa un mesmo tema, así como das conclusións que se derivan da súa colocación na tradición manuscrita. Con respecto a estes aspectos aínda hai dúbidas sobre a propia interpretación de algunhas cantigas, sobre a relación das mesmas con algún ciclo poético ou non, ou "continuam a faltar noções claras quer quanto à cronologia de composições e ciclos satíricos, quer quanto aos ritmos de produção do legado trovadoresco saído da corte" (Oliveira, 2010b: 59).

Como xa dixemos na introdución, para poder facer o traballo de analizar a continuidade de parentelas e trobadores, era preciso estudar a corte de Alfonso X con exhaustividade. Os datos que desprende a nosa investigación é que Michaëlis localiza no reinado / corte de Alfonso X a 31 trobadores (Vasconcelos, 1904); no seu estudo histórico dos nosos cancioneiros López Aydillo (1923) localiza a uns 40 trobadores, mentres que Oliveira (2010b) identifica a uns 10 autores da lírica occitana e a uns 20 trobadores galegos e portugueses con presenza e permanencia na corte do Rei Sabio, e a uns 24 trobadores cuxa presenza na corte alfonsina é conxuntural. O número máis elevado é o do estudoso portugués que entre máis ou menos seguros e incertos localiza 44 trobadores na corte de Alfonso X.

Se o noso traballo sobre a documentación de Sancho IV non está desencamiñado, despréndese que podemos confirmar a presenza na corte deste rei de cando menos 18 trobadores[48]. Repárese en que se aproxima aos 20 de presenza confirmada que hai na corte

47 A este respecto, no Congreso conmemorativo da conquista de Sevilla en 1248, Jesús Montoya sinalaba como un dos epígrafes do seu traballo as "dificultades de asignar trovadores a una corte" (Montoya Martínez, 2000: 579).

48 Poderíamos incluír neste elenco, de xeito hipotético, xa que podería ter acontecido na corte de Alfonso X, a Johan Airas de Santiago, que participa nunha tensón con Johan Vasquiz de Talaveira. Beltrán (1996: 123-

de Alfonso X. Dos 18 trobadores temos constatada a continuidade de 4 no reinado de Fernando IV: Estevan Perez Froian, Martin Anes Mariño, Per'Eanes Mariño e Men Rodriguez Tenoiro e un homónimo, Estevan Reimondo, que se documenta na corte de Fernando IV.

A maior parte dos seus perfís son bastante ben coñecidos polo que non procede estenderse sobre os mesmos aquí, sendo pertinente consultar ben as biografías de Oliveira (1994), ben as que figuran en *MedDB*, a base de datos da lírica medieval galego-portuguesa. Algúns destes perfís foron, aínda así, bosquexados con anterioridade, cando estudamos as súas parentelas de procedencia. Neste apartado concreto desexamos falar en particular das hipóteses que se poden desprender desta táboa, principalmente a de Men Paez de Soutomaior, en segundo lugar, a de Estevan Reimondo e, en terceiro lugar, a de Roi Martinz (Do Casal / D'Ulveira).

6.1. Men Paez de Soutomaior

De Men Paez os cancioneiros, segundo a *Tavola Colocciana*, deberían ter conservado tres cantigas; non obstante, só conservamos o que semella ser o íncipit dunha das súas cantigas: *Dizer vus quero com' oy chufar* (99,01). Men Paez sería autor de tres cantigas de maldizer, tal como consta na rúbrica atributiva que figura despois de B1561. Sabendo que a base documental é escasa, entendemos que nada se opón a que poidamos considerar que sexa este trobador identificable co membro da parentela dos Soutomaior.

De feito, un posible apoio podería conformalo a alusión que fai Alfonso X a un Don Meendo (Paez?) de Soutomaior. Sería, ademais, familiar do trobador Gomez García, abade de Valladolid e cuñado do tamén trobador Men Rodriguez Tenoiro, outro dos trobadores presente nas cortes de Alfonso X, Sancho IV e Fernando IV. Outro posible candidato sería o Men Paez Mafaldo que aparece nas *Inquirições* de 1258 (Oliveira, 1994: 388).

Ademais, como se pode confirmar coas árbores xenealóxicas que figuran en Apéndice, Men Paez de Soutomaior relacionaríase con trobadores membros de parentelas asociadas á súa de orixe, os Churrichao ~ Maldoado: Gómez Garcia, abade de Valladolid (Soutomaior); Pai Gomez Chariño (Chariño); Martin Eanes e Per'Eanes Mariño, (Mariño ~ Sarraça); Men Rodriguez Tenoiro (Tenoiro). A relación entre eles estréitase, ademais, pola participación conxunta en eventos relacionados co rei Sancho IV, principalmente.

124) inclúe, de xeito hipotético, a outros autores que, en función da súa colocación nos cancioneiros, son tardíos: Afonso ou Alvaro Gomez, jograr de Sarria; Airas Veaz; Johan de Cangas; Johan García, sobrinho de Nun'Eanes; Johan Romeu de Lugo e Lopo Liáns; Lourenço, que dialogou con Johan Vasquiz de Talaveira; Nun'Eanes Cerzeo; Pai da Cana; Pero Goterrez; Rui Martinz. Non imos tratar deles, xa que non os vemos na documentación analizada e, ademais, varios deles xa coñeceron estudos que os situaron noutras coordenadas temporais. Deixando de lado estes autores simplemente conxecturais, o certo é que Beltrán (1996: 128) sitúa "un total de doce trovadores de filiación segura", isto é, seis menos ca os que rexistramos no presente estudo. Beltrán non considera as posibilidades de Arnalt, joglar; Martin Anes Marinho; Martin Perez Alvin, nin as hipóteses de Men Paez e Roi Martinz (d'Ulveira).

6.2. Estevan Reimondo

Estamos ante un homónimo do trobador que aparece nos cancioneiros debido ás súas dúas cantigas de amigo, pero sen o nome de familia, polo que resulta complexa a identificación deste trobador. Unha das propostas máis recorrentes é a de identificalo con Estevan Reimondo de Portocarreiro, sendo Estevan Reimondo de Sequeira a outra posibilidade (Oliveira, 1994: 334). Os dous, segundo o historiador portugués estarían activos entre a segunda metade do século XIII e inicios do XIV. Nas *Inquirições* aparecen un par máis de homónimos asociados a un irmán Fernan Reimondo que Oliveira pensa son de parentelas diferentes ás dos dous candidatos anteriormente mencionados[49]. A pesar desta profusión de homónimos, Oliveira opta polo membro da parentela dos Portocarreiro debido aos vínculos con persoeiros da nosa lírica como Johan Perez d'Aboin, sobriño da nai de Estevan Reimondo de Portocarreiro, Maria Ouriguez da Nóbrega, ao casar con Reimondo Viegas. E anota, como é lóxico, a presenza de Pero Gonçalvez de Portocarreiro, tamén trobador e curmán de Estevan Reimondo.

Resulta complexo poder aseverar que o Estevan Reimondo, freire da Orde de Uclés, é o membro dos Portocarreiro. Sería unha confirmación á dúbida formulada por Oliveira sobre unha posible presenza súa na corte de Castela. En calquera caso, como se desprende da táboa documental, os Portocarreiro mantiveron unha produtiva relación coas cortes rexias de Castela e León desde os tempos de Alfonso X.

Aínda máis difícil resulta relacionar a este Portocarreiro cun homónimo presente no Tumbo B da Catedral de Compostela, onde xorde un **Stevan Reymondo** identificado polo Rei Don Denís como "meu escriván de Valença" (*Tumbo B*, doc. 194 (1324, xuño, 10. Santarém) (novo traslado en doc. 337). Trátase dun mandado do rei portugués ao concello de Correlhã para "que nomee a un home boo que xunto ao seu xuíz vaia a Santiago ver os privilexios que sobre a vila ten a catedral de Compostela" e dilles "que catedes hun home cordo et eviádeo que vaa aa dita villa de Santiago con **Stevan Reymondo**, meu escriván en Valença". Este mandado ten a súa correlación noutro documento do mesmo fondo documental, onde xa é o propio "Stevoô Reymondo, scriván del rey", quen manda ao concello de Cornelhãa que elixa un home boo para que vaia con el a Santiago de Galiza para ver os orixinais dos privilexios que ten sobre a vila o cabido compostelán. "et estou de camino pera yr a Santiago" (*Tumbo B*, doc. 336 (1324, decembro, 31. Valença do Minho). Finalmente en 1325, ante notario, procédese á lectura das cartas do rei Don Denis de Portugal e do escribán de Valença, Estevan Reimondo. A referencia non deixa de ser interesante e permite achegar unha nova identificación posible, tendo en conta, ademais, a súa relevancia na corte de Don Denis en tanto que escribán e documenta a súa presenza na vila xacobea.

49 *Valdevez*, doc. 75 [1284-nov.-10] Inquéritos levados por Estevan Lourenço, procurador do rei Denis sobre os dereitos rexios en Rio Frio (concello Arcos de Valdevez): Aquí figura simplemente identificado como Estevan Reimondo, cabaleiro. *Valdevez*, doc. 91 [1288]. Inquéritos de Don Denis no part. xud. de Valdevez: Aquí identificado só como Estevan Reimondo.

6.3. Roi Martinz (Do Casal/D'Ulveira)

Na nosa lírica contamos con dous trobadores identificados como Roi Martinz e que son naturais de parentelas de Portugal, tal como establece Oliveira (1994: 433-434), referímonos a Roi Martinz do Casal, cuxa actividade central se situaría entre 1280 e 1288, e a Roi Martinz d'Ulveira, cuxa actividade decorre principalmente entre 1286 e 1312. No rexistro da chancelaría de Sancho IV documéntase un **Roi Martinez de Portogal** que, en virtude deste xentilicio, podería ser calquera dos dous. Non obstante, o feito de que Roi Martinz d'Ulveira casase con Sancha Anes de Sandin, curmá do trobador Martin Perez Alvin, e o feito de que este tamén se documente na corte de Sancho IV, fai que nos inclinemos por considerar a hipótese de que Roi Martinz de Portogal é, en realidade, Roi Martinz d'Ulveira[50].

Finalmente, cómpre poñer de relevo a importancia de viaxes como a do Estevan Reimondo escribán de Don Denis, xa que permite o establecemento de relacións literarias e poéticas e mobilidade da arte trobadoresca. Outro destes exemplos témolo en tempos de Sancho IV, na conformación da comitiva que se reuniría en Baiona con Felipe IV, rei de Francia en 1286. Nesa comitiva tivo un rol importante —e decisivo para a súa indisposición con Sancho IV e María de Molina— o trobador Gomez Garcia, abade de Valladolid. Se atendemos aos nomes que figuran na relación facilitada por Gaibrois de Ballesteros, percibiremos que, de forma necesaria, iso puido ter algunha incidencia na propia produción lírica dos trobadores. Na lista aparecen trobadores como Gil Perez Conde; Gomez García, abade de Valladolid; Johan Vasquiz de Talaveira (e o seu fillo, Gómez Eanez); Martin (Eanes?) Marinho; Men Paez de Soutomaior; Rodrigu'Eanes Redondo.

Ademais, vemos a membros de parentelas con importancia na conformación e difusión da nosa lírica: os Cerveira portugueses vinculados aos Meira e aos Rodeiro, a través de Johan Afonso de Cerveira; os Chariño, a través de Alvar Páez, fillo do trobador e almirante de Sancho IV, Pai Gómez Charinho; posiblemente os Maldoado, a través de Fernan Núnez (Maldoado), copeiro do Rei; os Rodeiro, a través de Gonzalo Rodríguez; os Soutomaior, a través do propio abade de Valladolid, de Diego García e de Men Paez de Soutomaior; os Tenoiro, a través de Gonzalo Pérez.

Se reparamos que o reinado de Sancho IV dura pouco máis que unha década, cómpre non minimizar a importancia que tivo a súa corte como polo de atracción das parentelas aristocráticas. Non só das de primeiro rango, senón das que se poden denominar de segundo rango, unha aristocracia menor da que formarían parte os trobadores que se relacionan cos Churrichao ~ Maldoado. Consideramos que é máis produtivo tentar afondar no estudo da documentación que ceder sempre á tentación da comparación que, por outra banda, non deixa en mal lugar a corte de Sancho IV.

50 Na nosa lírica existe aínda un outro Roi Martinz, do que se conserva só a primeira estrofa en resposta a Johan Airas de Santiago. Mais, como refire Oliveira (1994: 432), sería leonés, polo que non pode responder ao documentado na corte de Sancho IV.

7. Apéndice. Táboas documentais

Data	Lugar	Feito
1221-1232	Castela, en Villadelmiro e Celada, na contorna de Burgos	Aleitado por Urraca Pérez. Crianza e educación a cargo de Garcia Fernández de Villamayor e Maior Aires.
Inicios 1232	Galicia	Despois de unificar os reinos de Castela e León, o rei Fernando III visita as vilas galegas de Lugo, Coruña, Santiago, Tui e Ourense, supostamente acompañado do seu fillo, o infante Alfonso, que tería ocasión de coñecer as terras que en 1240 lle tocaría xestionar.
Verán 1232	Manzaneda (hoxe Maceda)	O rei cede ao aio do seu fillo, Garcia Fernandez de Villamayor, a poboación de Manzaneda (hoxe Maceda), en terra de Limia, preto de Ourense e Allariz
1239	Terras de Toroño	Posible encontro do infante Alfonso con Maria Afonso, filla da relación que Alfonso ix de Galicia e León mantivo con Teresa Gil de Soverosa, filla de Gil Vasquez de Soverosa.

7.1a. Itinerario vital de Alfonso X (1230-1240)

Data	Lugar	Feito
marzo 1240-1249	Ribadavia (Ourense)	O infante Alfonso exerce a tenencia de Ribadavia de forma compartida con Teresa Gil de Soverosa, a nai de Maria Afonso e Martin Afonso.
15-febreiro-1243	Toledo	Concede á Orde de Santiago unha serie de localidades pola axuda prestada na conquista de Chinchilla
Abril-1243	Alcaraz	Dirixíndose a Murcia, detense en Alcaraz e asina con diversos caudillos do Reino de Murcia un tratado mediante o cal os caudillos se sometían ao rei de Castela.
Inicios maio 1243	Murcia	Segundo o previsto no Tratado de Alcaraz, Murcia entrega o castelo ao infante Alfonso.
Maio-xullo 1243	Reino de Murcia	Ocupación restantes prazas fortes do Reino de Murcia.
15-xullo-1243	Reino de Murcia	Concede privilexio á Orde de Santiago, que reciben Segura e unha longa serie de castelos.
15-setembro-1243	Burgos	Proxectando o matrimonio con dona Violante de Aragón.
02/26-marzo-1244	Alcaraz, Almizra	Asina o Tratado de Almizra co seu futuro sogro, Jaume I, que decide as fronteiras entre Aragón e Castela nas partes en que afecta ao Reino de Valencia
15-abril-1244	Murcia	Asina varios privilexios entregando en señorío unha serie de castelos a don Guillén, o Alemán, a Pedro López de Arana, a Alfonso Téllez, a Sancho de Entellón.
Abril/xuño-1244	Reino de Murcia	Inicio campaña para someter as prazas fortes de Mula, Lorca e Cartaxena que non aceptaran o disposto polo Tratado de Alcaraz.
Antes 15-xuño-1244	Mula	Cae Mula en mans do infante.
Desde mediados de xuño/inic. Xullo 1244	Lorca	Asedio e conquista de Lorca.
Desde 15 agosto até fin set. 1244	Murcia	O infante Alfonso permanece na cidade de Murcia.
Inicio 1245	Reino de Murcia	Inicio segunda parte da campaña que pretende recuperar Cartaxena.
20-xaneiro-1245	Ocaña	A súa presenza en Ocaña é só probable, xa que no documento non se menciona ao infante, pero si a Pai Perez Correa, mestre da Orde de Santiago, que sempre acompañou ao infante na conquista do Reino de Murcia.

Data	Lugar	Feito
Primavera ou xuño 1245	Cartaxena	Cae Cartaxena: en primavera, segundo Torres Fontes ou no verán, segundo Ballesteros; González Jiménez inclínase pola hipótese de Torres Fontes.
11-maio-1246	Xaén	A presenza do infante en Xaén, despois de atender á chamada do pai, Fernando III, puido producirse entre os meses de febreiro de 1246 e maio do mesmo ano.
Maio/agosto-1246	Xaén	Participa no proceso de pacificación e consolidación da conquista de Xaén.
Outono 1246	Extremadura castelá	Mobilizando efectivos para axudar ao rei de Portugal Sancho II, no conflito que o opón a seu irmán, Afonso, o Boloñés.
26-novembro-1246	Valladolid	Compromiso matrimonial do infante con dona Violante de Aragón.
Decembro-1246	Sabugal	O infante está en Sabugal, daquela aínda leonesa, ás portas do Portugal, e pide ao sogro que lle mande 300 cabaleiros
Dec. 1246-marzo 1247	Portugal	Penetra en terras portuguesas e chega até Coimbra, e Leiría, apoderándose desta. Nas tropas do infante estaría a mesnada de Roi Gomez de Trastamara e Fernan Eanes de Limia.
Inicios abril-1247	Burgos	Vendo a falta de apoios en Portugal, regresa ás terras de Castela acompañado por Sancho II e nobres portugueses fieis a este rei.
Mediados agosto-1247	Sevilla	Iníciase a campaña para conquistar a cidade andaluza. A finais dese ano Fernando III reclama a presenza do seu fillo coas súas tropas. González Jimenez (2009: 294) considera "un tanto improbable" que o infante viñese de Murcia como di a *Primera Crónica General*.
23-novembro-1248	Sevilla	Despois de case dezaseis meses de asedio cae a cidade andaluza, o día de San Clemente, cando o infante cumpría 27 anos de vida.
Inicio 1249	Sevilla	O infante permanece na citada cidade no inicio do ano 1249.
8-marzo-1249	León	Alfonso acolle baixo a súa protección ao mosteiro de San Pelaio de Oviedo.
28-maio-1249	Ágreda	Recibía baixo a súa encomenda ás persoas e bens da igrexa de Calahorra. É probable que se entrevistase co seu sogro.
1-marzo-1250	Córdoba	Emite un documento mediante o cal dota a igrexa de Cartaxena acabada de restaurar.
Marzo/decembro 1250	Sevilla	Atento ao goberno da zona e á zona de fronteira do Guadalete, aínda non ben controlada.
1251-1252	Sevilla	O infante vese na obriga, por enfermidade de seu pai, Fernando III, de permanecer en Sevilla.
30-maio-1252	Sevilla	Morre o seu pai, Fernando III
01-xuño-1252	Sevilla	Alfonso x é proclamado rei e cabaleiro.

7.1b. Itinerario vital de Alfonso X (1240-1252)

Parentela	Membro	Referencia-Vinculación LPGP	Fonte	Reinado Ano
Aldaa (~Maldoados)	Giral Nunnez	Membro dos Maldoados.	Chanc-Sancho IV, p. CLXXI Visita dunha delegación rexia a Baiona para encontrarse co rei de Francia, beneficiado con 2000 marabedís	Sancho IV. 10-febr.-1286. Benavente
	Ferran Nunez d'		Chanc-Sancho IV, p. CLXXI	Sancho IV. 10-febreiro-1286. Benavente
		Figura como copeiro (pero sen o designativo familiar)	Cuentas, p. LXXII	Sancho IV. 1293-1294
Ambija (Ambia)	Ruy Meendez d'		Cuentas, p. LXXII	Sancho IV. 1293-1294
Anbroa (Ambroa)	Don Garcia Perez	Parente (neto do xograr Pero d'Ambroa ou fillo do trobador Pero Garcia d'Ambroa (núm. 126)	Chanc-Sancho IV, p. CLXII	Sancho IV. 12-maio-1285, Ávila.
Aviancos	Roy Ferrández		Chanc-Sancho IV, p. CLVII	Sancho IV. 17-dec.-1284
Biedma	Ferrand Roiz de		Crónica Fernando IV, cítase tamén á súa muller Marina Paiz de Soutomaior	Fernando IV. Doc. 66 1296-agosto-25
	Ruy Páez de	Recibe en doazón o castelo de Mota. Mordomo de Pedro Fernández de Castro	Recuero Lista (2016: 347); Arias Guillén (2012: 208)	Alfonso XI. 1334
	Mendo Rodríguez de	Membro da Orde da Banda creada en 1332.	Recuero Lista (2016: 292-296)	Alfonso XI. 1348
Caldelas	Vasco Perez		Visita dunha delegación rexia a Baiona para encontrarse co rei de Francia, beneficiado con 2000 marabedís, Chanc-Sancho IV, p. CLXXI	Sancho IV. 10-febr.-1286. Benavente
	Gonzalo Gómez de		Cuentas, p. CXXVII, p. CXXVIII, p. CXXXI	Sancho IV. 1293-1294
		Recibe a doazón da Casa de Ventoso en Jerez de los Caballeros (Badajoz)	Itinerario Fernando IV	Fernando IV. Rex. 50 1312-maio.24. Alba de Tormes
Candrey (Canderei)	Pay Menéndez	Parentesco co trobador Nuno Rodriguez de Candarei (109)	Chanc-Sancho IV, p. CLVII	Sancho IV. 11-dec.-1284
Castro	Don Ferrant Eannez de		Chanc-Sancho IV, p. CLV	Sancho IV. 17-outubro-1284
	Pay Arias de (porteiro-mor de Andalucía)		Crónica Fernando IV / Itinerario Fernando IV	Fernando IV. Doc. 227 1303-xaneiro-14
	Pedro Fernández de	Membro da Orde da Banda, creada en 1332 Ricome, armado polo rei	Recuero Lista (2016: 292-296)	Alfonso XI 1332, 1348
		Beneficiado coa doazón do castro do burgo de Faro polo rei Alfonso XI	Recuero Lista (2016: 347); Arias Guillén (2012: 208).	Alfonso XI 1334

Parentela	Membro	Referencia-Vinculación LPGP	Fonte	Reinado Ano
Çervera	Johan Alfonso		Chanc-Sancho IV, p. CLIX	Sancho IV. 26-xan.-1285
	Johan Lorenço de	Soldada anual	Cuentas, p. LIII, p. CXXVIII, p. CXXX, p. CCCII	Sancho IV. 1293-1294
	Juan de	Membro da Orde da Banda creada en 1332.	Recuero Lista (2016: 292-296)	Alfonso XI. 1348
Chariño	Ruy Paez	Fillo do trobador Pai Gomez Chariño (núm. 114)	Chanc-Sancho IV, p. CLIII	Sancho IV. 30-marzo-1284
	Alvar Paez	Fillo do trobador Pai Gomez Charinho (núm. 114)	Visita dunha delegación rexia a Baiona para encontrarse co rei de Francia, beneficiado con 2000 marabedís, Chanc-Sancho IV, p. CLXXI	Sancho IV. 10-febr.-1286. Benavente
Churruchao	Alfonso Eanes Pero Eanes	Alusión en 14,10 e 49,1	Chanc-Sancho IV, p. CL	Sancho IV. 17-xullo-1284
	Estevan Nunnez	Meiriño de Galicia, León e Asturias	Chanc-Sancho IV, p. CLIX Sancho IV, p. 158	Sancho IV. 27-xan.-1285 Xuño-dec. 1287
	Ferrant		Chanc-Sancho IV, p. CLXXI	Sancho IV. 7-marzo-1286. Burgos
	Nuno Gonzalez	Vasalo de Sancho IV, curmán de Estevan Nunnez	Sancho IV, p. 82	
		Casado con Mayor Moniz de Rodeiro	Sancho IV, p. 82, núm. 1 (carp. 732 AHN)	1295
Feyoo/Feyioo	Ferrant Eanez		Chanc-Sancho IV, p. CLVIII	Sancho IV. 23-dec.-1284
	Giral Estevanez		Chanc-Sancho IV, p. CLXIII	Sancho IV. 28-xuño-1285. Mérida
Follante (Folhente)	Alfon Roiz	Coincidencia de apelido co trobador Men Vasquez de Folhente (102)	Chanc-Sancho IV, p. CLIX	Sancho IV. 30-xan.-1285
Gallinato	Don Gomez Suarez		Chanc-Sancho IV, p. CLXXI Visita dunha delegación rexia a Baiona para encontrarse co rei de Francia, beneficiado con 2000 marabedís	Sancho IV. 10-febr.-1286. Benavente
	Ruy Gómez Gallinado	Escudeiro asentado en Cuenca	Sancho IV, III, pp. CXLVIII-CXLXIX	Sancho IV. Doc. 249 8-xuño-1289
	García Ferrández	Soldada	Cuentas, p. LIV	Sancho IV. 1293-1294
	Nuno Pérez	Membro da Orde da Banda creada en 1332. Cabaleiro armado polo rei	Recuero Lista (2016: 292-296)	Alfonso XI. 1332
Lemos	Lope Alfón		Chanc-Sancho IV, p. CLIX, p. CLVII	Sancho IV. 24-xullo-1284 11-dec.-1284

Parentela	Membro	Referencia-Vinculación LPGP	Fonte	Reinado Ano
Limia	Don Johan Fernandez de	Adelantado en Andalucía	Sancho IV, III, p. XXIII-XXIV	Sancho IV. Doc. 38 23-decembro-1284. Segovia
	Don Johan Ferrandez de		Chanc-Sancho IV, p. CLIX	Sancho IV. 20-xan.-1285
		'En su vida...' morre en 1296	Cuentas, p. XLIII	Sancho IV 1293-1294
	Ferran Ferrandez de		Cuentas, p. XLIII	Sancho IV 1293-1294
	Juan Fernández de	Arcebispo de Santiago e notario do Reino de León. Nomeou cabaleiro a Alfonso XI en 1332	Recuero Lista (2016: 515, 518; 758)	Alfonso XI. Abril-1331, marzo-1338
Lira	Estevan Eanez de		Cuentas, p. CXXX	Sancho IV. 1293-1294
Maldoado (~ Aldaa)	Pero Nunnez (pai) Arias Perez (fillo)	Parentela dos Churrichao ~ Maldoado, da que forma parte Pai Gomez Chariño (núm. 114)	Chanc-Sancho IV, p. CLI	Sancho IV. 24-nov.-1284
	Giral Nunnez		Chanc-Sancho IV, p. CLIII	Sancho IV. 30-marzo-1284
	Juan Arias	Membro da Orde da Banda creada en 1332. Cabaleiro armado polo rei	Recuero Lista (2016: 292-296)	Alfonso XI. 1332
Mariño	Martin	Parente ou o propio trobador Martin Eanes Mariño (núm. 89)?	Chanc-Sancho IV, p. CLIX	Sancho IV. 16-xan.-1285
			Visita dunha delegación rexia a Baiona para encontrarse co rei de Francia, beneficiado con 2000 marabedís, Chanc-Sancho IV, p. CLXXI	Sancho IV. 10-febr.-1286. Benavente
	Martin Marinero (=Marinno)		Cuentas, p. CII, p. CXXVIII, p. CXXX	Sancho IV. 1293-1294
	Definido como 'vasalo' do rei	Doazón rexia das freguesías de Sta María de Fisterra, San Vicente de Duio e Sta María de Maróns.	Itinerario Fernando IV	Fernando IV. Rex. 8 1298-febreiro-5. Valladolid [confirmada polo mesmo rei (Rex. 8. 1310-febreiro-20. Sevilla)]
		O rei confirma a venda que realizou Martin Mariño das freguesías de Sta María de Fisterra e San Vicente de Duio a Per Eanes Mariño e súa muller Sancha Vázquez	Itinerario Fernando IV	Fernando IV Rex. 64 1300-outubro-15. Berlanga [confirmada polo mesmo rei (Rex. 8. 1310-febreiro-20. Sevilla)]

Parentela	Membro	Referencia-Vinculación LPGP	Fonte	Reinado Ano
Mariño (cont.)		Confirmación da doazón de Sancho IV a Martin Mariño o 15 de maio de 1287 das freguesías de Sta María de Fisterra e San Vicente de Duio	Itinerario Fernando IV	Fernando IV. Rex. 82 1301-decembro-4. Burgos [confirmada polo mesmo rei (Rex. 8. 1310-febreiro-20. Sevilla)]
	Juan	Membro da Orde da Banda creada en 1332. Cabaleiro armado por Pedro Fernández de Castro	Recuero Lista (2016: 292-296)	Alfonso XI. 1332
Mera (Meira)	Fferrant Eanez de		Chanc-Sancho IV, p. CLXXI	Sancho IV. 7-marzo-1286. Burgos
			Cuentas, p. LXXII	Sancho IV 1293-1294
	Airas Ferrandez de		Cuentas, p. XXXIX	Sancho IV 1293-1294
	Gonçalo Páez de		Cuentas, p. CXXVI, p. CXXX	Sancho IV. 1293-1294
	Vasco Pérez Meyra	Caída de Algeciras	Recuero Lista (2016: 487)	Alfonso XI. 1333
		Batalla do Salado	Recuero Lista (2016: 432)	Alfonso XI. 1340
Pardo	Pero	Posible alcume de descendentes de Pero Garcia d'Ambroa (núm. 126)	Chanc-Sancho IV, p. CL	Sancho IV. 13-xullo-1284
	Aras	Membro da Orde da Banda creada en 1332. Cabaleiro armado por Pedro Fernández de Castro	Recuero Lista (2016: 292-296)	Alfonso XI. 1332
Portocarreiro	Martin Perez	Posible parente (fillo?) do trobador Pero Gonçalvez de Portocarreiro (núm. 128)	Visita dunha delegación rexia a Baiona para encontrarse co rei de Francia, beneficiado con 2000 marabedís, Chanc-Sancho IV, p. CLXXI	Sancho IV. 10-febr.-1286. Benavente
	Johan Lorenço	Posible parente do trobador Pero Gonçalvez de Portocarreiro (núm. 128)	Visita dunha delegación rexia a Baiona para encontrarse co rei de Francia, beneficiado con 2000 marabedís, Chanc-Sancho IV, p. CLXXI	Sancho IV. 10-febr.-1286. Benavente
	Johan Ivánnez de		Cuentas, p. CXLVI	Sancho IV. 1293-1294
	Martin Fernández de	Membro da Orde da Banda creada en 1332. Cabaleiro armado polo rei	Recuero Lista (2016: 292-296)	Alfonso XI. 1332
	Fernán Pérez de	Membro da Orde da Banda creada en 1332. Cabaleiro armado polo rei	Recuero Lista (2016: 292-296)	Alfonso XI. 1332, 1348

Parentela	Membro	Referencia-Vinculación LPGP	Fonte	Reinado Ano
Redondo	Pero Eanez (†) Noméase a dona Ynés, a súa muller ('muger que fué')	Irmán do trobador Rodrigu'Eanes Redondo (núm. 141) e tío do tamén trobador Fernan Rodriguez Redondo (núm. 48), fillo do anterior.	Chanc-Sancho IV, p. CLIX	Sancho IV. 20-xan.-1285
	Johan	Fillo de Pero Eanez e sobriño de Rodrigu'Eanes Redondo (?) (núm. 141).	Visita dunha delegación rexia a Baiona para encontrarse co rei de Francia, beneficiado con 2000 marabedís, Chanc-Sancho IV, p. CLXXI	Sancho IV. 10-febr.-1286. Benavente
Rodero (Rodeiro)	Gonzalo Royz		Visita dunha delegación rexia a Baiona para encontrarse co rei de Francia, beneficiado con 2000 marabedís, Chanc-Sancho IV, p. CLXXI	Sancho IV. 10-febr.-1286. Benavente
	Vasco Fernández de Rodeiro	Identificado como sobriño do bispo de Ourense, don Pedro, xunto con Nuno González de Novoa e Juan Vázquez Saraza	Itinerario Fernando IV	Fernando IV. Rex. 53 1296-decembro-22
Saavedra	Alfón López de Sayavedra		Cuentas, p. LXII	Sancho IV. 1293-1294
	Garci Lopez de		Cuentas, p. LXXXVI	Sancho IV. 1293-1294
	Lope Fernandez		Cuentas, p. CXXX	Sancho IV. 1293-1294
	Arias Fernandez de Saabedra		Cuentas, p. CXXXI, p. CXLV	Sancho IV. 1293-1294
	Alfón Perez Saavedra		Cuentas, p. CXLVII	Sancho IV. 1293-1294
Saraça	Johan Vasquez	Comparte apelido co trobador Afonso Soarez Sarraça (10)	Chanc-Sancho IV, p. CLIX	Sancho IV. 27-xan.-1285
		Identificado como sobriño do bispo de Ourense, don Pedro, xunto con Vasco Fernández de Rodeiro e Nuno González de Novoa	Itinerario Fernando IV	Fernando IV. Rex. 53 1296-decembro-22
Soutomaior	Ruy Páez de	Parentela do trobador Gómez García, abade de Valladolid. Xustiza da corte de Sancho IV	Sancho IV, I, p. 95 Sancho IV, III, pp. CXXI-CXXII	Sancho IV Doc. 217 15-outubro-1288. Miranda
	Alvar Páez	Parentela do trobador Gómez García, abade de Valladolid.	Chanc-Sancho IV, p. CLIII	Sancho IV. 30-marzo-1284
			Vila (2010: 26, n. 12)	Fernando IV. 1300-1303
	Meen Paez	Parentela do trobador Gómez García, abade de Valadolide. Hipoteticamente consideramos que pode ser o trobador núm. 99	Chanc-Sancho IV, p. CLIX	Sancho IV. 23-agosto-1284

Parentela	Membro	Referencia-Vinculación LPGP	Fonte	Reinado Ano
Soutomaior (cont.)			Visita dunha delegación rexia a Baiona para encontrarse co rei de Francia, beneficiado con 2000 marabedís, Chanc-Sancho IV, p. CLXXI	Sancho IV. 10-febr.-1286. Benavente
	Gomez Garcia, abbat de Valladolit	O trobador núm. 59	Chanc-Sancho IV, p. CLXI	Sancho IV. 20-marzo 1285
	Diego Garcia	Irmán de Gomez Garcia (?) (núm. 59)	Visita dunha delegación rexia a Baiona para encontrarse co rei de Francia, beneficiado con 2000 marabedís, Chanc-Sancho IV, p. CLXXI	Sancho IV. 10-febr.-1286. Benavente
	Juan Fernández de	Bispo de Tui en marzo de 1286. Entre 1286 e 1289, notario de Andalucía. Chanceler da raíña en 1290	Sancho IV, I, p. 122, n. 2	Sancho IV. 1286-1293
	Per Álvarez de	'en don', a través dunha carta da raíña María de Molina	Cuentas, p. LI, p. LXXII	Sancho IV. 1293-1294
		Privilexio de Fernando IV concedendo San Xoán de Vilacoba	Vila (2010: 26)	Fernando IV. 1295-1312
	Diego Álvarez de	Membro da Orde da Banda creada en 1332. Cabaleiro armado polo rei	Recuero Lista (2016: 292-296) Vila (2010: 27), fillo primoxénito de Álvaro Pérez de Soutomaior	Alfonso XI. 1332
	Fernán Yáñez de	Membro da Orde da Banda creada en 1332. Cabaleiro armado por Pedro Fernández de Castro	Recuero Lista (2016: 292-296) Vila (2010: 28), emprega un patronímico distinto ao do pai, Álvaro Pérez de Soutomaior, irmán de Diego Álvarez	Alfonso XI. 1332
Soverosa (?)	Donna Teresa Gil		Chanc-Sancho IV, p. CLXII	Sancho IV. 8-xuño-1285, Toledo
Talavera (Talaveira)	Johan Vasquez	Identificable co trobador Johan Vasquiz de Talaveira (núm. 81)	Visita dunha delegación rexia a Baiona para encontrarse co rei de Francia, beneficiado con 2000 marabedís, Chanc-Sancho IV, p. CLXXI	Sancho IV. 10-febr.-1286. Benavente
	Gomez Eanez, su ffijo	Fillo do trobador Johan Vasquiz de Talaveira (núm. 81)	Visita dunha delegación rexia a Baiona para encontrarse co rei de Francia, beneficiado con 2000 marabedís, Chanc-Sancho IV, p. CLXXI	Sancho IV. 10-febr.-1286. Benavente

Parentela	Membro	Referencia-Vinculación LPGP	Fonte	Reinado Ano
Tanoyro (Tenoiro)	Gonzalo Perez (Paez?)	Parentesco co trobador Men Rodriguez Tenoiro (núm. 101)	Chanc-Sancho IV, p. CLVIII	Sancho IV. 28-dec.-1284
			Visita dunha delegación rexia a Baiona para encontrarse co rei de Francia, beneficiado con 2000 marabedís, Chanc-Sancho IV, p. CLXXI	Sancho IV. 10-febr.-1286. Benavente
	Gonzalo Paez (Pérez?)		Cuentas, p. LXVI	Sancho IV. 1293-1294
	Alfonso Jofre	Batalla do Salado	Recuero Lista (2016: 432)	Alfonso XI. 1340
	García Jofre	Membro da Orde da Banda creada en 1332.	Recuero Lista (2016: 292-296)	Alfonso XI. 1348
	Juan	Membro da Orde da Banda creada en 1332.	Recuero Lista (2016: 292-296)	Alfonso XI. 1348
	Alfonso	Membro da Orde da Banda creada en 1332.	Recuero Lista (2016: 292-296)	Alfonso XI. 1348
Tavayros (Taveirós)	Johan Vasquez de	Parentes dos trobadores Pai Soarez de Taveiros (núm. 115) e Pero Velho de Taveiros (núm. 135)	Chanc-Sancho IV, p. CLXXI	Sancho IV. 7-marzo-1286. Burgos
	Vasco Pérez de	Membro da Orde da Banda creada en 1332. Cabaleiro armado por Pedro Fernández de Castro	Recuero Lista (2016: 292-296)	Alfonso XI. 1332
Ulloa	Ruy Sánchez de	Parentela do trobador Johan Lopez d'Ulhoa (núm. 72)	Chanc-Sancho IV, p. CLIX	Sancho IV. 25-dec.-1284
	Sancho Sanchez de	Reposteiro de Sancho IV e Fernando IV	Sancho IV, III, p. CCLVIII // Cuentas, p. LIII, LXXII, p. CXXVI	Doc. 388. 17-decembro-1291 // Sancho IV. 1293-1294
	Johan Sanchez de		Cuentas, p. CXXVIII	Sancho IV. 1293-1294
	Alvar Sanchez de		Cuentas, p. CXLVII	Sancho IV. 1293-1294
Valladares	Gil Rodriguez/ Roiz de		Cuentas, p. CXXVIII, p. CXXXI, p. CXXXII	Sancho IV. 1293-1294
Varela	Ferrant		Chanc-Sancho IV, p. CLIV	Sancho IV. 11-set.-1284
	Pero		Chanc-Sancho IV, p. CLIX	Sancho IV. 7-febr.-1285

Táboa 7.2. Parentelas galegas e portuguesas nas cortes rexias de Castela e León

Identificador	Membro	Referencia	Ref. Doc	Reinado Ano
Ateos (Atios)	Estevan Eannez de		Cuentas, p. CXLVI	Sancho IV. 1293-1294
Castrello	Nuno Ferrandez de Castrello		Cuentas, p. LXVI	Sancho IV. 1293-1294
Louriñán	Estevan Perez de Lourinnan	Escudeiro do Rei	Cuentas, p. LXXIX	Sancho IV. 1293-1294
Lugo	Per Eannes de	Maestre Escuela de Lugo	Cuentas, p. LXIV, p. LXXXIV	Sancho IV. 1293-1294
	Arias Martinez de		Cuentas, p. LXXII	Sancho IV. 1293-1294
	Roy Vásquez	Deán de Lugo	Cuentas, p. LXXXIV	Sancho IV. 1293-1294
Orense	Juan d'Orens		Cuentas, p. XVII	Sancho IV 1293-1294
	Pero Ferrández de		Cuentas, p. LXXIII	Sancho IV 1293-1294
Paderne	Ferrant Eanes de Paderne		Chanc-Sancho IV, p. CLXIII	Sancho IV. 28-xuño-1285. Mérida
			Cuentas, p. LV	Sancho IV. 1293-1294
Pontevedra	Ferrant Perez de Pontevedra		Chanc-Sancho IV, p. CLXIV	Sancho IV. 11-xullo-1285. Mérida
	Frey Pedro de Pontevedra, físico		Cuentas, p. LXXVII	Sancho IV. 1293-1294
	Pero Martinez de Pontevedra	Mandadeiro do concello de Sevilla	Crónica Fernando IV	Sancho IV Doc. 15. 1295-agosto-10.
Santiago	Johan Perez de Santiago	escrivano del Rey	Chanc-Sancho IV, p. CLXI	Sancho IV. 23-marzo-1285
	Alfonso Díaz de Santiago		Cuentas, p. VIII	Sancho IV 1293-1294

7.3. Outros persoeiros galegos

Trobador	Identificación	Ref. Doc	Reinado Ano
Airas Nunez (núm. 14)	Arias Nunnez, "para su vestir"	Chanc-Sancho IV, p. (verificar)	Sancho IV. 1284
	O trobador canta a peregrinación do rei Sancho IV a Compostela	Sancho IV, p. 119	Sancho IV. 1-setembro-1286
Airas Paez, jograr (núm. 15)	Arias Páez "juglar"	Cuentas, p. C	Sancho IV. 1293-1294
	Arias Páez, "que envio a Aragón pora espensa"	Cuentas, p. CXXIV	Sancho IV. 1293-1294
Arnaldo (Arnaut Catalan?) (núm. 21)	Arnalt joglar X moravedís para un tabardo. Podería ser irmán seu un Bernart Catalan, trompero? (Cuentas, p. LXXVII)	Cuentas, p. CXXIV	Sancho IV. 1293-1294
Caldeiron (núm. 24)	"Quince omes de los Atambores"... Calderon	Cuentas, p. LXXIV	Sancho IV. 1293-1294
Estevan Perez Froian (núm. 34)	Estevan Perez Froyan	Cuentas, p. XXXIX, p. LIII, p. CIX	Sancho IV. 1293-1294
	Estevan Perez Florian	Crónica Fernando IV.	Fernando IV. doc. 80 1297-xaneiro-2 doc. 136 1299-maio-20 doc. 213 1302-xuño-21 doc. 297 1304-setembro-24
Estevan Reimondo (núm. 35)	Sthevan Romondo "Frayre de la dicha orden de Ucles"	Crónica Fernando IV.	Fernando IV. Doc. 306 1304-novembro-16
Gil Perez Conde (núm. 56)		Visita dunha delegación rexia a Baiona para encontrarse co rei de Francia, beneficiado con 2000 marabedís, Chanc-Sancho IV, p. CLXXI	Sancho IV. 10-febr.-1286. Benavente
Gomez Garcia, abade de Valadolide (núm. 59)	Membro da parentela dos Soutomaior	Sancho IV, pp. 88-114	Presente xa na corte de Alfonso X como seu emisario en 1281. Privado de Sancho IV até a súa morte a finais de xullo de 1286. Presente en varios documentos da corte rexia.
Johan Vasquiz de Talaveira (núm. 81)	Juan Vasquez de Talavera	Sancho IV, p. 52	Sancho IV. 1286
Martin Anes Marinho (núm. 89)	Martin Marinno	No rexistro de Chancelaría; nas Cuentas de Sancho IV e no Itinerario de Fernando IV	Entre 1285 e 1301, nas cortes de Sancho IV e Fernando IV.
Martin Perez Alvin (núm. 96)	Martin Pérez de Alvin, soldada anual E a do seu irmán, Suer Pérez	Cuentas, p. LIV	Sancho IV. 1293-1294
Men Paez (núm. 99)	Meen Paez de Soutomaior.	Chanc-Sancho IV, p. CLIX	Sancho IV. 23-agosto-1284

Trobador	Identificación	Ref. Doc	Reinado Ano
		Visita dunha delegación rexia a Baiona para encontrarse co rei de Francia, beneficiado con 2000 marabedís, Chanc-Sancho IV, p. CLXXI	Sancho IV. 10-febr.-1286. Benavente
Men Rodriguez de Briteiros (núm. 100)	Don Meendo de Buteiros (Briteros) et M. Meendez "su fijo"	Cuentas, p. LXIV, p. CXLVIII	Sancho IV. 1293-1294
Men Rodriguez Tenoiro (núm. 101)	Men Rodriguez Tenorio	Sancho IV, p. 52	Presente desde o reinado de Alfonso x (1277) até o de Fernando IV.
	Meent Rodriguez Tenoyro	Crónica Fernando IV.	Fernando IV. Doc. 56 1296
	Men Rodriguez Tenorio (descendente do trobador)	Membro da Orde da Banda, creada en 1332	Alfonso XI. 1348
Pai Gomez Charinho (núm. 114)	Don Pay Gómez, almirante de la mar	Sancho IV, III, p. IX-X	Sancho IV Doc. 12 20-agosto-1284. Sevilla
	Don Pay Gómez, Suero Gómez su fijo, soldada anual	Cuentas, p. LXXXIV	Sancho IV. 1293-1294
	Don Pay Gómez, adelantado en Galicia	Sancho IV, III, p. CCCXLIV	Sancho IV. Doc. 501 17-outubro-1293. Toro
Per'Eanes Marinho (núm. 119)	Per Eanes Mariño casado con Sancha Vásquez	Oliveira (1994: 407-408)	1284
		Itinerario Fernando IV.	Fernando IV. 1300
Rodrigu'Eanes Redondo (núm. 141)	Rodrigo Eanez	Visita dunha delegación rexia a Baiona para encontrarse co rei de Francia, beneficiado con 2000 marabedís, Chanc-Sancho IV, p. CLXXI	Sancho IV. 10-febr.-1286. Benavente
Roi Martinz (Do Casal, núm. 145)/D'Ulveira, núm. 146)	Roy Martinez de Portogal	Chanc-Sancho IV, p. CLI	Sancho IV. 1283-1286

Táboa 7.4. Trobadores galegos e portugueses

Identificador	Referencia	Relación lpgp	Ref. Doc	Reinado Ano
canderey	Pay Méndez de Canderey[51]	Relación co apelido do trobador Nuno Rodriguez de Candarei (núm. 109)	Sancho IV, III, pp. CCXXXIX-CCLX	Sancho IV. Doc. 371 18-setembro-1291. Ciudad Rodrigo
	Pay Mendez de Canderey		Sancho IV, III, p. CCLXXXV	Sancho IV. Doc. 424 8-maio-1292. Naves Frías
Don Servande	Donna Lucia, "muger que fui de don Servande"	Relación co apelido do trobador Johan Servando (núm. 77)	Crónica Fernando IV.	Fernando IV. Doc. 92 1297-xuño-21
Estevania Faian	Confirmación ao mosteiro de Melón dunha sentenza do concello de Monterrei sobre a xurisdición de Vilamaior da Xironda que doara Estevania Faian	Parente do do trobador Estevan Faian (núm. 31)	Itinerario Fernando IV.	Fernando IV. Rex. 65 1307-[outubro?]-23. Burgos
Ferrand Servand	"Fijo de Don Servan"	Relación co apelido do trobador Johan Servando (núm. 77)	Crónica Fernando IV	Fernando IV. Doc. 107 1298-xaneiro-1
Fernan Vaasquez Pimentel		Aludido na *razó* da cantiga 66,1 de Johan de Gaia, escudeiro[52]	Cuentas, p. LXXII	Sancho IV. Agosto de 1294
Guillade	Lorenço Guillade	Relación co apelido do trobador Johan Garcia de Guilhade (núm. 70)	Cuentas, p. CII, p. CXX, p. CXLVI	Sancho IV. 1293-1294
	Alfón Guillade		Cuentas, p. CII, p. CXX, p. CXXVIII, p. CXLVI	Sancho IV. 1293-1294
	Ferrán Aguillade		Cuentas, p. CXX, p. CXXVIII, p. CXXXII, p. CXLVII, p. CXLVIII	Sancho IV. 1293-1294
Joam Simhon	Don Juhan Simeon, conseillero del Rey de Portugal	Citado na cantiga 25,32 de Don Denis	Crónica Fernando IV.	Fernando IV. Doc. 281 1304-agosto-9
Joglaresas	"Un asno para las joglaresas"		Cuentas, p. CV	Sancho IV. 1293-1294

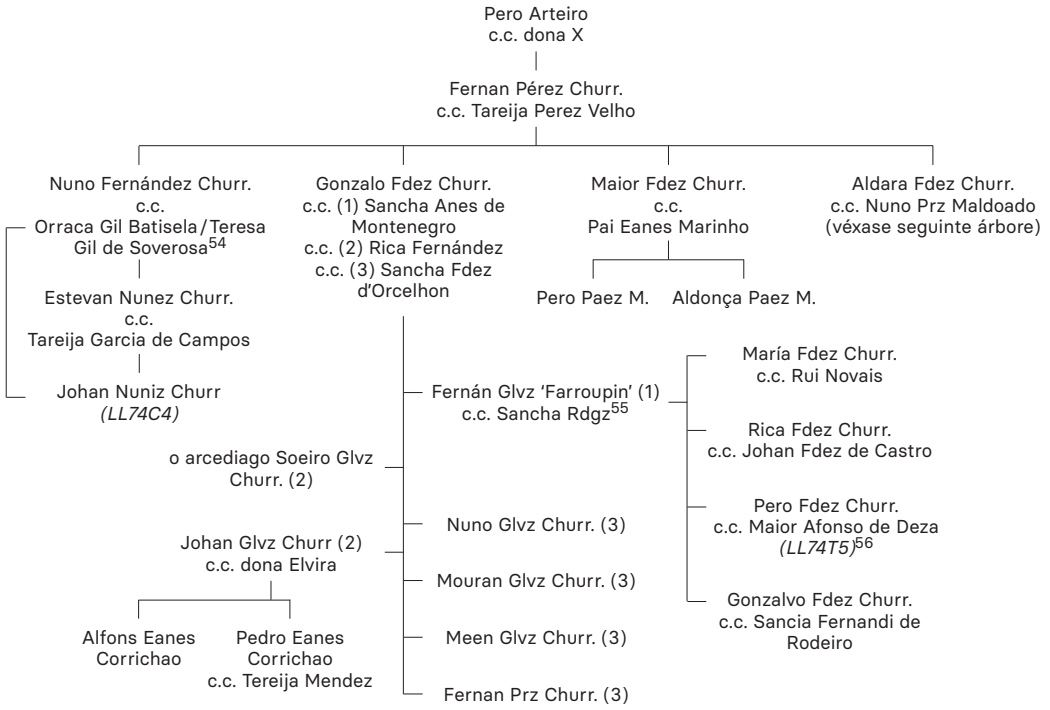
51 En dúas cantigas de Alfonso X aparece unha referencia a Don Meendo de Candarei (18,15) e a Don Meendo (18,16). Na primeira das cantigas aparece o verso "Amigo de Soutomaior" (1 II), o que podería sinalar que tamén é coñecido como Don Meendo de Soutomaior. Se o patronímico ausente é Paez teríamos unha base posible para identificalo co trobador Men Paez (núm. 99), tal como o comentamos en nota anterior a esta táboa. De ser posible esta identificación, preguntámonos se este Pay Méndez de Canderei, presente na corte de Sancho IV, pode ser o seu fillo. No documento do ano 1292, Sancho IV identifícao como "myo vasallo" e "alcalde por mj en las puebras de Monte Rey, de Vila de Rey e de Ferrol de Rey".

52 A *razó* refírese aos sucesivos cambios de fidelidade e de señor que practicou o aludido, sendo primeiro vasalo de do Conde don Pedro de Barcelos, despois de don Johan Afonso de Alburquerque, sobriño do anterior, e finalmente, déixao para estar ao servizo do fillo do rei Don Denis, don Afonso, que logo sería rei de Portugal. E todo isto, afirma a rúbrica explicativa en seis meses. Pode ser relevante para a feitura da composición da cantiga de Johan de Gaia o feito de que non se mencione na rúbrica a presenza de Fernan Vasquez Pimentel na corte de Sancho IV, onde xorde entre diferentes persoeiros galegos, beneficiado con sete mil maravedís.

Identificador	Referencia	Relación lpgp	Ref. Doc	Reinado Ano
Juglares	"A los juglares del Atamborete"		Cuentas, p. CVI	Sancho IV. 1293-1294
Nuno Fernandes Cogominho, cabaleiro	Recibe os castelos de Moura e Serpa	Posiblemente neto do trobador Fernan Fernandez Cogominho (núm. 40).	Crónica Fernando IV.	Fernando IV. Doc. 33 1295-outubro-20. Ciudad Rodrigo
Mestre Nicolas	Maestre Nicolas, "nuestro fisico"[53]	Identificable co Mestre Nicolás citado nas cantigas 2,15 (AfEaCoton); 126,14 (PeGrcAmbroa)	Sancho IV, II, p. 164 / III, p. CCCXXXIII	Sancho IV Doc. 476 18-maio-1293 Valladolid
	A un ome de maestre Nicolas		Cuentas, p. LXXVIII	Sancho IV. 1293-1294
	Nomeado procurador por Fernando IV ante Jaime II de Aragón		Itinerario Fernando IV.	Rex. 1 1296-xaneiro-07
	"Magister Nicolaus phisicus"		Crónica Fernando IV.	Fernando IV. Doc. 46 1296-febreiro-13. Daroca
	Identificado como embaixador ante o rei de Francia, Felipe IV, no tratado que se conclúe en Lyon o 3 de decembro de 1305		Itinerario Fernando IV.	Fernando IV. Rex. 14 1306-marzo-31. Valladolid
Pardal	Fratri Martino *dicto* Pardal (identificado como galego)	Coincidencia co apelido do trobador Vasco Perez Pardal (núm. 154)	Crónica Fernando IV.	Fernando IV. Doc. 511 1310-abril-15
Pero Gil	"El arçediano Pero Gil"	Hai un Pero Gil aludido por Alfonso X (18,24)	Sancho IV, III, p. XII	Sancho IV. Doc. 18 21-outubro-1284. Zamora
	Pero Gil arcidiano de Astorga		Sancho IV, III, p. XXI-XXII	Sancho IV. Doc. 34 30-novembro-1284. Valladolid
Pero Soarez de Quinhones	Pero Suarez de Quinnones	Polo patronímico e o nome de lugar, pode ser irmán do trobador Fernan Soarez de Quinhones (núm. 49)	Chanc-Sancho IV, p. CLVIII	Sancho IV. 1283-1286
Rodrig'Airas	Rodrigo Arias, joglar	Hai un Rodrig'Airas citado nunha cantiga de F.P. de Talamancos, 46,4.	Chanc-Sancho IV, p. CLIV	Sancho IV. 1283-1286

Táboa 7.5. Outras alusións á lírica galego-portuguesa

53 Gaibrois de Ballesteros (1922 II: 162-164, núm. 1) pensa que existe unha continuidade entre o homónimo que figura na corte de Alfonso X e o das cortes de Sancho IV e Fernando IV. Sancho IV faralle doazón dunhas rendas en Cabezón, preto de Valladolid (doc. 476, de 1293). Cómpre dicir tamén que, unha vez falecido Sancho IV, mestre Nicolás servirá con fidelidade á raíña María de Molina, nos tempos de minoridade do futuro Fernando IV.

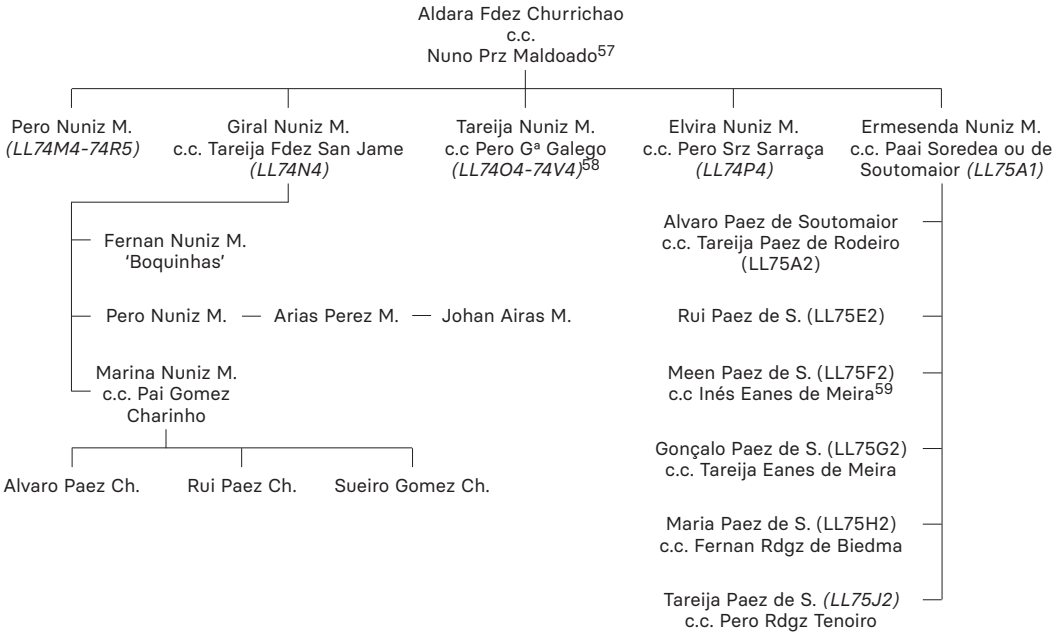


7.6. Árbore xenealóxica dos Churrichao segundo *Livros de Linhagens* (título 74)

54 Filla de Gil Fernández Batisela e de dona Tareija Paez Soredea (ou de Soutomaior). Monteagudo (2014: 70) recolle só o casamento de Nuno Fernández Churrichao con Teresa Gil de Soverosa, amante de Alfonso ix e nai de Martín e María Afonso, a namorada do infante Alfonso. Sinala que foron os seus fillos Estevo Nunez Churrichao e Johan Nunez Churrichao. A verdade é que a súa árbore xenealóxica (p. 140) é bastante incompleta e confusa, xa que di que Elvira Núnez (Maldoada) é filla de Nuno Fernández, cando *LL74P4* especifica claramente que a súa nai é Aldara Fernández Churrichao, que casa con Nuno Pérez Maldoado. En Souto Cabo (2012: 240, 249) só consta a relación sinalada na árbore xenealóxica descendente dos Bravães-Fornelos. Calderón Medina (2018a: 156) alude ao matrimonio con Teresa Gil, que debeu realizarse ao redor de 1242, e ao fillo de ambos, Estevan Nuniz Churrichao. Como é rara, mais posible, unha confusión entre Teresa Gil e Orraca Gil, marcamos a dupla posibilidade. Ferreira (2019: 395, n. 1469) aséntase no que trasladan os *Livros de Linhagens.*

55 *LL74E2* explica como a muller coa que casa Fernan Gonzálvez Farroupin provén dun rapto contra a vontade do arcebispo de Compostela, Johan Airas Gallinato. En efecto, Sancha Rodríguez, filla de Orraca Soarez Gallinato e de Rui Gonzálvez de Sagamondi, quedou orfa de nai cando Gonzalo Fernández Churrichao decide secuestrala e criala. Cando ten a idade apta, decide casala co seu fillo, o Farroupin.

56 Os fillos da parella, Gonçalo Pérez Churrichao e un novo Fernan Pérez Churrichao, a través dos seus matrimonios acadan unha alianza estratéxica cos Soutomaior-Mariño (Inés Pérez de Soutomaior) e cos Meira-Cerveira (Maria Fernández de Meira), respectivamente.

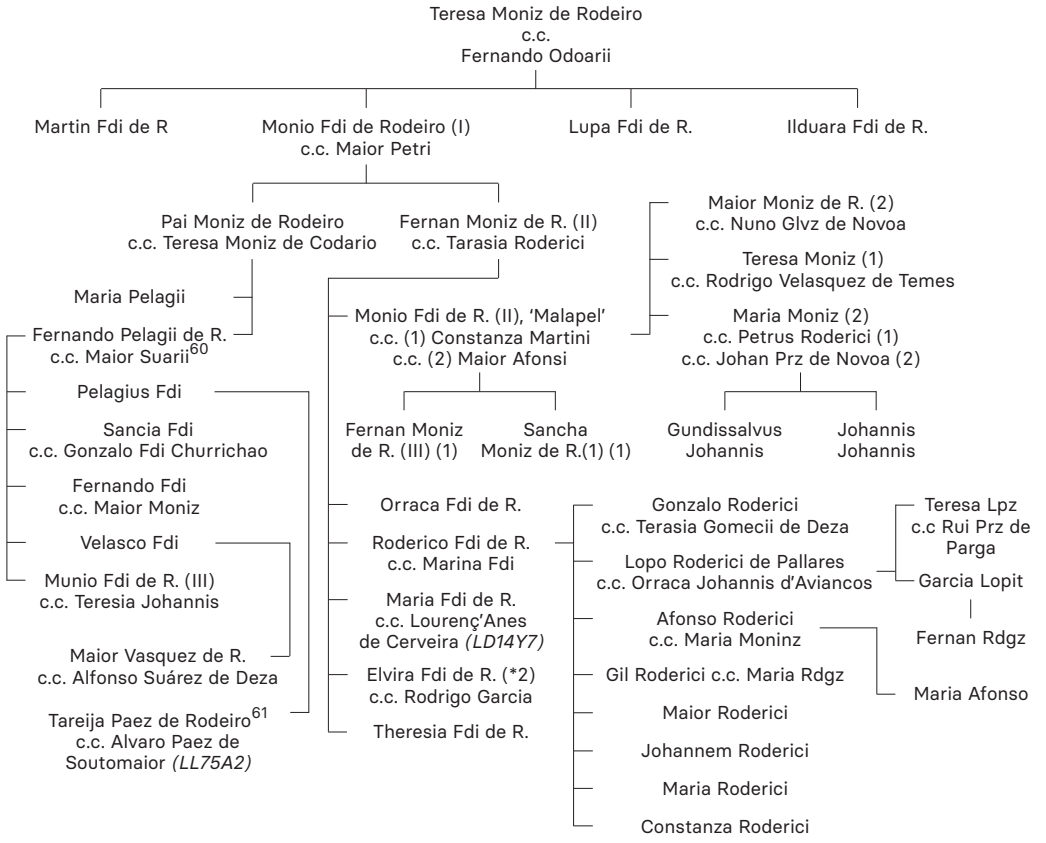


7.6.1. Árbore xenealóxica dos Churrichao~Maldoado

57 Na nosa tese de doutoramento recollemos a descendencia deste Maldoado en función da achega dos documentos, que enriquece a que nos ofrecen os *Livros de Linhagens* (Ron Fernández, 2015: 309-310), xa que recollemos os nomes dun fillo chamado Fernando Nuniz Maurente, dunha Mencia Nuniz e dunha Sancha Nuniz.

58 Este matrimonio será produtivo xa que se recoñecen até sete fillos e fillas, sendo relevantes as alianzas de Inés Pérez Galego con Per'Eanes Redondo, nomes que xorden na documentación da chancelaría de Sancho IV. Maior Pérez Galego casará con Fernan Airas de Meira, coa que ten a Airas Fernández de Meira e a Tareija Fernández de Meira.

59 O título *LL*75F2-F4 explica a descendencia desta parella, Pai Méndez de Soutomaior e Pero Méndez de Soutomaior, que foi bispo de Coira. O primeiro casou con Inés Martinz e tiveron catro fillos: Men Paez de Soutomaior, Martin Topete, Alvaro Paez e Constanza Paez (Ferreira (2019: 750-758) sobre os casamentos e relacións destes persoeiros).



7.7. Árbore xenealóxica dos Rodeiro (liña Monio Fernandi de Rodeiro (I))

60 Como facíamos constar na nosa tese, non resulta doado situar na árbore xenealóxica a este personaxe. Se daquela, en función da referencia a un **Fernandus Beltrani,** ao que chama avó, tal como fai Maria Moniz, optamos por considerar que era irmán desta María Moniz, sendo os dous fillos de Monio Fernandi de Rodeiro (II) e de Constanza Martinz, hoxe pensamos, polo patronímico, que podería ser fillo de Pai Moniz de Rodeiro. En consecuencia, María Moniz sería a sobriña deste Fernando Pelagii e a referencia a "avi" podería agochar o avó e ao bisavó dos suxeitos que debería identificarse por liña feminina, posiblemente polo lado de Teresa Moniz, muller de Pai Moniz de Rodeiro. Pardo de Guevara y Valdés (2006: 266-267) optaba por considerar que este Fernandus Beltrani casaba con Maria Pelagii, filla de Pai Moniz e que eran os pais de Monio Fernandi de Rodeiro (II) o "Malapel", mentres que Fernandus Pelagii se convertía en irmán do Malapel. Son necesarios estudos máis afondados sobre a documentación para podermos situar con certeza a Fernando Pelagii. Das dificultades dá boa conta o feito de que Pérez Méndez (2008: 233) xunte no nome *don Fernando Pelagii Muñiz de Rodeiro* o que para nós son dúas personaxes distintas, *Fernando Munionis II de Rodeiro e Fernando Pelagii.*

61 Este matrimonio, recollido nos *Livros de Linhagens* (*LL*75A2), non figura nas diferentes propostas xenealóxicas dos autores consultados. Non obstante, aínda que sexa como hipótese, e tendo en conta o patronímico, imos considerar que esta Teresa Paez é filla non de Pai Moniz de Rodeiro, xa que a cronoloxía co-

Referencias bibliográficas

Alfonso XI=González, J. (1944), *Alfonso XI*, Madrid: CSIC / Instituto Jerónimo Zurita.

Álvarez Borge, I. (2000), "La nobleza castellana en la Edad Media: familia, patrimonio y poder", en D. de la Iglesia / I. José (eds.) *La familia en la Edad Media. XI Semana de Estudios Medievales,* Logroño, pp. 221-252, accesible a través de www.retimedievali.it.

Argote de Molina, G. (1588), *Nobleza de Andalucía*, Sevilla; reimpresión de 1866, Jaén: Francisco López Vizcaíno.

Arias Guillén, F. (2012), *Guerra y fortalecimiento del poder regio en Castilla. El reinado de Alfonso XI (1312-1350)*, Madrid: CSIC / Ministerio de Defensa.

Arias Guillén, F. (2018), "El poder regio y el valor de la itinerancia en Castilla durante la Baja Edad Media", en F. Arias Guillén / P. Martínez Sopena (eds.), *Los espacios del rey: poder y territorio en las monarquías hispánicas (siglos XII-XIV)*, Bilbao: Universidad del País Vasco, pp. 185-205.

Aurell, J. (2016), *La historiografía medieval. Entre la historia y la literatura*, València: Universitat de València.

Ballesteros Beretta, A. (1913), *Sevilla en el siglo XIII*, Madrid: Establecimiento tipográfico de Juan Pérez Torres.

Beltrán, V. (1996), "Tipos y temas trovadorescos. XI. La corte poética de Sancho IV", en C. Alvar / J. M. Lucía Megías (eds.), *La literatura en la época de Sancho IV*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, pp. 121-140.

Benítez Guerrero, C. (2012), "María de Molina, reina madre entre la literatura y la historia", *Las mujeres en la Edad Media*, Madrid: Sociedad de Estudios Medievales, pp. 17-45.

Bloch, M. (1982), *La société féodale,* Edición electrónica de Pierre Palpant a partir da edición de Paris: Albin Michel [1ª edición de 1939-1940]; "Les classiques des sciences sociales", Cégep de Chicoutimi.

Calderón Medina, I. (2018a), *Los Soverosa. Una parentela nobiliaria entre tres reinos. Poder y parentesco en la Edad Media hispana (ss. XI-XIII)*, Valladolid: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valladolid.

Calderón Medina, Inés (2018b), "La movilidad nobiliaria en las fuentes medievales hispanas. Hagiografía, cantigas y genealogía (siglos XII-XIV)", en M. Reglero de la Fuente

ñecida para Álvaro Paez de Soutomaior (cortes de Sancho IV e Fernando IV) o impide, pero si podería ser filla de Pai Fernandi de Rodeiro, fillo de Fernando Pelagii de Rodeiro. Un apoio documental pode vir dado por un documento de 1246 en que Nuno Pérez Maldoado (que casa con Aldara Fernández Churrichao) fai unha xenerosa doazón de propiedades a Elvira Fernandi, "filla que foi" de Fernandi Munionis de Rodario e domne Taresie Roderici. Esta Elvira Fernandi sería tía de Pelagio Fernandi de Rodeiro, o pai de Teresa Paez de Rodeiro, que casa co neto de Nuno Pérez Maldoado (*Oseira,* doc. 578, 1246-febreiro-11). Pensamos que só un parentesco poderoso, coma o de ser avó de Álvaro Paez, pode explicar unha doazón tan xenerosa a quen é tía da súa neta política, Teresa Paez. Pola súa banda, Ferreira (2019: 750) pensa que a muller é Teresa Pérez, mudando o patronímico que figura nos *Livros de Linhagens.*

(coord.), *Poderes, Espacios y Escrituras. Los reinos de Castilla y León (Siglos XI-XV)*, Madrid: Silex, pp. 15-53.

Carmona Ruiz, Mª A. (2005), *María de Molina*, Barcelona: Ramdom House Mondadori.

Cartulario Melón = A.H.N. CÓDICES 325, *Cartulario o Libro de Privilegios, donaciones reales, bulas, escrituras de ventas del monasterio cisterciense de Santa María de Melón (Ourense)*

Catedral de Ourense = Duro Peña, E. (1996), *Documentos da Catedral de Ourense*, A Coruña: Consello da Cultura Galega.

Catedral Ourense II = Castro, M. / M. Martínez Sueiro (1923), *Documentos del Archivo de la catedral de Orense*, Ourense.

Chanc-Sancho IV = Gaibrois de Ballesteros, M. (1922), "Registro de Cancillería de los años 1283 a 1286", *Sancho IV de Castilla*, Madrid, Apéndice, pp. CXLIX-CLXXIV.

Correa, M. P. (2016), "La integración de la nobleza en los oficios de la Corte de Fernando IV de Castilla (1295-1312)", *Revista chilena de estudios medievales*, núm. 9, pp. 63-77.

Cuentas = Gaibrois de Ballesteros, M. (1922), "Cuentas y gastos del Rey Don Sancho IV", *Sancho IV de Castilla*, Madrid, pp. III-CXCI.

De la Gándara, F. (1677), *Nobiliario, armas y triunfos de Galicia, hechos heroicos de sus hijos, y elogios de su nobleza, y de la mayor de España y de Europa*, Madrid: Julián de Paredes.

Ferreira, João Paulo Martins (2019), *A Nobreza Galego-Portuguesa da Diocese de Tui (915-1381)*, Compostela: Instituto de Estudios Padre Sarmiento.

Ferreira de Pallares = Rey Caíña, J. A. (1985), *Colección Diplomática de Ferreira de Pallares*, Granada: Universidade de Granada.

Gaibrois de Ballesteros, M. (1922), *Sancho IV de Castilla*, Madrid.

Galloni, P. (2013), *La memoria e la voce. Un'indagine cognitiva sul medioevo (secoli VI-XII)*, Roma: Aracne.

González Jiménez, M. (1991), *Diplomatario andaluz de Alfonso X*, Sevilla: El Monte. Caja de Sevilla y Huelva.

González Jiménez, M. (2004), *Alfonso X el Sabio*, Barcelona: Ariel.

González Jiménez, M. (2009a), "Alfonso *X*, infante", *Estudios Alfonsíes*, Granada / Murcia: Universidad de Granada / Universidad de Murcia, pp. 281-299.

González Jiménez, M. (2009b), "Los '*hombres del rey*': El vasallaje regio en el ámbito de las ciudades castellanas (1252-1295)", *Estudios Alfonsíes*, Granada / Murcia: Universidad de Granada / Universidad de Murcia, pp. 161-191.

González Jiménez, M. / Mª. A. Carmona Ruiz (2012), *Documentación e Itinerario de Alfonso X el Sabio*, Sevilla: Universidad de Sevilla / Secretariado de Publicaciones.

González Mínguez, C. (2012), "El perfil político de la reina María de Molina", *Espacio, Tiempo y Forma*, serie III, Historia Medieval, t. 25, pp. 239-254.

González Mínguez, C. (2017), *Fernando IV de Castilla (1295-1312)*, Gijón: Ediciones Trea.

Itinerario Fernando IV = González Mínguez, C. (2015), *Itinerario y regesta de Fernando IV de Castilla (1295-1312)*, Universidad del País Vasco, Servicio Editorial.

Jablonka, I. (2016), *La historia es una literatura contemporánea. Manifiesto por las ciencias sociales*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lamigueiro, J. L. (2021), "Rodeiro, s. XII-XIII", *Xenealoxías do Ortegal*, accesible no seguinte sitio web: http://www.xenealoxiasdoortegal.net/ortegal/rodeiro4.htm (consultado o 15/II/2021).

Lamigueiro, J. L. (2021b), "Mariño, s. XII-XVI", *Xenealoxías do Ortegal*, accesible no seguinte sitio web: http://www.xenealoxiasdoortegal.net/ortegal/marinos.htm (consultado o 15/II/2021).

Lamigueiro, J. L. (2021c), "Churruchao, s. XIII-XV", Xenealoxías do Ortegal, accesible no seguinte sitio web: http://www.xenealoxiasdoortegal.net/ortegal/churruchao2.htm (consultado o 15/II/2021).

Larriba Baciero, M. (1995), "El testamento de María de Molina", *Signo. Revista de Historia de la Cultura Escrita*, núm. 2, pp. 201-222.

López-Aydillo, E. (1923), *Los cancioneros gallego-portugueses como fuentes históricas*, New York / Paris: Maxtor (edición facsímil de 2008).

Marcos Pous, M. (1956), "Los dos matrimonios de Sancho IV", *Cuadernos de trabajos de la Escuela española de arqueología e historia en Roma*, pp. 7-108.

Martin, G. (2002), "Los intelectuales y la Corona: la obra histórica y literaria", en M. Rodríguez Llopis (dir.), *Alfonso X y su época*, Murcia: Carroggio, pp. 259-285.

Martinez Sopena, P. (2004), "Tradiciones y tendencias en el Medievalismo español", *Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre (BUCEMA)*, núm. 8 [en liña; 594 consultado o 29 de xuño de 2015] , [accesible en: http://cem.revues.org/931; DOI: 10.4000/cem.931].

Mattoso, J. (1994), *A nobreza medieval portuguesa. A familia e o poder,* Lisboa: Editorial Estampa [1ª ed. 1980].

Melón I=Cambón Suárez, S. (1957), *El monasterio de Santa María de Melón (siglos XII-XIII)*, Santiago de Compostela: Facultade de Filosofía e Letras / Universidade de Santiago, tese de doutoramento (inédita).

Monsalvo Antón, J. Mª (2019), *La construcción del poder real en la monarquía castellana (siglos XI-XV)*, Madrid: Marcial Pons.

Monsalvo Antón, J. Mª. (2020), *Edad Media y medievalismo*, Madrid: Síntesis.

Monteagudo, H. (2008), *Letras primeiras. O Foral de Caldelas, os primordios da lírica trobadoresca e a emerxencia do galego escrito,* A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.

Monteagudo, H. (2014), *A nobreza miñota e a lírica trobadoresca na Galicia da primeira metade do século XIII,* Noia: Editorial Toxosoutos.

Montoya Martínez, J. (2000), "Sevilla en la lírica gallego-portuguesa del siglo XIII (corte de Fernando III y Alfonso X)", *Sevilla 1248. Congreso Internacional conmemorativo de la conquista de la ciudad de Sevilla por Fernando III, Rey de Castilla y León. Sevilla, Real*

Alcázar (23-27 de noviembre de 1998), Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, pp. 579-605.

Morsel, J. (2008), *La aristocracia medieval. El dominio social en Occidente (siglos V-XV)*, Valencia: Universitat de València [1ª edición francesa de 2004].

O'Callaghan, J. F. (1996), *El Rey Sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla*, Sevilla: Universidade de Sevilla.

O'Callaghan, J. F. (2011), *The Gibraltar Crusade. Castile and the Battle of the Strait*, Philadelphia: Universidad de Pensilvania.

Oliveira, A. Resende de (1994), *Depois do Espectáculo trovadoresco*, Lisboa: Colibri.

Oliveira, A. Resende de (2010a), "D. Afonso X, infante e trovador. I. Coordenadas de uma ligação à Galiza", *Revista de Literatura Medieval*, núm. 22, pp. 257-270.

Oliveira, A. Resende de (2010b), "Na casa de Afonso X. O Rei, a corte e os trovadores (abordagem preliminar)", *Revista de História das Ideias*, vol. 31, Coimbra: Faculdade de Letras, pp. 53-76.

Oliveira, A. Resende de (2013), "O irrequieto cancioneiro profano do Rei Sabio", *Revista Portuguesa de História*, núm. 44, pp. 257-277.

Oseira = Romaní Martínez, M. (1989), *Colección diplomática do mosteiro cisterciense de Santa María de Oseira (Ourense). 1025-1310*, 2. vols, Santiago de Compostela: Tórculo Edicións.

Pardo de Guevara y Valdés, E. (2006), "De las viejas estirpes a las nuevas hidalguías. El entramado nobiliario gallego al fin de la Edad Media", *Nalgures*, t. III, pp. 263-278.

Pascua Echegaray, E. (2017), *Nobleza y caballería en la europa medieval*, Madrid: Síntesis.

Pelaz Flores, D. (2017), *Reinas consortes. Las reinas de Castilla entre los siglos XI-XV*, Madrid: Sílex.

Pérez Méndez, L. F. (2008), "Os Rodeiro: persoeiros referentes do poder das terras de Camba e Deza durante os séculos XII, XIII e XIV", *Descubrindo. Anuario de estudios e investigación de Deza*, 10, pp. 227-266.

Pizarro, J. A. de Sotto Mayor (1997), *Linhagens Medievais Portuguesas. Genealogias e Estratégias (1279-1325)*, dissertação de Doutoramento em História da Idáde Média, Porto: Facultade de Letras da Universidade do Porto, 2 vols.

Quintanilla Raso, Mª. C. (1982), "Estructuras sociales y familiares y papel político de la nobleza cordobesa", *Estudios en memoria del Profesor D. Salvador de Moxó*, Madrid: Universidad Compultense de Madrid, pp. 331-352.

Recuero Lista, A. (2016), *El reinado de Alfonso XI de Castilla (1312-1350)*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, tesis de doctorado accesible en aberto a través de Biblos-e Archivo.

Riesco de Iturri, M. B. (2002), *Nobleza y Señoríos en la Castilla Centro-Oriental en la Baja Edad Media (Siglos XIV y XV*), Madrid: Universidad Complutense de Madrid, tese de doutoramento accesible en aberto desde eprints.ucm.es.

Ron Fernández, X. (2005), "Carolina Michaëlis e os trobadores representados no Cancioneiro da Ajuda", en M. Brea (coord.), *Carolina Michaëlis e o Cancioneiro da Ajuda, hoxe*, Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades / Xunta de Galicia, pp. 121-188.

Ron Fernández, X. X. (2015), *A fenomenoloxía do don na lírica románica das primeiras xeracións*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, tese de doutoramento inédita.

Sahagún = Fernández Flórez, J. A. (1994), *Colección Diplomática del Monasterio de Sahagún (857-1300). V (1200-1300*), León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro".

Sancho IV = Gaibrois de Ballesteros, M. (1922), *Sancho IV de Castilla*, Madrid, t. III (Documentos).

Souto Cabo, J. A. (2012), *Os cavaleiros que fizeram as cantigas*, Niterói: Universidade Federal Fluminense.

Souto Cabo, J. A. (2016), "*En cas da Ifante*. Figuras femininas no patrocínio da lírica galego-portuguesa (I)", en E. Corral Díaz / E. Fidalgo Francisco / P. Lorenzo Gradín (eds.), *Cantares de amigos Estudos en homenaxe a Mercedes Brea*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, pp. 857-870.

Toxosoutos = Pérez Rodríguez, F. J. (2004), *Os documentos do Tombo de Toxos Outos*, Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.

Tumbo B = González Balash, Mª T. (2004), *Tumbo B de la Catedral de Santiago*, Santiago: Cabildo de la S.A.M.I. Catedral / Seminario de Estudos Galegos (= Tumbo B).

Valdevez = Aguiar, A. / L. Krus (coord.); F. Melo / J. L. Fontes (transcr.) (2000), *Valdevez Medieval. Documentos I. 950-1299*, Valdevez: Edição da Cámara Municipal de Arcos de Valdevez.

Vasconcelos, C. Michaëlis de (1904), *Cancioneiro da Ajuda. Edição critica e comentada. Vol. II. Investigações bibliographicas, biographicas e historico-literarias*, Halle: Max Niemeyer (reimpresión de 1990, Imprensa Nacional-Casa da Moeda).

Vidal Castro, F. (2010) (ed.), *Jaén en época de los Nazaríes (Al-Andalus, s. XIII-XV). Estudios de historia y patrimonio cultural islámico y cristiano*, Alcalá la Real: Editorial Zumaque.

O espazo poético de Afonso X: trobadores e textos*

Pilar Lorenzo Gradín / Simone Marcenaro
Universidade de Santiago de Compostela / Università del Molise

1. Afonso X e a súa corte. Contexto cultural

Desde os inicios da segunda metade do século XIII, boa parte dos camiños que atravesan a lírica galego-portuguesa conducen á corte de Afonso X[1], mais, na meirande parte das ocasións, non se trata de itinerarios concretos e definidos, senón que tan só se entrevén ao enlazar os datos procedentes das fontes históricas e literarias. O panorama que emerxe destas informacións revela que o espazo cortés afonsino —que só era *un* desde unha perspectiva simbólica— constituíu un dinámico e poderoso núcleo aglutinador da actividade literaria e, en concreto, da poesía lírica. A personalidade de Afonso X, sobre todo desde que accedeu á coroa, atraeu trobadores e xograres procedentes de diversas zonas da Península Ibérica e doutras rexións europeas, o que favoreceu que naquel medio se tecesen frutíferos e diversos intercambios literarios[2]. Acabamos de falar de *corte*, mais cómpre lembrar que o termo refire na Idade Media un lugar que é, ao mesmo tempo, un espazo delimitado desde o punto de vista xeográfico e / ou arquitectónico e un espazo cultural; polo tanto, a *cohors* remite a un perímetro ideal e emblemático no que un grupo de individuos comparte un mesmo contexto socio-político, lingüístico e intelectual. Analizar as características que ofrece a corte na primeira das dúas acepcións sinaladas é, a miúdo, difícil debido á ausencia de pormenores específicos na documentación histórica conservada, mais achegarse á *curialitas* cultural é máis doado, e, á súa vez, é unha perspectiva que ofrece datos substanciais

* Este traballo forma parte das actividades realizadas no marco do Proxecto de Investigación PID2020-113491GB-100, financiado polo Ministerio de Ciencia e Innovación.

1 Empregamos para o antropónimo a forma 'Afonso' por ser a presente tanto nas rúbricas atributivas que preceden as cantigas do rei no *Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa* (*B*, f. 101r e f. 103r) como no denominado por Mettmann 'Prólogo A' das *Cantigas de Santa María*, compilación que, como é ben sabido, foi realizada baixo o control directo do autor : *Don Affonso de Castela, / de Toledo, de Leon / Rey e ben des Conpostela / ta o reyno d'Aragon*. (Mettmann (1986): I, vv. 1-4, p. 53).

2 As citas das cantigas e os códigos numéricos usados para identificalas proceden das edicións empregadas na base de datos MedDB, www.cirp.gal/meddb [consulta: 21/04/2021].

sobre os produtos artísticos elaborados na órbita do poder rexio[3]. Desde esta óptica, a literatura non só se erixe nun dos mellores testemuños para comprender grande parte dos valores culturais que atravesan o tecido social cortés, senón que tamén permite descubrir a tensión dialéctica que (por veces) se produce entre os membros que o integran.

No tocante á corte de Afonso X, o establecemento dun límite espacial que asocie de maneira incontestable o *mester* lírico a un lugar específico resulta na maior parte das ocasións imposible, xa que, como demostrou Ballesteros Beretta no seu monumental estudo (1963), aquela —como, practicamente, todas as cortes medievais— caracterizábase pola súa condición itinerante. Así, ao longo do seu reinado, o soberano castelán estableceu a súa residencia (e, en consecuencia, o centro do poder político e cultural) en distintos puntos de Castela-León por períodos máis ou menos prolongados (Burgos, Valladolid, Sahagún, Toledo, Córdoba, Sevilla, Segovia, Murcia…), aínda que, sen dúbida, desde 1260 será Sevilla a cidade que se converterá no punto neurálxico do reino (González Jiménez, 2004: 152-154). Por outra banda, o acoutamento dunha cronoloxía firme para os diversos "chanzos" literarios que conforman o vasto programa afonsino tampouco está exento de dificultades, pois a empresa cultural do monarca non coincide totalmente cos seus anos de reinado. Como os historiadores xa salientaron en diversas ocasións, o primoxénito de Fernando III promoveu no período anterior ao seu coroamento a formación dun círculo cultural de elite integrado por escritores, trobadores, xograres e tradutores árabes e hebreos. Nese ambiente áulico elaboráronse algunhas obras en prosa de datación segura —como é o caso da tradución do *Lucidario* realizada en 1250 ou a do *Calila e Dimna* en 1251— , así como textos líricos que se poden colocar no período que vai *grosso modo* do fin da década dos anos 30 do século XIII ata o acceso ao trono do infante en xuño de 1252 (Oliveira, 2010c). Pódese, pois, afirmar que os múltiples estímulos intelectuais que caracterizan a corte do rei Sabio están presentes *in nuce* na época de formación cultural do futuro soberano, que, nas súas fases de aprendizaxe e formación, divide os seus intereses intelectuais entre a literatura en sentido amplo, a ciencia oriental[4] e a afección pola poesía trobadoresca, da que é (e será) promotor, mecenas e autor[5].

3 Para o concepto de *curialitas* na Idade Media, véxanse, sobre todo, Jaeger (1985) e Scaglione (1991).

4 Non debemos esquecer que nos últimos anos do reinado de Fernando III foron reconquistadas importantes cidades andaluzas como Córdoba (1236), Huelva (1236), Murcia (1243) ou Sevilla (1248), en cuxas bibliotecas o mozo Afonso debeu de descubrir obras das culturas árabe e hebrea. Así o reflicte o *Lapidario*, localizado tras a conquista de Murcia e que o infante ordena traducir do árabe ao seu médico Yehudá.

5 O dinamismo intelectual do rei foi destacado en diversas ocasións polos tradutores que se encargaron de verter ao castelán as obras que el lle encomendaba. Probablemente, un dos exemplos máis claros a este respecto é o fornecido polo *Libro de las cruzes*, cuxo prólogo di o seguinte: "Assi el ombre en qui Dyos quiso posar seso & entendemiento es mas alto & mas noble entre todos los homnes, onde nostro sennor el muy noble Rey don Alfonso Rey d' Espanna fyio del muy noble Rey don Ferrando & de la muy [...] e reyna dona Beatriz en qui Dyos puso seso & entendemiento & saber sobre todos los principes de su tyempo leyendo por diuersos libros de sabios. Por alumbramyento que ouo de la gracia de Dyos de quien uienen todos los bienes siempre se esforçó de alumbrar & de abiuar los saberes que eran perdidos al tyempo que Dyos lo mandó regnar en la tierra" (Sánchez-Prieto Borja *et al.*, 2006: fol. 2r).

No marco das premisas acabadas de expoñer é onde cómpre interrogarse sobre o significado cultural da corte afonsina. A inxente bibliografía que, a partir de finais do século XIX, axudou a reconstruír a rede de textos e obras de arte producidas naquel ámbito puxo de manifesto que, a nivel europeo, a acción realizada por Afonso X foi un dos máis brillantes exemplos de "política cultural" levados a cabo no continente. Grazas ao perfil erudito do monarca, o saber científico, xurídico e literario coñeceron na coroa de Castela-León un desenvolvemento sen precedentes, que, entre outras cousas, facilitou o espallamento de coñecementos orixinarios da civilización oriental por Europa[6]. Neste sentido, o impacto provocado por Afonso X na cultura da súa época é equiparable ao protagonizado por Federico II de Sicilia; é máis, nalgúns aspectos pódese dicir que a tarefa de promoción de relevantes obras intelectuais, combinada coa súa actividade como trobador, revelan un Afonso máis ambicioso que o emperador non só pola extensión que abranguen os seus intereses, senón tamén porque o programa cultural que propulsa (e defende) preséntase como o primeiro exemplo orgánico de ampla difusión do saber en lingua vulgar en todo o Medievo romance. É ben sabido que na corte afonsina convivían estudosos de diversas zonas do reino, tradutores árabes e hebreos, intelectuais vidos de Italia[7], poetas e xograres occitanos (Alvar, 1977) e, probablemente, tamén algún francés (Horrent, 1951; Marcenaro, 2018). Nos máis de trinta anos de reinado do monarca (1252-1284) saíron á luz obras que ata aquel momento eran privativas da cultura en lingua latina, e que, polo tanto, nunca se enmarcaran nun proxecto en lingua *vulgar* estruturado e consubstancial á propia natureza universal do poder rexio. Neste escenario é oportuno evocar o concepto de "multiculturalismo", entendido como a converxencia nun núcleo de poder de múltiples estímulos intelectuais que conducen á creación, tradución e copia de libros pertencentes a mundos "científicos" diversos (Fernández Fernández, 2020). Ademais, a actividade de Afonso X como *rex magister* foi tamén activa na fundación de centros de fomento e transmisión do saber fóra do ámbito da corte, como testemuña a posta en marcha do *Studium Generale* de Sevilla (1254), cuxo estatuto prevía a coexistencia de estudantes de latín e árabe, ou o caso da *madrasa* de Murcia, fundada en Monteagudo en 1257 e que tiña como obxectivo o intercambio e cruzamento de saberes cristiáns, hebraicos e árabes para ensanchar as portas do coñecemento. Estes exemplos pro-

6 Unha completa síntese sobre a dimensión cultural da corte afonsina pode verse en Gómez Redondo (1998: 367-386), D'Agostino (2001) e Martin (2002).

7 Entre as varias personalidades que chegaron á corte de Afonso X, atópanse moitos italianos vencellados á facción xibelina, como é o caso de Giovanni di Messina, Giovanni di Cremona, Bonaventura di Siena, Pietro di Reggio, Egidio Tebaldi di Parma … Como se sabe, os xibelinos, capitaneados polo embaixador da República de Pisa Bandino Lancia, viaxaron a Soria en marzo de 1256 para ofrecerlle ao rei castelán o título de Emperador dos Romanos. A partir dese momento, o "fecho del Imperio" marcará a folla de ruta de boa parte da política afonsina e acabará por se converter nunha trampa que conducirá á fragmentación do reino e á guerra civil que enfrontará a Afonso co seu fillo Sancho (González Jiménez, 2004: 111-115). Nunha etapa aínda esperanzadora para os intereses do soberano castelán, pode situarse a tenzón que manteñen Johan Vasquiz de Talaveira e Pedr'Amigo de Sevilha (81,1).

ban que o multiculturalismo afonsino era unha realidade tanxible que ía alén do interese libresco que se apalpa na circulación, consulta e adaptación ao castelán (e, en menor medida, ao latín) de obras que abranguen materias dispares. Neste sentido, Afonso X pode ser definido con xustiza como *rei Sabio,* como un verdadeiro modelo de *rex litteratus*, desde o momento en que a historia exaltará a súa condición de protector e alentador de cultura a custa da figura máis tradicional —como a do seu pai— de *rex bellator*[8].

A comparación realizada anteriormente co emperador Federico II é útil para destacar a singularidade da empresa "cultural" afonsina. A diferenza do que acontece no reino siciliano, a produción textual ten nas terras da coroa de Castela unha finalidade clara e inequívoca, como sinala o propio Afonso nalgúns dos prólogos das obras que impulsa e nos que manifesta abertamente a necesidade de expresarse nunha lingua codificada[9], na importancia de consolidar un modelo lingüístico –que, segundo os parámetros da Sociolingüística, se pode cualificar como "lingua estándar"[10]– susceptible de ser empregado en áreas tan dispares como o dereito (*Fuero Real*, *Siete Partidas, Espéculo, Setenario*), a historia (*General Estoria*, *Estoria de España*), a maxia (*Picatrix*, *Libro de Astromagia*), ou a astronomía e a astroloxía (*Libro conplido en los iudizios de las estrellas*, *Libro de las figuras de las estrellas fixas, Libro de las Cruzes*, *Libro del saber de astronomía* …)[11].

Neste fértil e activo ambiente cultural, agroma a escolla coherente (e calibrada) de Afonso de seguir empregando o galego como lingua das *cantigas*. A ambición do rei por afirmar unha norma lingüística castelá nos seus dominios podería telo levado á creación dunha poesía lírica na mesma lingua, proceso este que viría facilitado pola capacidade da súa corte para xuntar trobadores e xograres provenzais, galegos, casteláns e portugueses, que terían, así, a oportunidade de iniciar ou participar na implantación e desenvolvemento dunha "nova" tradición poética. Porén, a motivación do rei Sabio para o mantemento dun

8 Na abondosa bibliografía relativa ao rol cultural de Afonso X, véxanse, entre outros, Procter (2002); Socarrás (1984); Burns (1990); Márquez Villanueva (2015); Kennedy (2019), e Fernández Fernández (2020).

9 Aínda que case todos os prólogos das obras en prosa afonsinas mencionen de xeito máis ou menos evidente a importancia do recurso ao castelán, a crítica especializada centrouse de maneira particular no significado da expresión *castellano drecho*, que se atopa no prólogo do *Tratado de las XLVIII figuras de la VIII esfera*. O sintagma, máis que referirse á corrección lingüístico-gramatical dos textos, parece apuntar a cuestións de natureza conceptual e léxica (cfr. Cano Aguilar, 1985; Lodares, 1993-1994; Fernández Ordóñez, 2004: 21)

10 De certo, trátase dun modelo no que aínda se perciben notables oscilacións gráficas e/ou grafemáticas, debidas obviamente ao inxente número de colaboradores que traballaban no *scriptorium* afonsino. Sobre este aspecto, véxanse, entre outros, Harris-Northall (1993), Sánchez-Prieto Borja (1996), Fernández Ordóñez (2004), e Fernández Fernández (2020).

11 Para unha visión de conxunto da produción científica executada na corte castelá, véxanse, sobre todo, os clásicos estudos de Procter (1945) e Menéndez Pidal (1951). Tampouco se debe de esquecer o labor do rei na produción de libros relativos ao eido dos xogos e divertimentos da corte (cfr. o *Libro de acedrex, dados y tablas*). Un catálogo pormenorizado das obras producidas no ámbito de Afonso X pode verse en Gómez Redondo (1998: I, caps. 3 e 4.) e Fernández Ordóñez (2004: 17-18).

bilingüismo "funcional" no eido da literatura reside con moita probabilidade nos albores da propia poesía trobadoresca, que, como evidenciaron os últimos estudos sobre o tema, comeza a documentarse nas cortes de Galicia e do norte de Portugal cara aos anos 70 do século XII (Souto Cabo, 2012b; Monteagudo, 2013). Cando Afonso X aprende o galego con ocasión da estadía que inicia en Galicia nos primeiros meses de 1232 (González Jiménez, 2004: 17-21; Oliveira, 2010a) e se aventura na "arte de trobar" [12], tiña pois ás súas costas varias xeracións de poetas que —por razóns socio-políticas— optaran por unha variedade lingüística concreta. Aínda que o enfoque aquí exposto sexa o máis económico e plausible, quizais resulten menos evidentes as consecuencias da escolla lingüística afonsina na cultura literaria do seu tempo. A este respecto, cómpre subliñar que a concentración de autores de diversas procedencias na corte castelá determina a ratificación da lingua galega no xénero lírico, como testemuña, entre outros, o catalán Jofre de Foixà nas súas *Regles de trobar* (redactadas en Sicilia entre 1286 e 1291). Neste tratado, o galego é considerado, ao igual que o provenzal e o siciliano, como un dos idiomas idóneos para o exercicio poético[13]. Isto significa que a progresiva consolidación do sistema estético que caracteriza a lírica galego-portuguesa está estreitamente connotada coa lingua na que esta se expresa. De feito, non é casual que os trobadores provenzais acollidos por Afonso X[14] se dirixan a el nos sirventeses políticos en occitano, toda vez que este xénero poético (salvo rarísimas excepcións) non forma parte do "sistema" galego-portugués; e tampouco parece fortuíto que o xenovés Bonifacio Calvo compoña poesía de circunstancias en provenzal e dúas cantigas de amor (23,1 e 23,2) no chamado "galego-portugués", e que, á súa vez, escriba un texto plurilingüe (provenzal, galego e francés) que reflicte a consciencia da dimensión "funcional" que teñen as tres linguas románicas na poesía lírica.

Falar da lingua galego-portuguesa é unha cuestión complexa e moi espiñenta, de aí que case sempre se vexa envolta nunha aureola de ambigüidade. Esta é comprensible se se ten en conta que a lingua dos trobadores (que aínda require de instrumentos de estudo que a contemplen na súa totalidade para que os resultados teñan o suficiente respaldo científico) está "marcada" por un compoñente extralingüístico: a historia política. Desde que Afonso Henríquez proclama a independencia de Portugal, o galego forma parte de dous reinos diferentes e esta circunstancia foi a miúdo empregada polos especialistas para facer un uso un tanto "artificial" dos conceptos esvaradíos de *lingua* —vencellada neste caso á existencia dunha fronteira política— e *dialecto*. Así pois, o estudo da lingua trobadoresca crúzase cun

12 A este respecto, Oliveira sinala: "Nos inícios de Novembro [de 1231] encontra-se novamente na capital leonesa, partindo daí para a Galiza, que percorrerá nos primeiros meses de 1232: Lugo, Corunha, Santiago, Tui e Ourense, por esta ordem, parecem ter sido as povoações que beneficiaram de estadias mais dilatadas do novo rei" (Oliveira, 2010a: 263).

13 "Lengatge fay a gardar, car si tu vols far un cantar en frances, no.s tayn que.y mescles proençal ne cicilia ne gallego ne altre lengatge que sia strayn a aquell" (Marshall, 1972: 64).

14 Para os trobadores provenzais presentes na corte de Afonso X, consúltese Alvar (1977: 254-258).

factor externo que deixou a súa pegada nos diversos enfoques cos que o "galego-portugués" das cantigas foi tratado (Monteagudo, 2013: 390-391). Non é este o lugar para debater un asunto enredoso e polémico, pero non podemos evitar facer unha serie de reflexións que afectan á produción lírica (e, polo tanto, a un determinado nivel de lingua) antes e durante o período de Afonso X.

Como é ben sabido, na época medieval os tres bloques dialectais do galego —cuxa delimitación con respecto á época moderna non é doada de facer debido á escaseza de datos dispoñibles— e os dialectos do norte de Portugal configuraban un diasistema, no que as variacións de tipo fonolóxico e morfolóxico formaban parte dun sistema lingüístico común. Ao noso xuízo, este *continuum* pode ser definido como "galego-portugués" para delimitar a súa extensión xeográfica e, en consecuencia, para referir a variedade espacial dunha mesma lingua en dúas unidades políticas diversas[15] (e, naturalmente, tamén para dar conta das terras de orixe da maioría dos autores), mais, desde un punto de vista estritamente lingüístico, é necesario aclarar o uso do concepto para evitar malentendidos e ambigüidades. Dado que non chegaron á actualidade testemuños orixinais (autógrafos ou idiógrafos) da lírica profana, non é posible coñecer con total exactitude a lingua dos trobadores, que, malia que compartían unha mesma "situación" comunicativa, non podían deixar de introducir nos seus textos formas dos seus "xeolectos". Para superar ese baleiro, a crítica recorreu xeralmente ao concepto de *koiné*[16], é dicir, á existencia dunha variedade supradialectal que, ao igual que no dominio occitano, caracterizaría a lingua das cantigas. Pero este concepto de *koiné* é tanto para os galego-portugueses canto para os provenzais un cómodo atallo para esquivar a dificultade de individualizar a variedade que estaba máis próxima á lingua dos autores, en particular á daqueles máis antigos. A medida que a tradición escrita se enriquece e se desenvolve en Castela-León e Portugal, é posible postular a existencia de certos procesos de nivelación e selección lingüísticas en ambas as zonas, mais eses procesos (que teñen a súa lóxica se se pensa en grandes centros encargados de preparar *cancioneiros* con materiais procedentes de fontes diversas) só singularizan dúas variantes dunha mesma lingua ao non afectar a un número suficientemente significativo de trazos pertinentes. De feito, o exame da tradición manuscrita galego-portuguesa, aínda que revela para certas formas unha clara dicotomía entre as solucións documentadas no *Cancioneiro da Ajuda* (*A*) e no *Pergamiño Vindel* (*N*) —que están máis próximas ás ofrecidas polos códices das *Cantigas de Santa María*—, e aquelas rexistradas no *Fragmento Sharrer* (*D*) e nos *Cancioneiros da Biblioteca Nacional de Lisboa* (*B*) e da *Biblioteca Vaticana* (*V*), desde a nosa perspectiva esa dicotomía intégrase no fenómeno da variedade lingüística e, polo

15 Cfr. as observacións de Maia (1986: 2-11 e 886-887) e Mariño (1998: 118-129)

16 O concepto de *koiné* é o mesmo que os provenzalistas empregaron para distinguir a linguaxe literaria dos trobadores das variedades dialectais do occitano. Polo que se refire á *koiné* galego-portuguesa, véxanse, especialmente, os traballos de Tavani (en particular, 1980: 21-23, e 2004)

tanto, consideramos idóneo aplicar á esa "dualidade" o concepto de diasistema[17]. É certo que os avatares histórico-políticos que afectan os territorios situados ao norte e ao sur do Miño ocasionan que, desde inicios do século XIV (e, sobre todo, no XV), aquel bloque lingüístico común comece a desdobrarse para dar lugar a dous subsistemas que correrán sortes ben distintas: un converterase con don Denis en lingua oficial dunha entidade política independente (con todas as consecuencias que isto comporta), mentres que o outro perderá cada vez máis peso político-cultural e acabará por ter (mesmo a nivel literario) unha posición marxinal que frea definitivamente o seu proceso de normativización (Lorenzo, 2004; Brea / Lorenzo Gradín, 2020). Como era de esperar, este percorrido evolutivo deixa a súa pegada nos códices, pois *D B* e *V* proban que, desde finais do século XIII e ata o remate de configuración da tradición manuscrita (ca. 1350), o epicentro de recollida do material lírico se sitúa en Portugal. Tal circunstancia ocasiona que nos *scriptoria* lusos se "reescriba" unha parte do corpus preexistente para adaptalo ao sistema que o portugués estaba afianzando como propio, e que, naturalmente, os novos textos de autores portugueses sigan xa ese padrón. Este proceso (que debeu de ser menos lineal e sinxelo do que nestas liñas se sintetiza) provoca que as cantigas que teñen en común os testemuños *A* e *N* con *D B* e *V* ofrezan nestes últimos non só unha evidente "actualización" gráfica, senón tamén certos trazos fonéticos e morfolóxicos dunha variante que empeza a dar pasos definitivos para converterse noutra lingua.

Á luz das consideracións ata aquí realizadas, parece razoable dicir que a primitiva lingua seleccionada polos trobadores para os seus textos foi a expresión alta do galego a nivel diafásico e diastrático, unha lingua que naquela altura ofrecía unha primacía xeral de fenómenos fonolóxicos e morfolóxicos setentrionais, mentres que nunha época avanzada da tradición escrita comezan a adquirir peso certos fenómenos da zona meridional[18]. En calquera caso, a diversidade de usos lingüísticos dos trobadores e xograres que integran o movemento lírico galego-portugués non revela unha fenda de tal calibre entre dous códigos como para poder pensar na ruptura da comprensión oral e escrita entre poetas de dous reinos diversos.

A escolla do galego por parte de Afonso X para as *cantigas* ten consecuencias significativas desde o punto de vista da relación que vencella lingua, cultura e lírica na súa corte. De feito, sabemos que, a partir de ca. 1260 e ata o período final da súa vida, o rei traballou no proxecto das *Cantigas de Santa María*, compilación que quixo que fose a súa "herdanza" poética por excelencia. As cantigas marianas configuran un verdadeiro

17 A bibliografía de carácter teórico sobre a variación lingüística é extensa, polo que seleccionamos os seguintes estudos: Coseriu (1978: 26-28 e 303-310), Moreno Fernández (1992 e 2009: 235-247 e 299-307), Fernández Pérez (1999: 61-72), López García (2018: 121-182) e Hockett (1971: 303-338).

18 Para a complexidade que suscita a lingua trobadoresca, véxanse, sobre todo, Larson (2018: 13-19 e 25-27), Monteagudo (2019), Marcenaro (2019: 123-133), Brea (2020a), Brea-Lorenzo Gradín (2020), e a achega de Brea recollida neste mesmo volume.

monumento lírico-narrativo no que, unha vez máis, o monarca opta pola lingua galega, que marca unha continuidade evidente entre a actividade do trobador profano e a do trobador mariano.

A comparación entre as *Cantigas de Santa María* e a poesía profana de Afonso X resulta útil no plano lingüístico[19], desde o momento en que o cancioneiro marial do rei ofrece información significativa para comprender a lingua orixinal das súas cantigas profanas. Tendo en conta que os manuscritos das *Cantigas de Santa María* se realizaron baixo a supervisión do soberano (e, polo tanto, son idiógrafos), é posible inferir que a lingua presente nos mesmos estea moi próxima á do seu autor; pola contra, a lingua que ofrecen os textos afonsinos transmitidos por *B* e *V* mostra unha estratigrafía de *scriptae* que obedece aos diferentes estadios de copia polos que pasaron os poemas. A este respecto, os estudos realizados sobre a lingua das *Cantigas de Santa María* revelaron que, desde o punto de vista dialectal, estas presentan formas galegas máis do que formas pertencentes ás variedades do norte de Portugal, polo que a lingua do corpus mariano pode ser etiquetada como galego (ou, mellor dito, como galego literario)[20].

Dado que non existen razóns empíricas para crer que a natureza lingüística dos textos presentes na colectánea dedicada á Virxe sexa diversa da utilizada polo rei nas súas cantigas profanas (e naquelas compostas polos autores do seu *entourage*), é verosímil postular que a *forma* lingüística empregada na antoloxía mariana era similar á presente na lírica profana. Por outra parte, en todo este proceso tamén hai que ter presente que o poder aglutinador da corte afonsina e a súa reverberación na elaboración de *cancioneiros* debeu de favorecer a "fixación" dunha lingua (non exenta de variación)[21], que entraría, así, nunha dinámica semellante á promovida polo rei para o castelán nos documentos da chancelería e naqueles textos pertencentes a outras manifestacións literarias e científicas[22].

Así pois, nas relacións que ligan Afonso X a Galicia, o papel desenvolto polo monarca na consagración do galego como lingua poética é, probablemente, un dos fitos de maior relevancia para a cultura galega do século XIII.

2. Xéneros e temas na *corte* trobadoresca afonsina

O proceso de centralización da maior parte do *mester* trobadoresco cara aos dous grandes polos de atracción cultural do centro e occidente ibéricos, é dicir, a corte castelá e a portu-

19 Como xa demostrou Bertolucci (1989: 147-168), a comparación tamén revela intersección moi interesantes a nivel temático e estilístico.

20 O *corpus* das *Cantigas de Santa María* aínda precisa unha profunda investigación lingüística. Ata o momento, o único traballo de carácter xeral segue sendo o artigo de Rübecamp (1932-1933).

21 Esa lingua presenta certamente variantes dialectais que naquela altura cronolóxica se deberon de considerar triviais desde unha perspectiva lingüística.

22 A este respecto, enviamos, sobre todo, ás reflexións e referencias bibliográficas de Fernández Ordóñez (2004) e Sánchez Prieto-Borja (2004).

guesa, motivou que nalgúns casos os autores transitasen (por diversas razóns) dun medio a outro, o que explica que non se poida circunscribir a totalidade da súa produción a un dos dous núcleos citados. Tampouco resulta sinxelo para o especialista trazar diferenzas tipolóxicas, formais ou estilísticas entre os "cancioneiros" dos trobadores en función da súa orixe ou da súa integración nun dos dous medios aristocráticos mencionados. E non é doado (nin lóxico) trazar esas barreiras, porque a poética da época de Afonso X axústase aos parámetros dunha tradición compartida desde os seus inicios con Portugal. Porén, a "escola" lírica galego-portuguesa (como as restantes romances) non é un conxunto estático, polo que, ao examinala en sincronía e diacronía, emerxen no seu interior singularidades temáticas e estilísticas. Precisamente, algunhas destas "liñas de cambio" detéctanse na produción dalgúns dos autores activos no círculo afonsino.

Antes de entrar en detalles, non está de máis preguntarse que podía representar a corte castelá aos ollos dun trobador galego-portugués. A resposta máis simple, pódese sintetizar na palabra *poder*. Coa Reconquista, Castela consegue unha importante ampliación territorial que asegura a súa estabilidade política fronte aos outros reinos peninsulares e, ademais, incrementa a súa riqueza económica. Todos estes factores contribúen a afianzar o despregue cultural fomentado por Afonso X, que organiza unha corte dinámica —na que había un constante movemento de escritores, ideas, materiais e obras de carácter heteroxéneo— que non podía deixar de resultar fascinante para todos aqueles que se dedicaban ao mundo das letras e, en particular, ao "trobar". Naquel ámbito no que confluían diversos "territorios" culturais é onde cómpre situar as visitas dos poetas occitanos, pois, aínda que as cortes portuguesas de Afonso III e de Don Denis constituíron un importante centro de produción e difusión da lírica trobadoresca, foi, sen dúbida, a do *rei Sabio* a que se erixiu en excepcional punto de encontro de poetas provenzais e galego-portugueses[23].

Os "movementos" de Afonso polo reino involucraron diversos trobadores e xograres galegos, que entraron en contacto co primoxénito de Fernando III en distintos períodos cronolóxicos e por diversos motivos —que, en moitos casos, só se poden intuír ao non encontrar aval na documentación conservada—. De todas as maneiras, entre estes últimos, e nunha primeira etapa, deberon de ter un papel de primeira orde dous feitos que van en certo modo unidos: trátase, por unha banda, do papel exercido polo infante como representante do poder real en León e, pola outra, da súa participación nas guerras de Andalucía, nas que conviviron xentes moi variadas (González Jiménez, 2004: 22-30). As empresas militares do sur (en concreto, a ocupación de Murcia) determinaron que Afonso "capitanease" as tropas da zona leonesa , nas que, cun alto índice de probabilidade, se atopaban non só trobadores ligados a nobres ou a ordes militares, senón tamén xograres que, como se desprende dunha cantiga de Pero Gomez Barroso (*un ricome* (…) / *trage seu leito e seu cobertor, / e jograrete, de que á sabor*, 127,11, vv. 16-17), acompañaban (con fins lucrativos) aqueles

23 Cfr. D'Heur (1973: 167).

poderosos homes para entretelos entre combate e combate e, naturalmente, para festexar as conquistas. Unha vez que Afonso é proclamado rei, continúan igualmente o seu itinerario poético na corte autores que xa acadaran a protección do seu pai (cfr. o caso de Pero da Ponte). Atendendo á información histórico-literaria coa que contamos nestes momentos, recollemos a seguir nun cadro (que só pode ter carácter provisorio mentres non saia á luz nova documentación) os nomes daqueles poetas galegos que participaron da experiencia estética do trobar no medio afonsino[24]:

Os manuscritos mostran que, se ben estes autores non foron alleos ao cultivo da cantiga de amor (salvo Airas Perez Vuitoron, para o que só se documentan textos satíricos), o certo é que recollen para a meirande parte deles un maior número cantigas de amigo e cantigas de escarnio e maldicir. Así, por exemplo, como se pode comprobar na seguinte táboa, no corpus de Coton, Baveca, Johan Servando ou no dos prolíficos Pero da Ponte e Johan Airas, a produción de textos do rexistro aristocratizante é minoritaria respecto dos outros dous xéneros enraizados no sistema[25]. Malia que a cuestión esixe un minucioso estudo en diacronía, *a priori* suscita dúbidas que esa "selección" obedeza á realidade literaria do momento, polo que máis ben cabe interpretala como resultado dunha peneira "estética" realizada

24 Somos conscientes de que, posiblemente, outros trobadores e xograres galegos pasaron pola corte de Afonso X, mais, por prudencia, só incluímos aquelas "presenzas" que descobren as propias cantigas ou aqueloutras que se deducen das relacións literarias que os poetas mantiveron con outros que aparecen documentados no círculo castelán.

25 Os números que figuran entre parénteses corresponden a textos que presentan unha dobre atribución nos códices.

polos propios antólogos ou como froito dos materiais restrinxidos que nun determinado momento chegaron ao lugar (ou lugares) no que se traballaba nas colectáneas.

Trobador	Amor	Amigo	Escarnio e maldizer	Tenzón	Outros xéneros
Afons'Eanes do Coton	1 (+1)	2 (+1)	14 (+2)	2	
Airas Perez Vuitoron			14		
Bernal de Bonaval	10	8		1	
Diego Pezelho			1		
Johan Airas de Santiago	21	47	11	2	1 pastorela
Johan Baveca	7	13	8	2	
Johan Nunez Camanez	3	5			
Johan Servando	2	17	4		
Lourenço	3	6	1	8	
Men Rodriguez Tenoiro	6	4	1	1	
Nuno Rodriguez de Candarei	4				
Pedr'Amigo de Sevilha	4	10	18	4	1 pastorela
Pedr'Eanes Solaz	3	4			
Per'Eanes Marinho	1				
Pero da Ponte	7	7	31	2	4 prantos 2 encomios
Pero d' Ambroa		1	11	1	
Pero d'Armea	13	4	1		
Roi Fernandiz de Santiago?[27]	18	7			
Roi Paez de Ribela	13		8		

Entre os xéneros minoritarios recollidos na táboa figura o pranto (Brea Hernández, 2000: 284-293). Dos exemplares conservados nos códices, a peza que Pero da Ponte[27] (120,41) compón por mor da morte de Fernando III (30 de maio de 1252) é a que está máis vencellada á personalidade e ao ambiente do seu sucesor, xa que os outros tres prantos elaborados polo mesmo autor (malia que, sen dúbida, foron coñecidos polo infante) intégranse na contorna do Rei Santo e dos seus magnates[28]. A experiencia do escudeiro galego na composición de lamentos fúnebres debeulle de ser moi útil para artellar o cantar paródico *Mort'é*

26 A personalidade de Roi Fernandiz ofrece aínda na actualidade moitas incógnitas. Se ben foi identificado cun clérigo da corte afonsina que outorga o seu testamento en Salamanca no ano 1273 (Oliveira, 1994: 431), a frecuencia do seu nome e patronímico na documentación ocasiona que xurdan na mesma outros individuos homónimos (Ron Fernández, 2005).

27 Pero da Ponte é un escudeiro galego, que se asentou en data descoñecida na corte de Fernando III e que formou parte do círculo literario afonsino ata ca. 1275 (Oliveira, 1994: 408-409).

28 Trátase das pezas dedicadas á raíña Beatriz de Suabia (120,28), a don Lopo Díaz de Haro (120,32) e a don Tello Afonso de Meneses (120,42).

don Martin Marcos (120,27)[29], no que ataca ao infante don Manuel, quen, a partir de 1276, traizoa o seu irmán Afonso e apoia a sublevación do seu sobriño Sancho.

O mesmo Pero da Ponte compuxo dúas cantigas encomiásticas (Ron Fernández, 2000: 294-298), dirixidas, respectivamente, a Xaime I de Aragón (120,31) —o futuro sogro do infante Afonso— despois da conquista de Valencia (e, de feito, o texto presenta unha requintada elaboración retórica fundamentada na repetición e na polisemia do substantivo *valença*), e a Fernando III (120,30) con motivo do definitivo triunfo sobre Sevilla (23 de novembro de 1248). Nesta última expedición Afonso X e as súas tropas tiveron un papel determinante (González Jiménez, 2004: 34-36), polo que aquela canción debeu de quedar marcada na memoria da corte e dos seus poetas como lembranza dunha vitoria inesquecible. Pola contra, dilucidar a cronoloxía na que compuxeron as súas pastorelas Johan Airas (63,58) e Pedr'Amigo de Sevilha (116,29) resulta máis arriscado, se ben as noticias que obran no noso poder informan que ambos frecuentaron a corte de Afonso X entre ca. 1260-1275 (Oliveira, 1994: 356-357 e 405-406). Se se ten en conta esta demarcación cronolóxica e se avalía o peso que reviste a estética provenzal nos textos (Lorenzo Gradín, 1989-1994: 127-140), é plausible considerar que a súa composición viñese estimulada pola presenza de Guiraut Riquier en Castela, onde, en 1276, escribe a súa quinta pastorela, *D'Astarac venia* (Riquer, 1984, III: 1638-1641) e onde, sen dúbida, "divulgaría" o resto da súa obra. A posibilidade de que os dous textos aludidos pretendesen instaurar un "diálogo" co propio Riquier queda, polo momento, aberta, mais revélase verosímil.

Así mesmo, o prestixio exercido polo trobador provenzal no "grupo" lírico do rei foi determinante na aplicación de certos recursos compositivos. Como demostrou Beltrán (1986), o peculiar encadeamento interestrófico que introducen Pedr'Amigo (*Johan Baveca e Pero d'Anbrõa,* 116,11) e Pero da Ponte (*Agora me part'eu mui sen meu grado*, 120,1) son debedores da estética do narbonés.

Poucos anos antes de que chegase Guiraut Riquier ás terras da coroa castelá, o catalán Cerverí de Girona viaxara a Toledo como membro da comitiva que, na primavera de 1269, acompañara o infante don Pedro de Aragón a Castela. Os contactos con Cerverí ocasionan o enriquecemento dos "moldes" formais galego-portugueses coa posta en práctica da balada, presente na obra de dous autores que comparten espazo e intereses poéticos: trátase do propio rei (18,27) —que tamén elixe ese modelo métrico para un número reducido de *Cantigas de Santa María*)— e do xa mencionado Pero da Ponte (120,5)[30].

Nas diversas fases que abrangue o período trobadoresco afonsino, fermentou unha rica produción (en cantidade e calidade) que, malia que cimentada nun canon[31], cobre unha

29 Para este texto, véxase Gonçalves (1997).

30 Para esta cuestión, véxase Beltrán (1985: 79-89)

31 O primeiro investigador que puxo de relevo a importancia da corte castelá na consolidación dun canon trobadoresco foi Tavani (en particular, 1969: 7-76 e 1980: 13-15), polo que os seus traballos son un punto de partida indispensable para esta cuestión.

variedade de temas e formas que requiriría un estudo monográfico, polo que nestas páxinas só nos limitaremos a sinalar as grandes tendencias (que, certamente, son susceptibles de precisións e afondamentos) que marcaron os percorridos da lírica profana nunha época esplendorosa para a arte versificadora na Península Ibérica. Atendendo ao título deste volume, centraremos a nosa atención nos textos daqueles poetas galegos que formaron parte do "feudo" poético do rei. Neste núcleo, que absorbe resultados de décadas de praxe trobadoresca, xermolan os debates de casuística amorosa (Pero Garcia Burgalés —Afonso X?, 125,49; Johan Baveca — Pedr'Amigo de Sevilha, 64,22), xorde o maior número de tenzóns[32] e, sobre todo, florecen aqueles ciclos satíricos que, mellor ca calquera outro elemento, manifestan a dimensión interdiscursiva e, ás veces, intertextual[33] que dimana da confluencia de poetas nun mesmo ambiente. Ademais, o especialista percibe a través dos textos a existencia dun espazo literario marcado pola dialéctica que deriva da relación entre individuos que comparten un mesmo "oficio" en idénticas coordenadas, relación da que dan boa conta as réplicas entre autores e os propios diálogos lúdicos.

Unha importante cuestión que se discute na contorna de Afonso X é a relativa á creación dunha xerarquía dentro da "clase" trobadoresca, xerarquía certamente buscada por determinados autores a causa da coexistencia de poetas de diferentes estratos sociais (e con competencias literarias desiguais) nun mesmo contexto político-cultural. Ao abeiro do rei, os poetas de orixe nobre propoñen cada vez con maior insistencia a separación entre os "entendedores do trobar" e aqueles que arruínan a arte versificadora coas súas torpes cantigas. Se ben todos os núcleos satíricos producidos nun horizonte de creación e fruición restrinxidos ven, a miúdo, minguada a súa carga polémica en favor do inocuo *divertissement*, os frecuentes ataques os poetas incompetentes —sexan trobadores ou xograres— nos textos que saen á luz na corte do rei Sabio demostran unha autoconsciencia de "elitismo" intelectual por parte dos trobadores que compoñen naquel ámbito (e, como se comprobará máis adiante, así o ratifica a famosa *Supplicatio* dirixida por Guiraut Riquier ao propio Afonso X nos anos 1274-1275: Bertolucci-Pizzorusso, 1966). Por outra parte, os autores tamén participan de diatribas, que, malia que se localizan na delicada fronteira que existe entre a crítica seria e o ataque xocoso, chegan en determinados casos a atinxir algunhas pedras angulares da poética cortés. Esta circunstancia indica que existía un auténtico canon, sobre todo na cantiga de amor, caracterizada desde os seus inicios por un considerable grao de convencionalismo estético (cfr. a "coita", a hipérbole da "morte de amor", a (fatídica) visión da muller amada, o *secretum amoris*, a submisión e o servizo á dama, a espera da recompensa amorosa, a hipóstase do Amor …) [34]. Precisamente, o peso exercido pola poética

32 Para este xénero, véxanse as consideracións e as referencias bibliográficas que figuran en González Martínez (2016).

33 Sobre a aplicación destes dous conceptos, véxase Segre (1984: 103-118).

34 Ademais do panorama trazado por Tavani (1980: 63-83), o lector pode atopar reflexións sobre a relación existente entre convención e innovación na cantiga de amor en Beltrán (1995: 15-72).

do "lugar común" ocasiona que no circuíto afonsino non só se reelaboren determinados temas e motivos afianzados no "sistema" (pénsese, por exemplo, no uso particular que fai da metáfora da morte amorosa Roi Queimado e que dá lugar á resposta lúdica de Pero Garcia Burgalés (Lorenzo Gradín / Marcenaro, 2010: 58-66), ou no xogo que este último introduce no xénero ao nomear a tres damas para marcar distancia fronte ao arraigado principio do segredo da identidade da *senhor*, Marcenaro, 2012: 63-69), senón que que tamén se percorran outras vías afastadas dos estereotipos sedimentados na tradición (cfr. o caso dos improperios dirixidos a Deus pola morte da dama ou pola súa reclusión nun mosteiro[35]).

No período en que o infante Afonso exerce o poder no antigo reino de León, prodúcese un acontecemento que cambia o rumbo de Portugal: a guerra civil dos anos 1245-1247. No conflito, o herdeiro castelán toma partido por Sancho II 'Capelo', deposto en favor do seu irmán o conde de Boulogne (o futuro Afonso III). Neste período convulso, Sancho ten que enfrontarse tanto a unha parte da nobreza como ás autoridades eclesiásticas, que, como revela a bula *Grandi non inmerito* (promulgada por Inocencio IV o 24 de xullo de 1245), conseguiron a adhesión do propio Papa á facción rebelde[36]. Neses anos tremendamente axitados, e, en concreto, cara a finais de 1246, Afonso entra cun exército en Portugal e ataca Leiria sen conseguir o rendemento das tropas do conde. Nas filas do herdeiro castelán, atópase o galego Airas Perez Vuitoron, autor do *maldizer A lealdade de Bezerra* (16,1). Ao igual que Diego Pezelho (28,1) e o portugués Afonso Mendez de Besteiros (7,6), Vuitoron censura con dureza no seu texto todos aqueles alcaides que, impelidos polas liñaxes das que dependían e polos representantes do poder eclesiástico, traizoan o rei lexítimo e entregan os castelos ao usurpador. O trobador enfía nos seus versos o latín para denigrar a toma de posición da Igrexa no conflito e liquidala no seu propio "campo" a través dun uso desviado de citas (ou ecos) procedentes de textos bíblicos e do *Breviarium Romanum*[37]:

> Á lealdade da Bezerra que pela Beira muito anda,
> ben é que a nostr'adenhamos, pois que no-lo Papa manda.
>
> Non ten Sueiro Bezerra que tort' é en vender Monsanto,
> ca diz que nunca Deus disse a San Pedro máis de tanto:
> —"Quem tu legares in terra erit ligatum in celo".
> Poren diz ca non é torto de vender hom' o castelo.
>
> Poren diz que non fez torto o que vendeu Marialva,
> ca lhe diss' o arcebispo un vesso per que se salva:
> —"Estote fortes in bello et pugnate cum serpente".
> Poren diz ca non é torto quen faz traiçon e mente.
> (16,1, vv. 1-10)

35 Sobre esta temática, véxanse Gouiran (1993); Martínez Pereiro (1995); Lorenzo Gradín (2015a).

36 Para o conflito, enviamos á información e bibliografía que figuran en Ventura (2006: 73-84) e Oliveira (2006: 231-236).

37 Para os textos latinos empregados na cantiga, ver Díaz de Bustamante (1983).

Como xa se anticipou anteriormente, o contacto entre os poetas que chegan á corte do Sabio orixina unha tupida rede de relacións literarias que se percibe, sobre todo, nunha serie de núcleos de carácter burlesco e xocoso. No círculo poético do monarca é onde se localizan varias tenzóns entre trobadores e xograres, nas que destacan tanto aquelas nas que o protagonista é o popular Lourenço (que dialoga con Johan Garcia de Guilhade, Johan Perez d'Aboim, Johan Soarez Coelho, Johan Vasquiz de Talaveira, Pero Garcia Burgalés e Rodrigu'Eanes Redondo), como o debate que manteñen sobre a propia técnica artística Johan Baveca e Pero d'Ambroa (*Joan Baveca, fé que vos devedes*, 126,5), debate este que acadou tanta sona nos medios trobadorescos que mereceu unha mención directa nun *maldizer* de Pedr'Amigo de Sevilha (*Joan Baveca e Pero d'Ambroa*, 116,11).

En moitos dos diálogos aludidos xorde claramente a oposición entre a figura do xograr e a do trobador; nalgúns casos, coma, por exemplo, no do propio Lourenço, o xograr reivindica a propia *meestria* poética para colocarse á mesma altura dos verdadeiros trobadores, pero estes mófanse constantemente da súa incompetencia versificadora (que Johan d'Aboim remarca no ditame *ben tanto sabes tu que é trobar / ben quanto sab' o asno de leer* (75,10, vv. 6-7)[38].

Os vínculos entre autores tamén se observan naqueles grupos de cantigas nas que o albo das chanzas é un mesmo personaxe, que, desafortunadamente, rara vez deixou rastro nas fontes históricas. A pesar desta limitación, os indicios dispersos nas cantigas, xunto co apoio da bibliografía especializada, permite delinear o seguinte elenco provisional de ciclos poéticos nos que participaron trobadores galegos activos na órbita de Afonso X —ciclos nos que, naturalmente, tamén interveñen poetas portugueses que, como xa se apuntou en diversas ocasións ao longo deste traballo, se encamiñaron por diversas circunstancias ás terras castelán-leonesas—:

1) Ciclo de Johan Fernandiz (Afons'Eanes do Coton, 2,4; Johan Soarez Coelho, 79,26 e 79,27; Martin Soarez, 97,12, e Roi Gomez de Briteiros, 144,1 e 144,2). O personaxe é cualificado na meirande parte dos textos como *mouro* e, a miúdo, é ridiculizado polo seu aspecto físico, que é o que determina o seu alcume[39] e, en consecuencia, o que orixina os chistes daqueles poetas que son contemporáneos seus. Así pois, neste caso os escarnios *ad hominem* operan a partir dunha característica persoal da vítima, que na práctica se converte nun insulto. Desde esta posición, os autores discriminan a Johan do grupo cohesionado dos cristiáns e xogan cos estereotipos de denigración dos árabes enraizados na sociedade para acompañar a ridiculización física do satirizado de reproches morais. Nesta última vertente é onde entran as críticas ás pretensións do personaxe de peregrinar a Xerusalén sen recibir

38 Sobre este tema véxanse, entre outros, Tavani (1964), Lorenzo Gradín (1995) e Brea (2020b).

39 Así o indica a rúbrica explicativa que precede a cantiga que Martin Soarez lle dedica (*Joan Fernandiz, un mouro est aqui*, 97,12) e que di o seguinte: *Esta outra cantiga fez d'escarnho a un que dizian Johan Fernandez, e semelhava mouro, e jogavan-lh'ende. E diss'assi* (B1367, V975).

o bautismo ou as reprobacións que merece por protexer un mouro fuxido … e polas infidelidades da súa muller. Como xa subliñou Carolina Michaëlis (1904, II: 323), as referencias que Coelho inclúe na cantiga *Joan Fernandez, o mund'é torvado* (79,26) á invasión dos Tártaros e ao levantamento do emperador Federico contra o Papa Gregorio IX —episodios acaecidos en 1241— fan posible situar o ciclo arredor desa data (Marcenaro, 2015: 16-17). A participación neste grupo textual de Afons'Eanes do Coton e a mención que este fai no seu vituperio a Pero da Ponte son os elementos que encamiñan a colocar as cantigas dedicadas ao "mouro" en ambiente afonsino, xa que non existe ningún indicio de que estes trobadores estivesen en Portugal[40]:

A min dan preç', e non é desguisado,
dos maltalhados, e non erran i;
Johan Fernandez, o mour', outrossi
nos maltalhados o vejo contado
e, pero maltalhados somos nós,
s' omen visse Pero da Ponte en cós,
semelharlh' ía moi peor talhado.
(2,4)

2) Ciclo da ama (Airas Perez Vuitoron, 16,13, Fernan Garcia Esgaravunha, 43,4, Johan Garcia de Guilhade, 70,38, e Juião Bolseiro, 85,11). A variación introducida no xénero da cantiga de amor por Johan Soarez Coelho no texto *Atal vej'eu aqui ama chamada* (79,9) —dirixido aparentemente a unha ama de cría en lugar de a unha dama nobre— deu pé a unha controversia lúdica baseada no significado primario do substantivo "ama". Tanto ainterpretación da cantiga como a súa data de composición recibiron respostas discordantes[41]. Partindo da cronoloxía e das andanzas dos autores que interviron no debate, é plausible que tanto este como as respostas que suscitou se fraguasen nos círculos poéticos de Castela-León a inicios dos anos 40 do século XIII (Oliveira, 1994: 340-341). Dentro destas coordenadas (e tirando do fío dunha suposición de Michaëlis, 2004: 34), Correia demostrou que o termo "ama" agochaba un xogo pseudo-etimolóxico co latín *amma* ('moucho'). A partir de aquí, a estudosa lisboeta encaixou todos os elementos dos que dispuña para identificar a muller cantada por Coelho con dona Urraca Guterrez 'Mocho', dama pertencente á poderosa liñaxe castelá dos Meneses. A peculiar cantiga de Coelho a dona Urraca explicaríase polas relacións de vasalaxe que ligaban o trobador a don Fernando de la Serpa, cuxa familia estaba unida por vínculos matrimoniais coa da *ama*. Dado que, entre 1240 e 1243, Coelho foi fiel servidor do infante portugués en terras castelás —onde don Fernando fora acollido como vasalo por parte do infante Afonso e de seu pai—, o trobador comporía o seu

40 Pola contra, Coelho, Martin Soarez e Rui Gomez estiveron en Castela durante parte dos anos 40' do século XIII. Tendo en conta que Rui de Briteiros volta no verán de 1245 a Portugal para respaldar o conde de Boulogne, o ciclo pódese datar entre 1240 e 1245 (Oliveira, 1994: 431-432).

41 Para a polémica textual que orixinou o texto de Coelho e as diversas identificacións propostas para a ama, ver Correia (1996) e Beltrán (1998).

peculiar texto neses anos en Castela para enxalzar unha muller pertencente a unha casa vencellada estreitamente co seu señor (Correia, 2006). Sirvan como exemplo das mofas que recibiu o poeta portugués pola súa cantiga os seguintes versos procedentes da tenzón que mantivo con Juião Bolseiro:

—Joan Soares, de pran as melhores
terras andastes, que eu nunca vi:
d' averdes donas por entendedores
mui fremosas, quaes sei que á i,
fora razon; mais u fostes achar
d' irdes por entendedores filhar
sempre quand' amas, quando tecedores?

—Juião, outros mais sabedores
quiseron já esto saber de min,
e en todo trobar mais trobadores
que tu non és; mais direi-t'o que vi:
vi boas donas tecer e lavrar
cordas e cintas, e vi-lhes criar,
per bõa fé, mui fremosas pastores.

(…)

—Joan Soárez, u soía viver,
non tecen donas, nen ar vi teer
berç' ant' o fog' a dona muit' onrada.

—Juião, tu deves entender
que o mal vilan non pode saber
de fazenda de bõa dona nada.
(85-11, vv. 1-14 e 29-34)

3) Ciclo de Sueir'Eanes (Afons'Eanes do Coton, 2,22; Pero da Ponte, 120,7, 120,48, 120,49) e Ciclo de *Meestre* Nicolas (Afons'Eanes do Coton 2,15; Airas Perez Vuitoron, 16,12; Pero d'Ambroa, 126,14). Como se observa, trátase de dúas series textuais minoritarias, pero que volven dar conta dos contactos directos entre autores que reafirman a súa solidariedade ao atacar con fins cómicos un mesmo individuo.

As invectivas dirixidas a Sueiro acúsano de ser un poeta desastroso[42], como testemuñan os seguintes versos de Pero da Ponte:

Sueir' Eanes, nunca eu terrei
que vós trobar non entendedes ben,
pois entendestes, quando vos trobei,
que de trobar non sabíades ren;
pero d' al non sodes tan trobador,
mais o trobar ond' estades melhor
entendedes, quando vos troba alguen.

42 Este personaxe parece ser o mesmo que Martin Soarez chufa pola súa falsa peregrinación a Terra Santa en *Pero non fui a Ultramar* (97,28)

Entendestes un dia ant' el-Rei
como vos meteron en un cantar
polo peior trobador que eu sei-
esto s' a vós nunca pode negar;
e por aquesto maravilho-m' eu
deste poder. Que demo vo-lo deu,
por vós assi entenderdes trobar?
(120,49, vv. 1-14)

A mención a *el-Rei* no cantar indica que a súa composición (e, naturalmente, a dos restantes textos dirixidos o personaxe reprobado) tivo lugar despois de 1252. A cronoloxía deste breve ciclo podería incluso acoutarse de maneira máis precisa se a identidade de Sueiro coincidise coa do finxido cruzado atacado por Martin Soarez (97,28), toda vez que este trobador morre en torno ao ano 1260 (Oliveira, 1994: 387-388).

As sátiras que teñen como protagonista a *meestre* Nicolás encontran a canle para a risa na propia profesión da vítima: trátase dun médico que pertence á lista dos "matasáns", como constata o retrato ridículo que del traza Pero d'Ambroa:

Sabedes vós: Meestre Nicolao,
o que antano mi non guareceu,
aquel que dizedes meestre mao,
vedes que fez, per ervas que colheu,
do vivo mort' e do cordo sandeu,
e faz o ceg' adestrar pelo pao.
(…)

E outra rren te direi, meu irmão;
se meu consselho quiseres creer,
ou se quiseres que em ti meta mão,
dá-me quant' ás e poderes aver,
ca desque eu en ti mão meter,
serás guarido, quando fores são".
(126,14, vv. 1-6 e 19-24)

A documentación informa que o médico estivo ao servizo de Afonso X a partir de 1253 e continuou exercendo o seu oficio na corte de Sancho IV (Alvar, 1981). O seu nome rexístrase, ademais de no *repartimiento* de Sevilla, nos *repartimientos* de Murcia (1266 e 1272-1273). Tendo en conta que Pero d'Ambroa morre antes de 1260 (*vide infra*), cabe deducir que as denigracións recibidas polo médico foron concibidas pouco despois da conquista de Sevilla.

4) Ciclo dos falsos cruzados (Afons'Eanes do Coton, 2,17; Johan Baveca, 64,23; Gonçal'Eanes do Vinhal, 60,11; Martin Soarez, 97,28; Pedr'Amigo de Sevilha, 116,11, 116,15, 116,31, e Pero Gomez Barroso, 127,7). Salvo Coton e Martin Soarez, que, respectivamente, dirixen as súas burlas a un tal Pai Rengel e a Soeir'Eanes, as cantigas dos restantes autores teñen como punto de mira a Pero d'Ambroa, quen debeu de coincidir con todos eles no "grupo lírico cortés" que se formou nas terras do sur con motivo das expedicións andaluzas. As fontes

documentais acreditan que o xograr galego Pero d'Ambroa[43] realizou (polo menos) unha viaxe a Terra Santa arredor de 1260 e que alí morreu. Quen sabe se o anuncio presuntuoso daquela peregrinación foi o que desencadeou os textos humorísticos dos seus homólogos, que denuncian sempre as mañas do de Ambroa para permanecer en terra firme:

Quen mh' ora quysesse cruzar,
ben assy poderia hyr
ben como foy a Ultramar
Pero d' Ambrõa Deus servyr,
morar tanto quant' el morou
na melhor rua que achou
e dizer: "—Venho d' Ultramar".

E tal vyla foy el buscar,
de que nunca quyso sayr,
atá que pôde ben osmar
que podia hir e vĩir
outr' ome de Iherusalen;
e poss' eu hir, se andar ben,
hu el foy tod' aquest' osmar.
(116,31, vv. 1-14)

5) Ciclo de Fernan Díaz (Airas Perez Vuitoron, 16,8, 16,10; Estevan Faian, 31,1; Pero da Ponte, 120,6; Pero Garcia Burgalés, 125,10, 125,15 e 125,42, e Vasco Perez Pardal, 154,13). As sete cantigas que configuran esta serie satírica inciden na homosexualidade do personaxe (Marcenaro, 2012: 76-78), cuxo comportamento vén, a miúdo, censurado mediante un uso enxeñoso dos recursos da ironía e da *aequivocatio*, tal e como se observa no seguinte texto de Estevan Faian:

Fernan Diaz, fazenvos entender
que casariades desta dona ben;
e nós teemos que vos é mal sén,
per quant' est' o que vos quero dizer:
porque a dona é de terra tal,
Don Fernando, que per ben nen per mal
non poderedes i un om' aver.

(…)

E , Don Fernando, per quant' aprendi,
non poderedes esta dona aver,
ca seus vassalos, com' ouço dizer,
non queren om' estranho sobre si;
ca dizen que sabedes lousinhar
ome deant' e sabedes buscar
gran mal detrás a muitos, com' oí.
(31,1, vv.1-7 e 15-21)

43 Para a personalidade deste autor (distinta da de Pero Garcia d'Ambroa) e a súa peregrinación a Xerusalén, remitimos a Souto Cabo (2006).

Non dispomos de información certa sobre a identidade de Fernan Díaz, aínda que un texto de Garcia Burgalés (125,42) indica que Afonso X o nomeara meiriño, polo que podería tratarse dun oficial local que exerceu o seu cargo en terras castelás cara a década dos 70' do século XIII (Vázquez Campos, 2003).

6) Ciclo da Balteira (Afonso x (18,21 e 18,23), Fernan Velho (50,2), Johan Baveca (64,21), Johan Vasquiz de Talaveira (81,15), Pedr'Amigo de Sevilha (116,14 e 116,26), Pero da Ponte (120,20), Pero d'Ambroa (126,7, 126,9 e 126,15), Pero Garcia Burgalés (125,19), Pero Mafaldo (131,4), e Vasco Perez Pardal, 154,5, e 154,8). Este é o ciclo máis extenso de todo o corpus profano galego-portugués. Entre as diversas *soldadeiras* que foron albo dos escarnios trobadorescos, Maria Pérez é, sen dúbida, a máis famosa, ademais de ser tamén a única que deixou a súa pegada na documentación. A cronoloxía das cantigas que os trobadores dedicaron a esta singular muller foi obxecto de numerosos estudos. Entre as datas propostas polos especialistas para este conxunto textual, as máis probables son as establecidas por Oliveira nun dos seus estudos (2013), no que —ademais de integrar a protagonista nunha liñaxe secundaria da zona de Maside— sitúa as invectivas que lle lanzaron os trobadores no período comprendido entre ca. 1260 e 1280. Nos textos, a Balteira é reprobada polo seu mal carácter, a súa vellez, a afección polas partidas de dados (nas que non aforra blasfemias…) ou a súa licenciosa vida sexual, vicio este último que, segundo Pero da Ponte, nin sequera unha devota viaxe a Terra Santa foi capaz de desterrar. Nesta última invectiva, o trobador sérvese da metáfora obscena da *maeta* sen pechadura para incidir nos malos costumes da soldadeira:

> Maria Pérez, a nossa cruzada,
> quando veo da terra d' Ultramar,
> assi veo de pardon carregada
> que se non podia con el en erger;
> mais furtan-lho, cada u vai maer,
> e do perdon já non lhi ficou nada.
>
> E o perdon é cousa mui preçada
> e que se devia muit' a guardar;
> mais ela non á maeta ferrada
> en que o guarde, nena pod' aver,
> ca, pois o cadead' en foi perder,
> sempr' a maeta andou descadeada.
> (120,1, vv. 1-12)

3. O cancioneiro de Afonso X

O cancioneiro profano de Afonso X consta de corenta e catro textos, que só foron transmitidos na súa totalidade polo Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa (*B*, ff. 101 r-110v)[44], xa que, probablemente, por causa dalgunha dificultade (ou confusión) no proceso

44 Para os problemas de copia que presenta o códice *B* neste sector, véxase Ferrari (1979: 97-102 e 112-115).

de distribución de copia dos cadernos da antoloxía que chegou a Angelo Colocci cara aos anos 1525-1526 (Ferrari, 1993: 120-121) o apógrafo da Biblioteca Vaticana (*V*) inclúe tan só dezanove dos poemas do insigne trobador[45].

A organización dos códices italianos *B* e *V* deixa translucir que a produción do rei Sabio entrou a formar parte da última antoloxía da lírica galego-portuguesa ben entrado o século XIV. O *cancioneiro* real (probablemente fragmentario) foi acomodado naquela gran "compilación xeral" segundo un criterio sociolóxico. De feito, as cantigas afonsinas figuran no interior dunha *Liedersammlung* integrada por figuras tan destacadas como as de don Garcia Mendiz de Eixo, o conde don Gonçalo Garcia de Sousa, don Denis, don Afonso XI e o conde don Pedro de Barcelos; a agrupación destes personaxes tan relevantes nos manuscritos renacentistas motivou que Oliveira nomeara esa colectánea como "compilación de reis e magnates" (Oliveira, 1994: 193-194).

En *B*, a serie inicial dos textos de Afonso X (*B* 456-466) vai precedida da rúbrica "colocciana" *el rey don Affonso de Leon* (*B*, f. 101r, col. a), mentres que o segundo grupo de cantigas "comparece" despois da rúbrica atributiva *el rey don Affonso de Castela et de Leon* (*B*, f. 103r, col. B)[46]. Esta bipartición codicolóxica, unida aos datos históricos que se extraen das primeiras once cantigas copiadas en *B*, foi empregada polo propio Oliveira para expor que os textos do monarca castelán chegaron aos cancioneiros a través de dúas recompilacións distintas (Oliveira, 2010c): a primeira, ordenada por Sancho II de Portugal[47] (e sen prexuízo de que outro compilador engadira posteriormente a ese pequeno florilexio algún que outro texto tras a morte do 'Capelo' en 1248), acolle na súa meirande parte poemas compostos por Afonso cando aínda era infante; pola contra, a segunda reúne cantigas escritas polo autor despois da súa proclamación como rei. A este respecto, cabe ao historiador portugués o mérito de propor unha explicación razoable para a primeira das rúbricas atributivas sinaladas: Afonso sería denominado na mesma rei de León tras recibir o encargo de seu pai de ocuparse do goberno desa rexión a partir de 1240, data na que pasa a ser o máximo representante do poder rexio nas terras occidentais da coroa castelá[48]. A tradición manuscrita deixa poucas dúbidas para suxerir que, se Afonso X planificou reunir a súa produción profana en forma de manuscrito, este non chegou ata nós.

45 De feito, Colocci rexistra esa importante carencia textual coa nota *Desunt* (*V*, f. 3v, col. a).

46 A rúbrica foi tamén escrita polo propio Colocci e localízase na marxe dereita do folio, en concreto á altura do íncipit da cantiga mariana *Deus te salve gloriosa* (*B* 467).

47 Esta información despréndese da rúbrica codicolóxica que precede á primeira serie dos textos do rei en *B*: *Rº, outro rº das cantigas que fez o mui nobre Rey don Sancho de Portugal e diz ' ai eu coitada como uiuo* (*B*, f. 100v).

48 En palabras de González Jiménez, "se trataba de que el infante heredero adquiriese experiencia en el manjeo de los asuntos de gobierno, pero, al mismo tiempo, el encargo no estaba exento de un alto significado político pensado para dar seguridades y atención a un sector del reino, recientemente unido a Castilla." (González Jiménez, 2004: 22).

3.1. Amor e sátira no cancioneiro afonsino

O corpus poético afonsino ofrece unha marcada marxinalidade dos textos do rexistro amoroso (e así o demostra o feito de que só estea integrado por unha cantiga de amigo e tres cantigas de amor[49]), mais non hai argumentos que denoten que esa marxinalidade sexa real e non dependa dos materiais limitados que tiveron á súa disposición os compiladores, ou que, incluso, responda á selección dun determinado *scriptorium*[50]. En calquera caso, Afonso X eríxese no conxunto das tradicións líricas medievais como o único rei-trobador que legou á posteridade a imaxe dun poeta agudo e enxeñoso, que se comprace coa práctica do sarcasmo e co uso transgresor do dobre sentido en textos que, a miúdo, sobresaen na poesía galego-portuguesa pola súa singularidade estética.

Se o carácter abstracto das cantigas de amor non permite apuntar a cronoloxía na que se elaboraron, a referencia á localidade portuguesa de A Guarda na cantiga de amigo (paralelística) *Ai eu coitada! como vivo en gran cuidado* (18,1) é un pormenor que facilita que se sitúe a súa composición a principios de 1247; como xa se apuntou en páxinas anteriores, neste ano o infante Afonso pasou coas súas tropas pola vila da rexión da Beira para defender a causa do rei Sancho II en contra dos intereses do conde de Boulogne e dos seus valedores (González Jiménez, 2004: 31-32; Oliveira, 2010b: 14):

> Ai eu coitada! Como vivo en gran cuidado
> por meu amigo que ei alongado!
> *Muito me tarda*
> *o meu amigo na Guarda!*[51]
> (18,2, vv. 1-4)

Pola súa parte, as tres cantigas de amor afonsinas xiran en torno a un mesmo eixo temático: a dor do amante por ter que afastarse da dama[52]. Nun *iter* amoroso no que a visión da *senhor* é unha das poucas satisfaccións que proporciona o servizo cortés, o desprazamento do trobador a outro lugar carrexa a súa desesperación. Conforme aos principios dunha poética sedimentada, o "eu" lírico expresa a súa aflición a través de tópicos fixados no rexistro cortés desde os primeiros trobadores provenzais: a lembranza do fatídico día en que se viu por primeira vez a muller amada, o insomnio, o *celar*, o panexírico da *senhor*, a *insania* ou os clichés da coita e da morte por amor (Tavani, 1980: 63-80; Beltrán, 1995: 25-72). Sen dúbida, a expresión da pena amorosa acada tinguiduras individuais no seo da tradición en

49 Non se contempla o texto fragmentario *Senhora, por amor de Dios* (18,40), escrito en castelán e cuxa presenza na rama italiana da tradición require un estudo coidadoso.

50 A comparación "natural" co cancioneiro de don Denis de Portugal, integrado por 72 cantigas de amor e 51 cantigas de amigo, testemuña o carácter "secundario" que presentan os dous xéneros amorosos na produción afonsina transmitida.

51 O último editor das cantigas de Afonso X optou por considerar *guarda* un nome común, polo que lle outorgou ao verso outra interpretación (*mucho me tarda/mi amigo en la guardia*, Paredes (2010: 78).

52 Para esta temática, consúltese a información que figura en Tavani (1980: 72-82)

Ben sabia eu, mia senhor (18,5), poema construído sobre modelos transpirenaicos que puideron chegar ao rei a través de Sordello (Canettieri-Pulsoni, 2003: 124-126). Neste texto, Afonso X segue a estela de *trobadors* e *trouvères* e emprega como privilexiados elementos de comparación (*exempla*) as figuras míticas de Paris e Tristan para intensificar a paixón do amante (Bertolucci, 1989: 158-159; Lorenzo Gradín, 2015b: 125-127):

> E, pois que o Deus assi quis,
> que seu sõo tan alongado
> de vós, mui ben seede fis
> que nunca eu sen cuidado
> en viverei, ca ja Paris
> d'amor non foi tan coitado
> nen Tristan,
> nunca sofreron tal afan,
> nen [ter]an
> quantos son nen seeran.
> (18,5, vv. 11-20)

Se ben a cantiga de amigo anteriormente citada presenta unha estrutura estrófica que, malia non ser maioritaria no corpus galego-portugués, foi posta en práctica por outros autores (Tavani, 1967: 387), as cantigas de amor do rei (todas elas de *meestria* e dispostas en cobras *singulars*) despuntan no devir da tradición por ofrecer esquemas métrico-rítmicos raros (18,36[53]) ou únicos (18,5 e 18,31). Este virtuosismo formal é proba da busca intencionada do poeta por dotar os seus textos dunha depurada calidade técnica que se erixe en inconfundible "cuño real".

Polo que respecta ao cultivo das *cantigas de escarnio e maldizer*, Afonso X opta por dúas grandes liñas expresivas: a sátira persoal e a sátira política. De todas as maneiras, os textos non sempre se integran claramente nunha das manifestacións citadas, senón que, ás veces, ofrecen unha condición híbrida. É o que acontece, por exemplo, no maldicir *Don Rodrigo, moordomo, que ben pós al Rei a mesa* (18,17), protagonizado por Rodrigo González Girón, mordomo maior de Fernando III a partir de 1238 (González, 1983: 118-119 e 156-157). O texto, escrito pouco despois da conquista de Sevilla, cuestiona a fidelidade de don Rodrigo ao rei, xa que o nobre incita ao díscolo infante Henrique (polo que o mordomo sentía unha especial admiración) a non entregar a seu pai un dos castelos tomados. Para consumar a traizón, o Girón ofrece ao infante rebelde tropas de *coteifes* recrutadas nos seus dominios de Terra de Campos e Valdecañas de Cerrato, mais a vileza e o escaso poder económico-militar daquel miserable exército rebaixan e ridiculizan a vítima do sarcasmo[54]:

53 Cfr. Tavani (1967: 389). Na práctica, este texto pode tamén considerarse un *unicum*, xa que os outros dous casos que se documentan no corpus son cantigas de refrán (e, ademais, a que comeza co verso *Un sangrador de Leirea*, 100,2, combina os heptasílabos graves cos agudos: a7′ b7′ b7′ a7′ c7′ C7 C7).

54 Con estes precedentes non resulta estraño que, unha vez que Afonso X toma posesión da coroa, prescinda dos servizos de don Rodrigo e o substitúa, en 1252, por Juan García de Villamayor (González Jiménez, 2004: 70-71).

Don Rodrigo moordomo que ben pós al Rei a mesa,
quando diss' a don Anrique: —Pois a vosso padre pesa,
non lhi dedes o castelo, esto vos digo de chão,
e dar-vos-ei en ajuda muito coteife vilão.

Levarei Fernando Telles con gran peça de peões,
todos calvos e sen lanças, e con grandes çapatões;
e quen estes mataaren, creede ben sen dultança,
que já mais en este mundo nunca averá vingança.
(18,17, vv. 1-4 e vv. 9-12)

Os vínculos que Afonso X mantivo con Galicia nos seus primeiros anos de xuventude —sobre todo desde que, en 1240, asumiu a tenencia de Ribadavia— deixaron a súa pegada nalgunhas das súas pezas satíricas. A partir das referencias achegadas por estas composicións e das noticias recollidas na documentación histórica, Oliveira (2010a) proxectou nova luz para un dos períodos máis escuros da biografía do rei Sabio: a década de 1230 a 1240. O historiador portugués procedeu á identificación dalgúns dos protagonistas das mocas do futuro herdeiro á coroa, ao tempo que demostrou a familiaridade que aquel tivo coa "realidade" galega entre ca. 1232 e 1241[55].

Con todo, identificar con precisión os personaxes e situacións que ofrece a "galería" satírica afonsina é, a miúdo, difícil ben polos problemas de fixación crítica que presentan os textos, ben polo seu propio carácter circunstancial, xa que este último implica que o autor plasme nos seus versos experiencias que forman parte de "historias accidentais" que caeron no esquecemento ou que están aínda por descubrir. Así, arredor de 1240, o infante chufa o pertegueiro de Santiago don Fernan Guterrez de Castro (18,24) nun cantar que, malia que require unha reflexión sobre a edición do seu refrán, parece aludir á "querenza" que o infante tiña pola filla do poderoso Castro (de quen maliciosamente o trobador airea a súa calvicie, Oliveira, 2010c: 14-15). Outras dúas cantigas (18,15 e 18,16) vituperan a Don Meendo de Candarei, nobre galego que, despois de aproveitarse da *largueza* de Afonso, non cumpre co acordado, como deixa intuír o proverbio *quen leva o baio, non leixa a sela* (18,15, vv. 7-9). Por este motivo, cando o individuo se presenta de novo ante o trobador, este rexeita a súa visita mediante a técnica do *seguir*. Neste caso, o infante acomoda o esquema métrico e o refrán dunha cantiga de amigo de Pero Garcia Burgalés ao contexto satírico (Lorenzo Gradín, 1992: 106-107):

Non vos nembra, meu amigo
o torto que mi fezestes?:
Posestes de falar migo,
fui eu, e vós non veestes,
¿e queredes falar migo?
e non querrei eu, amigo.
(125,27, vv. 1-6)

Don Meendo, vós veestes
falar migo noutro dia,
e na fala que fezestes
perdi eu do que tragia.
Ar queredes falar migo?
e non querrei eu, amigo
(18,16)

55 A este respecto, o lector pode atopar datos actualizados sobre os personaxes galegos que protagonizan as cantigas afonsinas no capítulo que o historiador portugués dedica á cuestión neste mesmo volume.

Un certo apoio histórico é fornecido polo texto 18,4, no que o albo da burla é un *daian de Calez*, que ten moitas posibilidades de ser don Rui Diaz[56], quen —como testemuñan os fragmentos conservados do *repartimiento* de Cádiz— ocupaba ese cargo eclesiástico en 1264. Tendo en conta a condición de don Rui, o trobador censura o seu comportamento mediante a degradación, ao poñer á vista de todos a contradición que existe entre a súa condición de *orator* e a perversión sexual que o caracteriza. Desde o momento en que o deán dedica o seu tempo a estudar e ler con fruición aqueles libros que lle permiten "conquistar" e enfeitizar as mulleres (D'Agostino, 2012), prodúcese un choque entre o "ideal" de vida que o protagonista debía seguir e a súa perversa conduta:

> Ao daian de Cález eu achei
> livros que lhe levarian da benzer,
> e o que os tragia preguntei
> por eles, e respondeu-m' el: —Senher,
> con estes livros que vós veedes dous
> e conos outros que el ten dos sous,
> fod' el per eles quanto foder quer.
>
> (…)
>
> Ca non á mais, na arte do foder,
> do que enos livros que el ten jaz;
> e el á tal sabor de os leer,
> que nunca noite nen dia al faz;
> e sabe d' arte do foder tan ben,
> que cõnos seus livros d' artes, que el ten,
> fod' el as mouras cada que lhi praz.
> (18,4, vv.1-7 e 15-21)

Maiores problemas interpretativos ocasionan os versos que Afonso dedica ao portugués Gonçal'Eanes do Vinhal, un dos trobadores que formou parte do séquito do infante castelán nas expedicións da Reconquista[57]:

> Don Gonçalo, pois queredes ir daqui pera Sevilha,
> por veerdes voss' amigo, e nono tenh' a maravilha,
> contar-vos-ei as jornadas legoa a legoa, milha a milha.
>
> E ir podedes a Libira e torceredes ja quanto,
> e depois ir a Alcalá sen pavor e sen espanto
> que vós ajades d' i perder a garnacha nen no manto.

56 Non é posible determinar se o deán é o mesmo personaxe de *Penhoremos o daian* (18,32), texto no que Afonso X acusa o gobernador do cabido de roubarlle o seu mellor podengo, polo que, mentres non llo devolva, el tomará en prenda a súa cadela (termo que, quizais, poida aludir a unha muller que estivese ao servizo do deán).

57 Gonçal'Eanes abandona Portugal ca. 1240 para participar nas campañas andaluzas nas filas do futuro rei Afonso. A súa valiosa colaboración nas tomas de Murcia (1243) e de Sevilla (1248) fará que sexa un dos beneficiarios dos afamados *repartimientos* (Víñez, 2004: 17-38). Os servizos prestados polo portugués á coroa de Castela serán recompensados polo rei en 1257, data na que este lle concede o señorío de Aguilar de la Frontera (Córdoba).

E ũa cousa sei eu de vós e tenho por mui gran brio,
e poren vo-lo juro muito a firmes e afio:
que sempre avedes a morrer en invern' ou en estio.

Eu por ende vo-lo rogo e vo-lo dou en conselho
que vós, entrante a Sevilha, vos catedes no espelho
e non dedes nemigalha por mente de Joan Coelho.

(…)

E pois que vossa fazenda teedes ben alumeada
e queredes ben amiga fremosa e ben talhada,
non façades dela capa, ca non é cousa guisada.

(…)

E ar oí-vos eu dizer que a quen quer que chagassen
con esta vossa espada, que nunca se trabalhassen
jamais de o guareceren, se o ben non agulhassen.

E por esto vos chamamos nós "o das duas espadas",
por que sempre as tragedes agudas e amoadas,
con que fendedes as penas, dando grandes espadadas.
(18,14, vv. 1-12, 19-21 e 31-36)

O texto xira arredor dunha misteriosa viaxe que o nobre portugués desexa emprender a Sevilla, localidade onde tamén se atopa o trobador Johan Soarez Coelho[58]. Sabendo que don Gonçalo pelexara con este no pasado (v. 24), Afonso aconséllalle que desta volta manteña a temperanza e a indiferenza fronte ao adversario. Mais a cantiga tamén ofrece unha serie de alusións que o especialista non é quen de situar nunhas coordenadas concretas, polo que non resulta factible captar o verdadeiro significado da sátira: por que o rei calculará con precisión o tempo que lle levará a don Gonçalo a súa viaxe?; quen é a amiga que este utiliza como escusa para conseguir os seus intereses?[59]; que valor teñen as dúas espadas que nun tempo o portugués levaba na mesma empuñadura?[60]. Con todos estes interrogantes

58 Dado que Johan Soarez volta a Portugal a finais de 1248, Oliveira (2010c: 16) situou a composición do texto nunha data lixeiramente anterior.

59 Unha parte da crítica apuntou que esta "amiga" podería ser Jeanne de Ponthieu, viúva de Fernando III. Tendo en conta que Gonçal'Eanes do Vinhal puxera en boca da francesa dúas cantigas (*Amigas, eu oy dizer,* 60,3, e *Sei eu, donas, que deitad'é d'aquí,* 60,16) nas que esta solicitaba a Afonso X o perdón para o seu amante don Henrique despois de que este se sublevase en Andalucía (González Jiménez, 2010: 85), o rei tomaría ao pé da letra aqueles textos para participar nun divertimento de corte nacido ao abeiro dunha conxuntura política concreta (Víñez Sánchez, 1994). De todas maneiras, esta interpretación do texto leva a situar a súa composición en 1255, data que non encaixa co "período" castelán de Coelho, que, como xa se indicou na nota anterior, regresa ao seu país de orixe en 1248.

60 Para un comentario detallado sobre a posible fonte de inspiración que puido ter presente o rei para designar a don Gonçalo como 'o das dúas espadas', véxase Lorenzo Gradín (2015b: 135-139). Sobre o significado dos versos nos que aparece esa referencia, cfr. Magán – Ron Fernández (1999: 131-145).

presentes, preguntámonos se o texto non é máis que un xogo que rexeita a manobra de don Gonçalo para afastarse durante un tempo dos grandes feitos de armas (que, sen dúbida, estaban ben lonxe do seu desexo por "saldar contas" con Coelho …).

A "memoria" literaria dos *maldizeres* do rei Sabio recolle case sempre protagonistas de identidade ignota, e, aínda que a hermenéutica das sátiras que protagonizan non suscita problemas, non é posible descifrar a verdadeira dimensión das mesmas ao ancorarse nunha realidade extratextual que nos resulta descoñecida. É o caso, por exemplo, da cantiga dedicada a un tal Ansur Moniz (18,3), na que o rei destrúe con ironía o grao de nobreza do personaxe ao pedirlle desculpas porque os porteiros da corte o botasen fóra do lugar ocupado polos escudeiros … Tampouco corre mellor sorte na súa valoración social un tal Don Gil (18,25), cuxas incapacidades na arte da caza é probable que se correspondesen coa súa pouca fortaleza física.

Sen dúbida, a vertente máis licenciosa da poesía afonsina atópase nas cantigas dedicadas ás *soldadeiras* da corte, entre as que, como xa se mencionou en páxinas precedentes, figura a popular Maria Balteira. Nestes textos a risa apoiase nun erotismo que se articula arredor de elementos obscenos e sexuais, asociados á exaltación do baixo corporal (Bajtín, 2003: 107). En ocasións, a unión carnal exprésase a través de enxeñosas metáforas[61], como acontece nos seguintes versos nos que o substantivo *madeira* remite ao órgano sexual masculino:

> Joan Rodriguiz foi esmar a Balteira
> sa midida, per que colha sa madeira;
> e diss' ele: —Se ben queredes fazer,
> de tal midid' a devedes a colher,
> assi e non meor, per nulha maneira.
> (18,21, vv.1-5)

A lubricidade do cancioneiro de Afonso X acada a súa cota máis alta en *Fui eu poer a mão noutro di-* (18,20), texto no que se reforza o desfreado desexo do home mediante un uso grotesco do texto bíblico. Neste caso, o autor establece unha comparación irreverente entre o amor carnal que o protagonista "sofre" por unha soldadeira (que rexeita o "pecado" nun momento tan culminante do calendario litúrxico como é o día de Venres Santo) e a paixón de Cristo. A intencionalidade burlesca do enunciado chega ao seu cumio na *fiinda*, na que o marco do Evanxeo se saca do seu contexto para distorcer a súa norma e aplicala a unha situación vulgar; o protagonista invoca a Cristo para dicirlle que no día do seu xuízo se lembre do sacrificio e dor que pasou polo seu "amor":

61 O mesmo procedemento é empregado en *Domingas Eanes ouve sa baralha* (18,11), cantiga na que a relación sexual da soldadeira cun mouro preséntase de maneira grotesca como un combate. Para os diversos procedementos retóricos empregados polos trobadores para referir o ámbito obsceno, ver Marcenaro (2010: 112-167).

Nunca, dê-lo dia en que naci,
fui tan coitado, se Deus me perdon;
e con pavor, aquesta oraçon
comecei logo e dixe a Deus assi:
—Fel e azedo bevisti, Senhor,
por min, mais muit' est' aquesto peior
que por ti bevo nen que recebi.

E poren, ai, Jesu Cristo, Senhor,
en juizo, quando ante ti for,
nembre-ch' esto que por ti padeci!
(18,20, vv. 22-31)

Os escarnios e maldicires do rei Sabio (ao igual que os doutros trobadores) contemplan tamén toda unha serie de personaxes que veñen ridiculizados por representar o reverso dos valores ideais da sociedade cortés. A crítica abrangue mulleres que están lonxe do ideal de beleza feminino (18,1 e 18,27), como ben revela o feito de que —ademais de ser acusadas de *velhas* ou *fuduncacuas*— veñan asimiladas pola cor da súa pel ao carbón, polo pelo da súa cara a un can ou pola súa desproporcionada gordura[62] a unha mostea, e que, a maiores, se inclúan nun universo repugnante ao ser comparadas con elementos fétidos como o sisón, a ruda silvestre ou os camelos[63]. O rei tamén "pasa revista" a ricohomes avarentos que morren de fame (18,10), a aqueles cobizosos que participan con ansia na campaña de Sevilla co afán de obter as rendas da colleita do aceite (18,43) ou a aqueloutros que, ao compás da moda, ofrecen unha imaxe ridícula vestidos con *saias encordadas* que fan que semellen *molheres prenhadas* ou *bois das ferradas* (18,8, v. 9 e v. 15). Da crítica xocosa de Afonso X tampouco se librou un descoñecido (e probable xograr) *Cítola*, que, con total descaro, solicita que se lle paguen os seus servizos dúas veces, ou un tal *meestre Joan* (18,7 e 18,37), cuxa voz produce arrepíos tanto cando predica como cando canta ("que nunca voz en dia d'Acenson / tenhades, nen en dia de Natal, / nen doutras festas de Nostro Senhor / nen de seus santos, ca ei gran pavor / de vos vïir mui toste deles mal.", 18,37, vv. 17-21).

A pluma afiada de Afonso X tamén denunciou os abusos, enganos e roubos que o Papa e os seus cardeais infrinxían á coroa (18,39). Este texto depende dun contexto político-económico concreto, mais a ausencia de particulares específicos no mesmo impide que se lle asigne unha data exacta de composición. A este respecto, os estudosos suxeriron que o misterioso roubo que o pontífice protexe (baixo a súa capa) podería remitir tanto ao conflito xurdido a raíz do nomeamento do novo arcebispo de Santiago (Gonzalo Gómez) tras a morte de Johan Airas (1266)[64] canto á negativa de Gregorio X para que Afonso

62 Alvar (1998: 10-11) propuxo que o texto aludido, *Achei Sancha Anes encavalgada* (18,1), censura a disoluta actividade sexual da protagonista.

63 Para a descrición feminina na lírica galego-portuguesa, ver Corral (1996).

64 Para as disputas que Afonso X tivo coa sé compostelá, véxanse os traballos de Pérez Rodríguez e Sánchez Sánchez recollidos neste libro.

accedese á coroa imperial (Lanciani / Tavani, 1995: 114). Malia que o escarnio aínda está rodeado de sombras, cremos que máis ben agocha unha loita de intereses económicos entre a monarquía e a Santa Sede, que, segundo o rei, rouba parte das rendas que lle corresponden[65]. Tendo en conta esta circunstancia, o escarnio podería proxectar o pulso que Afonso X mantivo con Roma por causa da disposición das terzas e dos décimos eclesiásticos a partir da década dos anos 60. De feito, a cuestión "fiscal" acada altos niveis de tensión nos pontificados de Clemente IV (1265-1268) e Nicolás II (1277-1280). Durante o goberno do primeiro, o monarca apropiase de recursos das dioceses do reino para enfrontar a sublevación de Granada, e os seus excesos ocasionan unha dura amoestación de Roma. Na época do Orsini continúan as fricción (e, se cabe, dunha forma máis forte) polas "intervencións" improcedentes do rei nas rendas da Igrexa. En 1279, o Papa intenta resolver a política de usurpación exercida por Afonso e envía a Castela unha delegación presidida polo bispo Pedro de Rieti. Ante a ameaza de Roma, o monarca decide que sexa seu fillo Sancho quen negocie co representante papal un asunto que viña complicar máis a crise económica á que tiña que facer fronte nun momento que presaxiaba tempos incertos e difíciles[66].

O Sabio, en maior medida que outros trobadores da súa corte (como é o caso de Afonso Mendez de Besteiros, Gil Perez Conde ou Pero Gomez Barroso), atacou nun grupo de textos (18,13; 18,28; 18,29; 18,30; 18,35; 18,46) a desidia e covardía dos nobres que rompen os pactos de vasalaxe ao non presentarse á chamada do *maio*[67] ou ao fuxir dos combates que teñen lugar na fronteira do sur[68]. A crítica especializada situou a composición destas cantigas nos anos 1264-1265[69], período no que se produciu a célebre revolta mudéxar en Granada e Murcia (cfr. a referencia a *Graada* 18,30, v. 15). O sultán Muhammad I rompeu os pactos co rei castelán e organizou de maneira insospeitada (e coa colaboración do rei de Tunisia) a sublevación de boa parte dos territorios do Sur e do Levante. Daquela, a coroa de Castela perdeu o alcázar de Xerez, o reino de Murcia e moitas prazas fortes en Sevilla e Cádiz. Pouco a pouco Afonso recuperou as súas posesións e, a inicios de xuño de 1265, comezou a súa ofensiva contra Granada (a famosa

65 Oliveira subliñou que as tensións do trobador co papado remontan á súa época de infante, sendo notorio o seu desacordo con Inocencio IV despois de que este procedese á ratificación dos privilexios concedidos por Fernando III ao seu irmán Henrique e a Jeanne de Ponthieu (Oliveira, 2010c: 16).

66 Unha excelente síntese dos enfrontamentos que Afonso X mantivo con Roma é a realizada por Ayala (2014-2015: 75-93).

67 Como se sabe, Afonso X utiliza a expresión *non ven al maio* no refrán de 18,29 para referir de maneira inequívoca o incumprimento de todos aqueles que, na primavera, non se presentan coas súas tropas para auxiliar o rei na insurrección andaluza. A mesma expresión é utilizada polo portugués Pero Gomez Barroso (127,2), ligado estreitamente ao rei castelán (Bertolucci, 1989: 154-155).

68 Para unha análise da retórica destas cantigas e doutras que satirizan o comportamento anticabaleiresco da nobreza, véxase Lorenzo Gradín (2005: 159-195).

69 Sobre este tema, consúltese Paredes (1991).

entrada na "veiga de Granada")[70]. Nestas circunstancias adversas, o rei critica con dureza o temor que inspiran os *genetes*[71] africanos nas súas tropas nunha composición que, desde o punto de vista métrico, sobresae na lírica galego-portuguesa polo uso do pé quebrado[72] nos versos introdutorios, que, ademais, teñen como modelo métrico o texto de Guilhem de Berguedà *Un trichaire / pestre laire* (Lanciani / Tavani, 1995: 109-110). O trobador reforza o núcleo argumental da sátira a través da antítese que opón constantemente a braveza dos combatentes mouros á pusilanimidade dos *coteifes* cristiáns[73]. Nesta situación tan adversa, a invectiva non deixa candea acesa: o pavor dos *coteifes* ponse ao descuberto de maneira gráfica ao apuntar a perda de cor das súas facianas, ao realzar o seu medo a través das imaxes escatolóxicas do Guadalquivir e das manchas que luxan as súas roupas, e tamén ao facelos caer dos seus arzóns tan pronto como escoitan o estrondo dos tambores inimigos[74]:

O genete,
pois remete
seu alfaraz corredor,
estremece
e esmorece
o coteife con pavor.

(…)

Vi coteifes de gran brio,
eno meio do estio,
estar tremendo sen frio
ant' os mouros d' Azamor;
e ia-se deles rio
que Aguadalquivir maior.

70 Para o ataque granadino, véxase a información e as referencias bibliográficas que figuran en González Jiménez (2004: 173-181).

71 O substantivo refire os cerca de 3.000 soldados que, procedentes das tribos bérberes do norte de África (os *Zanāta*), apoiaron o rei de Granada na rebelión (Paredes, 1991: 257; González Jiménez, 2004: 175).

72 Para as peculiaridades métricas desta composición e os seus posibles modelos, véxase Alvar (1993). Sobre o emprego do *versus tripertitus caudatus* da tradición latina na secuencia inicial da cantiga, remitimos a Camprubí (2019).

73 É coñecido que os *coteifes* eran aqueles homes que accedían ao nivel máis baixo da nobreza non polos seus lazos de sangue, senón polos servizos militares que prestaban á coroa durante o proceso de Reconquista. Na meirande parte das ocasións, esta cabalería de "segunda clase" estaba integrada por campesiños das milicias dos concellos que tiñan rendas suficientes para comprar e manter un cabalo. Malia que a forza das circunstancias — en particular, a necesidade de contar con tropas suficientes para facer fronte ao inimigo musulmán — motivaba que aqueles *cabaleiros pardos* fosen aceptados polo poder real (e/ou señorial), o certo é que a súa baixa extracción social motivou que, a miúdo, fosen desprezados pola aristocracia e pola nobreza de liñaxe. A bibliografía sobre a cabalería vilá é extensa, polo que só se seleccionan para o lector os seguintes títulos: Pescador (1961-1964); García de Valdeavellano (1992: 614-618); Fossier (1988: 235-237); Mattoso (1988, I: 229-232); Flori (2004: 111-114); Cherubini (1990: 121-147).

74 A este respecto, cómpre lembrar que, cara ao ano 1086, os exércitos musulmáns introduciron o uso dos tambores para dirixir as manobras militares, práctica que causou unha gran conmoción nas tropas cristiás (Menéndez Pidal, 1986: 271).

Vi eu de coteifes azes
con infanções siguazes
mui peores ca rapazes;
e ouveron tal pavor,
que os seus panos d' arrazes
tornaron doutra color.
(...)

Vi coteifes e cochões
con mui mais longos granhões
que as barvas dos cabrões:
ao son do atambor
os deitavan dos arções
ant' os pees de seu senhor.
(18,28, vv. 1-6, 13-24 e 31-36)

Na produción afonsina destaca igualmente o texto *Non me posso pagar tanto* (18,26), que se revela como un *unicum* métrico no corpus trobadoresco. Nesta singular cantiga, o poeta expresa a renuncia ao amor, ás armas e aos xogos corteses da nobreza (*lancar a tavolado* e *bafordar*, v. 27 e v. 30) para optar pola vida do mariñeiro que *vende azeit'e farinha* (v. 23). O mar é, polo tanto, o camiño escollido polo protagonista para escapar dos inimigos representados na metáfora do velenoso *alacran*:

Non me posso pagar tanto
do canto
das aves nen de seu son,
nen d' amor nen de mixon
nen d' armas —ca ei espanto,
por quanto
mui perigoosas son—,
come dun bon galeon,
que m' alongue muit' aginha
deste demo da campinha,
u os alacrães son;
ca dentro no coraçon
senti deles a espinha!

E juro par Deus lo santo
que manto
non tragerei nen granhon,
nen terrei d' amor razon
nen d' armas, por que quebranto
e chanto
ven delas toda sazon;
mais tragerei un dormon,
e irei pela marinha
vendend' azeit' e farinha;
e fugirei do poçon
do alacran, ca eu non
lhi sei outra meezinha.
(18,26, vv. 1-26)

O texto recibiu diversas interpretacións e, así, houbo especialistas que o consideraron un panfleto irónico contra algún nobre que evitaba os perigos da guerra, mentres que outros conferíronlle un sentido autobiográfico e situárono no contexto da guerra civil que enfrontou o rei ao seu fillo Sancho e os nobres *desnaturados* en 1282[75]. Mais o rexeitamento do exercicio das armas e o ideal mercantil que atravesan a cantiga non están relacionados coa realidade histórica, senón que reflicten os intereses literarios do autor e as súas capacidades para trasladar á poesía contidos de textos pertencentes a outros xéneros literarios. A este respecto, C. Flores (1988) soubo ver que a fonte de inspiración do singular texto afonsino era a historia de Apolonio de Tiro, traducida ao castelán ca. 1240. Na mesma liña, sitúanse as observacións de Mª L. Meneghetti (1988), quen propuxo que o modelo primordial da cantiga sería o *Guillaume d'Angleterre*, relato procedente, ao igual que o *Apolonio*, da lenda de San Eustaquio. Probablemente, non foi esta a única vez que Afonso X recorreu á narrativa no proceso de creación poética se a *carreta* destinada ao protagonista de *Vi un coteife de mui gran granhon* (18,46) está connotada cos valores negativos que ofrece a *charrette* nun dos célebres episodios do *Lancelot* de Chrétien de Troyes (Gutiérrez García, 2007; Lorenzo Gradín, 2015: 131-135).

3.2. Os diálogos co rei

Afonso X estableceu vínculos literarios directos cun número reducido de trobadores e xograres da súa corte. Entre as súas cantigas, figuran dúas *tensós*[76] xocosas iniciadas polos nobres Garcia Perez e Vasco Gil[77]. Dado que en cadansúa peza ambos os autores se dirixen ao seu interlocutor como *Rei*, é posible situalas despois do 1 de xuño de 1252, data na que Afonso é coroado na cidade de Sevilla (González Jiménez, 2004: 44).

O enigmático Garcia Perez[78] búrlase nos seus versos da vella e gastada prenda de pel que Afonso viste sobre o seu brial, xa que, certamente, o traxe non está á altura de quen o leva. O rei esquiva o reproche lúdico lanzado por don Garcia cunha razón de peso: a guerra (cal?) esíxelle actuar con celeridade e, polo tanto, non está para atender unha cuestión tan banal como é a da vestimenta:

> Garcia Perez, vós ben cousecer
> podedes: nunca, de pran, foi falir
> en querer eu pena veira trager
> velha en corte, nen na sol cobrir;

75 Pode consultarse unha síntese da cuestión en Scholberg (1971: 119-120) e Lanciani/Tavani (1995: 145-148). Para as circunstancias políticas dese período turbulento, véxase González Jiménez (2004: 342-371).

76 Como é habitual no xénero, os textos están distribuídos en cobras dobras (Correia, 1995).

77 Ás pezas aquí incluídas, podería engadirse a tenzón composta por Pero Garcia Burgalés e un descoñecido *Senhor* (Marcenaro, 2012: 7-8). Para as características destes debates, véxase Lanciani (1995).

78 A frecuencia do nome e do patronímico do autor dificultan a súa identidade. En función da confianza coa que don Garcia trata ao monarca, Oliveira (1994: 349) propuxo a posibilidade de identificalo ben cun clérigo do rei que era cóengo en Sevilla, ben cun notario da chancelería rexia.

pero de tanto ben a salvarei:
nunca me dela en corte paguei,
mais estas guerras nos fazen bulir.
(54,1, vv. 8-14)

Ante tal resposta, o nobre aconsella ao seu ilustre interlocutor que se desfaga da lamentable *pena veira* e a tire a unha esterqueira, mais na súa intervención final Afonso rexeita tal recomendación e, con gran dose de ironía, sinala que a prenda aínda pode ser útil a un daqueles desastrosos *coteifes* que participan nos combates:

Garcia Perez, non sabedes dar
bon conselho, per quanto vos oí,
pois que me vós conselhades deitar
en tal logar esta pena; ca, s'i
o fezesse, faria mui[to] mal;
e muito tenh'ora que mui mais val
en dá-la eu a un coteif'aqui.
(54,1, vv. 22-28)

Así pois, a esterqueira proposta por Garcia Perez para desbotar a prenda evoca na memoria de Afonso X un *coteife*, polo que o agasallo real é envelenado, pois non fai máis que incidir na equivalencia *cabaleiro vilán-esterco.*

Pola súa parte, Vasco Gil de Soverosa, un dos nobres portugueses que, tras a vitoria do conde de Boulogne, acompañou o rei Sancho II no seu exilio a Toledo[79], recorre á preparación xurídica de Afonso para obter unha resposta autorizada sobre unha cuestión aparentemente trivial:

—Rei Don Afonso, se Deus vos pardon,

(…)

Quen dá seu manto, que lho guard'alguen,
e lho non dá tal qual o deu, poren
que manda [end'] o Livro de Leon?

(…)

—Rei Don Afonso, ladron por atal
en nulha terra nunca chamar vi,
nen vós, senhor, non o oistes a min,
ca, se o dissesse, diría mal;
ante tenho-[o] por trajeitador,
¡se Deus mi valha!, nunca vi melhor,
quen assi torna pena de cendal.
(152,12, vv. 1, 5-7 e 15-21)

79 O afastamento de Portugal de Vasco Gil explícase pola toma de posición da súa liñaxe (e, en particular, do seu irmán Martin Gil) a favor de Sancho II no conflito. Unha vez que o rei lexítimo perde a guerra, moitos dos nobres que sostiñan a súa causa elixíanse con el a Castela. A este respecto, véxase a información e a bibliografía que figuran en Ventura (2006: 73-84)

Nunha primeira aproximación, a pregunta formulada por Vasco fai sospeitar que aquel a quen se lle encomendou o cuidado do *manto* devolveullo ao seu dono en tan bo estado que parecía outro. A sospeita de que a "nova" prenda proceda dun roubo é rexeitada de inmediato por Afonso X, quen, contra todo prognóstico, dá un xiro ao diálogo ao sinalar que non cabe sancionar a aquel que restituíu o manto en mellores condicións das que llo deixaron. Vasco entra no xogo do seu interlocutor e sinala que a mellora do traxe é tan grande[80] que parece que pasou polas mans dun prestidixitador. A resposta final de Afonso reconduce o diálogo a un contexto histórico concreto:

> —Don Vaasco, dizer-vos quer'eu al
> daqueste preito, que eu aprendi:
> oí dizer que trajeitou assi
> ja ũa vez un rei en Portugal:
> ouve un dia de trajeitar sabor
> e, por se meter por mais sabedor,
> fez […] cavaleiro do Espital.
> (152,12, vv. 22-28)

O carácter incompleto do verso final da cantiga no manuscrito *B* (*B* 1512)[81] impide unha comprensión total da ironía presente nesa cobra final. Porén, Lapa serviuse da condición de *home d'epistola* que outorga o *Livro de Linhagens do conde don Pedro* (Mattoso, 1980: II, 25 H3, p. 299) a Vasco Gil para consideralo un crego, que, despois de tomar as ordes menores, accedería por mediación dun rei á orde do Hospital. Segundo Marco Piccat (1995: 265-267), o monarca que exercería de forma metafórica a súa "maxia" ao promover a entrada do cabaleiro na citada orde militar sería Sancho II. Se ben a documentación evidencia que Vasco e maila súa muller fixeron diversas doazóns de bens aos hospitaleiros (Oliveira, 1994: 436-437), resulta pouco probable que, como xa precisou o propio Piccat, o *cavaleiro do Espital* aludido por Afonso sexa o trobador (que, ademais, nunca aparece nos documentos da orde). No tocante ao "oportunista" rei, e coñecendo o respecto e afecto que o castelán manifestou sempre por Sancho II, inclinámonos a pensar que o soberano que está detrás do "xogo de palabra" afonsino é máis ben Afonso III, que, probablemente, premiaría a un individuo de poucos méritos co ingreso na institución dos *milites* de San Xoán para "pagarlle os favores" prestados durante a guerra civil. A familiaridade que Vasco tiña coa realidade portuguesa da época, unida á súa simpatía pola orde hospitaleira, permitirían que os "malabarismos" rexios aludidos polo Sabio non lle resultasen alleos. Tendo en conta que na tenzón Afonso é designado rei e que o nobre portugués volve a Portugal antes de 1258 (Oliveira, 1994: 436), é posible colocar o texto entre os anos 1252 e 1257.

80 Por arte de encantamento, a fina prenda de *cendal* ('tecido de seda ou liño moi fino') converteuse nun manto de pel (Paredes, 2010: 303).

81 Para as diversas lecturas conxecturais propostas pola crítica para a pasaxe, cfr. Paredes (2010: 301)

Entre as *cantigas de escarnio e maldizer* do monarca castelán (concretamente, naquelas recollidas despois da rúbrica *el Rey don Affonso de Castela et de Leon*), tamén se atopa o diálogo bilingüe *Sinner,* […] *us vein quer* (21,1). Tradicionalmente, esta peza foi atribuída ao trobador provenzal Arnaut Catalan —que chegaría a Castela despois de 1253 (Alvar, 1977: 196)— e ao propio Afonso X[82]. Se ben o texto aparece copiado no interior do cancioneiro afonsino, Pär Larson (2019: 433-438) concedeu autoridade á transcrición que ofrecen as dúas palabras iniciais do peculiar debate no testemuño *B* (*Sinner abat*, fol. 105v, col. a) para atribuírllo a un autor anónimo. Este escribiría unha tenzón ficticia pouco despois da morte do abade de Valladolid don Gómez García[83] (29 de xullo 1286) para mofarse da súa caída en desgraza na corte de Sancho IV (mais, realmente, cal era a finalidade de ridiculizar o defunto cun texto deste tipo?). É certo que o manuscrito contén a lección *abat*[84], pero causa certa estrañeza que se apostrofe a don Gómez como *sinner*, polo que cabería preguntarse se a forma *abat* non é outra das leccións erróneas presentes no texto[85]. Por outra parte, que sentido ten que se lle demande a un abade o cargo de almirante cando tal título só podía ser concedido polo soberano?. De feito, a primeira resposta que recibe *Arnaldo* inclúe unha interrogación retórica (marcada en cursiva na cita reproducida a continuación) que parece adquirir todo o seu sentido humorístico na boca dun rei:

> —Don Arnaldo, pois tal poder
> de vent'avedes, ben vos vai,
> e dad'a vós devia ser
> aqueste don. *Mais digu'eu: ai!,*
> *por que nunca tal don deu Rei*?
> Pero non quer'eu galardon;
> mais, pois vol-lo ja outroguei,
> chamen-vos "Almiral Sison".
> (25,1, vv. 9-16)

Por outra parte, a colocación deste diálogo escatolóxico no medio da produción satírica afonsina[86] parece unha dificultade difícil de sortear á hora de cuestionar a súa autoría; de feito, en toda a tradición escrita este sería o único poema anónimo intercalado no núcleo do *cancioneiro* dun autor. A este respecto, Larson xustifica a localización anómala da tenzón con argumentos léxico-semánticos: o feito de que a cantiga *Non quer'eu donzela fea* (*B* 476) que precede o peculiar diálogo comparta co mesmo o substantivo *sison* (cfr. *Non*

82 A respecto deste texto, cfr. a información recollida por Paredes (2010: 172).

83 Para as cantigas do abade, ver Lorenzo Gradín (1996: 220-224).

84 Atendendo á declinación bicasual vixente no occitano antigo, a lección debería de ser *abas*, xa que o vocativo co que arranca o diálogo require o emprego do caso suxeito.

85 A este respecto, enviamos o lector aos valiosos comentarios que acompañan a edición da cantiga realizada polo propio Larson (2018: 434-436).

86 En concreto, a cantiga aparece entre *Non quer'eu donzela fea* (*B* 476) e *Johan Rodriguiz, vejo-vos queixar* (*B* 478, *V* 61).

quer'eu donzela fea / e negra come carvon, / que ant'a mia porta pea / nen faça come sison, 18,27, vv. 3-6 // *Almiral Sison*, 21,1, v. 16) "enganaría" o compilador no momento de trasladar a peza ás antoloxías (Larson, 2019). Esta dedución suscita moitas dúbidas e, incluso, podería autorizar a soster o contrario, pois, desde o momento en que *sison* só presenta estas dúas ocorrencias no corpus galego-portugués[87], cabería pensar na posibilidade de que fose unha palabra "característica" da creación lírica de Afonso X. Tras sopesar todos os argumentos que posuímos, e ante a falta de probas incontrovertibles, optamos por seguir considerando o Sabio o coautor do diálogo co trobador provenzal.

A tenzón aborda un tema escatolóxico que se distingue pola súa excentricidade entre os *escarnios e maldizeres* galego-portugueses. Arnaut solicita ao seu contrincante que o nomee almirante para poder desatar o *vento* que permita avanzar o barco varado no que viaxa a súa dama e outras doncelas camiño de Ultramar. A crítica xa expresou en varias ocasións que a cantiga ofrece unha evidente relación conceptual co debate que, entre ca. 1220 e 1245, sostiveran o conde de Provenza Raimon Berenguer IV († 19 agosto de 1245) e o propio Arnaut Catalan (*Amics N'Arnautz, cent dompnas d'aut parage*, *BdT* 184,1)[88]. A visita do poeta occitano a Castela ocasionaría que "recuncase" no tema do seu memorable debate co conde, mais nesta ocasión a forma escollida polos dous autores para moldear a métrica do texto foi a da exquisita (e famosa) *cansó Can vei la lauzeta mover* de Bernart de Ventadorn[89]. A técnica da *kontrafaktur* introduce un evidente contraste entre dous rexistros (o amoroso e o cómico-satírico), que, polas regras e códigos lingüísticos que os caracterizan, se exclúen mutuamente. Sen dúbida, a adaptación métrica (e melódica) dunha canción cortés "desesperada" para un texto procaz provocaría o riso benéfico dun auditorio coñecedor da técnica paródica que subxacía á tenzón.

Apenas iniciada a década dos 70, aséntase na corte de Castela o narbonés Guiraut Riquier (Alvar, 1977: 221-251). En 1274, o trobador diríxelle o monarca (na súa calidade de recoñecido lexislador) a famosa *Supplicatio*[90], na que lle solicita que estableza diversos rangos na *xograría*, pois na súa Provenza natal o termo "xograr" é aplicado tanto a individuos que posúen competencias literarias e espectaculares desiguais, como a homes que exercen as súas habilidades artísticas en ambientes marxinais. O texto, ademais de responder aos propios intereses intelectuais e económicos de Riquier, debeu reclamar tamén a atención daqueles trobadores e xograres que rebulían na corte castelá. A resposta de Afonso X —coñecida como *Declaratio* e elaborada polo propio Guiraut co *placet* do seu protector— viu

87 MedDB, http://www.cirp.gal/meddb [consulta: 14.02.2021].

88 Véxanse as analoxías comentadas por Larson (2018: 436-437) e as referencias bibliográficas apuntadas por Canettieri-Pulsoni (2003: 159, n. 9).

89 Segundo Canettieri e Pulsoni (2003: 122-124), a imitación da *cansó* produciuse de forma indirecta a través do *partimen Baudoyn il sui dui amant* da autoría de Thibaut de Champagne e Baudoyn (RS 294).

90 As citas do texto proceden de Bertolucci-Pizzorusso (1966).

a luz en 1275[91]. O dito texto posúe un gran valor documental, pois plasma a situación dos xograres peninsulares no último cuarto do século XIII. O monarca fixa nos seus versos a seguinte tipoloxía: a) *joglar* é aquel que sabe tocar un instrumento, recitar textos ou interpretar os poemas doutros autores; b) *remendador* é o individuo capaz de facer imitacións de animais ou de persoas a través da linguaxe xestual, da inflexión da voz, da maneira de andar …; c) a voz *cazurro* resérvase para aqueles homes cegos ou xordos que gañan a vida cantando ou tocando pezas infames en prazas e rúas, e que, ademais, frecuentan ambientes baixos, e, por último, d) o termo *trobador* queda restrinxido no seu uso para aqueles artífices de poesía que exhiben a súa pericia literaria nas cortes e que, polo tanto, contribúen aos seus faustos[92]. Nesta última categoría, Afonso X (Guiraut) adxudica un posto superior aos *doctores de trobar*, que son aqueles que escriben feitos insignes e achegan consellos útiles para gobernar a corte, polo que cumpren unha importante función pedagóxica entre as elites da sociedade feudal.

A intervención do rei debeu de satisfacer as expectativas inmediatas do provenzal, que permaneceu na corte durante algúns anos máis. Porén, en 1279, Guiraut abandona Castela (Alvar, 1977: 233-235 e 256-257), probablemente a causa das dificultades políticas e económicas ás que se enfrontaba o seu protector. A incerteza do momento impedía que se puidesen materializar as súas aspiracións por acadar a seguridade económica que requiría o seu oficio de *trobador*.

O intercambio de textos entre o narbonés e o rei Sabio deixou a súa pegada nalgunha cantiga satírica, como é o caso da dirixida por Pero Mafaldo a Pero d'Ambroa, que, de modo irónico, é acusado polo seu contrincante de non ser un bo xograr-trobador[93]:

> Pero d' Ambroa, averedes pesar
> do que nós ora queremos fazer:
> os trobadores queremos poer
> que se non faça tanto mal cantar
> nen ar chamemos, per nen un amor
> que lh' ajamos, nulh' ome trobador
> se non a aquel que souber trobar.
>
> (…)

91 Para este texto, ademais do estudo citado de Bertolucci-Pizzorusso (1966), véxanse as observacións de Hilty (1995) e Lorenzo Gradín (1995).

92 Así o declara Afonso X nos seguintes versos: "So son aquel que.l cors/sabon de faire coblas/e de far dansas doblas/e sirventes valens,/albas e partimens/e trobar motz e sos,/qui d'als lunhas sazos/en cortz no s'entremeton" (Bertolucci-Pizzorusso, 1966: 108, vv. 356-363). Nunha pasaxe precedente, o monarca puntualiza que os trobadores eran coñecidos na área ibérica como *segriers per totas cortz* (v. 173). Para o problemático termo *segrer*, véxanse, fundamentalmente, as achegas de Bertolucci-Pizzorusso (1966: 35-45), Oliveira (1995: 54-55) e Brea (2013: 93-102).

93 É tamén moi posible que Gil Perez Conde tivese presente a *Declaratio* cando compuxo a cantiga *Jograr, tres cousas avedes mester* (56,6).

Ar pesará-vo-lo que vos disser
—este pesar é pesar con razon—,
ca manda el-rey que, se demandar don
o vilão ou se se chamar segrel
e jograria non souber fazer,
que lhi non dé ome o seu aver,
mais que lhi filhen todo quant' ouver.
(131,6, vv. 1-7 e vv. 15-21)

Como se observa, Mafaldo apoia a súa argumentación nun decreto real e, malia que Lapa (1970: 591) considerou que esa alusión era un mero xogo destinado a salientar a invectiva, todo parece indicar que a disposición referida no maldizer é a propia *Declaratio*.

O afán regularizador de Afonso X por poñer orde entre os diversos tipos de xograres deixou a súa traza na propia tradición manuscrita. No estudo dedicado á estratificación dos cancioneiros, Oliveira (1994: 199-205) identificou unha antoloxía que denominou "cancioneiro de xograres galegos" en función da procedencia xeográfica de moitos dos autores que a integran e da súa condición social. O curioso é que esta compilación (Tavani, 1969: 172-174) arranca cunha rúbrica codicolóxica (de carácter organizativo) que di o seguinte: *En esta folha adeante se comenzan as cantigas d'amor. Primeiro trobador Bernal de Bonavalle* (*B*, f. 225v, col. a). Se os poetas reunidos no florilexio estaban todos "marcados" socialmente por pertencer á xograría, o feito de que a rúbrica citada os cualifique de "trobadores" parece encontrar unha explicación cabal se se postula que o compilador que a concibiu tivo presente que o rei[94] mandara considerar *trobadores* a todos aqueles xograres "on es sabers / de trobar motz e sos" (Bertolucci, 1966: 105, vv. 246-247 e vv. 254-255). Esta hipótese ten as súas consecuencias na datación desa colectánea, que, a pesar de que se anexou á tradición manuscrita nunha época tardía, debeu ser ideada pouco despois da *Declaratio*. As características desta peculiar antoloxía non encontran parangón nas restantes tradicións romances, nas que os textos dos xograres, ademais de ofrecer unha porcentaxe marxinal respecto dos poemas de trobadores aristocráticos ou nobres, aparecen diseminados nos códices sen criterios aparentes. Por outra parte, non se pode deixar de destacar que o "cancioneiro de xograres galegos" (no que se atopan nomes tan célebres como o de Martin Codax, Johan de Cangas ou Meendinho[95]) recolle un nutrido número de cantigas de amigo pertencente á modalidade das coñecidas como "cantigas de santuario ou romaría", singularizadas, precisamente, pola inclusión da referencia a unha ermida que cada poeta escolle conscientemente como escenario dos seus textos e que, polo tanto, funciona como unha verdadeira marca de autor[96]. Desde o punto

94 Neste punto concordamos coas deducións expostas por Oliveira (1995: 44-45).

95 Da importancia destes tres autores na construción da identidade literaria galega dá boa conta o feito de que se lles dedicase o 36º *Día das Letras galegas* (1998), no que se publicou unha nova edición crítica das súas cantigas (Guiadanes *et al.,* 1998).

96 Para as cantigas de santuario véxanse, entre outros, Filgueira Valverde (1992: 53-69), Correia (1993), Lorenzo Gradín (1998), Brea (1999), Gutiérrez García (2009), e Souto Cabo (2018).

de vista formal, o especialista está ante textos da tipoloxía de refrán, artellados, xeralmente, en tres ou catro estrofas. A sona adquirida polas cantigas de Martin Codax pode levar a pensar que o paralelismo verbal e o leixaprén son típicos destes textos, mais a realidade revela que a presenza de ambos os dous recursos no corpus (ben combinados, ben empregados de maneira independente) é minoritaria. De feito, os xograres das cantigas de santuario non estruturaron os contidos dos seus textos de forma distinta aos dos restantes autores de cantigas de amigo de refrán[97], senón que simplemente integraron neses exemplares un trazo distintivo, o haxiotopónimo.

Así pois, as cantigas de santuario son tanto a nivel formal como conceptual un corpus máis rico do que á primeira vista poida parecer. A fascinación que provocan no lector actual débese, en boa medida, á súa conexión con actos festivos populares aínda vixentes en toda Galicia. En efecto, os textos tiran a súa linfa dunha poética allea aos modelos corteses e constitúen un dos elos máis representativos dunha cadea ininterrompida de cancións cimentadas nunha estética de carácter tradicional e popularizante.

3.1.2. Os trobadores galegos nas cantigas de Afonso X

Non resulta estraño que, en consonancia co seu labor de creación poética, o rei interpele nalgúns dos seus *maldizeres* a certos trobadores galegos[98] cunha finalidade lúdica colectiva. Por esta liña estética corre a coñecida sátira que Afonso X dirixe ca. 1275[99] a Pero da Ponte[100]:

> Pero da Ponte, paro-vos sinal
> per ante o Demo do fogo infernal,
> por que con Deus, o padre spirital,
> minguar quisestes, mal per descreestes.
> E ben vej' ora que trovar vos fal,
> pois vós tan louca razon cometestes.
>
> (…)
>
> Vós non trobades come proençal,
> mais come Bernaldo de Bonaval;
> e poren non é trobar natural,
> pois que o del e do dem' aprendestes.
> E ben vej' ora que trobar vos fal,
> pois vós tan louca razon cometestes.
>
> E poren, Don Pedr', en Vilarreal,
> en mao ponto vós tanto bevestes.
> (18,34, vv.1-6 e 13-20)

97 A este respecto, véxase Brea / Lorenzo Gradín (1998: 173-214).

98 Este feito parece demostrar que houbo autores que gozaron dunha maior proximidade ao rei e que permaneceron por períodos prolongados na corte polas súas dotes versificadoras.

99 Para o establecemento desta data, enviamos ao estudo de Beltrán (1986: 497-503).

100 Unha nova edición comentada deste texto foi realizada por Barberini (2021: 65-86).

A invectiva, e, en particular, a cobra na que se atopa o substantivo *proençal,* recibiu a atención de distintos estudosos que outorgaron ao seu contido interpretacións dispares[101]. O texto require unha análise pormenorizada que sobrepasa os obxectivos desta contribución, pero, en calquera caso, desexamos sinalar que, do noso punto de vista, a burla do rei castelán encontra a súa xustificación na propia produción amorosa de Pero da Ponte[102]. De feito, entre as *cantigas de amor* do trobador galego, hai dúas que se desvían dos principios consolidados na preceptiva cortés e que, aplicando a terminoloxía dos provenzais, se poden definir como *malas cansós* (Brea Hernández, 2000: 351-372): referímonos a *Poys de mha morte gran sabor avedes* (120,35) e *Se eu podesse desamar* (120,46). Como pode verse nas pasaxes reproducidas a seguir, Pero introduce en ambos os textos un uso heterodoxo dos lugares comúns da morte e do sufrimento amorosos para situalos nun contexto burlesco, que, como lle retruca Afonso X nun ton algareiro, afastase dos postulados básicos da *fin'amor*[103]. A mofa do rei estrala na *fiinda*, que explicita que a causa pola que o escudeiro galego compuxo aqueles versos "torcidos" foi o delicioso viño de Vila Real (Beltrán, 1986: 501):

Poys de mha morte gran sabor avedes,
senhor fremosa, mays que d'outra ren,
nunca vus Deus mostr'o que vos queredes,
poys vos queredes mha mort; e por en
rogu'eu a Deus que nunca vos vejades,
senhor fremosa, o que desejades

(…)

E Deus, [que] sabe que vus am'eu muyto,
e amarey, enquant'eu vyvo for,
el me leix'ante per vos trager luyto,
ca vos per mi; [e] per en, mha senhor,
rogu'eu a Deus….
(120,35, vv. 1-6 e vv. 13-17)

Se eu podesse desamar
a quen me sempre desamou,
e podess'algun mal buscar
a quen me sempre mal buscou!
Assi me vingaria eu,
se eu podesse coyta dar,
a quen mi sempre coyta deu.
(120,46, vv. 1-7)

O monarca volve increpar o trobador galego en *Pero da Pont'á feito gran pecado* (18,33), cantiga na que conflúen unha vez máis a (moderada) intención crítica e a dimensión risible asociadas ao divertimento dunha "corte" literaria. Neste caso, o escudeiro é acusado de apropiarse dos versos do defunto Afons'Eanes do Coton, que, segundo parece, o propio Pero matou. O homicidio (que, realmente, suscita dúbidas sobre a súa credibilidade e que

101 A este respecto, véxase á bibliografía recollida por Paredes (2010: 57-58 e 236).

102 Da proximidade de Pero da Ponte ao rei dá tamén boa conta o *partimen* (120,9) que o escudeiro galego establece cun descoñecido Garcia Martinz (Oliveira, 1994: 348). Ambos autores deliberan sobre unha cuestión de casuística cortés: o amante debe facerlle saber a súa *sennor* os seus sentimentos ou debe agochalos para non perder o seu favor? Conforme ás regras do xénero, os autores do diálogo manteñen posicións contrarias, polo que deciden que sexa o rei quen emita o seu xuízo sobre a cuestión.

103 Cómpre indicar que o motivo que xerara a sátira de Afonso X xa fora intuído por Montoya (2002-2003: 186). Cando xa tiñamos rematado este traballo, soubemos dun artigo de Barberini (2021) que sostén a relación de dependencia textual aquí proposta e desenvólvea con argumentos moi pormenorizados.

podería ser tan só unha broma de humor negro utilizada para reforzar o carácter cómico da peza: Menéndez Pidal, 1957: 150; Pellegrini, 1960: 166) rebaixa tanto as capacidades artísticas do satirizado como a súa condición moral. De feito, Afonso precisa que, a pesar dos beneficios que Pero obtén ao "vestirse con plumas alleas", non recoñece a débeda contraída con Coton e nin tan sequera ofrece unha esmola pola súa ánima:

Pero da Pont' á feito gran pecado
de seus cantares, que el foi furtar
a Coton, que quanto el lazerado
ouve gran tempo, el x' os quer lograr,
e d'outros muitos que non sei contar,
por que oj' anda vistido e onrado.

(...)

E con dereito seer enforcado
deve Don Pedro porque foi filhar
a Coton, pois lo ouve soterrado,
seus cantares, e non quis én dar
ũũ soldo pera sa alma quitar,
sequer do que lhi avia emprestado.
(18,33, vv.1-6 e 13-18)

Outro dos poetas galegos que pasou pola corte afonsina foi o 'burgués de Santiago' Johan Airas (Oliveira, 1994: 356-357). Nunha das súas composicións o compostelán invoca o rei para solicitar a súa xustiza nun chistoso "litixio". Airas vese malparado a causa das ameazas que lle dirixe un home celoso que casou cunha moza que el antes galanteara. O marido non soporta as loanzas que o trobador dirixira á súa muller nas súas cantigas e desexa matalo:

Meu senhor Rei de Castela,
venho-me vos querelar,
eu amei ũa donzela
por que m' ouvistes trobar,
e con quen se foi casar,
por quanto d' ela ben dixi,
quer-m' ora por én matar.

Fiador pera dereito
lhi quix perante vós dar,
el ouve de min despeito
e mandou-me desafiar;
non lh' ousei ala morar,
venh' a vós que m' emparedes
ca non ei quen m' emparar.

Senhor, por Santa Maria,
mandad' ante vós chamar
ela e min algun dia,
mandade-nos razõar;
se s' ela de min queixar

de nulha ren que dissesse,
en sa prison quer' entrar.

Se mi Justiça non val
ante Rei tan justiceiro,
ir-m' ei ao de Portugal.
(63,38)

O poeta galego foxe, pois, dun perigoso desafío, e, co obxectivo de probar a súa inocencia, solicita que Afonso X actúe como "señor" e xuíz e trate o seu asunto como un "caso de corte". Para acadar o seu obxectivo e que o rei dite a respectiva sentenza, Airas propón ao seu interlocutor que cite ás partes implicadas e escoite as súas versións dos feitos. Se a dama ten motivo de queixa e, en consecuencia, o acusado resulta culpable, este afirma que cumprirá a súa particular pena, que non é outra que a de entrar no cárcere da muller (v. 21). Precisamente, a presenza desta expresión lingüística acentúa o carácter cómico do texto, xa que o substantivo *prison* é utilizado metaforicamente para referir o órgano sexual feminino (Marcenaro, 2010: 112-114); en consecuencia, o sintagma *entrar en prison* da cantiga é aplicado con significado translaticio para referir o coito. Polo tanto, Johan Airas crea entre risas un peculiar preito no que xoga coa poderosa baza do eufemismo erótico, o que fai sospeitar que o seu inimigo tiña motivos dabondo para vingarse das súas impertinencias…

O rei deulle a contrarréplica ao trobador galego nunha *cantiga de seguir*. Neste caso, Afonso X fai gala da súa agudeza ao reutilizar na súa pícara contestación o refrán dunha *cantiga de amigo* de Fernan Froiaz[104] cunha clara inversión de significado: se a protagonista do texto de Froiaz se laiaba de que o seu namorado era capaz de vivir lonxe dela sen o seu consentimento, o rei incita con agrado a Airas a afastarse da súa corte (é dicir, demostra a súa indiferenza ante a intención do galego por querer procurar xustiza en Portugal):

Juravades mi vós, amigo,
que mi queriades mui gran ben,
mais eu non o creo per ren,
por que morastes, o digo,
mui longi de min e mui sen meu grado.
(42,2, vv.1-5)

Don Airas, pois me rogades
que vos dia meu conselho,
direi-vo-lo en concelho:
por ben tenh' eu que vaades
mui longe de mi e mui con meu grado.

(…)

Conselho vos dou d' amigo;
e sei, se o vós fezerdes
e me d'aquesto creverdes,
moraredes u vos digo:
mui longe de mi e mui con meu grado.
(18,12, vv.1-5 e 11-15)

104 O percorrido biográfico deste trobador presenta aínda na actualidade moitos puntos escuros e, de feito, só é posible apuntar que estivo activo cara á segunda metade do século XIII (Oliveira, 1994: 339-340).

O repaso realizado aos *escarnios e maldizeres* de Afonso X revela que estes só ofrecen unha intención ética e unha verdadeira función recriminatoria nas sátiras de carácter político, en particular naqueles textos dirixidos contra os *bellatores* que non cumpren co seu deber e que abandonan o seu señor á súa sorte nas campañas andaluzas; pola contra, nas restantes ocasións, os vituperios do rei maniféstanse como un xogo cortesán no que predomina a dimensión lúdica da poesía. Nesta vertente de entretemento áulico asociada ao canto é onde se sitúan tanto as cantigas compostas polo infante durante a súa estadía en Galicia como as poucas dirixidas aos trobadores galegos do seu círculo. Así pois, pódese concluír que na meirande parte dos "versos satíricos" de Afonso X concorren o pracer intelectual do oficio poético e o riso malicioso co que o rei se divertía e divertía á súa corte.

Bibliografía citada

Alvar, C. (1977), *La poesía trovadoresca en España y Portugal*, Madrid: Cupsa.

Alvar, C. (1981), "Maestre Nicolás y las cantigas de escarnio gallego-portuguesas", *Revista de Literatura*, 43, pp. 133-140

Alvar, C. (1993), "*O genete* afonsi (18,28). Consideraciones métricas", en A. A. Nascimiento / C. Almeida Ribeiro (eds.), *Literatura Medieval. Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval (Lisboa, 1-5 Outubro 1991)*, Lisboa: Cosmos, pp. 203-208.

Alvar, C. (1998), "Afonso X, poeta profano. Temas poéticos", en A. H. Touber (ed.), *Le rayonnement des troubadours. Actes du Colloque de l'AIEO*, Amsterdam: Rodopi, pp. 3-17.

Arbor, Aldea, M. (coord.) (2016), *Pergamino Vindel*, Barcelona: Moleiro.

Ayala Martínez, C. de (2014-2015), "La política eclesiástica de Alfonso X. El rey y sus obispos", *Alcanate*, 9, pp. 41-105.

Bajtín, M. (2003), *La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento*, tradución de J. Forcat / C. Conroy, Madrid: Alianza Editorial.

Ballesteros y Beretta, A. (1963), *Alfonso X el Sabio,* Barcelona: Salvat.

Barberini, F. (2021), "Pero da Ponte, paro-vos sinal (B 487/V 70). Note ecdotiche", *Medievalia*, 53/1, pp. 65-86.

Beltrán, V. (1985), "La balada provenzal en la poesía gallego-portuguesa", en F. Carmona / F. Flores (eds.), *La lengua y la literatura en tiempos de Alfonso X. Actas del Congreso internacional*, Murcia: Universidad de Murcia, pp. .

Beltrán, V. (1986), "Los trovadores en la corte de Castilla y León (II): Alfonso X, Guiraut Riquier y Pero da Ponte", *Romania*, 107, pp. 486-503.

Beltrán, V. (1995), *A cantiga de amor*, Vigo: Xerais.

Beltrán, V. (1998), "Tipos y temas trovadorescos, XV. Johan Soarez Coelho y el ama de don Denis", *Bulletin of Hispanic Studies*, 75, pp. 13-43.

Beltrán, V. (2005), *La corte de Babel. Lenguas, poética y política en la España del siglo XIII*, Madrid: Gredos.

Bertolucci-Pizzorusso, V. (1966), "La Supplica di Guiraut Riquier e la risposta di Alfonso X di Castiglia", *Studi Mediolatini e Volgari*, 19, pp. 11-135.

Bertolucci, V. (1989), *Morfologie del testo medievale*, Bologna: Il Mulino.

Brea Hernández, A. (1993), "*Se eu podesse desamar* de Pero da Ponte: um exemplo de 'mala cansó' na lírica galego-portuguesa", en M. Brea (coord.), *O Cantar dos trobadores*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.

Brea Hernández, A. (2000), "Os prantos galegos", en D. Villanueva (coord.), *Galicia. Literatura*, vol. 30, coord. M. Brea, A Coruña: Hércules de Ediciones, pp. 284-293.

Brea, M. (1999), "Las 'cantigas de romería' de los juglares gallegos", en S. Fortuño Llorens / T. Martínez i Romero (eds.), *Actas del VII Congrés de l'Associació Hispánica de Literatura Medieval. Castelló de la Plana, 22-26 de setembre 1997*, Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, pp. 381-394.

Brea, M. (2013), "La parodia (meta)literaria en la lírica gallego-portuguesa", en J. Bartuschat / C. Cardelle de Hartmann (eds.), *Formes et fonctions de la parodie dans les littératures médiévales*, Firenze: Edizioni del Galluzzo, pp. 79-103.

Brea, M. (2020a), "Lingua e tradición manuscrita", en D. González Martínez (ed.), *Lírica galego-portuguesa. Lingua, sociolingüística e pragmática*, Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, pp. 37-64.

Brea, M. (2020b), "Lourenço y el oficio de trobar", en E. Muñoz / E. Nogueras (eds.), *'Et era muy acuçioso en allegar el saber'. Studia Phologica en honorem Juan Paredes*, Granada: Universidad de Granada, pp. 181-198.

Brea, M. / P. Lorenzo Gradín (1998), *A cantiga de amigo,* Vigo: Galaxia.

Brea, M. / P. Lorenzo Gradín, (2020), "La lengua de la lírica gallego-portuguesa en el devenir de la tradición manuscrita", en S. Resconi / D. Battagliola / S. De Santis (eds.), *Innovazione linguistica e storia della tradizione: Casi di studio romanzi medievali*, Milano-Udine: Mimesis, pp. 107-150.

Burns, R. I. (ed.) (1990), *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and his Thirteenth-Century Renaissance*, Philadelphia: The University of Pennsylvania Press.

Camprubí, A. (2019), "Consideraciones métrico-melódicas sobre el *versus tripertitus caudatus*", *Critica del Testo* 22/1, pp. 111-142.

Canettieri, P. – Pulsoni, C. (2003), "Per uno studio storico-geografico e tipologico dell'imitazione metrica nella lirica galego-portoghese ", en D. Billy *et al.* (eds.), *La lirica galego-portoghese. Saggi di metrica e musica comparata*, Roma: Carocci, pp. 124-126.

Cano Aguilar, R. (1985), "Castellano ¿drecho?", *Verba*, 12, pp. 287-306.

Cárdenas, A. (1992), "Alfonso X nunca escribió *castellano drecho*", en A. Vilanova (ed.), *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanista*s, Barcelona: PPU, vol. I, pp. 151-159.

Cherubini, G. (1990), "El campesino y el trabajo en el campo", en J. Le Goff *et al.* (eds.), *El hombre medieval*, Madrid: Alianza Editorial, pp 121-147.

Correia, Á. (1993), "Sobre a especificidade da cantiga de romaria", *Revista da Biblioteca Nacional*, 8/2, pp. 7-22.
Correia, Á. (1995), "O sistema das coblas doblas na lírica galego-portuguesa", en J. Paredes (ed.), *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Granada: Universidad de Granada, vol. II, pp. 75-90
Correia, Á. (1996), "O outro nome da ama. Uma polémica suscitada pelo trovador Joam Soares Coelho", *Colóquio/Letras*, 142, pp. 51-64.
Correia, Á (2006), "O enquadramento histórico das cantigas à 'ama' do trovador Joam Soares Coelho", en T. Alves *et al.*, *And gladly wolde (s)he lerne and gladly teche. Homenagem a Júlia Dias Ferreira*, Lisboa: Colibri, pp. 111-120.
Correia, Á (2016), *Ama. A Importância de um Nome no Conhecimento sobre os Trovadores Medievais Galego-Portugueses*, Lisboa: Bibliotrónica Portuguesa.
Corral Díaz, E. (1996), *As mulleres nas cantigas medievais*, Sada-A Coruña: Ediciós do Castro.
Coseriu, E. (1978), *Sincronía, diacronía e historia*, Madrid: Gredos.
D'Agostino, A. (2001), "La corte di Alfonso X di Castiglia", en P. Boitani / M. Mancini / A. Varvaro (dirs.), *Lo spazio letterario del Medioevo.* I. 2 *Il Medioevo volgare*, Roma: Salerno Editrice, pp. 735-785.
D'Agostino, A. (2012), "A vueltas con el deán de Cádiz", en A. Martínez Pérez / A. L. Baquero Escudero (coords.), *Estudios de literatura medieval: 25 años de* la *Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Murcia: Universidad de Murcia, pp. 283-292.
D'Heur, Jean-Marie (1973), *Troubadours d'oc et troubadours galiciens-portugais. Recherches sur quelques échanges dans la littérature de l'Europe au Moyen Age*, Paris: Fundação Calouste Gulbenkian-Centro Cultural Português.
Díaz de Bustamante, J. M. (1983), "Notas mínimas a los latines de Vuitoron", *Verba*, 10, pp. 131-154.
Doubleday, S. R. (2015), *The wise king: a Christian Prince, Muslim Spain and the birth of the Renaissance*, New York: Basic Books.
Fernández Campo, F. (1993), "Martin Moxa", en G. Lanciani / G. Tavani (coords.), *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa: Colibri, pp. 438-440.
Fernández Fernández, L. (2020), "El *scriptorium* alfonsí: coordenadas de estudio", en E. Fidalgo (ed.), *Alfonso X el Sabio: cronista y protagonista de su tiempo*, San Millán de la Cogolla: CiLengua, pp. 89-114.
Fernández Ordóñez, I. (2004), "Alfonso X en la historia del español", en R. Cano (coord.), *Historia de la lengua española*, Barcelona: Ariel, pp. 381-422.
Fernández Pérez, M. (1999), *Introducción a la Lingüística. Dimensiones del lenguaje y vías de estudio*, Barcelona: Ariel.
Ferrari, A., (1979), "Formazione e struttura del Canzoniere portoghese della Biblioteca Nazionale di Lisbona (cod. 10991: Colocci-Brancuti)", *Arquivos do Centro Cultural Português*, 14, pp. 25-140.

Ferrari, A., (1993), "Cancioneiro da Biblioteca Nacional (Colocci-Brancuti)", en G. Lanciani / G. Tavani (coords.), *Dicionário da Literatura medieval galega e portuguesa*, Lisboa: Caminho, pp. 119-123.

Ferreira, M. P. (1986), *O som de Martin Codaxz. Sobre a dimensão musical da lírica galego-portuguesa (séculos XII-XIV)*, Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda.

Filgueira Valverde, X. (1992), "Poesía de santuarios", en *Estudios de lírica medieval. Traballos dispersos (1925-1987)*, Galaxia: Vigo.

Flores, C. (1988), " Malheurs royaux et bonheurs bourgeois. À propos d'une chanson d'Alphonse X le Sage", *Verba*, 15, pp. 351-359.

Flori, J. (2004), *Chevaliers et chevalerie au Moyen Âge*, Paris: Hachette.

Fossier, R. (1988), *La Edad Media.* 2. *El despertar de Europa*, Barcelona: Crítica.

García de Valdeavellano, L., (1992[4]), *Curso de Historia de las Instituciones españolas: de los orígenes al final de la Edad Media*, Madrid: Alianza Editorial.

Gómez Redondo, F. (1998), *Historia de la prosa medieval castellana. I. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, Madrid: Cátedra.

Gonçalves, E. (1993), "Tradição mannuscrita da poesía lírica", en G. Lanciani / G. Tavani (coords.), *Dicionário da Literatura Galego-Portuguesa Medieval*, Lisboa: Caminho, pp. 626-632.

Gonçalves, E. (1997), "De Roma ata Cidade", *Per via. Miscellanea di studi in onore di Giuseppe Tavani*, Roma: Bulzoni, pp. 33-49.

González, J. (1983), *Reinado y diplomas de Fernando III, I,* Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros.

González Jiménez, M. (ed.) (1991), *Diplomatario andaluz de Alfonso X*, El Monte: Caja de Huelva y Sevilla.

González Jiménez, M. (2004), *Alfonso X el Sabio*, Barcelona: Ariel.

González Martínez, D. (2016), "*Outras cantigas fazen os trobadores*. Sobre la concepción del debate trovadoresco en el cancionero gallego-portugués", *Journal of Medieval Iberian Studies*, 8, pp. 55-74.

González Martínez, D. (2018), *El arte de trovar de amor. Nuno Eanes Cerzeo y su producción poética.* Estudio biográfico de J. A. Souto Cabo, Alessandria: Edizioni dell'Orso.

Gouiran, G. (1993), "*Os meum replebo increpationibus* (Job, XXIII, 4). Comment parler à Dieu sans prier, ou la contestation contre Dieu dans les lyriques occitane et galaïco-portugaise", en M. Brea (ed.), *O cantar dos trobadores. Actas do Congreso celebrado en Santiago de Compostela entre os días 26 e 29 de abril de 1993*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 77-98.

Guiadanes, A. / F. Magán Abelleira / I. Rodiño Caramés / M. Rodríguez Castaño / X. X. Ron Fernández / M. Vázquez Pacho (eds.) (1998), *Cantigas do mar de Vigo*, Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades.

Gutiérrez García, S. (2007), "La recepción hispánica de la materia de Bretaña y la cantiga B479/V62 de Alfonso X", en A. López Castro / Mª L. Cuesta Torre (coords.), *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval,* León: Universidad de León, vol. II, pp. 661-671.

Gutiérrez García, S. (2009), "Las cantigas de santuario y la peregrinación de Sancho IV a Santiago", en M. Brea (ed.), *Pola melhor dona de quantas fez Nostro Senhor. Homenaxe á profesora Giulia Lanciani*, Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, pp. 277-290.

Harris-Northall, R. (1993), "Algunos aspectos de la variación ortográfica en los textos alfonsíes", en R. Penny (ed.), *Actas del Primer Congreso Anglo-Hispano*, Madrid: Castalia, vol. I, 181-192.

Hilty, G. (1995), "La figura del juglar en la Castilla del siglo XIII", *Versants*, 28, pp. 153-173.

Hockett, Ch. (1971), *Curso de Lingüística moderna*, Buenos Aires: Eudeba.

Horrent, J. (1951), *La 'Chanson de Roland' dans les littératures française et espagnole au Moyen Age*, Paris: Les Belles Lettres.

Jaeger, C. S. (1985), *The Origins of Courtliness. Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals, 939-1210*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Kennedy, K. (2019), *Alfonso X of Castile-León: Royal Patronage, Self-Promotion, and Manuscripts in Thirteenth Century Spain*, Amsterdam: Amsterdam University Press.

Lanciani, G. (1995), "Per una tipologia della tenzone galego-portoghese", en J. Paredes (ed.), *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Granada: Universidad de Granada, vol. I, pp. 117-130.

Lanciani, G. / G. Tavani (1995), *As cantigas de escarnio*, Vigo: Xerais.

Lapa, M. Rodrigues (1970) *Cantigas d'escarnho e de mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*, Vigo: Galaxia.

Larson, P. (2018), *La lingua delle cantigas. Grammatica del galego-portoghese*, Roma: Carocci.

Larson, P. (2019), "Dalla fucina di Universo Cantigas: una nuova lettura della tenzone bilingue T 21,1 (UC 475)", *Medioevo Romanzo,* 43, pp. 430-439.

Lodares, J. R. (1993-1994), "Las razones del castellano derecho", *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale*, 18-19, pp. 313-334.

López García, A. (2018), *Prolegómenos a un estudio de la variación lingüística*, Valencia: Tirant.

Lorenzo, R. (2004), "Emerxencia e decadencia do galego escrito (séculos XIII-XIV)", en R. Álvarez Blanco *et alii*, *A lingua galega: historia e actualidade.* Actas do I Congreso Internacional, Santiago de Compostela: Instituto da Lingua Galega – Consello da Cultura Galega, vol. III, pp. 27-153.

Lorenzo Gradín, P. (1989-1994), "La pastorela gallego-portuguesa: entre tradición y adaptación", *Romanica Vulgaria. Quaderni*, 13-14, pp. 117-146.

Lorenzo Gradín, P. (1995), "*Mester con pecado*: la juglaría en la Península Ibérica", *Versants*, 28, pp. 99-130.
Lorenzo Gradín, P. (1996), "Gómez García, *abade de Valadolide*", en C. Alvar / J. M. Lucía Megías (eds.), *La literatura en la época de Sancho IV*, Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones, pp. 213-226.
Lorenzo Gradín, P. (1998), *A transmisión das cantigas de romaría dos xograres galegos*, en AA. VV., *O mar das cantigas*, Actas do Congreso, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 155-168.
Lorenzo Gradín, P. (2005), "Ideal caballeresco y sátira personal en la lírica gallego-portuguesa", en S. Carrai / G. Marrani (eds.), *Cecco Angiolieri e la poesia satirica medievale*, Firenze: Edizioni del Galluzzo, pp. 159-195.
Lorenzo Gradín, P. (2008), *Don Afonso Lopez de Baian. Cantigas*, Alessandria: Edizioni dell'Orso.
Lorenzo Gradín, P. (2013), "*Irrisio mortis* en los trovadores gallego-portugueses", en J. Bartuschat / C. Cardelle de Hartmann (eds.), *Formes et fonctions de la parodie dans les littératures médiévales*, Firenze: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, pp. 59-78.
Lorenzo Gradín, P. (2015a), "*Adversus Deum.* Trovadores en la frontera de la cantiga de amor", en C. Alvar (coord.), *Estudios de Literatura medieval en la Península Ibérica*, San Millán de la Cogolla: Cilengua, pp. 861-878.
Lorenzo Gradín, P. (2015b), "The *matière de Bretagne* in Galicia from the XIIth to the XVth century", en D. Hook (ed.), *The Arthur of the Iberians. The Arthurian Legends in the Spanish and Portuguese Worlds*, Cardiff: University of Wales Press, pp. 118-161.
Lorenzo Gradín, P. / S. Marcenaro, (2010), *Il canzoniere del trovatore Roi Queimado*, Alessandria: Edizioni dell'Orso.
Magán, F. / X. Ron Fernández (1999), "Algunhas consideracións ecdóticas e hermenéuticas sobre a cantiga 'Don Gonçalo, pois queredes ir daqui pera Sevilla (B 466) de Alfonso X o Sabio", *Revista de Poética Medieval*, 3, pp. 131-146.
Maia, Cl. de Azevedo (1986), *Históridа do galego-português. Estado lingüístico da Galiza e do noroeste de Portugal desde o século XIII ao século XVI (com referência à situação do galego moderno)*, Coimbra: Instituo Nacional de Investigação Científica.
Marcenaro, S. (2010), *L'equivocatio nella lirica galego-portoghese medievale*, Alessandria: Edizioni dell'Orso.
Marcenaro, S. (2012), *Pero Garcia Burgalés. Canzoniere*, Alessandria: Edizioni dell'Orso.
Marcenaro, S. (2015), *Afonso Anes do Coton. Cantigas*, Roma: Carocci.
Marcenaro, S. (2018), "Filologia e cultura epica: il caso dei *trobadores*", *Revista de Literatura Medieval*, 30, pp. 13-28.
Marcenaro, S. (2019), *La lingua dei trobadores. Profilo storico-linguistico della poesia galego-portoghese medievale*, Roma: Viella.

Mariño Paz, R. (1998), *Historia da lingua galega*, Santiago de Compostela: Sotelo Blanco.
Márquez Villanueva, F. (2015), *El concepto cultural alfonsí*, Barcelona: Edicions Bellaterra.
Marshall, J. H. (1972), *The Razos de trobar of Raimon Vidal and Associated Texts*, London / New York / Toronto: Oxford University Press.
Martin, G. (2002), "Los intelectuales en la corte alfonsí. La producción científica y literaria al servicio de la monarquía", en M. Rodríguez Llopis (ed.), *Alfonso X y su época*, Murcia: Carroggio, pp. 259-285.
Martínez Pereiro, P. (1995), "Trobar d'escanho e d'amor contra Deus. Das difusas fronteiras do 'xénero duvidoso' na lírica galego-portuguesa medieval" en J. M. Carrasco / A. Viudas (eds.): *Actas del Congreso Internacional Luso-Español de Lengua y Cultura en la Frontera* , Cáceres: Universidad de Extremadura, pp. 42-64 .
Mattoso, J. (1980), *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, Lisboa: Académia das Ciências, 2 vols.
Mattoso, J. (1988), *Identificaçâo de um país. Ensaio sobre as origens de Portugal,* Lisboa: Editorial Estampa, 2 vols.
MedDB, *Base de datos da Lírica Profana Galego-Portuguesa* [base de datos en liña]. Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades.
Menéndez Pidal, G. (1986), *La España del siglo XIII leída en imágenes*, Madrid: Real Academia de la Historia.
Menéndez Pidal, R. (1951), "Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 5, pp. 363-380.
Menéndez Pidal, R. (1957), *Poesía juglaresca y juglares. Orígenes de las literaturas románicas*, Madrid: Espasa Calpe.
Meneghetti, Mª L. (1988), "Non me posso pagar tanto d'Alphonse le Savant et la transformations des modèles littéraires", en D. Kremer (ed.), *Actes du XVIII Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes*, Tübingen: Max Niemeyer, t. 6, pp. 279-287.
Mettmann, W. (ed.) (1986), *Cantigas de Santa María*, Madrid: Castalia, 3 vols.
Michaëlis de Vasconcelos, C. (1904), *Cancioneiro da Ajuda*, Halle: Niemeyer, 2 vols.
Michaëlis de Vasconcelos, C. (2004), Y. Frateschi Vieira *et alii* (coords.), *Glosas marginais ao cancioneiro medieval português*, Coimbra: Universidade de Coimbra.
Monteagudo, H. (2013), "Nas orixes da lírica trobadoresca galego-portuguesa", en F. López Alsina *et alii* (eds.), *O século de Xelmírez*, Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega, pp. 387-437.
Monteagudo, H. (2019), "Variación scriptolingüística e tradición manuscrita da lírica trobadoresca", en *Estudos linguísticos e filológicos oferecidos a Ivo Castro*, Lisboa: Universidade de Lisboa, pp. 859-959.
Montoya Martínez, J. (2002-2003), "Del scriptorium fernandino al de Afonso X: la "corte literaria" de Fernando III", *Alcanate. Revista de Estudios afonsíes*, 3, pp. 165-190.
Moreno Fernández, F. (1992), "Theoretical and methodological approach to stylistic variation", *Lynx*, 3, pp. 55-90.

Moreno Fernández, F. (2009), *Principios de sociolingüística y sociología del lenguaje*, Barcelona: Ariel.
Oliveira, A. Resende de (1994), *Depois do espectáculo trovadoresco. A estrutura dos cancioneiros peninsulares e as recolhas dos séculos XIII e XIV*, Lisboa: Colibri.
Oliveira, A. Resende de (1995), *Trobadores e xograres. Contexto histórico*, Vigo: Xerais.
Oliveira, A. Resende de (2006), "Distracções e cultura", en L. Ventura, *D. Afonso III*, Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 223-62.
Oliveira, A. Resende de (2010a), "D. Afonso X, infante e trovador. I. Coordenadas de uma ligação à Galiza", *Revista de Literatura Medieval*, 22, pp. 257-270.
Oliveira, A. Resende de (2010b), "Na casa de Afonso X. O rei, a corte e os trovadores (abordagem preliminar)", *Revista de História das Ideias*, pp. 53-76.
Oliveira, A. Resende de (2010c), "D. Afonso X, infante e trovador. II. A produção trovadoresca", *La Parola del Testo*, 14, pp. 7-19.
Oliveira, A. Resende de (2013), "A produção trovadoresca de Afonso X. As sátiras à Balteira", *Medioevo Romanzo*, 37/2, pp. 379-399.
Paredes Núñez, J. (1991), *La Guerra de Granada en las cantigas de Afonso X el Sabio*, Granada: Universidad de Granada.
Paredes, J. (2010), *El cancionero profano de Afonso X el Sabio*, Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións e Intercambio científico [Verba, Anexo 66].
Pellegrini, S. (1960), "Una *cantiga di maldizer* di Afonso X", *Studi mediolatini e volgari*, 8, pp. 165-172.
Pérez Barcala, G. (2005), "Palavra-rima, refrán y paralelismo", en C. Parrilla / M. Pampín (eds.), *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (A Coruña, 18-22 de septiembre de 2001), Noia: Toxosoutos, vol. III, pp. 323-353.
Pescador, C. (1961-1964), "La caballería popular en León y Castilla", *Cuadernos de Historia de España*, 33-34, pp. 101-238.
Piccat, M. (1995), *Il canzoniere di Don Vasco Gil*, Bari: Adriatica Editrice.
Procter, E. (1945), "The scientific works of the court of Alfonso X of Castile: the king and his collaborators", *The Modern Language Review*, 40, pp. 12-29.
Procter, E. (2002), *Alfonso X de Castilla: patrono de las letras y del saber*, traducción de M. González Jiménez, Murcia: Real Academia Alfonso X.
Riquer, M. de (1984), *Los trovadores. Historia literaria y textos*, Barcelona: Ariel, 3 vols.
Ron Fernández, X. (2000), "As cantigas encomiásticas", en D. Villanueva (coord.), *Galicia. Literatura*, vol. 30, coord. M. Brea, A Coruña: Hércules de Ediciones, pp. 294-298.
Ron Fernández, X. (2005), "Carolina Michaëlis e os trobadores representados no *Cancioneiro da Ajuda*", en M. Brea (ed.), *Carolina Michaëlis e o Cancioneiro da Ajuda, hoxe*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 121-185.
Rübecamp, R. (1932-1933), "A linguagem das Cantigas de Santa Maria, de Afonso X, o Sábio", *Boletim de Filologia*, 1.3/4, pp. 273-356, e 2.2, pp. 141-152.

Sánchez-Prieto Borja, P. (1996), "Sobre la configuración de la llamada 'ortografía alfonsí'", en A. Alonso *et al.* (eds.), *Actas del III Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, Madrid: Arco / Libros, vol. I, pp. 913-922.

Sánchez-Prieto Borja, P. (2004), "La normalización del castellano escrito en el siglo XIII. Los caracteres de la lengua: grafías y fonemas", en R. Cano (coord.), *Historia de la lengua española*, Barcelona: Ariel, pp. 423-448.

Sánchez-Prieto Borja, P. / R. Díaz Moreno / E. Trujillo Belso (eds), *Edición de textos alfonsíes en Real Academia Española: Banco de datos (CORDE)* [en línea]. *Corpus diacrónico del español*. [7 de marzo 2006]: *Libro de las cruzes*.

Scaglione, A. (1991), *Knights at Court: Courtliness, Chivalry, and Courtesy from Ottonian Germany to the Italian Renaissance*, Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press.

Segre, C. (1984), *Teatro e romanzo*, Torino: Einaudi.

Socarrás, C. J. (1984), *Alfonso X of Castile: A study on Imperialistic frustration*, Barcelona: Hispam.

Scholberg, K. R. (1971), *Sátira e invectiva en la España medieval*, Madrid: Gredos.

Souto Cabo, J. A. (2006), "Pedro Garcia de Ambroa e Pedro de Ambroa", *Revista de Literatura Medieval*, 18, pp. 225-250.

Souto Cabo, J. A. (2012a), "*En Santiago, seend'albergado en mia pousada*. Nótulas trovadorescas compostelanas", *Verba*, 39, pp. 273-298.

Souto Cabo, J. A. (2012b), *Os cavaleiros que fizeram as cantigas. Aproximação às origens socioculturais da lírica galego-portuguesa*, Niterói: Universidade Federal Fluminense.

Souto Cabo, J. A. (2018), "Martim Codax e o fenómeno jogralesco na Galiza sul-ocidental", en A. Rodríguez Guerra / X. B. Airas Freixedo (eds.), *The Vindel Parchment and Martin Codax / O Pergamiño Vindel e Martin Codax: The Golden Age of Medieval Galician Poetry / O esplendor da poesía galega medieval*, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, pp. 83-101.

Tavani, G. (1964), *Lourenço. Poesie e tenzoni,* Modena: Società Tipografica Editrice Modenese.

Tavani, G. (1967), *Repertorio metrico della lirica galego-portoghese*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.

Tavani, G. (1969), *Poesia del Duecento nella Penisola Iberica. Problemi della lirica galego-portoghese*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.

Tavani, G. (1980), "La poesia lirica galego-portoghese", en H. R. Jauss / E. Köhler (eds.), *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters*, Heidelberg: Winter, II (1), fasc. 6, pp. 5-165 (trad. galega [1991], *A poesia lirica galego-portuguesa*, Vigo: Galaxia).

Tavani, G. (2004), *Unha Provenza hispánica. A Galicia medieval, forxa da poesía lírica peninsular*, A Coruña: Real Academia Galega.

Vázquez Campos, B. (2003), "'Frontera' y adelantamientos en época de Alfonso X", *Historia. Instituciones. Documentos*, 30, pp. 513-536.

Ventura, L. (2006), *D. Afonso III*, Lisboa, Círculo de Leitores.
Vieira, Y. Frateschi (2004), "'O processo da ama': passado e presente de uma polêmica trovadoresca", en M. Brea (ed.), *O Cancioneiro de Ajuda cen anos despois*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 79-98.
Víñez Sánchez, A. (1994), "Súplica y réplica: Don Enrique en la lírica gallego-portuguesa", en Mª I. Toro Pascua (coord.), *Actas del III Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Salamanca: Universidad de Salamanca, vol. II, pp. 1161-1170.
Víñez Sánchez, A. (2004), *El trovador Gonçal'Eanes Dovinhal: estudio histórico y edición,* Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.

A Galiza e os galegos nos cantares e na corte do Sábio

—

António Resende de Oliveira
Centro de História da Sociedade e da Cultura-UC

Há uma dezena de anos atrás procurámos clarificar a questão da presença de D. Afonso X na Galiza conjugando os cantares trovadorescos que deixou com alguma documentação de arquivo. Se as conclusões ultrapassaram as expectativas iniciais (ou talvez por isso), a abordagem manteve-se próxima das fontes utilizadas, tendo descurado uma atenção maior ao contexto social que envolveu o então infante herdeiro nas suas deambulações em território galego. Aproveitamos agora —ancorados em documentação ou pesquisas entretanto divulgadas, e facilmente detectáveis na bibliografia indicada, e em novas reflexões sobre as fontes conhecidas—, para concretizar melhor o enquadramento dessa presença. De acordo com o que sabemos, ela terá sido mais efectiva na década de 1232-1242 e porventura episódica na década seguinte, quando, com mais de vinte anos, tomou lugar, ao lado do tio Afonso de Molina, no apoio de retaguarda às actividades desenvolvidas pelo pai na Andaluzia. Ao mesmo tempo, alargamos o questionário da 'presença' de D. Afonso X na Galiza ao período da sua vida que, enquanto rei, se prolongou entre 1252 e 1284, altura em que desconhecemos qualquer aproximação sua do próprio território galego. Mas, graças à presença de galegos na corte (em que nos restringimos aos trovadores e jograis), à manutenção e mesmo reforço da utilização do galego-português e à mediação da escrita de teor político-administrativo, da qual deixamos apenas um breve apontamento, há razões para pensar que, não a tendo visitado enquanto rei, a Galiza nunca esteve demasiado longe do pensamento do Sábio.

Mesmo desconhecendo qualquer documento sobre a presença de Afonso X na Galiza, os cantares trovadorescos que compôs poderiam ser utilizados para nos dar conta dessa presença e, também, de algumas regiões que terá conhecido melhor e de figuras com as quais manteve contacto. É o que acontece, desde logo, em *Mester avia Don Gil*, uma sátira a um desconhecido D. Gil, aparentemente um péssimo caçador, e que, deste modo, não necessitaria de bons falcões, galgos, podengos ou mesmo de equipamento adequado, no caso umas botas (Paredes, 2010: núm. II). O contexto cinegético, o tipo de sátira e a referência

ao "podengo riba de Sil", situam a produção da cantiga no sul da Galiza, onde sabemos que D. Afonso esteve durante parte do segundo quartel do século XIII, altura em que, enquanto infante herdeiro, se preparava para o exercício do poder que assumiria em 1252[1].

Em geografia próxima terá sido feita *Med'ei ao pertigueiro que ten Deça*, embora nos faltem elementos que clarifiquem o que lhe está subjacente e, consequentemente, o seu significado (Paredes, 2010: núm. V). Neste caso o cenário é a terra de Deza (prov. de Pontevedra), situada na Galiza central, entre Santiago e Ourense, e o motivo da sátira é o seu governador, que é tão calvo quanto Pedro Gil (tratar-se-á do próprio Pedro Gil?) e em relação ao qual o infante manifesta grande receio, a tal ponto que não vê a sua 'senhora' há já longo tempo. Do segundo verso do refrão parece depreender-se, porém, que se trata apenas de uma brincadeira[2].

Voltamos ao sul da Galiza em *Com'eu en dia de Pascoa queria bem comer*, um escárnio dirigido contra Mestre João (Paredes, 2010: núm. XXXVI). Lapa, mencionando as leituras de Vasconcelos e de Pellegrini, considera as hipóteses da crítica aos sermões demasiado longos ou à má voz que possuiria este clérigo e aventa uma terceira possibilidade: a de o clérigo, como ouvinte, achar as cerimónias demasiado longas (Lapa, 1995: 32). Como D. Afonso afirma que "Com'eu em dia de Pascoa queria bem comer / assi queria boo son, ligeiro de dizer, / pera meestre Joan", e ainda, em relação ao Mestre, "pequena paixon" ao Evangelho, parece referir-se não só a Mestre João como oficiante, mas também às suas qualidades vocais e à paixão (demora) que colocava nos sermões, havendo ainda o desejo, por parte do infante, de "bõo son", que parecia também faltar. O último ponto parece adquirir algum relevo, ao ter sido repetido por três vezes. A referência final ao "bon vinho d' Ourens", embora possa levar a pensar em simples achado para a difícil rima com "cunctipotens" poderá, pelo contrário, sugerir a naturalidade do Mestre João. Conjugando estes elementos, tudo parece apontar para a identificação deste Mestre João com o organista homónimo da região orensana registado já por Filgueira Valverde, investigador que parece ter optado posteriormente por Joan Nicolás (Filgueira Valverde, 1980: 77)[3]. Por outro lado, este organista está documentado nos anos trinta do século XIII, altura em que o infante D. Afonso terá deambulado pelo sul na Galiza, na sequência de os seus aios terem sido obsequiados pelo rei com a povoação de Manzaneda (Maceda, próximo de Ourense) (Vaquero Díaz / Pérez Rodríguez, 2010: II, docs. 272-284, relativos a Mestre João). Concluindo, tudo parece indicar que a crítica se dirige ao Mestre e decorre do empenho que ele punha nas cerimónias litúrgicas, alongadas quer pela palavra quer pela música e o canto, em que poria

1 Partimos de Oliveira (2010a, 2010b e 2014), onde procurámos situar a produção trovadoresca de D. Afonso X enquanto infante.

2 Voltaremos a esta composição a propósito de outras das personagens nela citadas.

3 Um outro cantar sobre o mesmo Mestre João, jogando com as expressões 'ter voz' e 'entrar em voz com', não permite melhorar o enquadramento proposto (Cf. Paredes, 2010: núm. XXXV).

uma atenção especial, embora, aparentemente, lhe faltasse uma voz à altura, e as cerimónias acabassem por se prolongar em excesso.

Para além de indicações directa ou indirectamente toponímicas, a presença de Afonso X no território galego devolve-nos também algumas figuras que mereceram a atenção satírica do então infante, quando por aí jornadeou pelos anos trinta e talvez quarenta do século XIII. Uns, menos conhecidos, foram já mencionados enquanto alvo das sátiras anteriores. Outros, seguramente nobres, terão maiores possibilidades de ser ou vir a ser mais bem conhecidos. Recuperamos *Med'ei ao pertigueiro que tem Deça* para uma breve referência à Milia e Sancha Fernandes do respectivo refrão. Identificámo-las já com Milia Iníguez de Mendoza, mulher de D. Fernão Guterres de Castro, e Sancha Fernandes de Castro, sua filha, ou seja, duas figuras pertencentes a uma importante linhagem de origem castelhana com um dos respectivos ramos a impor-se em território galego no último terço do século XII por intermédio de D. Guterre Ruiz de Castro. Este apareceu, por essa altura, à frente de várias tenências leonesas e galegas, sendo de realçar a importante tenência galega de Lemos, em cuja região se estabeleceram. Na geração seguinte D. Fernão Guterres, para além do governo de diversas regiões galegas, entre as quais Lemos, aparecerá igualmente como pertigueiro-mor de Santiago a partir de 1223, cargo que passará para as gerações seguintes da linhagem, confirmando o importante estatuto de que os Castros galegos usufruíam (Guevara y Valdés, 2000: I, cap. II). Embora D. Fernão Guterres tivesse falecido em 1240, Milia Iníguez manter-se-ia activa por mais de vinte anos, sobrevivendo certamente a sua filha Sancha Fernandes, que, de acordo com o *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, "morreo donzela" (Oliveira, 2010b: 14-15). Se pensarmos que Inês Fernandes, irmã de Sancha, terá casado cerca de 1235, diríamos que Sancha poderia ter falecido ainda na mesma década ou pouco depois[4]. Já D. Milia acompanharia ainda o período em que o seu filho André Fernandes de Castro se manteve à frente da linhagem, participando na conquista de Sevilha, assumindo as tenências asseguradas pela linhagem, o cargo de pertigueiro-mor de Santiago e, depois, o de adiantado-mor da Galiza (Guevara y Valdés, 2000: I, 110-111).

Em *Pero que ei ora mengua de companha*, apesar de a composição mencionar Pero Garcia, Pero de Espanha, Pero Galego e Pero Galinha, referir-se-á apenas a um indivíduo, o já documentado Pero Garcia Galego, como indica o verso final: "Galego, Galego, outrem irá comego" (Paredes, 2010: núm. XVII). E se estamos ainda muito dependentes do *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro* para aceder à biografia de Pero Garcia, a sua ligação aos Maldoado e os indicadores cronológicos que é possível retirar da geração dos filhos, aliados ao conhecimento de outros membros da linhagem, possibilita, segundo pensamos, uma boa aproximação ao enquadramento deste membro da linhagem Galego.

Na verdade, Pero Garcia é mencionado duas vezes no livro de linhagens agora mencionado: da primeira, como pai de Inês Peres Galega, que casara com Pero Anes Redondo

4 Para o casamento de Inês Fernandes com Martim Gil de Soverosa, Calderon Medina (2018: 131).

(Mattoso, 1980: tít. 34O3); na segunda, em virtude do seu casamento com Teresa Nunes Maldoada, filha de Nuno Peres Maldoado e de Aldara Fernandes Churrichã ou Churruchã, sendo mencionados ainda os filhos do casal e respectivos casamentos e mesmo alguns netos (Mattoso, 1980: tít. 74O4 e 74V4-AA5). Desde logo, as indicações cronológicas disponíveis para alguns filhos de Pero Garcia ou mesmo cônjuges situam-nos na segunda metade do século XIII, em posição idêntica à de Maria Geraldes, sobrinha de Teresa Nunes, que casa com Paio Gomes Charinho[5]. Deste modo, pertencente à geração anterior, Pero Garcia terá estado activo pelo segundo terço do mesmo século, podendo ter nascido num dos primeiros anos de duzentos. A sua cronologia aproximar-se-ia à da figura mais conhecida da linhagem, o franciscano Frei Pedro [Gonçalves] Galego, cuja biografia tem sido situada entre 1197 e 1267[6].

De acordo com o testemunho de João Gil de Zamora, também franciscano e figura de relevo da cultura latina do último terço de duzentos e inícios do século XIV, Pedro Galego terá ingressado no mosteiro toledano de La Bastida em 1219 e chegado a Provincial da ordem em Castela em 1236, altura em que o seu saber e virtudes terão chamado a atenção de D. Fernando III. Um cronista setecentista de Cartagena, acrescentando o nome do pai, Gonçalo Peres Galego, dá-o como confessor do infante D. Afonso, a quem terá acompanhado na campanha de Múrcia, acabando por ascender ao bispado de Cartagena em 1248 ou 1250 e desenvolvendo então um papel activo na organização da Igreja nos territórios conquistados (cf. Marquant, 2013).

Ao contrário do que pensa Torres Fontes, este Pero Galego e o célebre Pedro Hispano, apesar da referência a um Pero Galego e a um Pero de Espanha no cantar do infante, não aparecem entre os visados da sátira de Afonso X, mas sim apenas quem poderia ser identificado pelos três nomes aí constantes: Pero Garcia, Pero de Espanha e Pero Galego, isto é, o próprio Pero Garcia Galego. No caso do franciscano, se acompanhou temporalmente Pero Garcia, estaremos certamente perante um segundo ramo da linhagem dos Galego, havendo ainda indicações em relação à existência de um terceiro graças ao facto de estarem já também documentados Pero Martins e Rui Martins Galego, certamente filhos de um Martim Galego. O primeiro detém o cargo de porteiro do rei em 1254, nos inícios do reinado do Sábio, e o segundo está documentado no repartimento de Lorca (González Jiménez / Carmona Ruiz, 2012: sumário [335]; Torres Fontes, 1990: 133.)

5 A partir do início da presença dos filhos de Paio Gomes na documentação, o seu casamento com Maria Geraldes datará de meados do século XIII ou terá ocorrido poucos anos depois (Oliveira, 2019: 128). Pero Anes Redondo, marido de Inês Peres, mostra-se activo entre os anos sessenta e oitenta do mesmo século (Pizarro, 1999: I, 365). Na segunda metade do século se encontram documentados ainda João Peres e Fernão Peres, filhos de Pero Garcia, este documentado como Mestre de Alcântara perto de finais do século (Torres Fontes, 1990: 187).

6 Veja-se Torres Fontes (1990: 183-185), e a bibliografia aí indicada. Mais recentemente, Marquant (2013: 127-144).

A junção de fragmentos da genealogia dos Galego no século XIII indica-nos que, até aos anos quarenta, a linhagem não terá adquirido grande visibilidade fora da região da sua implantação inicial no norte da Galiza, de onde seria natural o próprio Pedro Garcia[7]. Tratar-se-ia, assim, de uma linhagem de uma nobreza secundária, integrada muitas vezes na vassalidade da alta nobreza do respectivo território, com um poder reduzido e uma dimensão eminentemente local. No entanto, na passagem para os anos quarenta ou ao longo dessa década, através de Frei Pero ou de Pero Garcia, a aproximação à corte régia, por via de Fernando III ou do infante D. Afonso, parece ter catapultado a linhagem para a proximidade do centro político castelhano-leonês, aparecendo diferentes sinais dessa ligação: o percurso de Frei Pedro, posteriormente bispo de Cartagena e provavelmente um membro activo nos projectos culturais de Afonso X; a composição dirigida a Pero Garcia Galego, que poderia encontrar um enquadramento natural na preparação do séquito que iria acompanhar o infante na expedição murciana; a integração de outros membros no serviço régio, em funções de carácter administrativo, como no caso de Pero Martins, porteiro régio, que foi encarregado de fiscalizar o cumprimento de uma sentença régia relativa a um conflito entre o mosteiro e o concelho de Silos. Estes elementos reforçam a possibilidade de a composição de Afonso X ter sido composta nos anos trinta ou inícios de quarenta, quando, ainda infante, fazia do território galego-leonês a sua base de apoio mais permanente[8].

Na verdade, pelo casamento com Teresa Nunes Maldoada, Pero Garcia ligava-se a uma linhagem do sudoeste galego, que parecia apostada em casamentos com nobres da região, com aconteceu com Ermesenda Nunes, irmã de Teresa, casada com Paio Mendes de Soutomaior, ou com Maria Geraldes, filha de Geraldo Nunes Maldoado, que se consorciou com Paio Gomes Charinho, o conhecido trovador cuja ligação a Sancho IV o levará da corte ao Almirantado e ao cargo de Adiantado da Galiza. Do lado dos Galego, desconhecemos os casamentos de alguns filhos de Pero Garcia, como Estevão Peres, mas só Estevainha Peres parece ter-se ligado a alguém afastado da geografia anterior, isto pensando que Garcia Peres de Dubra possa ser originário de Val do Dubra ou dessa região ao norte de Santiago. Continuando a seguir o *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, fora da mesma geografia casou-se, ainda, a já mencionada Inês Peres, mas desta vez com o português Pero Anes Redondo.

Não sabemos se estas ligações ao sul da Galiza terão propiciado quaisquer contactos de Pero Garcia com o infante de modo a podermos enquadrar a produção do cantar no período galego do Sábio. Mas esse enquadramento estaria assegurado se a Maior Aires

7 Para a implantação inicial da linhagem em Ortigueira vejam-se as obras já citadas de Torres Fontes e de Marquant. Não conseguimos confirmar essa implantação, que não parece harmonizar-se com a teia de ligações familiares tecida no sudoeste galego. Por outro lado, o próprio apelido familiar faria mais sentido ter surgido como alcunha ou nome familiar em alguém que estivesse fora da Galiza.

8 Admitíramos anteriormente a possibilidade, mas apenas na base de algumas afinidades detectadas entre esta composição e os cantares dirigidos a D. Mendo de Candarei. Cfr. Oliveira (2014: 15-18).

casada com Garcia Fernandez de Villamayor, aio do infante, fosse Maior Aires Galego. A hipótese é avançada por Sánchez de Mora, não sendo, no entanto a única proposta surgida recentemente para a identificação de Maior Aires (Sánchez Mora, 2008; ver o seguimento deste trabalho).

O sul da Galiza respira-se ainda nos dois cantares que o Sábio, enquanto infante herdeiro, dirigiu contra D. Mendo de Candarei. Tal como a composição anterior, estes cantares tinham vindo a ser associados à temática militar desenvolvida pelo rei a partir dos anos sessenta, da qual tentámos desvinculá-los em estudo anterior por certas similitudes detectadas entre a composição relativa a Pero Garcia Galego e as duas em análise (Oliveira, 2014: 15-18). A primeira delas, reduzida a uma estrofe, refere apenas um D. Mendo que teria falado com o autor, encontro que redundara em seu prejuízo. O refrão retira da experiência o evitar um novo encontro com esta 'ave de rapina' (Paredes, 2010: núm. XIX)[9]. Será o mesmo D. Mendo o indivíduo visado no cantar seguinte, que parece querer concretizar a situação do anterior, e cuja primeira estrofe resume o seu sentido:

> Don Meendo, Don Meendo,
> por quant'ora eu entendo,
> quen leva o baio, non leixa a sela.

Habitualmente associada à guerra de Granada, e neste caso a um cavaleiro que não se terá apresentado em devido tempo, apesar do pagamento já recebido para o efeito, a leitura do cantar feita por Rodrigues Lapa tem sido retomada posteriormente sem grandes matizes, apesar de faltarem indicações claras sobre qualquer contexto militar de enquadramento e, por outro lado, de estar longe da agressividade das composições sobre o tema feitas pelo rei a partir dos anos sessenta. Seria, no mínimo, surpreendente que o rei, perante essa pretensa fuga ao contributo militar esperado de um bom vassalo, continuasse a tratar D. Mendo como amigo, o que ocorre em ambas as composições. Na verdade, ao contrário do verificado no cantar anterior, o arranque das duas estrofes seguintes da composição em análise vai concretizando a personagem em causa, na segunda mencionando-o como "amigo de Souto Maior", e na terceira como "Don Meendo de Candarei". Torna-se assim necessário, antes de avançar, tentar identificar e situar o visado na sátira.

A identificação de D. Mendo como "amigo de Souto Maior" tem perturbado a identificação deste D. Mendo, ao associá-lo igualmente à linhagem de Soutomaior, cuja zona de implantação se situava na região mais atlântica da terra medieval de Toronho, com um prolongamento costeiro até á zona de Rianxo[10]. Na realidade, a única vez em que aparece com o nome e apelido é na terceira estrofe, pelo que tratar-se-á de D. Mendo de Candarei. O que significa que, no seu caso, o apelido não se ligará à sua origem mas antes ao facto de

9 De acordo com Rodrigues Lapa tratar-se-ia de "um nobre, parasita e pedinchão" (cfr. Lapa, 1995: núm. 4).

10 Sobre esta linhagem veja-se Vila Pérez (2010). O mapa da p. 350 desta obra dá uma boa percepção da área de influência dos Soutomaior.

os membros desta linhagem aparecerem à frente do castelo de Candarei, uma das fortificações que controlava o acesso a Ourense a partir de Portugal[11]. Contudo a sua proveniência de Soutomaior é também assinalada na composição. Tratar-se-á, no entanto, da povoação situada ao sul de Ourense e não da mais conhecida e próxima de Pontevedra, onde se erguia, imponente, o castelo da linhagem com o mesmo nome.

Afortunadamente, estamos perante um nome com ressonâncias trovadorescas graças a Nuno Rodrigues de Candarei, cujas cantigas de amor estão presentes no *Cancioneiro da Ajuda* e no *Cancioneiro da Biblioteca Nacional*[12]. Na biografia que traçámos deste autor nos anos noventa, tendo em conta os dados recolhidos até à altura e a sua colocação nos cancioneiros, identificámo-lo como galego, activo no segundo e terceiro quarteis do século XIII, filho de Rui Pais de Candarei, documentado como vassalo de D. Fernando III em 1230, e ainda irmão de Mor Rodrigues de Candarei, da qual os livros de linhagem assinalavam o casamento com o nobre português Gomes Viegas de Basto (Oliveira, 1994: 397-398). Notávamos ainda que o Paio Mendes de Candarei documentado em finais do século poderia ser filho, dado o seu patronímico e cronologia, do D. Mendo interpelado por Afonso X. Mais recentemente, um estudo de Olivera Serrano sobre as fortalezas régias da fronteira orensana nas proximidades de Verín concretiza o papel da linhagem na posse do Castelo de Candarei, em particular a fortuna de Paio Mendes que, graças a algumas doações régias, conseguiu constituir um pequeno senhorio na região. A benevolência régia ter-se-á ficado a dever igualmente ao protagonismo de Paio Mendes no reforço das fortificações da zona, à custa dos vassalos do mosteiro de Celanova e contra os interesses do próprio mosteiro, senhor da região (Olivera Serrano, 2001: 105-108 e 112-113). Por outro lado, dá a conhecer um membro da linhagem activo já em finais do século XII, quando detinha os castelos de S. Paio de Lodo, de Aguiar de Mola e de Candarei (Olivera Serrano, 2001: 104-105). Entre finais do século XII e inícios do século XIV, vemos, portanto, a linhagem à frente de vários castelos régios da região, o que poderá justificar também a proximidade que chegou a ter com o infante herdeiro, se, como pensamos, a composição é anterior a meados do século XIII.

Os dados da linhagem já conhecidos permitem-nos manter a hipótese avançada em 1992 da paternidade de D. Mendo de Candarei para com Paio Mendes e, não tendo sido ainda recuperado qualquer documento de D. Mendo, admitir que afinal, poderia ser ele o filho de Rui Pais que o acompanhava em 1230 enquanto alcaides de castelos que eram então doados por D. Fernando III às infantas D. Dulce e D. Sancha: "Rodericus Pelagii de Candrei et filius eius", diz o documento (Olivera Serrano, 2001: 105). Tal significaria que em 1230 D. Mendo, sendo adulto, estaria ainda em fase de aprendizagem para suceder ao pai nas

11 Sobre a defesa da região veja-se Olivera Serrano (2001). O castelo, entretanto desmantelado, situava-se num local elevado denominado O Castelo, junto a Viladerrei, próximo da estrada de Verín a Ginzo de Límia.

12 Deixamos de lado as questões de atribuição das respectivas composições em virtude das divergências verificadas entre os cancioneiros mencionados. Veja-se o balanço feito em Oliveira (1994: 396-397).

suas funções. Por outro lado, se esta hipótese se confirmar, este "amigo de Soutomaior" será nada mais, nada menos, do que Mem Rodrigues de Candarei, isto é, um irmão do trovador Nuno Rodrigues.

Concluído o percurso pelas referências à Galiza e a figuras galegas que é possível recolher das composições produzidas por Afonso X nesse território, quando mero herdeiro do trono castelhano-leonês, é possível constatar que a geografia desenhada diz respeito sobretudo à actual província de Ourense, com um pequeno desvio à província de Pontevedra, por intermédio da terra de Deza, que aparece associada não só ao seu pertigueiro, mas também a duas conhecidas figuras femininas da linhagem dos Castro galegos. Mas estes membros da alta nobreza são excepção num grupo onde domina uma nobreza mais secundária da terra medieval de Limia ou de regiões adjacentes. Faltou apenas clarificar a questão da implantação da linhagem Galego no período em análise, ou pelo menos a do ramo linhagístico que se ligou a Afonso X, e o modo como se efectivou essa relação.

A geografia definida conforma-se com o que sabemos sobre a presença do infante na Galiza nos anos trinta e talvez ainda na década seguinte. Já em 1232, pouco depois da viagem empreendida à Galiza por D. Fernando III, certamente acompanhado pelo herdeiro, o rei doava ao aio deste, Garcia Fernandes de Villamayor, a povoação de Manzaneda (actual Maceda), situada próximo de Ourense e de Allariz. Mas a ligação à Galiza do Villamayor poderia ser já anterior à doação, porquanto este aio do herdeiro castelhano tinha casado em segundas núpcias com D. Maior ou Mor Airas, de família desconhecida, mas a quem se tem atribuído naturalidade galega. Uma proposta de identificação desta D. Maior dirigia-se para os Lima, embora o patronímico Aires somente se documente na linhagem no século anterior, o que parece inviabilizar a hipótese (Oliveira, 2010a: 263, nt. 13). Recentemente duas novas propostas surgiram: a primeira, já mencionada, visando uma Maior Aires filha de Airas Peres Galego, certamente o que surge como mestre da Ordem de Alcântara entre 1227 e 1234[13]; a segunda, para uma homónima que no seu testamento de 1261 se diz filha de D. Teresa Gil de Soverosa e de D. Afonso IX de Leão (González Jiménez / Carmona Ruiz, 2012: sumário [3872])[14]. Pertencendo qualquer delas ao século XIII, resolver-se-ia, assim, a hipótese que tinha vindo a ser admitida quanto à naturalidade galega de D. Maior, embora continuasse a faltar uma homónima coeva credível. Sem a possibilidade de aprofundar de momento estas propostas, resta-nos reflectir sobre as possibilidades que lançam quanto à concretização da micro sociedade que enquadrou D. Afonso no sul da Galiza.

13 Novoa Portela (2003: 1065). De acordo com o apelido do avô, seria originário de Monterroso ou com fortes interesses na região. A linhagem continuaria a aparecer à frente da Ordem no fim do século e inícios do seguinte, bem como a Maldoado (cfr. pp. 1070-1703).

14 Inés Calderon, que conheceu a proposta a partir de Pellicer, não a toma em consideração pelo facto desta Maior Aires não estar documentada como filha de Teresa Gil e do rei leonês. Cfr. Calderón Medina (2018: 184).

No primeiro caso, isto é, sendo Maior Aires Galega, a ligação de Pero Garcia ao grupo que rodeou o infante na Galiza encontraria, sem dúvida, um suporte mais firme porquanto um dos elementos chave do grupo, enquanto aia do próprio infante, seria precisamente uma familiar de Pero Garcia; mesmo que ainda não se disponha de elementos capazes de elucidar por completo o grau de parentesco que os ligava. No segundo caso, com Maior Aires de Leão, o casamento permitiria, por outro lado, enquadrar a ligação do infante a Maria Afonso de Leão, na medida em que esta, enquanto filha também de D. Teresa Gil de Soverosa e de D. Afonso IX de Leão, seria irmã de Maior Airas. Tal como a mãe, Maria Afonso estaria sediada na terra de Toronho e facilmente se poderia encontrar com a irmã, admitindo-se que a ligação com o infante se teria verificado ainda nos anos trinta.

A partir de 1240, vemos o infante à frente da tenência de Ribadavia, por vezes em associação a André Fernandes de Castro, uma tenência dominada pelos Castros e por onde passou, nos anos trinta (em 1234-36), D. Martim Gil de Soverosa, irmão de Teresa Gil, que casara, entretanto, com Inês Fernandes de Castro. Perante estas ligações estreitas entre Soverosas, Castros e Villamayor, o encontro entre o infante e Maria Afonso seria sempre inevitável, como inevitável seria a proximidade com os Castro de que dá provas na composição contra o pertigueiro de Deza. A ligação da própria Maria Afonso à região revela-se na importante doação que faz ao mosteiro de Melón, junto a Ribadavia, numa fase já tardia da sua vida (Oliveira, 2010a: 265-266).

Embora não faltassem paços a que o infante se pudesse acolher, dois locais que chamam naturalmente a atenção são Ribadavia, da qual foi tenente, e Manzaneda, onde se situava o paço do aio Garcia Fernandes. Ribadavia, pertencendo embora à terra medieval de Toronho, situava-se numa das suas fronteiras, estando integrada na terra menor da Nóvoa, e tendo as terras de Limia a sudeste e de Castela a nordeste. Já Manzaneda implantava-se bem a norte da terra de Limia, na zona mais sinalizada nos cantares do infante, e porventura a que conheceria melhor: relembrem-se apenas o "bon vinho de Ourens" ou o "Podengo riba de Sil".

Não sabemos se D. Afonso se deslocou à Galiza após a conquista de Sevilha. O certo é que, com a subida ao poder em 1252 e seu afastamento para Sevilha, a situação se alterava substancialmente. A necessidade de estabilização e de organização do sul do reino, recém conquistado, o sonho imperial acalentado entre 1256 e 1275, a insurreição mudéjar dos anos sessenta, o controle de manifestações de mal estar nobiliárquico e a revolta final da nobreza—que acompanhou outras forças do reino no apoio ao infante D. Sancho a partir de 1282—, acabaram, para o bem ou para o mal, por orientar toda a actividade do rei Sábio, incluindo a própria itinerância da corte[15]. A partir de 1252, os percursos do rei podem

15 Sobre o seu reinado González Jiménez (2004) ou Salvador Martínez (2003). Há balanços mais breves em Rodrígues Llopis (2001) e Valdeon Baruque (2003). A itinerância régia foi por nós explorada em Oliveira (2010c) e posteriormente reavaliada com base numa pesquisa sobre o conjunto da documentação de Afonso X em González Jiménez / Carmona Ruiz (2012).

seguir-se com alguma minúcia a partir dos mais de três mil documentos que deixou (cf. González Jiménez / Carmona Ruiz, 2012). Quando se desloca para norte, segue habitualmente uma via mais central por Córdova, Toledo e Burgos, podendo fazer derivações para Múrcia, como aconteceu na primeira viagem a norte, em 1254. De Burgos pode dirigir-se para oriente, até Vitória ou à região de Soria, ou seguir para ocidente até Sahagun ou, sobretudo, Valhadolide. Em 1256, chegará a embaixada de Pisa de apoio à sua candidatura ao trono imperial, sonho que marcará as duas décadas seguintes e que o rei terá de conciliar com os problemas e dificuldades internas. Os anos sessenta passá-los-á sobretudo em Sevilha e na Andaluzia, a contas também com a sublevação mudéjar na Andaluzia e em Múrcia, iniciada em 1264 e sintonizada com os ataques do rei de Granada, cujo exército fora reforçado com combatentes do norte de África. Apanhado numa guerra com que não contava, terá de esquecer o Império e tratar de estabilizar Múrcia e o sul durante alguns anos. Nas décadas vindouras não chegará nunca à cidade de León, e somente em 1273-1274 se aproximará mais da Galiza, com duas estadias em Zamora. Parece ter faltado tempo para regressar aos lugares da juventude, pois no ano seguinte está a caminho de Beaucaire, para o encontro definitivo com o Papa na tentativa de reverter a seu favor a eleição do imperador. Mas regressa desalentado, sem ter conseguido os seus objectivos, descendo a Sevilha apenas em meados de 1279, depois de percursos pela 'espinha dorsal' castelhana já referida. No ano seguinte aproxima-se de Portugal, por Badajoz, e vai ao sul de França, certamente à procura de apoios para o difícil momento que se aproximava. Recebê-los-á por parte da filha, a rainha de Portugal D. Beatriz (Marques, 2012: 429-435). A partir de finais de 1281 permanecerá em Sevilha, e poucos meses depois o infante Sancho, com múltiplos apoios, começará a governar… Por outras palavras, a sua atenção estendeu-se a sul entre Sevilha e Múrcia e, para norte, seguiu a via que o levava de Córdova a Burgos, afastando-se não apenas da Galiza, mas também de Leão, onde as entradas foram excepcionais.

Apesar do afastamento definitivo da Galiza, a realidade galega esteve presente na corte do novo rei. Não, naturalmente, através da presença física do monarca, mas mediatizada pela chancelaria, pelo seu mecenato cultural e pela língua, que cultivou até ao fim como língua poética.

No caso da chancelaria, exemplificando com a documentação do primeiro ano do seu governo, vemo-lo a confirmar documentos e privilégios dos reis anteriores à igreja de Santiago e ao mosteiro de Santa Maria de Sobrado, e a eximir o mosteiro de S. Lourenço de Carboeiro de um tributo que lhe fora exigido indevidamente pelo pai (González Jiménez / Carmona Ruiz, 2012: docs. 65, 71-73 e 76, de um conjunto de 34 documentos relativos a esse ano). Com maior ou menor incidência anual, a documentação dirigida à Galiza foi seguindo o seu curso e ultrapassando largamente a mera confirmação de privilégios ou a resolução de questões de teor administrativo. Relembre-se apenas a preocupação, atrás mencionada, pelo reforço da fronteira sul com Portugal na região de Verín, que culminou na construção do imponente Castelo de Monterrey, afirmando a necessidade da defesa

do reino perante os interesses dos senhores da região e enfrentando, no caso, o poderoso mosteiro de Celanova (Olivera Serrano, 2001: 108-113). Mas, do ponto de vista deste ensaio, interessará sobretudo avaliar a sequência da sua produção e mecenato trovadorescos e a continuidade do seu relacionamento com a língua galega.

Não muito visível, ainda, no seu período galego, o mecenato trovadoresco de D. Afonso ter-se-á afirmado sobretudo na década de quarenta, em particular a partir da campanha de Múrcia iniciada em 1243, mantendo-se activo, acompanhando a sua diversificada produção cultural, até quase ao final do seu reinado[16]. As indicações que podemos retirar das composições dos autores galego-portugueses — presença na corte castelhana, participação em ciclos satíricos a ela ligados, composições trocadas com o rei ou membros da corte, etc — permitiram-nos, numa abordagem preliminar, detectar 46 trovadores e jograis que terão passado pela corte de Afonso X, alguns com permanências maiores e outros mais esporadicamente. Elencam-se os vinte provenientes da Galiza:

Afonso Anes do Coton
Airas Peres Vuitoron
Diego Pezelho
Gomes Garcia
João Airas de Santiago
João Baveca
João Nunes Camanês
João Servando
Juião Bolseiro
Lourenço
Mem Rodrigues Tenoiro
Paio Gomes Charinho
Pedro Amigo de Sevilha
Pedro Anes Solaz
Pero Anes Marinho
Pero da Ponte
Pero de Ambroa
Pero de Armea
Rui Fernandes de Santiago
Rui Pais de Ribela[17]

A estes teremos de juntar uma dezena de trovadores occitânicos, mais atentos à candidatura ao Império por parte do Sábio e presentes, sobretudo, no período em que esta se manteve (Alvar, 1977: cap. VIII; Id., 1984). São números impressivos e que transformaram esta corte na mais importante corte trovadoresca peninsular, senão europeia, beneficiando, é certo, do mecenato cultural mais alargado desenvolvido pelo rei e das condições

16 Para um balanço individual das obras saídas da corte afonsina e respectiva cronologia veja-se Alvar / Lucía Megías (2002: 1-86).

17 Oliveira (2010c: 67-74 e quadro final desse estudo). A revisão das biografias trovadorescas galego-portuguesas, neste momento em curso, permitirá talvez alargar este número.

especiais resultantes da expectativa de acesso ao trono imperial, alimentada ao longo de quase duas décadas.

Sem a possibilidade de abordar globalmente o contributo galego, destacaria duas personalidades e um texto do próprio rei, que apresentam um valor essencial para o conhecimento desse contributo.

O primeiro destaque vai para o trovador Pero da Ponte, enquanto figura que poderá simbolizar melhor aquela presença galega. Escudeiro, e portanto integrando-se no patamar inferior de uma nobreza secundária, seria originário da Galiza, para onde o remete o Sábio através de duas composições em que lhe dá como principais mestres Bernal de Bonaval e Pero Anes do Coton[18]. O seu cantar mais antigo, datável com segurança, é um pranto que compõe à morte da rainha D. Beatriz, mãe de Afonso X, em 1235. O mais recente, uma cantiga de amor composta em 1275 ou depois desta data, que segue uma outra de Guiraut Riquier (Beltrán, 1986: 486-504). Embora o seu primeiro pranto ateste a sua presença na corte castelhana, terá jornadeado pelo norte peninsular nos anos subsequentes, em que dirige outros prantos às mortes de D. Lopo Dias de Haro (1236) e de D. Telo Afonso de Meneses (1238), duas figuras da mais alta nobreza castelhana, e em que elogia D. Jaime I de Aragão pela conquista de Valência (1238). Associando esta última composição, em que elogia o rei aragonês, à presença de um Pero da Ponte no repartimento do reino de Valência (em documentos sobretudo dos anos 1238-40), podemos dizer que participou na empresa, tanto mais que surge junto de alguns jograis, entre os quais Caldeiron, e dos trovadores Arnaut Catalan e, talvez, Pero Garcia Burgalês. (Ron Fernandez, 2005: 180-181). A sua obra, com mais de meia centena de cantares, maioritariamente de escárnio e de maldizer, aproxima-o de D. Afonso X na predilecção pelo género satírico, secundando o rei em alguns temas maiores, como a sátira aos ricos-homens, e tomando a defesa da corte no ataque a um certo maldizente e na sátira ao infante D. Manuel. No âmbito social, é um dos autores mais consistentes na crítica aos infanções, com quatro composições. De resto, não podia esquecer o meio trovadoresco e jogralesco, onde a sua crítica incisiva se foca nos homossexuais e cornudos, na vida e andanças das soldadeiras ou em Soeiro Eanes, o protótipo do mau trovador, sendo assim um dos autores que melhor retrata a ambiência que rodeou o círculo trovadoresco sediado na corte ou que a acompanhou na sua itinerância pelo território.

Pero da Ponte é um dos únicos autores a quem o rei se dirige por duas vezes, em que cita duas outras figuras galegas vistas como mestres do trovador, os já referidos Bernal de Bonaval e Afonso Anes do Coton, e aproveita para marcar distâncias, na mais conhecida das composições, em relação ao percurso do canto trovadoresco no noroeste peninsular, em contraponto ao modelo provençal que Afonso X parece recuperar e privilegiar enquanto rei:

18 Desconhece-se, no entanto, a implantação da linhagem, para a qual têm sido aventadas várias hipóteses a partir de outros membros da mesma família ou com o mesmo apelido familiar. Para um balanço, Oliveira (1994: 409); Ron Fernandez (2005: 180).

Pero da Ponte, paro-vos sinal
per ante o demo do fogo infernal,
por que com Deus, o padre spirital,
minguar quisestes, mal per descreestes.
E bem vej'ora que trovar vos fal,
pois vós tan louca razon cometestes
[…]
Vós non trobades come proençal,
Mais come Bernaldo de Bonaval;
e poren non é trobar natural,
pois que o del e do dem'aprendestes.
E bem vej'…[19]

Separando as águas no exercício do canto trovadoresco, o rei confronta o cantar galego-português com o provençal, reivindicando não só a prática deste, mas considerando-o modelo a seguir por comparação com o de Ponte, que considera demoníaco, e apontando o dedo acusador à origem do mal: Bernal de Bonaval. Se nem tudo é para seguir literalmente na sátira galego-portuguesa (como acontece quando, na segunda composição, acusa Ponte de ter morto Coton, apropriando-se dos seus cantares), o Sábio poderá aqui ter aproveitado a oportunidade para definir, normativamente, o seu modelo trovadoresco, distanciando-se das adaptações que sofrera no noroeste peninsular[20].

A segunda personalidade galega que gostaria de convocar é Maria Peres Balteira. Figura essencial do ritual trovadoresco galego-português, a soldadeira tem em Maria Peres a sua melhor encarnação e aquela que provocou mais alarido nos círculos trovadorescos afonsinos. Galega, seria talvez filha de um Pero Balteiro, membro de uma linhagem da pequena nobreza da região de Ourense. Mas deve a sua glória aos nove autores que lhe renderam tributo em 13 ou 14 composições: o próprio rei (2?), Fernão Velho, João Baveca, Pero de Ambroa (3), Pedro Amigo de Sevilha (2), Pero Garcia Burgalês, Pero Mafaldo, Pero da Ponte e Vasco Peres Pardal (2)[21]. A cronologia destes autores e as indicações históricas retiradas das composições permitiram situá-la na corte de Afonso X entre finais dos anos cinquenta e cerca de 1280. E do retrato por eles traçado anotamos: a sua irascibilidade, arrependimentos burlescos (exemplo: contratar um clérigo que a acompanhasse, mesmo na cama, para a livrar de tentação), experiência e promiscuidade sexual, vício do jogo, transmissão de doenças venéreas, poder para excomungar adquirido junto de um patriarca oriental, e as agruras do seu envelhecimento.

19 Paredes (2010: núm. XXXIII).

20 Não é claro o que está subjacente à composição. Mas se a questão é política, isto é, se nela se esconde o olhar do rei sobre as transformações do legado provençal no ambiente senhorial galego-português, é obrigatório ler Miranda (2015: 173-186). São já várias as propostas de reconstituição do primeiro verso desta composição, a elas se juntando a do investigador acabado de referir: "Pero da Ponte, par'o vosso mal".

21 Cfr. Oliveira (2013), de onde sintetizamos a abordagem desta figura e justificamos a selecção dos autores do conjunto de composições que lhe são dirigidas, bem como a sua cronologia.

O texto que, pelo seu papel no esclarecimento do meio trovadoresco galego-português, em particular do galego, merece posicionar-se ao lado de Ponte e de Maria Peres é a *Declaratio* atribuída ao Sábio, surgida em resposta à *Suplicatio al Rey de Castela per lo nom de joglars*, feita por Guiraut Riquier em 1274. Este trovador occitânico, natural de Narbonne, surge na corte castelhana nos inícios da década de setenta, aí se mantendo até ao fim da mesma (Riquer, 1983: III, 1609-1612). De origem burguesa, e perante a confusão que diz existir no meio jogralesco, rebaixando a classe, dirige-se ao rei para que clarifique e hierarquize o mundo dos jograis de acordo com as capacidades e os méritos com que cada um se comporta nas cortes. O rei, considerando que a ordenação hispânica é boa, sentencia na *Declaratio*, na parte que interessa directamente à hierarquização do jogral: "chamam-se 'ioglars' todos os dos instrumentos, e os imitadores dizem-se 'remedadors', e chama-se aos trovadores [isto é, aos jograis que sabem trobar] 'segriers' em todas as cortes" (Alvar, 1978: 183 [tradução dos versos 168-173]). Apesar dos equívocos que gerou a leitura deste texto, perturbada pela referência aos 'trobadors' e sem ter em conta o enquadramento jogralesco de todo ele, é clara a identificação do segrel como jogral compositor, resolvendo as dúvidas existentes em relação à hierarquização social do meio trovadoresco peninsular. Clarificação sobretudo importante no contexto galego, atendendo à paridade numérica aí verificada entre trovadores e jograis[22].

No terceiro quartel do século XIII, com a continuidade do mecenato afonsino, o galego-português adquiriu a nível cultural uma dimensão peninsular. Tinha começado por ser a língua de comunicação e cultura oral no noroeste peninsular, e chegara à escrita no contexto trovadoresco, como um dos meios de difusão e de preservação da obra dos trovadores. A partir da segunda metade do século XII fora já incorporada em algumas composições occitânicas e, menos de um século depois, ecoava igualmente na principal corte peninsular, onde era a língua ao serviço do canto amoroso e satírico. Se essa função permaneceu —encontrando mesmo formas de renovação e dando origem a algumas das mais inspiradas composições do rei—, a partir dos anos sessenta a língua iniciava um novo percurso, impulsionada pelo mesmo rei, que se propunha utilizá-la, seguindo o exemplo de além-Pirenéus, não para a postura de submissão perante a distante 'senhor' do trovador, mas "…a onrr' e a loor / da Virge Santa Maria, / que éste Madre de Deus, / em que ele muito fia" (Mettmann, 1981: I, 101, vv. 20-23). Das *Cantigas de Santa Maria,* pois é delas que falamos, depois de um primeiro cancioneiro de cem cantigas (sigla To), chegaram-nos mais dois: um com 402 textos (sigla E) e um outro mais luxuoso, em dois volumes, com páginas inteiras iluminadas; o primeiro volume (sigla T) com 195 de 200 textos; o segundo volume (sigla F), muito incompleto, com apenas 104 textos[23]. Contudo, esta sacralização do galego-português, apesar de

22 Sobre a clarificação da figura do segrel vejam-se Pizzorusso (1966: 9-135); Oliveira (1989: 10-16); Id. (2001: 16-52).

23 Cf. Fidalgo (2003: 28-32). Para uma descrição mais alargada dos cancioneiros, atenta também à evolução da sua materialidade e funções, Fernández Fernández (2012-2013: 79-115).

constituir um reforço da sua utilização, agora numa ligação mais inequívoca com a escrita, anunciava o fim de um primeiro momento de expansão e afirmação cultural dessa língua no contexto peninsular, afastando-se já da reflexão subjacente ao título que escolhemos.

Bibliografia citada

Alvar, C. (1977), *La Poesía Trovadoresca em España y Portugal*, Madrid: Cupsa.

Alvar, C. (1978), *Textos Trovadorescos sobre España y Portugal*, Barcelona: Planeta / Real Academia de Buenas Letras

Alvar, C. / J. M. Lucía Megías (ed.) (2002), *Diccionario Filológico de Literatura Medieval Española. Textos y transmisión*, Madrid: Castalia.

Beltrán, V. (1986), "Los trovadores en la corte de Castilla y León (II): Alfonso X, Guiraut Riquier y Pero da Ponte", *Romania*, 428, 4, pp. 486-504.

Calderón Medina, I. (2018), *Los Soverosa: una parentela nobiliaria entre tres reinos*, Valladolid: Ediciones Universidad Valladolid.

Fernández Fernández, L. (2012-2013), "Los manuscritos de las *Cantigas de Santa Maria:* definición material de un proyecto regio", *Alcanate,* VIII, pp. 79-115.

Fidalgo, E. (coord.) (2003), *As Cantigas de Loor de Santa Maria,* Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.

Filgueira Valverde, X. (1980), *Afonso X e Galicia e unha escolma de cantigas*, A Cruña: Publicacións da Real Academia Gallega.

González Jiménez, M. (2004), *Alfonso X el Sábio*, Barcelona: Ariel.

González Jiménez, M. / M. A. Carmona Ruiz (2012), *Documentación e Itinerario de Alfonso X el Sábio*, Sevilla: Universidad de Sevilla.

Guevara y Valdés, E. Pardo de (2000), *Los Señores de Galicia. Tenentes e condes de Lemos en la Edad Media,* A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.

Lapa, M. Rodrigues (ed.) (1995), *Cantigas d'Escarnho e de Mal Dizer dos Cancioneiros Medievais Portugueses*, Lisboa: Edições João Sá da Costa.

Marquant, H. (2013), "Pedro Gallego OFM (†1267) y la ciência. Escritor, compilador, traductor? Uma reflexión traductológica", en A. Bueno García (ed.), *La Labor de Traducción de los Franciscanos,* Madrid: Cisneros, pp. 127-144.

Marques, Mª A. Fernandes *et al* (2012), *Rainhas de Portugal. As primeiras rainhas*, Lisboa: Círculo de Leitores.

Mattoso, J. (ed.) (1980), *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, Portugaliae Monumenta Historica, nova série, vol. II, Lisboa: Publicações do II centenário da Academia das Ciências.

Mettmann, W. (ed.) (1981), *Cantigas de Santa Maria*, Vigo: Xerais [ts. I e II].

Miranda, J. C. Ribeiro (2015), "Afonso, o Sábio, e o 'trobar natural'", en J. C. Ribeiro Miranda / Mª do R. Ferreira (org.), *Natura e natureza no tempo de Afonso X, o Sábio*, Vila Nova de Famalicão: Húmus, pp. 173-186.

Novoa Portela, F. (2003), "Algunas consideraciones sobre los Maestres alcantarinos desde el nacimiento de la Orden hasta 1350", *Revista de Estudios Estremeños*, 59, nº 3, pp. 1159-1181.

Oliveira, A. Resende (1989), "A Galiza e a cultura trovadoresca peninsular", *Revista de História das Ideias,* 11, pp. 7-36.

Oliveira, A. Resende (1994), *Depois do Espectáculo Trovadoresco. A estrutura dos cancioneiros peninsulares e as recolhas dos séculos XIII e XIV*, Lisboa: Colibri.

Oliveira, A. Resende (2001), *Aventures i Desventures del Joglar Gallegoportuguès,* Barcelona: Columna.

Oliveira, A. Resende (2010a), "D. Afonso X, infante e trovador. I. Coordenadas de uma ligação à Galiza", *Revista de Literatura Medieval*, XXII, pp. 257-270

Oliveira, A. Resende (2010b), "D. Afonso X, infante e trovador. II. A produção trovadoresca", *La Parola del Texto*, XIII, fasc. 1, pp. 7-19.

Oliveira, A. Resende (2010c), "Na casa de Afonso X. O rei, a corte e os trovadores (abordagem preliminar)", *Revista de História e Teoria das Ideias*, 31, pp. 53-76.

Oliveira, A. Resende (2013), "A produção trovadoresca de Afonso X. 1. As sátiras à Balteira", *Medioevo Romanzo*, XXXVII, fasc. II, pp. 379-399.

Oliveira, A. Resende (2014), "A produção trovadoresca de Afonso X: 3. Os cantares de guerra (composições e cronologia)", *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 14, pp. 9-29.

Oliveira, A. Resende (2019), "A primeira vida de Paio Gomes Charinho, trovador e Almirante do Mar", publicado na página WEB de *Acta Iassyensia Comparationis*: 16 de Setembro de 2019 (http://literaturacomparata.ro/aic/?page_id=157&lang=en).

Olivera Serrano, C. (2001), "Fortalezas y villas del Rey: Nota sobre la frontera galaico-portuguesa en tierras orensanas a fines del siglo XIII", *Cuadernos de Estudios Gallegos,* XLVIII, 114, pp. 99-113.

Paredes, J. (2010), *El Cancionero Profano de Alfonso X el Sabio*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela.

Pizarro, J. A. de Sotto Mayor (1999), *Linhagens Medievais Portuguesas. Genealogias e estratégias (*1279-1325), Porto: Centro de Estudos de Genealogia, Heráldica e História da Família-Universidade Moderna.

Pizzorusso, V. Bertolucci (1993), "Cantigas de Santa Maria", en G. Lanciani / Giuseppe T. (coord.), *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa: Caminho, pp. 142-146.

Pizzorusso, V. Bertolucci (1966), "La supplica di Giraut Riquier e la risposta di Alfonso X di Castiglia", *Studi Mediolatini e Volgari,* XIV, 9-135.

Riquer, M. de (1983), *Los trovadores. Historia literaria y textos*, Barcelona: Ariel.

Rodriguez Llopis, M. (coord.) (2001), *Alfonso X y su Época. El siglo del Rey Sábio*, Barcelona: Carroggio

Ron Fernández, X. (2005), "Carolina Michaëlis e os trobadores representados no *Cancioneiro da Ajuda*", en M. Brea (coord.), *Carolina Michaëlis e o Cancioneiro da Ajuda, hoxe*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia / Centro Ramón Piñeiro, pp. 121-188.

Salvador Martínez, H. (2003), *Alfonso X el Sabio. Una biografía*, Madrid: Polifemo, 2003.

Sánchez de Mora, A., "García Fernández de Villamayor", en Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico electrónico* (on line| http://dbe.rah.es/)

Torres Fontes, J. (1990), "Galicia en la repoblación murciana del siglo XIII", en *Galicia en la Edad Media*, Madrid: Sociedad Española de Estudios medievales, pp. 181-189.

Valdeón Baruque, J. (2003), *Alfonso X el Sabio. La forja de la España moderna*, Madrid: Temas de Hoy.

Vaquero Díaz, Mª B. / Pérez Rodríguez, F. J. (ed.), *Colección Documental del Archivo de la Catedral de Ourense (888-1230),* León: Centro de Estudios de Investigación "San Isidoro"; Caja España de Inversiones; Archivo Histórico Diocesano.

Vila Pérez, S. (2010), *A Casa de Soutomayor (1147-1532),* Noia: Toxosoutos.

Lingua(s) na corte poética de Alfonso X*

—

Déborah González
Universidade de Santiago de Compostela

1. Sobre o multilingüismo ibérico (nas áreas occidental e central, séculos XII-XIII)

A segunda metade do século XIII pode identificarse co período aproximado en que certos romances peninsulares experimentaron o impulso decisivo para a súa consolidación no dominio da escrita, a este respecto favorecidos non só pola actividade administrativa e lexislativa que se viña desenvolvendo desde as diferentes cortes rexias, senón tamén por unha intensa actividade literaria, o que, en conxunto, propiciou a crecente presenza e diversificación dos usos escritos (literarios e non literarios) en vernáculo. Este panorama poderá contemplarse como un reflexo da cristalización de profundas transformacións estruturais e culturais que, desde tempo atrás, viña experimentando a sociedade occidental europea, e tamén a ibérica.

No territorio peninsular, non serían poucas as mudanzas vividas durante os séculos XII e XIII tanto no ámbito político-administrativo e territorial como no sociocultural. Transformacións que, co paso do tempo, acabarían por mostrar a súa incidencia decisiva sobre a proxección das variedades (ibero)romances. En distinta medida, poderanse estimar progresos no que respecta á súa "conquista da escrita", ata chegar á consideración de *scriptae* de aplicación supra-individual e impulsadas por determinados núcleos de produción. Así mesmo, as variedades iberorromances foron introducidas na experiencia literaria, en certos casos erixíndose como *koinés* literarias de carácter supra-rexional, como aconteceu co galego-portugués para a expresión lírica por parte de trobadores de distintas procedencias, e que non só era empregada na creación dun produto estilisticamente elaborado, senón que, ademais, gozaba da común aceptación social para tal finalidade.

* O presente traballo forma parte das actividades que se desenvolven no marco do proxecto de investigación *Redes socioculturais da lírica galego-portuguesa* ED431I 2020/12, financiado pola Xunta de Galicia, e colabora así mesmo no desenvolvemento do proxecto *Atlante prosopografico delle letterature romanze medievali (secoli XI-XIII),* financiado polo Ministero dell'Università con fondos PRIN2017.

Debo agradecer as xenerosas suxestións e observacións de M. Brea e J. A. Souto Cabo.

Os indicios existentes levan a aceptar que nas últimas décadas do século XII (ca. 1170) tería lugar a eclosión do movemento trobadoresco na área do noroeste ibérico, entón protagonizado por un núcleo de primeiros autores que se servirían do galego-portugués para este tipo de creación literaria, a cal, seguindo "a moda" fixada nas cortes occitanas, servía simultaneamente para o entretemento cultural cortesán e como distintivo sociocultural dos seus creadores. Entre as primeiras personalidades desta escola lírica, pode recoñecerse a Airas Moniz, Diogo Moniz, Pero Pais Bazaco, Joan Velaz, Don Juião, Joan Soarez de Paiva, Pero Rodrigues da Palmeira, Rodrigo Diaz dos Cameros, Airas Oares[1], Osoiro Eanes, Fernan Rodriguez de Calheiros, entre outros nomes. Polas súas coordenadas cronolóxicas, as súas respectivas obras ocuparían unha posición inicial nos procesos de compilación, do que ofrece testemuño o *Cancioneiro da Biblioteca Nacional* e, de maneira indirecta, o elenco de nomes de autores coñecido como *Tavola Colocciana*[2]. Precisamente esta última é memoria única da participación dalgúns destes individuos como autores do movemento, pois, debido ao estado lacunar inicial dos manuscritos *A* e *V*, e outras ausencias detectadas no primeiro sector de *B*, para unha parte destes, actualmente, non se coñece ningún testemuño que transmita as súas composicións[3].

Malia a relativa precocidade que, polo tanto, se pode considerar para o galego-portugués neste ámbito concreto da creación literaria, non hai constancia de que durante o goberno de Afonso IX (1188-1230) esta lingua fose utilizada na elaboración de documentos oficiais[4]. Os documentos máis antigos en romance[5] en territorio galego dos que se ten noticia sitúanse cronoloxicamente na cuarta década do século XIII; o primeiro que se coñece foi elaborado en 1231 e forma parte da documentación do mosteiro de Melón (Souto Cabo, 2003: 804-805; 812-813), coincidindo, en datas próximas, co inicio do goberno galego-leonés de Fernando III (rei de Castela, 1217-1252; de León e Galicia, 1230-1252), feito que, en opinión Souto Cabo, podería gardar unha relación de causalidade:

> Em princípio, a mudança (relativamente) revoluciónaria produzida nalgumas áreas galegas parece ser consequência do cénario político em que se encontra o nosso país a partir de 1230, quando Fernando III de Castela "asume" o controlo da Galiza e de Leão. Lembremos que no reino de Castela

1 Forma do nome segundo Souto Cabo (2012: 11), pois anteriormente era coñecido como Airas Soarez. Outro tanto acontece con D. Juião, anteriormente chamado D. Juano.

2 BAV, Vat. lat. 3217, ff. 300r-307r. A edición e estudo deste índice pode consultarse en E. Gonçalves (1976).

3 Respecto destes primeiros autores, consúltese Souto Cabo (2012).

4 Porén, segundo Mariño Paz (2020: 252), non se debe perder de vista a existencia dalgúns diplomas non dispositivos non datados elaborados en romance, ante a posibilidade de que estes talvez fosen confeccionados durante ese período.

5 Unha síntese actualizada e ilustrativa da evolución no uso escrito do romance en Galicia e Portugal pode encontrarse en Mariño Paz (2020: 249-254). Sobre os primeiros escritos en galego-portugués, pode verse tamén Souto Cabo (2014).

> a habilitação do vernáculo para a documentação instrumental já se encontrava, nessa altura, amplamente consolidada. Só um ano mais tarde, em 1231, deparamos com o primeiro documento em romance redigido no nosso país: a compra-venda pertencente ao mosteiro de Melom (Ourense) (Souto Cabo, 2014: 371-372).

Independentemente de se esa foi a causa subxacente, repárese que o cambio referido basearíase esencialmente na adopción da escrita en vernáculo fronte ao latín[6].

Segundo o citado investigador, atendendo ao territorio galego, a escrita en vernáculo non deixaría de ter unha presenza episódica ata 1250, momento a partir do cal a súa implantación avanzaría ata que, na década de 1270, se recoñece como maioritaria. Con todo, tamén se sinala a excepción significativa da área compostelá, que ata finais da década de 1280 continuaría a dar prioridade á lingua latina, moi probablemente debido á influencia eclesiástica (Souto Cabo, 2014: 372).

Pode considerarse, polo tanto, que, se ben os primeiros testemuños romances (en galego-portugués, en territorio galego) datados aparecen, sobre todo, en época fernandina, os maiores avances cara á súa consolidación escrita só terían lugar no transcurso da segunda metade do século XIII, durante o goberno do rei Sabio.

O novo contexto de dependencia política, fixado a partir de 1230, non obstaculizaría, non obstante, que, durante o goberno de Fernando III, continuase o cultivo e a expansión da lírica en galego-portugués, ao tempo que puido ser alentada en diversos espazos nobiliarios[7]. Parece obvio que, en 1230, este romance xa conseguira fixar dunha tradición literaria de prestixio no ámbito concreto da creación poética, a cal experimentaría aínda un progresivo desenvolvemento nas décadas seguintes. Por isto, e podendo considerar a excepción feita coa ocasional presenza de autores procedentes doutras áreas nas que fora adoptado o occitano, así como da eventual interpretación de pezas de carácter plurilingüe, sería na *koiné* galego-portuguesa na que compuñan as súas cantigas os trobadores (galegos, leoneses, casteláns ou portugueses) visitantes ou acollidos na corte castelá de Fernando III, que como espazo de cultura e diversión pode verse evocada no eloxio que Alfonso X dedica ao seu pai no *Setenario*:

> e pagándose de omnes cantadores e sabiéndolo él ffazer; et otrosí pagándose de omnes de corte que ssabían bien de trobar e cantar, e de joglares que ssopiesen bien [4v] tocar estrumentos; ca desto sse pagaua él mucho e entendia quién lo ffazían bien o quién non (*Setenario*, 1975: 13).

A consolidación dunha *koiné* empregada na oralidade para a creación lírica tamén se produciría, polo tanto, con bastante anterioridade á confección dos testemuños escritos conservados datables na época medieval (mesmo se pode existir certa imprecisión a propósito da cronoloxía e contexto da súa materialización), e no que de maneira obvia poderemos con-

6 A este propósito, cómpre ter en consideración que, en hipótese, non maduraría ata tempo máis tarde unha consciencia idiomática que levase a recoñecer unha identidade diferenciada dos (ibero)romances.

7 Sobre figuras e cortes nobiliarias que impulsarían o lirismo en galego-portugués, poderá consultarse Souto Cabo (2012, 2016 e 2018) e Vieira (1999).

siderar tanto os manuscritos relativos á tradición trobadoresca propiamente (*Cancioneiro da Ajuda*, *Pergameo Vindel* e *Pergameo Sharrer*), como á tradición lírica mariana patrocinada por Alfonso X, legada polos cancioneiros *To*, *T*, *F* e *E*[8].

Os testemuños conservados da prosa literaria non chegarían ata unha cronoloxía algo máis recente aínda, e, como explica S. López Martínez-Morás (2007)[9], este xénero está condicionado por mecanismos de produción[10] e transmisión diferentes dos que rexían na lírica trobadoresca, pois (ademais da eventual actividade de tradutores) requiría que copistas e amanuenses facilitasen a difusión deste tipo de obra. En territorio galego, dominou a recepción e reprodución de textos elaborados noutras áreas sen que chegue a contemplarse unha evolución baseada nunha auténtica creación literaria a partir dos modelos existentes (*ibidem*: 470). Con todo, na opinión do mencionado investigador, o labor de tradución debeu ser "necesariamente maior e máis importante do que sabemos hoxe, como podería suxerir, indirectamente, a produción documental en galego destes séculos", ademais de existiren referencias indirectas a versións non conservadas que levarían a considerar a "circulación regular de manuscritos en galego ou en castelán coñecidos (e entendidos) por un público galego" (*ibidem*: 471-472).

O século XII foi escenario de transformacións decisivas en territorio portugués. Afonso Henriques proclamárase rei e dera pasos decisivos cara á independencia do reino en 1143, se ben non sería ata 1179 cando, por primeira vez, o Papa Alexandre III recoñecía, a través da bula *Manifestis probatum*, a dignidade de rei de Afonso I e igualmente a identidade do reino portugués. Por volta do último cuarto do século (ca. 1174), datan os primeiros testemuños escritos en vernáculo producidos en Portugal[11]; trátase de textos de carácter non literario, aínda que, de maneira aproximada, a aparición destes escritos se sitúa a pouca

8 Sobre a codificación do galego como lingua poética escrita na época de Alfonso X, véxase o capítulo de Mercedes Brea incluído neste volume.

9 Remitimos ao traballo deste investigador para consultar unha completa panorámica da prosa medieval galega. Así mesmo, remitimos ao volume coordinado por E. Corral Díaz e R. Pichel (2020) para unha información detallada e actualizada sobre cada unha das obras da prosa medieval galega; igualmente poderán consultarse as entradas correspondentes no dicionario de literatura coordinado por G. Lanciani e G. Tavani (1993).

10 Para unha aproximación ao mecenado medieval na literatura (tanto da lírica como da prosa) en galego, remitimos ao traballo de Mariño Paz (2018).

11 Como é sabido, non existe unanimidade por parte dos investigadores acerca da condición idiomática de certos textos, conflito que deriva directamente da coexistencia de "duas práticas de escrita: a (tradicional) latino-romance e a (nova) galego-portuguesa, que, num processo de metamorfose, surge daquela" (Souto Cabo, 2014: 83). Tampouco será esta a única problemática causante de controversias en relación cos textos conservados por volta deste período relativos ao espazo occidental e central peninsular, pois tamén pode darse certa indefinición sobre a variedade vernácula do texto. A este propósito, segundo Mariño Paz, quizais factores como a localización dos *scriptoria*, a orixe dos autores (entre outras circunstancias relativas a estes), identidade dos promotores, etc. puideron favorecer que, entre mediados do século XII e principios do XIV, en territorio galego, portugués e áreas de León se elaborasen textos "redactados en variedades híbridas nas que poden intervir o latino, o galego-portugués, o asturleonés e o castelán" (2020: 253).

distancia do xa referido período en que tamén tería inicio o movemento trobadoresco do noroeste ibérico.

Durante a primeira metade do século XIII, etapa en que é posible destacar o emprego do romance para a redacción do testamento de Afonso II en 1214, o vernáculo non coñeceu máis que unha presenza episódica no ámbito da escrita[12]. Máis tarde, durante o goberno de Afonso III (1248-1279), o galego-portugués comezou a ser utilizado nos documentos emitidos pola chancelaría a partir de 1255, avanzando lentamente. Ademais, aínda a este respecto, Ferreira (2012: §8) sinala a inclusión de once documentos conservados en lingua castelá, emitidos por Alfonso X, salientando en especial dous deles —un a propósito da demarcación de fronteiras entre os ríos Miño e Caia (1264), outro correspondente a un tratado sobre os límites na zona algarvía (1267)— que foron emitidos conxuntamente por Alfonso X e Afonso III empregando o castelán, o que, en consideración da investigadora, levaría a concluír "quanto a política de Afonso III se mostrava alheia à consciencialização da língua como elemento de definição do reino face aos seus vizinhos" (*ibidem*).

En todo caso, xa nese momento, arredor da corte portuguesa afonsina é posible estimar un núcleo de trobadores destacados (Afonso Lopez de Baian, Fernan Fernandez Cogominho, Gonçalo Garcia de Sousa, Joan Perez d'Avoin, Joan Lobeira, Joan Soarez Coelho ou aínda Men Rodrigues de Briteiros) (Oliveira, 1995: 75), recoñecible como o principal centro de actividade lírica no interior do reino, se ben "as composições preservadas não nos autorizam a vê-la, salvo nos inícios e nos finais do seu reinado, como um círculo de particular dinamismo" (Oliveira, 2009: 314). E non parece resultado da casualidade que no transcurso do reinado de Afonso III se propiciase este cultivo literario en romance[13], tendo presente xa non só que existía unha tradición lírica en galego-portugués consolidada, así como a puxanza que esta actividade estaba a experimentar nas áreas veciñas nese mesmo período (de maneira destacada na corte de Alfonso X), senón tamén en vista da propia traxectoria do *Bolonhês* nos anos anteriores á súa condición de monarca[14]: localizado nunha Francia rica e próspera, puido entrar en contacto coa canción trobadoresca que se facía alén Pireneos, así como tamén, moi probablemente, coa produción de textos protagonizados

12 Segundo Souto Cabo (2014: 372), ata ca. 1255, o uso do romance en territorio portugués parece condicionado pola propia natureza do texto, de tal maneira que son máis frecuentes os textos de carácter non dispositivo (a noticia, o inventario e o testamento), fronte aos dispositivos (compras e vendas, doazóns, etc.).

13 Ademais do traballo de Oliveira (2009) en relación coa actividade literaria na corte de Afonso III, tamén poderá consultarse Ramos (2011).

14 Nun momento indeterminado, quizais en 1229, abandonou Portugal. Talvez mantivo contacto coa corte de Flandres, onde se encontraba o seu tío D. Fernando Sanches (Ventura, 2009: 61), e aparece documentado por vez primeira en 1234 na corte francesa, onde pasaría algún tempo acollido pola súa tía, Dona Branca de Castela; en 1239 casou con Matilde de Boulogne, o que lle facilitaría acadar a dignidade de conde. A biografía completa do monarca pode consultarse en Ventura (2009); a actividade cultural e de lecer preferida durante o goberno de Afonso III é obxecto de análise por Oliveira (2009).

por personaxes do universo artúrico[15], aspecto, este último, que a miúdo se ten asociado á divulgación da materia de Bretaña na Península Ibérica[16].

De maneira aproximada, entre os anos finais do reinado afonsino e o comezo do de Denis de Portugal, poderá situarse a confección dalgunhas obras en prosa, como a *Primeira Crónica Portuguesa* e o *Livro Velho de Linhagens*. Ademais, a actividade tradutora non se limitou a establecer unha versión romance de obras que tradicionalmente circularan en árabe ou latín, pois tamén existiron empresas, algunhas iniciadas xa cara ás últimas décadas do século XIII, de versións galego-portuguesas feitas a partir de obras en castelán, como as traducións xurídicas das *Flores de Direito* e do *Foro Real*.

Considerando o *continuum* xeográfico e lingüístico que une estas dúas variedades neolatinas, e tendo presente a mobilidade e o contacto frecuente entre os individuos destas dúas áreas durante o período considerado, a motivación destas traducións non debeu ser a de resolver un obstáculo na intelixibilidade do texto, tal como formula a cuestión Mª do R. Ferreira:

> Nos três primeiros casos referidos *[i.e.*: *árabe, latín, francés]*, trata-se para a generalidade dos habitantes do noroeste peninsular, de línguas de difícil ou mesmo impossível compreensão. Essa circunstância, se não esclarece as motivações específicas que determinaram cada uma das traduções, justifica-as no conjunto, em termos práticos. Porém, no caso da versão para Galego-Português de textos em Castelhano, o pressuposto de (in)inteligibilidade não se aplica. De facto, a contiguidade dos territórios e dos romances respectivos, bem como a extrema mobilidade da aristocracia guerreira e dos seus séquitos ao sabor de volúveis alianças políticas, apontam para a inexistência de uma barreira linguística que restringisse, na área galego-portuguesa, a leitura e o entendimento dos textos castelhanos. Nada obstaria, portanto, ao seu uso na língua original.
>
> Assim sendo, na génese dessas traduções "inúteis", ou pelo menos "dispensáveis", terão de ter estado implicados factores de ordem não comunicacional. Tais factores, ao transcenderem o mero propósito de apreensão da letra, indiciam um intuito de apropriação do texto enquanto objecto dotado de uma materialidade linguística própria e significativa em si mesma (Ferreira, 2012: ¶2-¶3).

O emprego do vulgar nos textos escritos de carácter non literario acadou unha maior promoción en tempos de Denis de Portugal (1279-1325). Na chancelaría, a partir do ano

15 Entre a abundante bibliografía sobre a materia de Bretaña e a súa divulgación na Península Ibérica, destacaremos os traballos recollidos en Hook (2015). En particular, sobre a súa divulgación en terras lusitanas e en relación coa figura de Afonso III, pode consultarse Gutiérrez García (1998 e 2015), así como Gutiérrez García / Lorenzo Gradín (2001).

16 Non obstante, segundo Gutiérrez García e Lorenzo Gradín: "Se ben é certo que o espallamento da *Post-Vulgata* pola Península Ibérica estaría vencellado á figura de Afonso III de Portugal, a súa intervención parece circunscribirse a ter favorecido a chegada dun ciclo concreto. Como se poderá apreciar no capítulo dedicado á lírica galego-portuguesa, mesmo as alusións que son contemporáneas ó Bolonhês esixen outras canles de transmisión alleas ás que representa o monarca lusitano. Estas precisións non supoñen minimiza-lo impacto que puido exerce-lo seu labor cultural, pero si relativizalo, situándoo nun contexto máis amplo do que el sería só unha peza. Neste sentido, a súa figura desempeñaría un papel similar ó que protagonizara por aqueles mesmos anos Afonso X o Sabio dende o centro da Península" (2001: 45).

1284, o galego-portugués comezou a dar mostras de superación fronte á documentación en latín, data que se sitúa con proximidade á da fundación da primeira universidade en territorio portugués e que poderá tomarse como unha proba salientable da "política cultural" deste monarca, a cal, eventualmente, poderá formar parte dun programa de acción política máis ampla[17].

Paralelamente, o chamado Rei Trobador levou a cabo unha actuación salientable no que respecta á ampliación e diversificación dos usos literarios. Por un lado, para alén de participar no movemento trobadoresco como promotor e mecenas, foi autor dun *cancioneiro* do que nos restarían como testemuños escritos (coñecidos) os apógrafos italianos (unha vez que se considera que o conxunto das súas composicións debeu ser integrado na chamada "Compilación xeral"[18]), así como o valioso *Pergamiño Sharrer*. Por outro lado, nun decisivo impulso á produción en prosa, propiciou a elaboración de obras útiles para un mellor coñecemento científico, historiográfico, xurídico, etc. Así, emprendéronse diversas traducións, como a *Crónica do Mouro Rasis* a partir do árabe, o *Livro de alveitaria* polo Mestre Giraldo, as *Partidas*, as *Vidas e paixões dos apóstolos* ou o *Livro dos mártires* de Bernardo de Brihuega.

Aínda respecto á actividade tradutora de certos textos casteláns ao galego-portugués a partir da segunda metade do século XIII en territorio galego e portugués[19], G. Avenoza (2018: 207) considera que as traducións de textos xurídicos elaboradas en Portugal poderían responder ao interese por manexar un tipo de texto referencial e útil na consecución dun ordenamento xurídico propio, mentres que as versións máis antigas "en gallego" de documentos de natureza xurídica poderían deberse á vontade do monarca, Alfonso X, de que as leis fosen transmitidas no respectivo romance daqueles territorios que estaban baixo o seu dominio.

Unha proxección claramente distinta experimentaría o castelán. Ademais da inclusión de formas romances en textos latinos desde época anterior, nas últimas décadas do século XII é posible localizar documentos caracterizados por un alto grao de romanceamento[20]. Dunha maneira máis fiable, desde os inicios do século XIII encóntranse documentos notariais en vernáculo, e tamén datan desta época os que parecen responder aos primeiros casos (e apenas testemuñais, en documentos datados en 1206 e 1207) de emprego do romance no seo do *scriptorium* rexio castelán (Mariño Paz, 2020: 258-259). Este uso reactivaríase

17 Así, segundo Pizarro (2008: 178-180), a creación da primeira universidade portuguesa podería contextualizarse nun programa máis amplo deseñado polo rei Denis, "e definido por José Mattoso como uma *política de nacionalização*" (p. 180), que atendería así mesmo a cuestións territoriais e á organización militar.

18 A propósito dos niveis e das fases que se teñen considerado para a tradición manuscrita galego-portuguesa, pode consultarse Oliveira (1994).

19 J. L. Rodríguez (1999: 1287-1294) proporciona unha panorámica coa relación de obras que serían obxecto de tradución entre estes dous romances.

20 Véxase, por exemplo, Menéndez Pidal (1919).

na chancelaría de Fernando III desde 1223, momento en que era unicamente rei de Castela; entre 1231-1240 parece duplicarse a porcentaxe de documentos redactados en castelán, e a partir de 1241 o vernáculo xa superaría o latín, acadando o 60%, segundo as explicacións de Fernández-Ordóñez (2009). Tamén segundo esta investigadora, nesta rápida evolución influirían diversos factores: a tipoloxía documental (xa que o romance se introduce antes en textos de carácter legal, topográfico e xurisdicional), o destinatario (pois é preferido nos documentos dirixidos a particulares e a concellos) e a conquista andaluza (reparto de terras, bens e organización administrativa). E como consecuencia deste incremento e afianzamento progresivo, conseguiría fixar un prestixio na escrita con bastante antelación a outras variedades neolatinas veciñas[21].

Aínda que se levarían a cabo algunhas empresas, un peso inferior se lle debeu conceder no *scriptorium* fernandino ao emprego do vernáculo en documentos dun carácter diferente do oficial. Neste sentido, Fenández-Ordóñez (2009) lembra que fixo traducir do latín algúns textos forais, e talvez tamén a *Biblia* e outros textos do árabe (*El libro de los doze sabios*, *Bocados de Oro*, *Libro de las animalias que caçan*), aínda que este tipo de actividade se localizaría xa nos últimos anos do goberno, despois de que foran conquistados territorios de Andalucía e Murcia (1236-1248). Con todo, durante este período, poden observarse tamén algúns avances significativos favorecidos por certas empresas intelectuais e culturais promovidas polo herdeiro dos reinos de Galicia, León e Castela, así como de todos os demais territorios que progresivamente irían incorporándose á coroa.

O futuro rei Alfonso X (1252-1284) sería, xa na súa época de infante, unha figura implicada na creación literaria en galego-portugués, así como no desenvolvemento da prosa en castelán. Xa nesa altura, el mesmo chegaría a perfilarse como un habilidoso trobador de versos (na súa maior parte satíricos segundo o testemuño legado polos cancioneiros), e establecería contacto con algúns dos autores desta escola lírica, algúns dos cales o acompañarían tamén durante o seu reinado, formando parte dunha dinámica corte poética[22]. Por outra parte, algunhas das iniciativas afonsinas anteriores a 1252 son preludio da inquietude por trasladar ao romance saberes de distinto tipo ao longo do seu goberno, unha actividade que no seu conxunto contribuiría a madurar a expresión da prosa en vernáculo e colaboraría notablemente no enriquecemento do léxico. Non obstante, a adopción do vernáculo (do galego-portugués para a expresión lírica e lírico-narrativa, do castelán para as diferentes materias da prosa) non implicaría necesariamente a renuncia ao latín, que non

21 Ademais, explica Fernández-Ordóñez (2009) que a chancelaría leonesa dependera do arcebispado Compostelán ata 1230, ano da morte de Alfonso IX (1188-1230), e ata entón valérase exclusivamente do latín para a emisión de documentos; pero, tras a unión dos reinos de León e Castela, Fernando III faría que Juan de Soria, chanceler en Castela desde 1217, ampliase as súas funcións no reino de León, preservando o emprego do castelán como variedade romance da chancelaría, e de tal modo interferindo no desenvolvemento do leonés nos contextos oficiais.

22 En relación con estas cuestións, pode verse Oliveira (2010a, 2010b, 2015).

sería abandonado como lingua "internacional" de comunicación con outros reinos[23], e en especial durante o *fecho del Imperio*.

Mediando o século[24], Alfonso mandaría traducir para o castelán a coñecida colección de contos *Calila y Dimna* (concluída en 1251)[25], así como a obra árabe dedicada ao coñecemento das propiedades máxicas das pedras, o *Lapidario* (concluída en 1250), como de maneira explícita se recolle no seu prólogo.

> E desque este libro tovo en su poder fízolo leer a otro su judío que era su físico, e diziénle Yhudá Mosca el menor, que era mucho entendudo en la arte de astronomía, e sabié e entendié bien el arávigo e el latín. E desque por este judío su físico ovo entendido el bien e la grand pro que en él yazié mandógelo trasladar de arávigo en lenguaje castellano porque los omnes lo entendiessen mejor e se sopiessen d'él más aprovechar, e ayudól en este trasladamiento Garci Pérez, un su clérigo, que era otrossí mucho entendudo en este saber de astronomía. E fue acabado de trasladar el segundo año que el noble rey don Ferrando su padre ganó la cibdat de Sevilla (*Lapidario*, 2014: 6).

Consecuentemente, mediando o século inaugúrase unha frutífera etapa caracterizada pola tradución de obras de diferentes campos do saber científico e técnico, as cales chegarían ao coñecemento de Alfonso X, atraendo a súa atención, e as cales podían gozar eventualmente de certa circulación nunha lingua clásica de prestixio, sen que fosen excluídas outras obras literarias de diferentes xéneros amplamente divulgadas (como é o caso do mencionado *Calila y Dimna*). Como se pode deducir do fragmento reproducido do *Lapidario* (así como da información que se contempla noutros prólogos) a propósito do proceso de tradución dunha lingua a outra, a tradución dunha obra do árabe ao romance normalmente envolvía a colaboración de varias persoas. Segundo G. Menéndez Pidal (1951: 365-366), era habitual que os tradutores toledanos seguisen unha técnica baseada na cooperación entre un tradu-

23 Lense referencias nas *Partidas* sobre a conveniencia de que os chanceleres teñan os coñecementos suficientes tanto do latín como do romance para poderen compoñer e escribir adecuadamente as cartas; o latín estaría previsto para as comunicacións con *otras partes fuera de sus regnos* (Rubio García, 1993: 236-237).

24 Sobre a actividade da tradución en Castela, C. Alvar e E. Borsari (2018: 191) explican que a maior parte das traducións do árabe ao latín de textos de carácter científico e didáctico se realizaron a mediados do século XIII, nas cortes de Fernando III e de Alfonso X, divulgadas como versións árabes de obras gregas, persas e indias, esenciais para coñecer unha parte da cultura occidental. Ademais, puntualizan que o interese que hai nese momento por traducir textos de contido moral e didáctico gardaría relación coa formación de príncipes, pero xa a finais do século XIII, debido ás transformacións sociais experimentadas, esas obras pasarían a ser percibidas como produtos de épocas pasadas.

25 A propósito da tradución de textos non ao latín senón a unha lingua románica, C. Alvar e E. Borsari presentan a seguinte observación: "En cuanto a las lenguas románicas, la proximidad lingüística haría pensar en la inutilidad de traducir los textos; sin embargo, la situación es muy distinta: las obras de Alfonso X, o el *Calila e Dimna*, escritas en castellano apenas tuvieron difusión; serán necesarias las correspondientes versiones latinas para que los textos lleguen a otros centros culturales. No son casos únicos: el *Roman de Troie* de Benoît de Saint-Maure, por poner un ejemplo, solo sería conocido en el occidente medieval tras la versión latina de Guido de Columnis" (2018: 191). Non obstante, tamén cabe lembrar que algunhas das obras elaboradas por mandato de Alfonso X foron obxecto de tradución ao galego-portugués, algún tempo máis tarde (sobre estas e, en xeral, a actividade tradutora ao galego-portugués nos últimos séculos da Idade Media, véxase Avenoza, 2018).

tor que coñecería ben a lingua orixinal e outro que sería experto na lingua na que debía realizarse a nova versión do texto, servíndose do vulgar como lingua de comunicación común; durante un período inicial de tradución[26], a maior orixinalidade de Alfonso X sería "haber comprendido cómo la lengua vulgar, que hasta entonces no había servido sino de enlace oral entre el árabe y el latín, podía ser de por sí término en el proceso de traducción" (*ibidem*: 366), inicialmente facendo escribir a versión romance que servía como intermediaria no equipo de tradución, e pouco despois pasarían a constituírse equipos de dous especialistas (*ibidem*: 367-368).

Precisamente examinando o carácter plurilingüe da corte afonsina, G. Hilty (2010) lembra a tradución feita do *Libro conplido en los iudizios de las estrellas*[27] en 1254 do árabe ao castelán por parte do xudeu toledano Yehudá ben Mošé, dado que proporciona indicios importantes a propósito do proceso de confección, como pode ser a referencia á figura do "emendador"; o mesmo tradutor interveu na factura doutras traducións romances, como o *Libro de las estrellas fixas* en 1256, que tería unha redacción definitiva 20 anos máis tarde, e o *Libro de las cruces* en 1259. E esta actividade sería aínda continuada mediante a elaboración doutras traducións do árabe ao castelán, como sería a versión (perdida) da *Escala de Mahoma*, do que Bonaventura de Siena elaboraría unha versión latina e outra en francés (Hilty, 2010).

Nos primeiros anos do goberno, coa vontade de dar unha maior estabilidade ao seu poder, poría o seu esforzo en proxectos lexislativos como o *Fuero Real* e o *Espéculo*. Porén, como sinala Oliveira, o dilatado programa cultural de Alfonso X experimentaría un ritmo máis lento entre 1256 e 1270, momento no que talvez puido traballar en certas empresas xa iniciadas e a confección dunha primeira colección das *Cantigas de Santa Maria*. A partir de 1275 comezaría unha nova fase vital para o monarca, marcada polo seu fracaso na campaña imperial e pola morte do seu herdeiro, Fernando de la Cerda; non obstante, certas iniciativas culturais foron ganando novos pulos. Cara aos finais dos sesenta ou principios da década de setenta comezaría a redacción da *Estoria de España* e da *General Estoria*, reorganizaríanse outras obras de carácter científico como o *Libro del saber de astrologia*, traballaríase nas *Partidas* entre 1272-1275, e elaboraríanse aínda obras de distintos xéneros e finalidades, como os *Libros de acedrex, dados e tablas* (Oliveira, 2010: 57-58)[28]. Tamén nesta época a

26 Pois o investigador considera dous períodos na produción, separados por un intermedio de varios anos e con características distintas.

27 Obra da que tamén se fixo posteriormente unha tradución ao latín "para poder entrar en la literatura científica europea", gozando de éxito e chegando a ser empregada como base para a confección dunha serie de traducións a outras linguas (Hilty, 2010).

28 Para a datación e estudo das obras en prosa (*Setenario, Espéculo, Fuero real, Siete Partidas, Lapidario* e *Libro de las formas et de las imágenes, Libro conplido en los iudizios de las estrellas, Libro de las cruzes, Libro del saber de astrologia, Tablas alfonsíes, Cánones de Albateni, Libro del cuadrante señero, Tablas de Zarquiel, Astromagia, Libros de axadrez, dados e tablas, General estoria* e *Estoria de España*) confec-

colección das *Cantigas de Santa Maria* experimentaría un notable incremento, e a súa corte trobadoresca seguiría latexando ao ritmo das cantigas amorosas e satíricas.

Pode considerarse que a tarefa de "traducir"[29] moi diversas obras literarias baixo a instrución e protección afonsinas foi unha actividade intelectual e cultural paralela e complementaria a aquela de (re)creación e (re)elaboración de novas obras en romance: en castelán para todos aqueles textos de contidos historiográficos, científicos, xurídicos, lúdicos, etc., propios da prosa; e en galego-portugués para toda aquela produción literaria caracterizada pola súa esencia lírico-musical: as cantigas trobadorescas e as *Cantigas de Santa Maria*; dúas tradicións líricas diferenciadas que, obviamente, non foron alleas a (respectivas) influencias de textos e materias que puideron circular noutras linguas polo Occidente europeo. En definitiva, o manexo de textos e distintas linguas nos procesos de tradución, a elaboración de novas versións en romance, a creación de obras orixinais en castelán e galego-portugués, ou —como se exporá máis adiante— a acollida de autores procedentes doutras latitudes, non deixan lugar a dúbidas sobre a condición plurilingüe da corte literaria de Alfonso X.

Pero o mosaico lingüístico que, por volta dos séculos XII-XIII, podería contemplarse nos reinos cristiáns da Península Ibérica cobra aínda maiores dimensións e complexidade tendo en consideración a situación lingüística característica doutras áreas nas que non poderemos deternos, e que, así mesmo, permiten corroborar a perspectiva dunha Idade Media na que o multilingüismo no interior dos reinos sería a condición habitual[30].

cionadas no *scriptorium* de Alfonso X pode consultarse Alvar / Fernández-Ordóñez / Gómez Redondo / Hilty / Lucía Megías (2002).

29 Segundo explica Díaz de Bustamante (1993: 633), *traducere* é un termo de época humanística, mentres que no período medieval, desde o punto de vista terminolóxico, funcionaría a distinción entre *transferre*, cando o texto de partida estaba en latín, *translatare*, cando se realizaba entre distintos vulgares, e *vertere*, cando se facía entre linguas "superiores".

30 Dunha maneira moi resumida, seguindo as explicacións de Cierbide (2005: 39-40) lembraremos que na Coroa de Aragón, ademais de ter en conta que nas alxamas se falaba o hebreo e que o árabe era a lingua da poboación mourisca, foron de uso común varios romances: o aragonés, que nacera das falas pirenaicas e estendeuse grazas ás conquistas territoriais cara ao sur, foi empregado na redacción de textos forais, ordenacións e documentos chanceleirescos, aínda que os desprazamentos da poboación acabarían por propiciar un contacto con navarros e casteláns que daría lugar ao inicio dunha temperá influencia castelanizadora. Tamén habería presenza do catalán (sobre todo a partir da alianza matrimonial que facilitou a unión do Reino e do Condado de Barcelona, e do proceso de conquista de novos territorios por Xaime I, permitindo a expansión do romance cara ao sur) e tamén do occitano (especialmente debido ao asentamento de comunidades ultrapirenaicas). No plano literario, coñecido é que os trobadores desta área participaron do movemento empregando a *koiné* occitana.

Por outra parte, no Reino de Navarra, a maior parte da poboación se expresaría en éuscaro, que carecía de antecedentes escritos tanto no ámbito xurídico-administrativo como no literario, e serían empregadas dúas modalidades neolatinas nese territorio: o romance navarro e o occitano (este último propiciado polo asentamento de núcleos de poboación procedentes doutras áreas) (a este propósito, véxase Cierbide, 2005: 34-37). A estes engadiríanse outras linguas propias de certos núcleos: o árabe dialectal dos mouriscos e o hebreo nas alxamas. Con finalidade instrumental, o latín sería utilizado na produción de documen-

2. Sobre a percepción idiomática, a intercomprensión e a *koiné* literaria

A sociedade ibérica caracterizaríase por unha notable heteroxeneidade lingüística, derivada non só da esperable variación diatópica que de maneira natural existiría entre unhas falas e outras, xeograficamente separadas e probablemente pouco comunicadas entre si (Sánchez Méndez, 2012: 38-39), senón tamén porque no interior dos territorios dos distintos reinos poderían contemplarse falantes de diferentes variedades lingüísticas que, eventualmente, poderían entrar en contacto.

De tal maneira, a coexistencia de distintas linguas no interior dun determinado territorio non tería que estar limitada á do romance "local" co latín, e poderían aducirse (entre outras) razóns e factores tan diversos como as alianzas e anexións territoriais, a inestable definición das fronteiras, a mobilidade de persoas dos distintos reinos peninsulares, os procesos de repoboación cara ao sur, a afluencia de colonos procedentes de distintas áreas (incluíndo rexións ultrapirenaicas), ou mesmo o tránsito de peregrinos procedentes doutras áreas da Europa medieval, que, xa desde o século XI, atravesaban o norte peninsular camiño a Santiago de Compostela.

Considerando un triple *continuum* (xeográfico, cronolóxico e lingüístico), pode conxecturarse que, durante un período inicial, cando aínda os romances comezan a insinuar os seus primeiros pasos na escrita, aínda dominada polo latín, as diferenzas existentes non serían tan profundas como para impedir a intelixibilidade entre falantes. E en tal contexto, dificilmente podería existir unha consciencia idiomática que permitise diferenciar un romance fronte a outro (Sánchez Méndez, 2012: 37). En relación con isto, lembraremos que o amplo espazo románico medieval precisaría encarar unha dobre toma de consciencia que se completaría en dúas alturas distintas no transcorrer dun longo proceso, que talvez comezaría entre os séculos VII-VIII, dependendo da zona xeográfica, e que de maneira hipotética concluiría aproximadamente a principios do XIV, segundo Sánchez Méndez (2015: 15-16). Así pois, inicialmente, e non de maneira simultánea ao longo da Romania, se iría asentando a percepción de que o latín e o vernáculo corresponderían a dúas realidades diferentes; e só nun segundo momento, tamén de forma lenta e gradual, afloraría e madu-

tos ata que en 1220 comezaría a ser empregado o romance propio, sobresaíndo o seu uso para a redacción do texto foral da primeira metade do século XIII, propiciado pola proclamación de Thibaut de Champagne como rei de Navarra. Tamén o occitano serviu para a elaboración de documentación administrativa e xurídica, da mesma forma que o francés, aínda que a súa presenza sexa moi ocasional, introducido na documentación oficial (Cierbide, 2005: 31-37; Brea, 2007: 130). Precisamente en relación con isto último, pódese puntualizar que: "El francés, del que se han conservado algunos documentos a partir de 1234 y sobre todo en la primera mitad del siglo XIV, parece que solo funcionó y de modo esporádico como lengua escrita en la cancillería real durante el período del reinado de la casa de Champagne (1234-1276) y durante el interregno en que Navarra fue gobernada por los lugartenientes de los reyes de Francia (1276-1350) hasta el acceso de la casa de Évreux con Carlos II" (Cierbide, 2005: 31). A pesar de localizarse xeograficamente moi próximo do movemento trobadoresco occitano, e de que o propio Thibaut de Champagne fose un recoñecido *trouvère*, parece que este tipo de manifestación lírico-literaria non lograría cristalizar na sociedade navarra da mesma maneira que noutros espazos do occidente europeo.

raría a consciencia sobre a entidade diferenciada dun romance fronte a outro (Sánchez Méndez, 2015: 15-16).

Non obstante, ante unha noción tan abstracta e difusa como é a consciencia idiomática dos falantes do amplo territorio da Romania medieval, só se poderán manexar hipóteses. A propósito do espazo occidental e central ibérico, Mariño Paz considera que, mesmo se na época do rei Sabio e nas décadas posteriores se poden encontrar rexistros que poñen de manifesto

> a maduración de certas identidades lingüísticas particulares (a galega, a portuguesa, a castelá…), isto non impediu que durante moito tempo perdurase tamén a idea de que había unha unidade lingüística básica en todo o romance ibérico centro-occidental. […] Durante séculos, a progresiva consolidación de certas identidades particulares coexistiu en todo este espazo hispánico central e occidental coa persistencia da idea de que tamén había unha unidade lingüística superior que as abranguía a todas (Mariño Paz, 2020: 248-249).

Na progresiva percepción desa "identidade lingüística particular" puideron contribuír os avances cara á consolidación da escrita dos iberorromances, así como a súa adopción e crecente presenza nos documentos oficiais e textos literarios elaborados ou promovidos por certos núcleos de poder, como serían, por exemplo, os de Alfonso X ou o de Denis de Portugal, ambos de especial dinamismo na segunda metade do século XIII. E talvez nesa lenta toma de consciencia

> No fue desdeñable tampoco la aparición de las crónicas en Aragón, Castilla y Portugal, por cuanto reafirmaban y destacaban la conciencia de colectividad y, unida a ella, la de la lengua (o lenguas) que hablaba esa colectividad (Sánchez Méndez, 2012: 37).

Aspecto este último que poderá verse en relación coa xa referida actividade de tradución entre iberorromances levada a cabo a partir da segunda metade do século XIII, e que, como xa foi exposto, é pouco probable que se proxectasen con visos a solucionar un obstáculo na comprensión.

Paralelamente, xa se dixo que a experiencia dunha lírica culta en galego-portugués destinada, en inicio, á súa interpretación oral acadaría pleno recoñecemento e madurez con anterioridade á consolidación da súa materialización escrita (tendo en consideración os supostos niveis e etapas conxecturados para a tradición manuscrita da lírica trobadoresca e, así mesmo, a confección dos códices das *Cantigas de Santa Maria*). Supoñendo que no século XII aínda non se desenvolvera unha visión que levase a diferenciar nitidamente entre romances, a adopción do occitano como *koiné* lírica na zona ibérica oriental e do galego-portugués como *koiné* lírica na zona occidental e central —este desde as décadas finais do século XII— leva a pensar que nese momento existiría un alto grao de intercomprensión entre individuos desas áreas (isto é, entre individuos das zonas ibéricas occidental e central, por unha banda; e entre individuos da zona ibérica oriental e do Midi francés, pola outra), e sen que isto supoña negar a posibilidade de que, entre todos eles, puidese darse tamén un grao de intercomprensión relativamente aceptable. De maneira obvia, esta noción asóciase

fundamentalmente coa dun público (auditorio) das cantigas, a quen poderemos considerar capaz de percibir aquilo que era cantado a través desas *koinés* literarias[31].

Aínda que, como se dicía máis arriba, avanzando na segunda metade do século XIII se poidan encontrar referencias observables en relación co proceso de maduración sobre as identidades lingüísticas particulares, parece difícil que isto se traducise inmediatamente nun obstáculo para a mutua comprensión entre os falantes das áreas ibéricas occidental e central, menos aínda considerando a promoción do trobadorismo na corte afonsina[32], tamén impulsora das *Cantigas de Santa Maria*[33], e tendo tamén presente a supervivencia do movemento trobadoresco ata mediados do século XIV, aínda que fose xa (e sen que se poida ignorar a produción trobadoresca en tempos de Sancho IV[34]) sobre todo apoiado nos espazos cortesáns portugueses, en particular nos círculos do rei Denis e de Pedro de Barcelos.

3. Sobre o plurilingüismo e outros casos particulares na lírica dos trobadores

Como manifestación cultural creada e desenvolvida por unha sociedade medieval que, como acabamos de ver, habitualmente estaba exposta a distintas linguas, a lírica dos trobadores tamén deixa advertir esta circunstancia.

Desde a súa orixe e inicial desenvolvemento, a escola galego-portuguesa móstrase herdeira da tradición asentada polos trobadores occitanos, especialmente a través dun fondo proceso de adaptación e reelaboración de formas e temas, o que simultaneamente acabaría por favorecer a fixación de tendencias e modelos característicos e o predominio de estruturas preferentes. Desde os primeiros pasos da tradición galego-portuguesa encóntranse indicios de contactos (directos ou indirectos) entre axentes procedentes das diversas áreas

31 Non obstante, tamén se poderá conxecturar que o compositor estaría "condicionado" pola adopción dunha *koiné* determinada, pois, para demostrar a súa habilidade artística e compositiva, non podería limitarse a un simple coñecemento pasivo.

32 A pesar do coidado habitualmente posto na confección das obras no *scriptorium* afonsino, non por iso a obra foi allea ao contexto sociolingüístico de elaboración e transmisión, pois tanto na produción profana do rei Sabio como nas *Cantigas de Santa Maria* é posible rexistrar a presenza de castelanismos (a este propósito, véxase Rodríguez, 1983).

33 A nosa perspectiva non parece coincidente, polo tanto, coa de E. Fidalgo, que considera que a difusión e promoción de santuarios a través das *Cantigas de Santa Maria* encontraría "un voluminoso escollo difícil de esquivar. Si por un lado la fama que adquirieron estas nuevas iglesias corroboraría la eficacia del método publicitario escogido por Alfonso X, la cuestión de la lengua empleada en la redacción de las *CSM* plantea una incógnita fundamental: ¿la gente común y corriente del amplio reino de Castilla entendería el relato de unos hechos extraordinarios contados en una *koiné* culta pero que no coincidía con su lengua vehicular? [...] La escucha de estos textos en el ambiente reducido de la corte, por parte de un público culto y acostumbrado a esta *koiné* en la que se transmitían tantos otros textos poéticos, sería plausible. [...] Sin embargo, me cuesta admitir la existencia de un gran público (integrado por personajes parecidos a los que protagonizan los mismos textos) que pudiese admirar los prodigios operados por la Virgen allí en los lugares donde viven, a donde peregrinan o donde desearían vivir, porque no estoy segura de que pudiesen entenderlos" (Fidalgo, 2017: 152-153).

34 Sobre a corte poética de Sancho IV, pode consultarse Beltran (2005: 302-331).

xeolingüísticas do occidente medieval europeo (permitindo considerar unha complexa rede sociocultural de trobadores e xograres de distintas procedencias), así como de "influencias" culturais que puideron darse entre autores das escolas trobadorescas occitana e galego-portuguesa, e que, en distinta medida, se darían reciprocamente[35].

Tanto na produción galego-portuguesa como na occitana, consérvanse algunhas mostras nas que é posible advertir o (re)coñecemento que os autores terían sobre a produción da escola veciña; ese (re)coñecemento pode verse, en concreto, a través de diferentes procedementos, como pode ser a adopción / adaptación de motivos temáticos, o diálogo con outra tradición a través do recurso á intertextualidade, a reutilización de esquemas con repercusión na estrutura métrico-estrófica e / ou na rima, tamén podendo considerar a elaboración de *contrafacta*. Existen casos paradigmáticos de cada un destes "exercicios de estilo", a través dos que un trobador podía entrar a "dialogar" con outra tradición lírico-literaria[36].

Así mesmo, contémplase a confección de pezas plurilingües e outras que se particularizan por seren elaboradas nunha variedade romance distinta da *koiné* literaria da "escola de orixe" do autor (ou da preferida no ámbito concreto de creación e recepción). Neste sentido, independentemente de se había razóns particulares e contextuais que movesen á adopción dunha ou doutra variedade neolatina, con certeza, a escolla plurilingüe ou a adopción contextual dunha *koiné* distinta da habitual por parte dun trobador podería levar a dotar de maior singularidade a súa creación poética, mais sen por isto saírse das pautas, modos e prácticas constituíntes da (*macro*)tradición trobadoresca.

Na escola en lingua *d'oc*, entre os máis emblemáticos exemplos que se poden aducir en relación coa adopción do galego-portugués, non poderemos deixar de lembrar a existencia da célebre peza *Eras can vei verdejar* de Raimbaut de Vaqueiras, *descort* elaborado en cinco variedades romances diferentes que permite ilustrar o plurilingüismo literario ao que puido estar exposto "naturalmente" un sector da sociedade medieval[37]. Tanto pola experimentación lingüística como pola inconfundible pegada (perceptible na adopción de motivos temáticos e formas estróficas) que a escola galego-portuguesa deixou nas súas respectivas obras, acadan unha relevancia sobresaliente as figuras de Bonifaz de Genua (ou Bonifacio Calvo) e de Cerveri de Girona, dous autores que visitaron a corte (lírica) de Alfonso X. Así, corresponde a Cerveri de Girona outro dos textos trobadorescos onde o plurilingüismo é utilizado cunha evidente finalidade estilística, formando parte da exhibición do dominio

35 Por exemplo, nunha publicación recente, G. Vallín (2021) explora algúns posibles elementos de confluencia entre trobadores galego-portugueses e cataláns, defendendo que as tendencias non viaxarían unicamente de leste a oeste, senón tamén no outro sentido.

36 Entre os moitos traballos existentes a este respecto, poderá consultarse o volume de Billy / Canettieri / Pulsoni / Rossell (2003).

37 Son moi numerosas as contribucións sobre este texto, elaboradas con distintos obxectivos, polo que nos limitaremos a remitir ao traballo de Charmaine Lee (2020), por ser unha das contribucións máis recentemente publicadas, con remisión á principal bibliografía precedente, e na que se atende, ademais, ao multilingüismo como característica da sociedade occidental medieval.

sobre a arte de compoñer versos, pois o emprego de varias linguas poéticas é "ora ridotto a puro gioco di abilitá", en palabras de G. Tavani (s/d.: 88). Aínda que a crítica teña debatido se as linguas que se alternan son catro ou seis, non hai lugar para dúbida da incorporación do galego-portugués nesta breve composición satírica de Cerveri, quen, noutras pezas da súa responsabilidade, mostra a súa permeabilidade cara á tradición galego-portuguesa, a partir da utilización de certas tendencias formais e temáticas. A este propósito, deberemos lembrar a elaboración da viadeira *No'l prenatz lo fals marit*, que así mesmo dialoga coa tradición das cantigas de amigo, en especial, a través da adopción do recurso formal do *leixa-pren*. E aínda que para uns asociada ao propio Raimbaut de Vaqueiras e para outros atribuíble ao de Girona, a composición occitana *Altas undas que venez sur la mar* singularízase igualmente por presentar aspectos coincidentes coas cantigas de amigo.

Aínda unha maior integración e asimilación dos principios que regulaban a escola galego-portuguesa se observa en Bonifaz de Genua, o que non é de todo sorprendente tendo en consideración a súa demorada permanencia na corte castelá, na que talvez puido introducirse a partir de 1251, acompañando o embaixador Nicolás Calvo, segundo V. Beltran (1993: 106). Máis particularmente, a pegada da proximidade deste trobador co medio afonsino, pode observarse en catro dos seus sirventés que, compostos en occitano entre 1253 e 1255, se relacionan con asuntos políticos de Alfonso X, ademais, de seren sete os textos da súa autoría en que fixo referencia ao rei Sabio (Beltran, 1993: 106). Cabe destacar que tamén foi responsable da composición de *Un nou sirventes ses tardar* elaborada en occitano, galego-portugués e francés[38]. Con todo, a mellor proba da asimilación deste autor á escola lírica do occidente ibérico pode verse no interior do cancioneiro galego-portugués, xa que o trobador xenovés entrou na tradición manuscrita como responsable de dúas cantigas de amor transmitidas no *Colocci-Brancuti* e tamén reproducidas no interior do *Cancioneiro da Ajuda* (*A*265-*A*266 e *B*449-*B*450).

Pero Bonifacio Calvo non parece ser o único autor da escola lírica *d'oc* que se encontra representado nos cancioneiros galego-portugueses. A única tenzón bilingüe (e de carácter claramente xocoso) conservada no cancioneiro galego-portugués é iniciada por un don Arnaldo que foi habitualmente identificado pola crítica con Arnaut Catalan (quen, na corte provenzal, mantivera a tenzón *Amics Arnaut, cen domnas d'aut paratge* con Ramon Berenguier V, e coa cal o diálogo bilingüe presenta certas afinidades temáticas), e que utiliza o occitano nas súas intervencións, dirixidas a un *Sinher* que replica en galego-portugués e en quen se ten recoñecido a Alfonso X, en especial baseándose esta identificación en que a composición (*B*477) se reproduce integrada na serie de cantigas do rei Sabio no manuscrito *B*. Na nosa opinión, esta hipótese atributiva permite explicar con facilidade o uso do occitano nas intervencións de don Arnaldo e do galego-portugués por parte do *Sinher*, pois tanto Arnaut Catalan como Alfonso X adoptarían a *koiné* poética propia das respectivas escolas

38 Para unha posible explicación desta escolla, pode verse Beltran (2017: 29-33).

de pertenza para entretecer un diálogo satírico e hilarante no que abundan as referencias intertextuais[39]. Entre outros elementos que son resultado desa intertextualidade conscientemente procurada, coa finalidade de parodiar e procurar unha inversión cómica de efectos logrados por composicións amorosas occitanas precedentes, sobresae o feito de que o seu esquema sexa coincidente co da célebre peza *Can vei la lauzeta mover* de Bernart de Ventadorn; porén, fronte ás *coblas unissonans* da canción orixinal, a preferencia polo procedemento das *cobras doblas* no diálogo bilingüe (como é habitual nesta tipoloxía dialóxica na escola galego-portuguesa), conduciu a Canettieri e Pulsoni (2003: 121-124) a estender a súa relación co diálogo entre Thibaut de Champagne e Baudoyn (*Baudoyn il sui dui amant*), que é, segundo os referidos investigadores, a única composición coñecida en lingua *d'oïl* co esquema métrico utilizado por Bernart de Ventadorn, e na que o rei de Navarra é apelado mediante a forma de tratamento *Sire*, análoga a aquela que se utiliza no diálogo bilingüe, *Sinher*.

Entre os casos lingüisticamente máis singulares elaborados por autores de orixe ibérica, localízase *Ala u jaz la Torona* (*B*454), única composición conservada de Garcia Mendiz d'Eixo, a cal, segundo A. Resende de Oliveira (1993: 290-291), puido ser confeccionada entre 1215-1216 na corte de León, nos anos en que, exiliado, Garcia Mendiz estaría ausente de Portugal. Caracterizada como o "testo più oscuro del *corpus* galego-portoghese" por Ferrari (1984: 52)[40], singularízase non só por presentarse "rebelde aos três géneros poéticos mais praticados" (Oliveira, 1993: 290), senón tamén porque, sendo dun autor de procedencia portuguesa, foi feita nunha modalidade occitana[41]. O fillo de Garcia Mendiz,

39 Pola súa parte, Larson considera "che la tenzone bilingüe finora attribuita ad Arnaut Catalan e Alfonso X vada intesa come una satira política nata dall'esecrabile ma irresistibile tentazionte *to kick a man when he is down*, di deridere cioè uomini già potente dopo che sono caduti in disgrazia. L'anonimo autore, un rimatore attivo nei primi anni del regno di Sancho IV, cavalca l'onda della notorietà della *tenso* scatologica provenzale, creando una composizione che vi si collega tematicamente e formalmente, per dare la maggior diffusione possibile al proprio messaggio" (Larson, 2019: 438). A proposta baséase na hipótese de lectura suxerida polo investigador para o primeiro verso (de difícil lectura): *Sinher abat, ye·us conven quer*. Esta proposta condúceo a relacionar o suposto "abade" evocado con Gomez Garcia, abade de Valladolid, personaxe con poder na corte de Sancho IV; ademais, conxectura unha relación de amizade entre aquel e Pai Gomez Charinho, que desenvolveu o cargo de almirante maior ata setembro 1286, momento en que foi destituído, moi poucos meses despois da morte de Gomez Garcia. No entanto, na hipótese de estarmos ante un diálogo anónimo e ficticio entre un don Arnaldo e un "abade", co que se quererría evocar a Gomez Garcia coa intención de dirixir a sátira a Charinho pola súa destitución en setembro de 1286, teríamos que aceptar que a alusión á figura de Gomez Garcia —e a voz recreada no diálogo ficticio, polo tanto— ocorrería nun momento en que este personaxe xa falecera (xullo de 1286). Ademais, non se atende ás repercusións da introdución dunha peza que se suxire anónima no medio dunha serie de cantigas atribuídas a un autor coñecido, nin aparece xustificada a particular escolla lingüística. Por todas estas razóns, desde o noso punto de vista, resulta preferible continuar a respectar a autoría de Alfonso X concedida pola colocación da peza no interior do ms. *B*.

40 Con todo, no seu interior, concretamente no v. 7, na expresión *que me adota e me saudona*, podería apreciarse, segundo A. Ferrari, o eco dun verso de Bernart de Ventadorn *m'adousa e m'asazona* (1984: 52).

41 Unicamente testemuñado a través do cancioneiro *B*, o texto preséntase deturpado e ofrece numerosos pasos de edición e interpretación problemáticos.

Fernan Garcia Esgaravunha (activo no segundo cuarto do século XIII), aparece como autor dunha cantiga de amor que presenta un refrán de catro versos, os dous últimos noutra lingua, probablemente coa finalidade de dotar dunha maior "autoridade" a súa composición. Nesta cantiga, segundo M.A. Ramos (2009: 104), estaríamos "em presença de uma configuração artificiosa, conducente a uma conjunção linguística, que tanto se servia da *langue d'oïl*, como da *langue d'oc*, criando formas dissimuladas —fingidas— entre radicais e desinências".

Outro distinguido exercicio de estilo e mostra de habilidade técnica foi ofrecido por Airas Nunes (*Vi eu, senhor, bon parecer B*875-876-877-878 e *V*459-460-461), en especial baseado (segundo a proposta editorial de Tavani, 1992: 106) na alternancia dunha serie de versos en galego-portugués seguidos dun refrán en cada estrofa "distinto por medida, ritmo e contido dos das outras estrofas" e particularizados "polo recurso neles por parte do poeta a unha lingua distinta do galego-portugués (provenzal misturado de elementos hispano-romances)" (*ibidem*: 107). En opinión de Tavani (1993: 28), a confección desta peza bilingüe leva a apoiar que "Airas Nunez tinha experiência directa da poesia dos trovadores occitanos (no caso de ele ter imitado um ou mais modelos, até agora não identificados), ou que ele conhecia bastante bem a língua d'*oc*, para nela compor alguns versos". En calquera caso, a obra conservada deste clérigo e poeta, que estaría activo desde os anos finais do reinado de Alfonso X e continuaría a súa faceta de trobador en tempos de Sancho IV, mostra o virtuosismo de quen se comprace na reelaboración da materia a través dun diálogo entre distintas tradicións poéticas.

Está fóra de dúbida que, nunha tradición lírica xa consolidada como sería no século XIII a galego-portuguesa, ningún trobador abrazaría a lingua poética dunha escola veciña por azar ou capricho, da mesma maneira que a adopción de motivos temáticos ou de modelos estróficos e melódicos estarían motivados polo afán de conseguir un certo efecto estilístico ou unha determinada finalidade comunicativa. Non obstante, a consideración de que no noroeste da península Ibérica tivo orixe e desenvolvemento un movemento lírico-poético expresado en galego-portugués non é incompatible con que, desde os seus inicios, puidese existir un espectáculo que non tiña por que ser sempre necesariamente monolingüe, senón que é probable que estivese aberto á execución de eventuais cantigas plurilingües e pezas compostas nunha *koiné* literaria distinta, do que pode ser exemplo a peza de Garcia Mendiz d'Eixo, así como cancións de autores visitantes desde outras áreas, as que serían interpretadas e difundidas nos medios cortesáns.

4. Na corte poética de Afonso X

Aínda que sexa posible considerar a existencia de determinados espazos nobiliarios galegos e portugueses que, frecuentados por trobadores e xograres, promoverían o lirismo galego-portugués, a medida que avance o século XIII, os autores desta escola concentrarán a súa actividade sobre todo arredor das cortes rexias, pasando a ser recoñecidas como os núcleos

principais de creación e promoción para este tipo de produción literaria, e habitualmente merecendo a corte de Alfonso X un maior recoñecemento, ata que, entre finais do século XIII e principios do XIV, a actividade lírica pase a localizarse arredor da do rei Denis de Portugal.

Seguindo unha tradición xa consolidada tanto poética como lingüisticamente, a participación de Alfonso X como compositor de poesías e melodías e os seus contactos cos trobadores galego-portugueses comezou, como xa foi sinalado, na súa época de infante, na que é posible cadrar cronoloxicamente algunha das súas composicións satíricas transmitidas polos cancioneiros, así como talvez a cantiga de amigo *Ai eu coitada como vivo en gran cuidado* (*B*456), directamente vinculada á rúbrica que recorda a existencia dun rolo das cantigas *que fez o mui nobre Rei don Sancho*, e que podería ter sido elaborada por volta de 1247, cando Alfonso se localizaba en Portugal prestando o seu apoio a Sancho II no contexto bélico contra o conde Afonso o *Bolonhês* (Oliveira, 2010a: 14)[42]. Moi pouco despois o derrotado Sancho II de Portugal exiliaríase en territorio castelán, acompañado de nobres portugueses que continuaron a serlle fieis durante e despois da guerra civil (1246-1248), entre os que se encontraban algún rico-home, cabaleiros e clérigos lusitanos, e do que se conserva como testemuño o propio testamento do monarca, feito en Toledo, a 3 de xaneiro de 1248, aparecendo nel mencionado o trobador Fernan Fernandez Cogominho. Pero, obviamente, a nómina de trobadores portugueses que visitaría a corte castelá por volta destes anos e nas décadas seguintes sería notablemente maior.

No medio cortesán castelán encontraríanse autores procedentes de distintos reinos ibéricos, e no que, ademais, se podería estimar unha "maior heteroxeneidade sociolóxica dos compositores" (Oliveira, 1995: 76). En concreto, pola corte lírica afonsina pasarían autores portugueses (como Gonçal'Eanes do Vinhal, Gil Perez Conde, Vasco Gil de Soverosa ou Pero Gomez Barroso), galegos (como Pero da Ponte, Afonso Eanes do Coton, Joan Airas de Santiago ou Pero d'Ambroa), leoneses e casteláns (como Fernan Soarez de Quinhones, Joan Vasquiz de Talaveira, Pero Garcia Burgalés ou Gomez Garcia). Así mesmo,

42 A este propósito e en relación coa eventual cronoloxía de pezas comprendidas nesta serie con atribución a Alfonso X, sinalaba A. Resende de Oliveira o seguinte: "Das composições que figuram na 'Compilação de reis e magnates', a primeira série é de particular importância para a definição da produção trovadoresca do infante D. Afonso, atendendo à rubrica organizativa que a antecede: 'Rº outro rº das cantigas que fez o mui nob' Rey don Sancho de port. e diz ai eu coitada como vivo'. Conjugando esta rubrica com a primeira rubrica atributiva estaríamos perante um rolo com canções do 'Rei D. Afonso de Leão' mandado fazer por D. Sancho II de Portugal e que se iniciava com a transcrição da cantiga mencionada. Como o rei português morreu em Toledo em Janeiro de 1248, menos de um ano depois de ter sido levado para Castela pelo infante D. Afonso, que então governava a região leonesa em nome do pai, tratar-se-ia de uma recolha da produção deste infante feita o mais tardar em finais de 1247. Por outras palavras, estaríamos perante uma compilação produzida alguns anos antes do acesso ao trono do herdeiro de D. Fernando, e contendo apenas os cantares da sua juventude e primeiros anos da vida adulta, embora não seja seguro que esta compilação corresponda por inteiro à série de composições atribuídas pelos cancioneiros ao 'Rei D. Afonso de Leão'" (Oliveira, 2010a: 12).

deberase estimar a presenza de personaxes orixinarios doutras áreas xeolingüísticas[43]. Son recoñecibles non só algúns dos autores xa mencionados con anterioridade, tal é o caso de Bonifacio Calvo (1252-1254) e Cerverí de Girona (1269), senón tamén outras figuras que entrarían en contacto con este círculo sociocultural por maior ou menor tempo: Guilhem de Montanhagol (1252-1254), Bertran d'Alamanon (ca. 1260), Paulet de Marselha (ca. 1265), Folquet de Lunel (1269) ou Guiraut Riquier (1270-1280), At de Mons de Tolosa (despois de 1266) (Alvar, 2002: 1-2; cfr. Alvar, 1977: 257). Unha presenza no medio afonsino que, como incide C. Alvar, permite considerar

> la buena acogida que se daba a la poesía en provenzal, pero —sobre todo— dejan bien de manifiesto el ámbito en el que se produjeron posiblemente contactos con los poetas gallego-portugueses que también frecuentaron la corte, o más aún, que tenían su residencia habitual en ella (2002: 2).

Cabe ter presente, ademais, que algúns destes trobadores visitantes da corte do rei Sabio foron autores de pezas piadosas —boa parte delas dedicadas a María— en lingua occitana, participando dunha vertente que tería o seu inicio na primeira metade do século XIII, coa posibilidade de que Alfonso X tivese coñecemento deste tipo de produción por parte dos trobadores en lingua *d'oc*[44]. Así, en distinta medida consérvanse composicións clasificables na temática piadosa de Arnaut Catalan, Cerverí de Girona, Folquet de Lunel e Guiraut Riquier. Este último sobresae non só pola súa longa estadía e a vinculación que parece unilo ao monarca castelán[45], senón tamén porque del se conserva un número elevado de composicións dedicadas a Santa María, ata o punto de ser considerado como o máis prolífico trobador da escola occitana nesta vertente lírica.

Ademais, cabe lembrar que Guiraut Riquier foi responsable dunha *Supplicatio* (1274) dirixida a Alfonso X coa finalidade de que o monarca proporcionase unha explicación a propósito das designacións para as diferentes categorías existentes no espectáculo xograresco, podendo ler a resposta do Sabio a través dunha *Declaratio* (1275), así mesmo elaborada en occitano[46]. Porén, este relevante "intercambio" poético non é o único testemuño conservado da interacción de Alfonso X cun autor da escola occitana, pois tamén se contempla a

43 Desde o clásico traballo de Milá i Fontanals (1889), a presenza dos trobadores doutras áreas xeolingüísticas na corte afonsina ten sido obxecto de estudo particular por parte da crítica, de maneira destacada, por Carlos Alvar (1977). Tamén para conexións particulares entre autores, pode consultarse Beltran (2005: 123-301).

44 Para unha caracterización e contextualización das pezas occitanas de temática mariana, pode consultarse Stunault (2010). Tamén sobre estas e as *Cantigas de Santa Maria*, véxase D. González (en prensa).

45 "En estos diez o doce años de permanencia en la corte castellana, el trovador compuso veintiocho poesías —que nos han llegado— relacionadas con Alfonso X; sin embargo, son muy pocas —tres tan sólo— las que hacen mención a acontecimientos de la época. En ninguna hemos hallado nombres de nobles, ni topónimos (si exceptuamos los que aparecen en estas tres poesías) y, ni siquiera, el infante don Sancho es llamado por su nombre. Podemos afirmar que Guiraut Riquier, más que a la corte de Castilla, estaba vinculado a su monarca" (Alvar, 1977: 240).

46 A edición e estudo do texto encóntrase en Bertolucci Pizzorusso (1966).

cuestión que lle dirixe N'At de Mons, dedicada a cuestións astrolóxicas (a predestinación, o libre arbitrio e a influencia dos astros sobre o comportamento humano), e que igualmente recibiu resposta en occitano (feita con anterioridade a 1275)[47].

A visita e a participación de todos estes autores —e probablemente doutros dos que non se garda constancia— de distintas procedencias xeolingüísticas e de expresión *lírica* en occitano, así como o contacto con outros axentes ou a recepción de materiais en lingua francesa, puido colaborar á dinamización e diversificación dunha actividade trobadoresca encabezada, na corte de Alfonso X, por autores así mesmo de orixes diferentes (galegos, portugueses, leoneses, castelán…) pero unidos pola tradición galego-portuguesa. Da panorámica exposta, poderá concluírse que o movemento lírico do occidente ibérico abrazaría como propia a *koiné* galego-portuguesa sen que isto implicase unha renuncia a un espectáculo trobadoresco aberto á circulación e interpretación de creacións de autores doutras escolas líricas, expresadas na variedade característica, e no que probablemente a intercomprensión non se vería totalmente comprometida[48].

Bibliografía citada

Alvar, C. (1977), *La poesía trovadoresca en España y Portugal*, Madrid: Cupsa.

Alvar, C. (1996), "N'At de Mons de Tolosa et Alphonse X de Castille", en *Perspectives médiévales. Actes du colloque Languedoc et langue d'oc*, Paris: Société de Langue et de Littérature Médiévales d'Oc et d'Oïl, pp. 21-32.

Alvar, C. (2002), "Alfonso X", en C. Alvar / J. M. Lucía Megías, *Diccionario filológico de literatura medieval española. Texto y transmisión*, Madrid: Castalia, pp. 1-3.

Alvar, C. / E. Borsari (2018), "La traducción en Castilla", en E. Borsari (coord.), *La traducción en Europa durante la Edad Media*, San Millán de la Cogolla: Cilengua, pp. 161-198.

Alvar, C. / I. Fernández-Ordóñez / F. Gómez Redondo / G. Hilty / J.M. Lucía Megías (2002), "Alfonso X", en C. Alvar / J. M. Lucía Megías, *Diccionario filológico de literatura medieval española. Texto y transmisión*, Madrid: Castalia, pp. 1-86 [Alfonso X: 1 *Setenario*; 2 *Espéculo*; 3 *Fuero real*; 4 *Las Siete Partidas*; 5 *Lapidario* (y el *Libro de las formas et de las imágenes*); 6 *Libro conplido en los iudizios de las estrellas*; 7 *Libro de las cruzes*; 8 *Libro del saber de astrologia*; 9 Otros tratados astrológicos (*Tablas alfonsíes*, *Cánones de Albateni*, *Libro del cuadrante señero*, *Tablas de Zarquiel*); 10 *Astromagia*; 11 *Libros de axadrez, dados e tablas*; 12 *General estoria*; 13 *Estoria de España*].

Avenoza, G. (2018), "Panorama de la traducción al portugués medieval", en E. Borsari (coord.), *La traducción en Europa durante la Edad Media*, San Millán de la Cogolla: Cilengua, pp. 199-212.

47 Sobre esta cuestión, véxase Alvar (1996).

48 Doutro modo, que sentido podería acadar levar a cabo unha tenzón bilingüe de finalidade xocosa como a supostamente establecida entre Arnaut Catalan e Alfonso X?

Beltran, V. (1993), "Bonifaz de Genua (Bonifaci Calvo)", en G. Lanciani / G. Tavani (coords.), *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, Lisboa: Caminho, pp. 106-107.

Beltran, V. (2005), *La corte de Babel. Lenguas, poética y política en la España del siglo XIII*, Madrid: Gredos.

Beltran, V. (2017), "Poesía y público: un camino de ida y vuelta", en G. Avenoza / M. Simó / M. L. Soriano Robles (eds.), *Estudis sobre pragmàtica de la literatura medieval*, València: Universitat de València, pp. 17-51.

Bertolucci Pizzorusso, V. (1966), "La Supplica di Guiraut Riquier e la risposta di Alfonso X di Castiglia", *Studi mediolatini e volgari*, XIV, pp. 10-135.

Billy, D. / P. Canettieri / C. Pulsoni / A. Rossell (2003), *La lirica galego-portoghese. Saggi di metrica e musica comparata*, Roma: Carocci.

Brea, M. (2007), "Las lenguas románicas en la Edad Media", en J. E. Gargallo Gil / M. Reina Bastardas (coords.), *Manual de lingüística románica*, Barcelona: Ariel, pp. 121-146.

Canettieri, P. / C. Pulsoni (2003), "Per uno studio storico-geografico e tipologico dell'imitazione metrica nella lirica galego-portoghese", en *La lirica galego-portoghese. Saggi di metrica e musica comparata*, Roma: Carocci, pp. 113-165.

Cierbide, R. (2005), "Lenguas románicas en Navarra y Aragón en la Edad Media", *Alazet*, 17, pp. 27-45.

Corral Díaz, E. / R. Pichel (coords.) (2020), *Guía para o estudo da prosa galega medieval*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Secretaría Xeral de Política Lingüística, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades (ArGaMed 3).

Díaz de Bustamante, J. M. (1993), "Traduções", en G. Lanciani / G. Tavani (coords.), *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, Lisboa: Caminho, pp. 632-634.

Fernández-Ordóñez, I. (2009), *Alfonso X el Sabio en la historia del español*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes [URI: http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc5b0k8] [21/05/2021] [Edición dixital a partir da edición de: R. Cano (ed.), *Historia de la lengua española,* Barcelona: Ariel, 2004, pp. 381-422].

Ferrari, A. (1984), "Linguaggi lirici in contatto: *trobadors* e *trobadores*", *Boletim de Filologia*, 29/2, *Homenagem a Manuel Rodrigues Lapa*, pp. 35-58.

Ferreira, M. do R. (2012), "As traduções de castelhano para galego-português e as políticas da língua nos séculos XIII-XIV", *e-Spania*, 13. [DOI: https://doi.org/10.4000/e-spania.21021].

Fidalgo, E. (2017), "El público de las *Cantigas de Santa Maria*. Algunas hipótesis acerca de su difusión", en G. Avenoza / M. Simó / M. L. Soriano Robles (eds.), *Estudis sobre pragmàtica de la literatura medieval*, València: Universitat de València, pp. 141-158.

Gonçalves, E. (1976), "La tavola colocciana *Autori Portughesi*", *Arquivos do Centro Cultural Português*, 10, pp. 387-449.

González, D. (en prensa), "*Cantigas de Santa Maria* et la tradition lyrique des troubadours", *Représentations de la Vierge Marie entre culte officiel et vénération locale*.

Gutiérrez García, S. (1998), "A corte poética de Alfonso III o Bolonhês e a materia de Bretaña", en D. Flitter / P. A. Odber de Baubeta (coords.), *Ondas do mar de Vigo: actas do Simposio Internacional sobre a Lírica Medieval Galego-Portuguesa*, Birmingham: University of Birmingham, Department of Hispanic Studies, pp. 108-123.

Gutiérrez García, S. (2015), "Arthurian literature in Portugal", en D. Hook (ed.), *The Arthur of the Iberians. The Arthurian Legends in the Spanish and Portuguese Worlds*, Cardiff: University of Wales Press, pp. 58-117.

Gutiérrez García, S. / P. Lorenzo Gradín (2001), *A literatura artúrica en Galicia e Portugal na Idade Media*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.

Hilty, G. (2010), *El plurilingüismo en la corte de Alfonso X el Sabio*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcjq1h2 [17/05/2021] [publicado anteriormente en: M.ª T. Echenique Elizondo / J. Sánchez Méndez (eds.), *Actas del V Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española (Valencia, 31 de enero-4 de febrero de 2000)*, Madrid: Gredos, vol. I, pp. 207-220].

Hook, D. (ed.) (2015), *The Arthur of the Iberians. The Arthurian Legends in the Spanish and Portuguese Worlds*, Cardiff: University of Wales Press.

Lanciani, G. / G. Tavani (coords.) (1993), *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, Lisboa: Caminho.

Lapidario (2014)=Alfonso X, *Lapidario. Libro de las formas e imágenes que son en los cielos*, ed. P. Sánchez-Prieto Borja, Madrid: Fundación José Antonio de Castro.

Larson, P. (2019), "Dalla fucina di *Universo Cantigas*: una nuova lettura della tenzone bilingue *T*21,1 (*UC* 475)", *Medioevo Romanzo*, XLIII, II, pp. 430-439.

Lee, Ch. (2020), "Did Raimbaut de Vaqueiras really know five languages? Notes on the descort, *Eras quan vey verdeyar* (BdT 392, 4)", en D. González (ed.), *Lírica galego-portuguesa. Lingua, sociolingüística e pragmática*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Secretaría Xeral de Política Lingüística, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades (ArGaMed 2), pp. 83-112.

López Martínez-Morás, S. (2007), "Aparición e florecemento da prosa medieval galega", en A. I. Boullón Agrelo (ed.), *Na nosa lyngoage galega. A emerxencia do galego como lingua escrita na Idade Media*, Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega / Instituto da Lingua Galega, pp. 447-472.

Mariño Paz, R. (2018), "Literatura en galego e mecenado na Idade Media", en A. Rodríguez Guerra / X. B. Arias Freixedo (eds.), *The Vindel Parchment and Martin Codax / O Pergaminho Vindel e Martin Codax. The Golden Age of Medieval Galician Poetry / O esplendor da poesía galega medieval,* Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company [https://doi.org/10.1075/z.218.07paz].

Mariño Paz, R. (2020), "O uso escrito do romance nos reinos de Afonso X o Sabio e no reino de Portugal desde o século XII ata finais do XIII. Estado da cuestión", *LaborHistórico*, 6, 1, pp. 246-271. [DOI: https://doi.org/10.24206/lh.v6i1.32294].

Menéndez Pidal, G. (1951), "Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes", *Nueva revista de Filología Hispánica*, 5, 4, pp. 363-380. [DOI: https://doi.org/10.24201/nrfh.v5i4.196].
Menéndez Pidal, R. (1919), *Documentos lingüísticos de España. Reino de Castilla*, Madrid: Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas. Centro de estudios históricos.
Milá i Fontanals, M. (1889), *De los trovadores en España: estudios de poesía y lengua provenzal*, Barcelona: Imp. Barcelonesa.
Oliveira, A. Resende de (1993), "Garcia Mendiz d'Eixo", en G. Lanciani / G. Tavani (coords.), *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, Lisboa: Caminho, pp. 290-291.
Oliveira, A. Resende de (1994), *Depois do espectáculo trovadoresco. A estrutura dos cancioneiros peninsulares e as recolhas dos séculos XIII e XIV*, Lisboa: Colibri.
Oliveira, A. Resende de (1995), *Trobadores e xograres. Contexto histórico*, Vigo: Xerais.
Oliveira, A. Resende de (2009), "Distrações e cultura", en L. Ventura, *D. Afonso III*, [Lisboa]: Temas e Debates, Círculo de Leitores e Centro de Estudo dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 270-317.
Oliveira, A. Resende de (2010a), "D. Afonso X, infante e trovador. II. A produção trovadoresca", *La parola del testo*, XIV/1, pp. 7-19.
Oliveira, A. Resende de (2010b), "Na casa de Afonso X. O rei, a corte e os trovadores (abordagem preliminar)", *Revista de História das Ideias*, 31, pp. 53-76.
Oliveira, A. Resende de (2015), "A produção trovadoresca de Afonso X. 2. Entre trovadores e jograis galego-portugueses", *La Corónica*, 43.2, pp. 5-27.
Pizarro, J. A. de Sotto Mayor (2008), *D. Dinis*, [Lisboa:] Círculo de Leitores, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, Temas e Debates.
Ramos, M. A. (2009), "Transmissão e apropriação linguística na poesia medieval 'ne m'en chal[t]'", *Floema*, 5, pp. 103-125.
Ramos, M. A. (2011), "*Chançons, va-t' ent sans perece / Au Boulenois di…* Afonso III, um mecenas de colecções trovadorescas?", en M. Calderón / J. Camões / J. P. Sousa, *Por s'entender bem a letra. Homenagem a Stephen Reckert,* Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, pp. 489-509.
Rodríguez, J. L. (1983), "Castelhanismos no galego-português de Afonso X, o Sábio", *Boletim de Filologia*, 28, pp. 7-19.
Rodríguez, J. L. (1999), "De castelhano para galego-português: as traduções medievais", en R. Álvarez / D. Vilavedra (eds.), *Cinguidos por unha arela común. Homenaxe ó profesor Xesús Alonso Montero.* II. *Literatura*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de publicacións e Intercambio Científico, pp. 1285-1299.
Rubio García, L. (1993-1994), "Del latín al castellano en la cancillería de Alfonso el Sabio", *Glossae. Revista de historia del derecho europeo*, 5-6, pp. 225-241.
Sánchez Méndez, J. (2012), "Introducción: La emergencia y consolidación de los romances hispánicos medievales en la escritura", en J. P. Sánchez Méndez (ed.), *Oralidad y escritura en la Edad Media Hispánica*, Valencia: Tirant lo Blanch, pp. 21-52.

Sánchez Méndez, J. (2015), "En torno a los orígenes de las lenguas románicas y su emergencia escrita", en R. Mariño Paz / X. Varela Barreiro (eds.), *Lingüística histórica e edición de textos galegos medievais*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, pp. 11-28.

Setenario (1975) = Alfonso El Sabio, *Setenario*, ed. e introd. de K. H. Vanderford, Buenos Aires: Instituto de Filología.

Souto Cabo, J. A. (2003), "Dinâmicas da escrita romance na primeira metade do séc. XIII", en A. Mendes / T. Freitas (orgs.), *Actas do XVIII Encontro Nacional da Associação Portuguesa de Linguística (Porto, 2-4 de outubro de 2002)*, Lisboa: APL, pp. 795-814.

Souto Cabo, J. A. (2012), *Os cavaleiros que fizeram as cantigas,* Niterói: Universidade Federal Fluminense.

Souto Cabo, J. A. (2014), "Os primeiros escritos em galego-português: revisão e balanço", en L. Eirín García / X. López Viñas (eds.), *Lingua, texto, diacronia. Estudos de linguística histórica*, [A Coruña]: Área de Filoloxías Galega e Portuguesa. Departamento de Galego-Portugués, Francés e Lingüística, pp. 369-393.

Souto Cabo, J. A. (2016), "En cas da Ifante. Figuras femininas no patrocinio da lírica galego-portuguesa (I)", en E. Corral Díaz / E. Fidalgo Francisco / P. Lorenzo Gradín (eds.), *Cantares de amigos. Estudos en Homenaxe a Mercedes Brea*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, pp. 857-870.

Souto Cabo, J. A. (2018), "Et de dona Guiomar nascio don Rodrigo Diaz de los Cameros. Figuras femininas no patrocinio da lírica galego-portuguesa (II)", en E. Corral Díaz (ed.), *Voces de mujeres en la Edad Media: entre realidad y ficción*, Berlin: De Gruyter, pp. 9-32.

Stunault, Cl. (2010), "La Vierge dans la poésie des troubadours", en S. Cassagnes-Brouquet / M. Fournie (dirs.), *Le livre dans la région toulousaine et ailleurs… au Moyen Âge*, Toulouse: Presses universitaires du Midi, pp. 109-120. [DOI: https://doi.org/10.4000/books.pumi.33321].

Tavani, G. (s / d), *Il Mistilinguismo letterario romanzo tra XIII e XVI secolo*, L'Aquila: Japadre.

Tavani, G. (1992), *A poesía de Airas Nunez*, Vigo: Galaxia.

Tavani, G. (1993), "Airas Nunez", en G. Lanciani / G. Tavani (coords.), *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, Lisboa: Caminho, pp. 27-28.

Vallín, G. (2021), "La influencia de la lírica gallega en los trovadores catalanes", en P. Rodríguez López / J. M. Lepe Zepeda / Mª. I. de Páiz (eds.), *Patrimonio textual y humanidades digitales. III Edad Media*, Salamanca: IEMYRhd, SEMYR, pp. 371-381.

Ventura, L. (2009), *D. Afonso III* [Lisboa]: Temas e Debates, Círculo de Leitores e Centro de Estudo dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica Portuguesa.

Vieira, Y. Frateschi (1999), *En cas dona Maior. Os trovadores e a corte senhorial galega no século XIII*, Santiago de Compostela: Laiovento.

Afonso X e a codificación do galego como lingua poética*

Mercedes Brea
Universidade de Santiago de Compostela

Non pode caber dúbida de que a conciencia de "autor" na Idade Media era tan forte como o fora na Antigüidade clásica e como o seguirá sendo máis tarde. Por iso, cando unha obra literaria[1] ou científica chegou ata nós anónima, o máis probable é que perdese (e as causas poden ser de moi diversos tipos) a parte inicial ou a final, que eran os lugares onde preferentemente se fan constar os datos relativos á autoría[2]. Pero poucas veces se topa un cunha definición tan clara e atemporal (e, por ese motivo, tan reproducida) do que representa como a que nos legou Afonso X, e por partida dobre: graficamente, nas miniaturas que encabezan algunhas das súas obras[3], e, por medio da palabra, no prólogo da *General Estoria:*

* Este traballo forma parte das actividades realizadas no marco do Proxecto de Investigación PID2020-113491GB-I00, financiado polo Ministerio de Ciencia e Innovación. Temos que agradecer os comentarios e aportacións que fixeron na súa lectura do borrador Antonio Fernández Guiadanes, Elvira Fidalgo, Déborah González, Pilar Lorenzo, Henrique Monteagudo e José Antonio Souto Cabo.

1 Referímonos, naturalmente, á literatura "culta", porque a literatura "tradicional" de transmisión oral, ademais de experimentar unha maior variabilidade, é difícil de atribuír a un autor concreto, aínda que pode fixarse por escrito dentro doutra obra (é o caso, por exemplo, de certas inserción líricas en obras narrativas na Idade Media) ou nunha compilación que alguén leva a cabo por iniciativa propia ou por encargo, e, nestes casos, o que normalmente se recolle é o nome do compilador ou do comitente.

2 E non só o nome do autor, senón, en ocasións, mesmo o do copista, e, por suposto, o do tradutor cando se trataba de obras que se vertían (ou adaptaban) dunha lingua a outra. Máis raro resulta encontrar tamén indicacións relativas á data e/ou o lugar en que se realizou a tarefa, se ben non faltan ocasións en que se sinala o nome e condición da persoa que encomendou o traballo ou á que vai destinado, o que permite completar esas informacións.

3 Cabe interpretalas de moi diversas maneiras (véxanse os comentarios ao respecto e a bibliografía citada no traballo de Escourido, neste mesmo volume) e poden ser unha simple "presentación" da obra máis que un "retrato" de autor; en calquera dos casos, cando se miran atentamente, pódese comprobar que responden ao mesmo método de traballo que se desprende da definición citada, e que procuran ofrecer a imaxe do 'rei sabio', sempre acompañado dun libro (Haro, 2016).

> El rey faze un libro non por quel él escriva con sus manos mas porque compone las razones d'él e las emienda et yegua e endereça e muestra la manera de cómo se deven fazer, e desí escrívelas qui él manda. Peró dezimos por esta razón que el rey faze el libro (*General estoria* I, f. 216r)[4].

Non parece que este fose o caso de calquera autor[5], obviamente, porque o que se describe aquí é o que hoxe se consideraría o director ou coordinador dun equipo de investigación, responsable en última instancia da planificación, desenvolvemento e resultados dun proxecto[6]. Pero esta situación explica que Afonso X sexa considerado 'autor' dun importante número de obras historiográficas, xurídicas[7], científicas[8]… e poéticas.

O que chama a atención é que o rei establecese de forma tan nítida unha bifurcación no relativo ás linguas utilizadas en función da modalidade expresiva empregada[9]: o castelán para a prosa, o galego para o verso[10]; e todo iso sen desterrar completamente o latín, pois

4 A edición completa desta obra é unha realidade gracias ao inmenso esforzo realizado por un equipo dirixido por P. Sánchez-Prieto Borja (2001), pero nesta ocasión reproducimos a cita a partir de Fernández Ordóñez (2004), consultado (20/03/2021) en http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/alfonso-x-el-sabio-en-la-historia-del-espaol-0/html/023c114a-82b2-11df-acc7-002185ce6064_11.html.

5 Advírtase a precisión que inicia a cita: "el rey faze un libro". Queda claro que non estaba ao alcance de calquera esa maneira de 'escribir', que pode verse ampliada cos detalles que proporciona ao respecto, en diversos lugares da súa obra, o seu sobriño don Juan Manuel, como lembra Alvar (2020b: 144-147).

6 Sobre a composición e método de traballo do *scriptorium* afonsino (un *scriptorium* itinerante, porque "Con la corte viajaban los sabios, y también viajaban los libros", Fernández, 2020: 93), pode verse un excelente resumo en Fernández (2020). Aínda que a cita resulte un pouco longa, paga a pena ver cómo describe ese *scriptorium*: "Con la expresión '*scriptorium* alfonsí', de larga trayectoria historiográfica, designamos un ámbito conceptual de trabajo asociado a la corte en el que el monarca participó como promotor-autor del mismo. Dicho ámbito de trabajo estuvo articulado por talleres especializados que trabajaron en diferentes áreas de conocimiento (historia, ciencia, literatura, hagiografía, legislación y jurisprudencia) cuya labor estuvo íntimamente ligada al proyecto político de Alfonso X. Estos equipos, a su vez, se valieron de artífices del mundo librario que supieron trasladar al pergamino los debates intelectuales presentes en la corte, trabajando de forma coordinada con los talleres especializados y adaptándose a proyectos de diferente naturaleza según las necesidades de cada momento, constituyendo una estructura definida y al servicio de los intereses de la Corona" (Fernández, 2020: 91).

7 Cada unha das tipoloxías responde probablemente a motivacións diferentes, pero a produción xurídica ten unha función política moi clara (véxase un resumo da cuestión en Alvar, 2020a); e algo semellante podería dicirse da historiografía (Bautista (2020) ofrece un compendio a este respecto).

8 Lembremos que, para varias delas, constan tamén os nomes dos seus autores "materiais", é dicir, dos compiladores, tradutores e, ás veces, copistas.

9 E non só segundo a modalidade elixida, pois é posible que a parte máis "persoal" —composta directamente por el— sexan as súas cantigas profanas, pero non temos maneira de saber se (como parece moi probable) tiña competencia dabondo para elaboralas el só en galego ou contou (como tivo que facer para as *Cantigas de Santa Maria* —daquí en diante, *CSM*—) coa colaboración de trobadores ao seu servicio para darlles a forma definitiva.

10 Con "verso" referímonos tanto á súa lírica profana como á relixiosa (as cantigas de loor) e á narrativa (as cantigas de milagre). Non falta quen pretende establecer un paralelismo co acontecido en Francia (francés para a prosa, occitano para o verso), pero neste país a realidade é moito máis rica e variada: por unha parte, durante todo o século XII, e aínda no XIII, non só a épica senón tamén a narrativa ou a haxiografía en francés se expresaba en verso (se ben é certo que non sempre se "cantaba", pois moitos textos debían

non só o usaba para dirixirse a dignatarios estranxeiros (particularmente, en todo o relativo ao "fecho del Imperio"[11]), senón que varias das obras científicas traducidas do árabe ao castelán foron logo vertidas ao latín, facilitando así unha mellor difusión das mesmas por outros países europeos[12].

No relativo ao castelán, é abundantísima a bibliografía que se ocupa de estudar o proceso de fixación da lingua, a partir dunha "norma toledana" que, en realidade, non pode adscribirse exclusivamente a un lugar, pois incorpora variantes léxicas, fonéticas ou morfosintácticas que non son características (polo menos, en exclusiva) desa zona, ou que incluso son descoñecidas en Toledo. O que realmente conta é que, aínda que o proceso de "estandarización" do castelán[13] fose iniciado xa por seu pai, Fernando III, na chancelería real[14], o pulo definitivo non se produciu ata que o Rei Sabio puxo en marcha un ambicioso programa científico e cultural que non podemos desbotar por completo que non tivese entre os seus obxectivos reforzar a súa pretensión á coroa imperial, pero que foi moito máis alá diso e continuou despois de que se confirmase o fracaso dos seus denodados esforzos. E tiña claro que toda a produción resultante dese programa debía ser escrita nun castelán relativamente "homoxéneo", que ademais coincidise co empregado na chancelería[15] e ad-

de ser máis ben salmodiados ou recitados), e o occitano produciu tamén obras narrativas importantes (igualmente en verso). E, por outra, polo menos a partir de mediados do s. XII, os *trobadors* en lingua de *oc* conviven —e, en ocasións, comparten lugares de recepción— cos *trouvères* en lingua de *oïl*.

11 Aceptando, en liñas xerais, que ten razón Alvar (2020b: 154) cando chama a atención sobre o escaso interese que parecen ter os trobadores galegos polas aspiracións imperiais do monarca, en contraste co que amosan outros escritores que se movían pola súa corte, non podemos deixar de lembrar que se conservou, polo menos, una tenzón na que o tema que se debate é precisamente ese; trátase da que manteñen Johan Vasquiz de Talaveira e Pedr'Amigo de Sevilha (*Ay Pedr' Amigo, vós que vos tẽedes*, B1550) e na que o primeiro expresa a súa preocupación ante a posibilidade de perder tan bo señor se o fan emperador e ten que marchar de España. Non podemos saber se chegaron a ser compostos outros textos que versasen sobre o mesmo asunto, porque cabe dentro do posible que, simplemente, se as recollas diversas que acabarían integrándose na 'compilación xeral' foron feitas despois do fracaso do "fecho del Imperio", os responsables de seleccionar as pezas decidisen deixalas fóra.

12 Un bo punto de partida para reflexionar sobre a transcendencia que ten na evolución das linguas románicas o proceso da fixación e normalización por escrito de cada unha delas é o volume editado por Selig/Frank/Hartmann (1993), en particular o artigo inicial de M. Selig (1993: 9-29).

13 "En cuanto una lengua se fija por escrito, se crea una situación completamente nueva, en la cual la comunicación ya no depende del contacto directo entre hombre y hombre en una situación geográfica e histórica determinada. La lengua se sujeta a una formalización consciente, pierde su espontaneidad y pasa a un nivel comunicativo diferente" (Hilty, 1997: 430).

14 Para MacDonald (1997: 394), "el proceso de vernacularización en los documentos cancillerescos debe considerarse finalizado aproximadamente un año antes de la muerte de Fernando y del fin de su reinado". Para este autor, o feito de que a substitución do latín polo romance se producise nesta época é debido, de xeito primordial, a tres causas: (a) "procesos y transformaciones, amplios y paulatinos, ya en marcha"; (b) "la influencia ejercida por persoajes cuya responsabilidad, formación superior y experiencia importante respondían bien a las necesidades de su tiempo y de su oficio"; y (c) "un mayor reconocimiento consciente de distinciones entre lenguas" (MacDonald, 1997: 406).

15 Para a aparición do romance nas distintas chancelarías, vid., entre outros, Fernández Ordóñez (2011).

quirise un status de "lingua oficial" para todos os seus reinos[16] (reinos que enumera, por exemplo, no "Prólogo A" das *CSM*: Mettmann, 1981; I, 101).

MacDonald (1997: 409) lembra que

> el uso de cierta lengua vernácula respondía menos a un juicio real (que habría manifestado una base ideológica) y más a las habilidades y a la educación del nuevo personal y, especialmente, *a lo apropiado de la lengua o del dialecto escogido para su aplicación según la circunstancia* [a cursiva é nosa].

Traemos a colación estas palabras porque con elas resulta doado entender por qué Afonso elixiu o galego para compoñer tanto as súas cantigas profanas (maioritariamente, satíricas: Paredes, 2020[17]) como esoutra grande obra, para el tan especial e aprezada, que coñecemos como *Cantigas de Santa Maria*. Efectivamente, a modalidade lingüística "apropiada" para este tipo de textos non podía ser outra que o galego, dado que, desde as últimas décadas do século XII, existía xa unha abundante e relevante produción lírica nesta lingua, perfectamente asentada na corte[18]. Unha cuestión diferente é saber en qué medida esa lingua poética estaba "fixada" por escrito, porque é seguro[19] que non foi elaborado en Galicia ningún dos catro códices que transmitiron as *CSM*[20].

16 Obviamente, isto non quere dicir (igual que acontece con todas as linguas nas fases de formación e consolidación) que estivese exento de variación, unha variación que pode responder tanto ás falas propias de quen redacta como a interferencias dos copistas ou a outros motivos ("cierto dialecto en una comunicación también podía reflejar el lugar de origen, y por eso la influencia lingüística, de cierto escriba en la cancillería", MacDonald, 1997: 384). E moito menos quere dicir que a "norma" así establecida non experimentase modificacións posteriores que levaran ao abandono total dalgunhas variantes e á introdución doutras novas. Por outra parte, cómpre non esquecer tampouco que á consolidación do castelán como lingua literaria e científica contribuíu eficazmente, entre outros, o seu propio sobriño don Juan Manuel. Dado que non podemos deternos na cuestión, que nos afastaría dos obxectivos desta contribución, recomendamos a consulta, entre outros estudos, de Fernández Ordóñez (2004; 2011); Hilty (1997); MacDonald (1997); Rubio (1993-94); Sánchez González de Herrero (2002; 2012), Sánchez-Prieto Borja (1996; 2004), Wright (1996).

17 Este investigador publicou en varias ocasións o conxunto da obra trobadoresca do rei (baste aquí con remitir a Paredes, 2010).

18 Pola contra, non existía unha tradición tan palpable no relativo ao uso do castelán para a elaboración de obras científicas ou historiográficas, por exemplo, polo que podía ter recorrido a outra variante lingüística. O que acontece é que aquí se produce unha combinación de varios factores importantes: unha especie de 'vontade política' de converter a lingua xa implantada na chancelería real por seu pai en "lingua escrita común" en todo o territorio sobre o que gobernaba, e, ao mesmo tempo, a "competencia lingüística" tanto das persoas ás que encomendaba a tradución (do latín e do árabe, sobre todo) e a redacción dos textos que planificaba e revisaba como dos escribas que tiñan que plasmar eses textos sobre un soporte material (pergamiño, fundamentalmente). Ademais, en menor medida, contaría tamén o lugar no que esas obras se realizaron, que, na maior parte dos casos, foi Toledo ou Sevilla, posto que foron as cidades onde máis se asentou, se ben é posible tamén que algunha se elaborase en Murcia (de feito, Montoya (1986) e Hernández Serna (1989) supoñen que polo menos unha parte do códice *F* das *CSM* puido ser realizada alí).

19 Entre outras razóns, porque non pisou Galicia desde que cinxiu a coroa, e xa foi comentado que el supervisaba directamente a confección das obras, moi en particular das súas *CSM*.

20 Sobre datas, lugares, copistas e outros aspectos relacionados coa confección destes códices, véxanse, entre outros (procuramos limitarnos á bibliografía máis recente, porque, ademais de proporcionar unha información actualizada, nela poden atoparse referencias ás principais contribucións anteriores), Alonso

As preguntas que nos podemos formular con respecto ao emprego do galego por parte de Afonso X son moitas e variadas: cál era o seu nivel de coñecemento da lingua? Cómo e ónde a aprendeu? Existía un "modelo" de galego escrito que se puidese utilizar directamente ou había que crealo?

Resende de Oliveira ten dedicado unha serie de traballos a documentar a presencia efectiva de Afonso en terras galegas cando era só infante e volve sobre o tema —con unha perspectiva nova, á que teremos que referirnos logo— na contribución incluída neste mesmo volume[21]. O punto de inflexión é o ascenso (lexítimo, pero non asegurado a partir de 1217) do seu pai ao trono de Galicia-León en 1230, posto que, aínda que Fernando III —como fillo e herdeiro de Afonso IX[22]— debeu de pasar unha parte da súa infancia en Galicia, Afonso fora criado como herdeiro de Castela en Villadelmiro e Celada (Burgos) cos seus aios D. García Fernández de Villamayor (mordomo da súa avoa Berenguela) e Mayor Aires ou Arias, polo que descoñecía as terras do noroeste peninsular. Cando Fernando III asume o trono de Galicia e León, inviste case dous anos (con algunha interrupción) en percorrer, primeiro, León e, logo, Galicia[23], acompañado do seu fillo, ao que probablemente

Morais (2020); Fernández (2008-2009 y 2012-2013; de todos os modos, a autora tense ocupado deste asunto en varios traballos máis); Fernández Guiadanes / Fidalgo (2020).

21 En realidade, non sería sequera necesario que tivese estado en Galicia para que coñecese a súa lingua, posto que as diferencias entre os romances no s. XIII non eran tan profundas como na actualidade e, ademais, estaría afeito a moverse nun ambiente plurilingüe —véxanse, entre outros, Fidalgo / Metzeltin (2020) e Hilty (2002), ademais da contribución de González neste volume—, no que a presencia de trobadores galegos e portugueses, xunto coa dos occitanos, era constante. Por outra parte, nese ambiente "el gallego no se consideraba una lengua extranjera" (Hilty, 2002 [2007]: 58), dado que era a propia dunha parte dos reinos sobre os que gobernaba.

22 É sabido que Fernando III foi o primeiro fillo varón de Afonso IX, rei de Galicia-León, e Berenguela de Castela (filla de Alfonso VIII e Leonor Plantagenet). Este matrimonio foi anulado polo Papa Inocencio III por razóns de consanguinidade, e Berenguela volveu a Castela deixando a Fernando co pai, aínda que daquela o herdeiro era outro Fernando, fillo do primeiro matrimonio (anulado tamén, e polo mesmo motivo) de Afonso IX con Teresa de Portugal. Non obstante, este infante morreu prematuramente en 1214, polo que o futuro Fernando III pasou a ser o herdeiro lexítimo do reino de Galicia-León, ata que, morto en 1217 o seu tío Enrique I (que sucedera a Alfonso VIII tres anos antes), a coroa de Castela foi reclamada —a falta de irmáns varóns— por Berenguela, que fora a primoxénita, e esta logrou que o seu fillo abandonase a corte paterna para reunirse con ela e cederlle o trono de Castela. A raíz destes feitos (e de varios desencontros político-territoriais entre pai e fillo), Afonso IX declarou herdeiras ás dúas fillas (Sancha e Dulce) que tivera con Teresa de Portugal, posto que os habidos con Berenguela marcharan con esta a Castela. Pero os seus desexos non foron respetados, pois as dúas ex-raíñas viúvas (Teresa e Berenguela) lograron resolver os conflitos que se desataron á morte de Afonso IX (en 1230) chegando a un acordo (a chamada "concordia de Benavente") que outorgaba a coroa de Galicia-León a Fernando III a cambio dunha compensación económica e territorial ás súas irmáns. Para facilitar a situación, o novo rei mantivo diferenciada a administración —encomendada a un meiriño mor— de Castela, León e Galicia, así como dúas chancelerías, das que eran titulares, respectivamente (polo menos, *de iure*), os arcebispos de Toledo (para Castela) e Santiago de Compostela (para Galicia e León). Sobre estas dúas chancelerías reais (aínda que a información de detalle se limita á primeira), pode verse, entre outros, MacDonald (1997: 394-397).

23 "Lugo, Corunha, Santiago, Tui e Orense [*sic*], por esta ordem, parecem ter sido as povoações que beneficiaram de estadias mais dilatadas do novo rei" (Oliveira, 2010a: 263).

enviou a vivir un tempo aquí, xa que consta que, no verán de 1232, o monarca cedeu aos responsables da instrución do infante a poboación de Manzaneda, identificada coa actual Maceda (Ourense).

Non existen moitos datos sobre os seus movementos a partir desa data, pero, arredor de 1239 (Oliveira, 2010a: 265), parece manter unha relación amorosa (da que naceu unha nena, Berenguela Afonso) nas terras de Toroño[24] con María Afonso, filla de Afonso IX e Teresa Gil de Soverosa, membro dunha importante familia nobiliaria do Sur de Galicia (Calderón, 2018) estreitamente relacionada coa actividade trobadoresca[25]. Na década de 1240[26] constátase "a presença de um infante D. Afonso como tenente do Burgo de Ribadavia" (Oliveira, 2010a: 266)[27], que cabe identificar co futuro Rei Sabio[28], se ben non parece probable que estivese moitos anos nestas terras, posto que en 1243 recibe o encargo paterno de ocuparse da conquista de Murcia, e en 1246 participa na de Xaén; en 1247 penetra en Portugal, ata Leiría, en apoio de Sancho II, e colabora logo con seu pai na conquista de Sevilla[29]. E non pisou terras galegas desde que en 1252 herdou tanto os reinos que recibira seu pai coma os que entre os dous conquistaron. Por conseguinte, a súa presencia física en Galicia[30] limítase, case con total seguridade —e sen que poidamos constatar con qué continuidade—, ao período comprendido entre 1232 e 1243[31].

24 Para entender a distribución destas terras, resultan moi útiles os mapas que figuran como apéndice en Monteagudo (2014: 160-163).

25 De feito, o trobador Vasco Gil, do que se conservan quince composicións (unha delas, precisamente, unha tenzón con Afonso X), era irmán (por parte de pai) de Teresa Gil.

26 É dicir, na época en que Fernando III está conformando a "casa" do infante e encomendándolle novas responsabilidades.

27 Véxase tamén, entre outros, Monteagudo (2014: 123-124).

28 A alternativa pasaría por pensar no seu tío D. Alfonso de Molina, irmán de Fernando III, pero, por esas datas, os intereses deste estaban centrados no señorío de Molina, que adquirira polo seu casamento con Mafalda González de Lara (Oliveira, 2010a: 266; na páxina seguinte proporciona argumentos doutro tipo para soster a súa identificación).

29 Ademais do apartado 7.1. da contribución de Ron neste volume, véxase o mapa do percorrido vital do infante Afonso en Oliveira (2010a: 269).

30 Como veremos a seguir, "Um último elemento poderá ser agregado como prova dessa ligação: a obra poético-musical que compôs, enquanto trovador, antes de ter sucedido ao pai no govemo do reino castelhano-leonês" (Oliveira, 2010b: 7).

31 Isto non quere dicir que se desentendese por completo dos asuntos de León e Galicia, como pode advertirse (ademais de en outros estudos, como o de Olivera (2001), centrado na conveniencia de reforzar a "raia" entre Ourense e Portugal) en varias contribucións a este volume (Bermúdez, Oliveira, Pérez, Sánchez...), pero tanto as xestións que levaba a cabo para reclamar o trono imperial como as necesidades de consolidar os novos territorios conquistados, ou a conveniencia de manter a paz cos reinos de Aragón e Navarra, o forzaban a moverse por outros lugares. Por outra parte, parece que pretendeu, sobre todo a partir de 1270, delegar (como previamente fixera con el seu pai) as competencias sobre o reino de Galicia-León (onde había problemas tanto co poder eclesiástico como con parte da nobreza) no seu herdeiro D. Fernando de la Cerda, que contraera matrimonio pouco antes (aos 14 anos) con Blanca de Francia. Lamentablemente, os incidentes fronteirizos e outros asuntos fixeron que D. Fernando puidese —ata onde

E debeu de ser precisamente neste período cando non só entrou en contacto coa produción trobadoresca senón tamén a tomar parte activa nela. Nun traballo que vén complementar o que comentabamos no parágrafo anterior, Resende de Oliveira (2010b) analiza pausadamente as composicións afonsinas de carácter profano, deténdose nas observacións realizadas previamente por investigadores como —de maneira particular— C. Michaëlis, S. Pellegrini e M. Rodrigues Lapa a partir dos datos obxectivos de carácter toponímico e antroponímico que se aprecian nelas e dos acontecementos a que fan referencia, pero prestando unha atención moi especial á información que pode derivar dunha análise pausada da transmisión manuscrita das 44 cantigas que se atribúen a Afonso X, das que proporciona unha táboa moi ilustrativa (Oliveira, 2010b: 18-19).

As reflexións de Oliveira que cómpre destacar aquí[32] son as seguintes:

1) A zona dos cancioneiros *B* e *V* en que están copiadas[33]: non parece casual que se encontren entre os folios 101r e 110v (polo medio, está en branco o fol. 106r/v) de *B* e os folios 3v (encabezado por unha anotación de Colocci que constata unha realidade evidente: "Desunt") e 7r de *V*, a continuación (só en *B*) das pezas atribuídas a Garcia Mendez d'Eixo e o conde D. Gonçalo Garcia (dous membros da poderosa familia Sousa), e seguidas (nos dous apógrafos) polas de outro rei, o seu neto D. Denis. Esta situación leva a Oliveira a deducir que

> terá existido por parte do compilador a preocupação em associar numa mesma zona dos cancioneiros algumas das suas *figuras mais emblemáticas*, não tanto pela relevância das composições que deixaram, mas sobretudo pelo importante papel que desenvolveram *como mecenas* deste movimento cultural no Occidente peninsular (Oliveira, 2010b: 10; as cursivas son nosas).

2) O modo en que foron organizadas as composicións e transcritas as rúbricas atributivas[34]: cabe establecer dous bloques diferenciados (B456-B466 e B468bis-B496),

coñecemos (González Jiménez, 2001)— pasar pouco tempo nos reinos occidentais, e, a maiores, morreu en 1275, provocando un conflito sucesorio que, entre outras cousas, levaría á propia raíña Dna. Violante (que defendía os dereitos dos seus netos os infantes de la Cerda) a enfrontarse abertamente ao rei, e que acabaría complicando os últimos anos de vida de Afonso X, que transcorreron sobre todo en Sevilla, onde morreu en 1284. Sobre as relacións da raíña Violante e os infantes de la Cerda con Galicia (plasmadas, de maneira particular, no convento de Sta. Clara de Allariz), véxanse os traballos de Cendón / Fraga e Ríos neste mesmo volume.

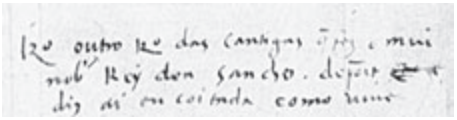
32 Deixamos de lado aspectos que teñen enorme interese, como o intento de datación de moitas das pezas e, sobre todo, os relativos á produción posterior a 1252. En calquera caso, na súa contribución neste volume (e, previamente, en Oliveira, 2013 e 2105) Resende de Oliveira amplía significativamente a información ao respecto, así como as propostas de identificación de varios personaxes implicados na vida e na obra de Afonso (como infante e como rei).

33 Para Oliveira (2010b: 10), a obra do Rei Sabio "chegou tardiamente às compilações colectivas, tendo sido inserida nelas talvez pelo conde D. Pedro nos anos quarenta do século XIV".

34 Dadas as ausencias detectadas en *V*, as informacións proporcionadas corresponden a *B*.

separados entre si polas dúas supostas[35] cantigas marianas[36] e dispostos cada un deles segundo a orde habitual (as cantigas amorosas primeiro, as satíricas a continuación). Cada un dos bloques vai introducido por unha rúbrica diferente: "El Rey don affonſo de leon" (fol. 101r, enriba da ctga. B456) / "el Rey don aff[…] so de Castela et de leon" (fol. 103r, na marxe dereita do inicio da ctga. 467). A combinación de ambas as dúas características (dous bloques, dúas rúbricas non idénticas) parece indicar que "os cantares do rei castelhano chegaram às compilações colectivas por intermédio, pelo menos, de duas recolhas autónomas, produzidas em momentos diferentes da sua vida" (Oliveira, 2010b: 11)[37].

3) Na parte final dereita do folio 100v (o resto está en branco) de *B*, pode verse unha anotación que admite interpretacións variadas:



A lectura pode ser[38]: "Rolo, outro rolo das cantigas que fez o mui nobre Rei don Sancho de Portugal, e diz: 'Ai, eu, coitada, como vivo'". Efectivamente, a composición que comeza con ese verso é a primeira que se copia no fol. 101r, unha cantiga de amigo que foi atribuída a Sancho II de Portugal a partir desa rúbrica, entendendo que o antecedente do relativo é "cantigas". A argumentación de Oliveira (2010b: 12), non obstante, pasa por recoñecer como antecedente "rolo (das cantigas)", de modo que D. Sancho non sería o autor de *Ai, eu, coitada, como vivo* (que, por outra parte, vai precedida da rúbrica atributiva a "El Rey don affonſo de leon"), senón máis ben o responsable de ordenar ou organizar a copia[39] dun grupo

35 Está claro que unha delas (B467) o é, e figura tamén nas *CSM*, pero a outra (B468) presenta aínda problemas de distintos tipos que haberá que revisar máis atentamente: Parkinson (2019) chamou a atención sobre ela, considerando que pode tratarse dun texto satírico, pero tampouco se pode desbotar que se trate dunha interpolación tardía.

36 Atendendo á diferencia que marcan as rúbricas, forman parte do segundo bloque.

37 A todo isto podemos engadir "outros indicadores que revelam o carácter problemático da recolha da produção deste autor, apesar de se tratar de uma figura régia: […], falta de autonomia de alguns textos, carácter fragmentário de outros, descuido na transcrição, etc." (Oliveira, 2010b: 10-11). Lembra tamén Oliveira que V. Bertolucci (1999: 151-152) explicaba estas anomalías como unha proba do pouco interese que tivo Afonso X por preservar a súa produción trobadoresca, polo que a supervivencia destes textos é debida a unha recolla eventual por parte de compiladores tardíos.

38 Dado que reproducimos o manuscrito, permitímonos desenvolver as abreviaturas sen marcalo e introducir algún sinal de puntuación que facilite a comprensión, ademais de regularizar algunha grafía.

39 Para Pellegrini (1979), Sancho sería máis ben o destinatario dunha recolla de composicións do infante Afonso que este lle tería regalado. Gonçalves (1999) retoma esa posibilidade para manifestar as súas dúbidas ao respecto, pero ofrecendo unha excelente exposición da situación da produción afonsina nos apógrafos italianos ademais dun comentario sobre as rúbricas e algún problema textual.

de textos elaborados polo infante Afonso (Sancho morreu en 1248), que lle dera protección en Toledo cando perdeu o trono de Portugal[40].

A suma de todas estas circunstancias permite a Oliveira explicar a existencia dos dous bloques e das dúas rúbricas: o primeiro grupo de cantigas[41] procede dese rolo que fixo transcribir D. Sancho[42], e a rúbrica que identifica a Afonso como rei de León é o resultado das responsabilidades de goberno nas terras de Galicia e León que delegou nel Fernando III, poñéndolle "casa" propia arredor de 1240. O segundo bloque[43], pola contra, corresponde a textos (nos que desaparece totalmente o ambiente galego que caracteriza os anteriores) compostos no período posterior a 1252, polo que é de xusticia que figure como rei de Castela e de León.

Parece, pois, claro que, sendo aínda infante, Afonso estivo en Galicia e que se moveu nun ambiente en que a actividade trobadoresca estaba moi viva e, dalgunha maneira, era incorporada á súa formación cultural. A zona concreta na que se detecta a súa presencia é a que, *grosso modo*, establece a fronteira entre Galicia e Portugal, é dicir, o sur das provincias de Ourense e Pontevedra, poidendo tomar como referente Ribadavia[44], terra da que —polo menos durante un tempo— foi "tenente"[45]. E por esas terras había familias poderosas, como a dos Soverosa (posiblemente, entroncados cos Traba), pero tamén os Sousa ou os Castro, os Lima, os Batissela, os Valadares, os Nóvoa[46]…, moitas veces emparentados entre eles, que

40 "Em outras palavras, estariamos perante uma compilação produzida alguns anos antes do acesso ao trono do herdeiro de D. Fernando, e contendo apenas os cantares da sua juventude e primeiros anos da vida adulta" (Oliveira, 2010b: 12). Aínda que podería haber moitas razóns para que esa colección relativamente temperá non chegase ao *Cancioneiro da Ajuda* (*A*), basta con lembrar que nela non se rexistra ningunha cantiga de amor (e só é de amigo a mencionada, posto que o resto son cantigas satíricas e unha tenzón con Garcia Perez).

41 Cómpre destacar que, nelas, "das persoagens visadas ou citadas, bem como de alguns marcadores toponímicos ou de outra espécie, poderá deduzir-se uma inequívoca ligação do herdeiro castelhano-leonês à Galiza, em particular ao Sul da Galiza, região onde terá feito estadias mais ou menos prolongadas entre 1232 e 1242" (Oliveira, 2010b: 17).

42 Se ben "já não corresponderá por completo ao rolo das cantigas que D. Sancho II de Portugal, de acordo com a rubrica inicial, terá mandado copiar" (Oliveira, 2010b: 17), pois algún texto é posterior á morte do deposto monarca portugués, sobre todo a tenzón con Garcia Perez, que parece corresponder aos inicios do reinado de Afonso X, polo que "teremos de admitir que a compilação iniciada por D. Sancho se teria mantido aberta à inclusão de novos textos do Infante nos anos seguintes" e a tenzón podería "ter resultado de alguns acrescentos a esta colecção, efectuados pouco depois da sua recolha ou, talvez, no momento da sua integração nas compilações colectivas" (*ibidem*).

43 Neste si figuran catro cantigas de amor, polo que cabe preguntarse pola súa ausencia en *A*, pero este é un problema do que agora non podemos ocuparnos.

44 Non localizamos datos que acrediten que se movese polo resto de Galicia.

45 Sobre esta figura e as súas circunstancias na época afonsina, véxase o traballo de Bermúdez neste mesmo volume.

46 A esta familia pertencía o arcebispo de Santiago D. Joan Airas (Souto Cabo, 2012b: 285), co que o rei mantivo unha relación fluída mentres estivo á fronte da sé compostelá, relación que cambiaría radicalmente

propiciaban (como mecenas, pero en ocasións tamén como autores) o cultivo da lírica. Máis difícil resulta establecer qué trobadores puideron coincidir co infante neses lugares e nesas datas. Oliveira (2006) menciona a Diego Pezelho, Airas Perez Vuitoron e Afonso Mendez de Besteiros, pero é probable que chegase a estar en contacto con bastantes máis[47]; quizais Afonso Soarez Sarraça, Fernan Paez de Tamallancos, Fernan Rodriguez de Calheiros, Gil Sanchez, Johan Soarez Somesso[48], Lopo Liáns, Nun'Eanes Cerzeo, Nuno Rodriguez de Candarei ou Vasco Fernandez Praga de Sandin, entre outros? Non dispoñemos de momento de certezas de ningún tipo, pero o feito de que o infante Afonso (que non necesitaba de ningún mecenas que o recompensase[49]) compuxese unha serie de cantigas nese contexto indica a existencia dun contorno favorable, no que tal produción era ben acollida, e ese contorno, polo menos nun momento dado, puido ser aquel no que se movía María Afonso.

Dende o punto de vista da lingua, cabe pensar que coñecería como lingua vehicular unha variante diatópica propia desas zonas próximas á fronteira portuguesa, pero que posiblemente non fose moi diferente da que manexarían, atendendo á súa orixe, os trobadores das primeiras xeracións[50], polo que non lle ofrecería graves dificultades o seu emprego para compoñer esas primeiras cantigas.

despois da morte de J. Airas (véxase ao respecto o traballo de Pérez neste volume). Non é descartable que se coñecesen tamén neste tempo en que Afonso se moveu polo sur de Galicia.

47 Souto Cabo (2018: 13) establece a existencia dun núcleo de trobadores "galaico-minhotos" nas terras de Castela-Búbal, e "de modo periférico" nas de Toroño, Orcellón, Asma e Deza, que "parece ser consecuencia de la presencia en esa área de las estirpes que resultaron de la fusión de los Lima y Trava, en particular del círculo familiar que surge del enlace de Joan Airas de Nóvoa con Urraca Fernandez de Trava, en el seno del cual surge el trovador Osorio Eanes". Este último debera de morrer antes de que Afonso se instalase en Galicia, pero Souto engade un elenco de nomes, dos que algúns puideron coincidir co infante nese marco espacio-temporal. Véxanse tamén, sobre este círculo, Martins Ferreira (2019) e Monteagudo (2014).

48 Martins Ferreira (2019: 344) refírese a un "João Soares de Valadares, o *Somesso*", que sería fillo do matrimonio de Maria Afonso con Soeiro Aires de Valadares. Sobre este trobador, véxase tamén Monteagudo (2014), en particular as pp. 110-113, en que estuda a súa relación con Martin Gil de Soverosa, e as pp. 114-118, onde o sitúa no contexto dese núcleo trobadoresco inicial.

49 En todo caso, sería el mesmo quen exercería esa función.

50 Véxase, entre outros, Souto Cabo (2012a), que os sitúa maioritariamente nas terras do Ribeiro. Este libro de Souto (xunto con outros traballos seus) resulta fundamental para entender as orixes da lírica galego-portuguesa como froito do asentamento en Galicia de importantes familias occitano-catalás (os Cabrera e os Urgell, sobre todo) que emparentaron deseguido coa todopoderosa familia Traba durante os reinados de Fernando II e Afonso IX. Naturalmente, influíron así mesmo outros factores, como o propio camiño de Santiago (e o relevante ambiente cultural de Compostela no s. XII) ou o rápido predominio da orde cluniacense a principios do s. XII, e da cisterciense despois (pódese ver un resumo claro e conciso dos diversos motivos aducidos para a elección do galego na lírica en Hilty, 2002 [2007]: 57-58). Pese a todo, non deixa de chamar a atención que a chegada de trobadores occitanos ás cortes galego-leonesas propiciase o desenvolvemento dunha produción na lingua propia dos mecenas autóctonos, mentres que en Castela, onde tamén foi moi significativa a afluencia dos cultivadores da lingua de *oc*, en particular durante o reinado de Alfonso VIII, non chegou a empregarse o castelán (ou, polo menos, non se conservaron testemuños que o fagan relevante); talvez teña algo que ver o feito de que a raíña Leonor Plantagenet pertencese á familia aquitana que, no seu conxunto (que inclúe tanto as dúas fillas que Leonor de Aquitania tivera co rei de

Tendo en conta que Afonso nacera en 1221, pode tomarse en consideración a posibilidade de que esta actividade creativa se producise polos anos inmediatamente anteriores e inmediatamente posteriores a 1240, cando a lírica galego-portuguesa acadara xa unha etapa de madurez, posto que botara a andar seis ou sete décadas antes. Existiría, pois, xa, un modelo de 'lingua poética' estandarizada que sería utilizada por poetas que, non obstante, se sentirían libres de empregar variantes (morfosintácticas ou léxicas, sobre todo) propias do seu idiolecto, ou simplemente coñecidas (poida que, incluso, adaptadas) por eles, cando lles resultaban de utilidade para obter determinados efectos estilísticos ou para axustar unha rima ou a medida dun verso. Lamentablemente, non chegaron a nós testemuños escritos na primeira metade do s. XIII que permitan coñecer as características dese modelo; pero non podemos esquecer que a non conservación non implica que non existisen, pois os textos líricos eran sempre fixados por escrito, tanto porque era a mellor forma de 'limar' e 'pulir' unhas pezas sometidas a regras estruturadas e que había que acompasar con unha melodía como porque servían aos xograres para memorizalas e cantalas sen deturpalas. Cabe supoñer que unha escritura con eses obxectivos non utilizaría un soporte perdurable, porque a súa finalidade non era unha conservación duradeira, agás naqueles casos en que alguén con recursos para facelo desexase dispoñer dunha copia coidada, para si mesmo ou para un agasallo. E ese puido ser o caso dese rolo encargado ou disposto por Sancho II de Portugal coas composicións do infante D. Afonso de León[51].

Resulta crible que algúns mecenas dispuxeran tamén de rolos, bifolios, follas soltas, cadernos… con cantigas "postas en limpo" dun ou de varios trobadores, e que sobrevivisen ao seu lado borradores ou copias de traballo para xograres dos mesmos ou doutros autores. Dito doutro xeito, existían materiais dispersos e de diversos tipos que, ata a segunda metade do s. XIII, non foron compilados e organizados para crear un "cancioneiro" colectivo. E non nos referimos só á lírica galego-portuguesa, pois a situación é moi similar para as restantes tradicións[52] románicas da Idade Media: é a partir da segunda metade do s. XIII

Francia como a toda a súa descendencia con Enrique II), se converteu no mecenas máis importante de todo o século XII para a literatura producida non só en lingua de *oc* senón tamén en lingua de *oïl* (en particular, naturalmente, na súa variante anglonormanda), de tal modo que a corte presidida por Alfonso VIII e Leonor gozaba das interpretacións que lles ofrecían os visitantes do outro lado dos Pireneos sen experimentar a necesidade de introducir unha lingua carente aínda de recoñecemento como lingua de cultura. Alvar (1977) ofrece unha visión panorámica dos percorridos polas cortes de Castela e Galicia-León dos trobadores occitanos que serve para facerse unha idea clara de cáles foron e ónde estiveron.

51 Ademais dalgunhas referencias que se poden entresacar dos propios textos trobadorescos (sobre todo, dos occitanos), é posible facerse unha idea cabal de cómo serían estes materiais previos aos cancioneiros prestando atención, de maneira especial, ás miniaturas que serven de retrato do autor no Códice Manesse, que contén composicións dos *Minnesinger*, pero tamén ás miniaturas que representan ao Rei Sabio traballando nos códices *T* e *E* das *CSM*, reproducidas neste volume como apéndice á contribución de Escourido (láms. 2, 3 e 7).

52 Posto que xa nos ocupamos deste asunto nun traballo previo (Brea, 2020), limitámonos agora a remitir a Avalle (1993) e Signorini (2008), que facilitan unha serie de explicacións satisfactorias do proceso.

cando se manifesta claramente o interese por levar a cabo recollas colectivas (con unha estrutura básica que se repite bastante[53], pero que non sempre é equiparable) que perduraron en graos distintos e que poden responder a motivacións e preferencias variadas.

No relativo á produción galego-portuguesa existe unha primeira mostra (posiblemente das últimas décadas do s. XIII) dun proceso de compilación en marcha, o *Cancioneiro da Ajuda*, que comeza co que parece unha disposición previamente deseñada e organizada, pero que remata en "modo aluvión", transcribindo de forma aparentemente máis apresurada materiais que estarían dispoñibles para a copia, quizais co obxectivo de que non se perdesen totalmente (ou, simplemente, de rematar o traballo, sen moito tempo a revisalo)[54]. Tamén foi preservado un exemplo incomparable (o *Pergamiño Vindel*)[55] do que podería ser unha desas recollas individuais precedentes, nun bifolio probablemente encargado por algún mecenas e que, nun momento próximo, foi cosido a un códice[56]. Un pouco máis tarde (posiblemente, no primeiro cuarto do s. XIV), e na corte portuguesa, debeu de elaborarse un novo cancioneiro, moito máis completo, no que xa puideron confluír algunhas compilacións colectivas estruturadas ao lado dunhas poucas individuais e talvez tamén materiais dispersos[57]; en calquera caso, a única proba material que subsistiu dese cancioneiro, que debía de ser de formato grande, disposto en tres columnas, é ese precioso e deteriorado fragmento (con cantigas de D. Denis) que Sharrer atopou na Torre do Tombo de Lisboa (Fernández Guiadanes, 2016).

Deixando agora estes excursos complementarios, cómpre retomar o aspecto que os motivou, é dicir, o proceso de fixación dun modelo de lingua poética escrita. Das fases mencionadas e das cronoloxías proporcionadas cabe deducir que é probable que existise unha certa variación lingüística nos materiais previos, dependendo do lugar de orixe dos trobadores e/ou das cortes polas que se moveron, así como dos propios amanuenses que interviñeran no proceso de transmisión. Esa variación non sería tan apreciable como na actualidade, e ademais o habitual nestes casos era que se tendese a imitar o que fixeran os predecesores,

53 Organización por xéneros e, dentro deles, por autores, seguindo unha relativa orde cronolóxica. Pero tamén se pode dar prioridade á autoría sobre o xénero, ou seguir outras ordenacións (por exemplo, reservando un espacio preferente para o responsable da compilación).

54 Ramos (2008) analiza de forma detallada o proceso de compilación do *Cancioneiro da Ajuda*, polo que non consideramos necesario estendernos sobre este aspecto.

55 Lembremos que, xunto co "fragmento Sharrer", son os únicos testemuños que conteñen tamén a notación musical.

56 Ignoramos por completo qué contería ese códice perdido (o bifolio foi aproveitado na encadernación doutra obra), do mesmo modo que descoñecemos quen puido ter interese en dispoñer da produción de Martin Codax e con qué obxectivo.

57 A falta de datos ou razoamentos que poidan desmentila ou corrixila substancialmente, damos por boa, de maneira convencional, a proposta de Oliveira (1994) sobre o proceso de compilación dos cancioneiros galego-portugueses, pero tamén as consideracións de Marcenaro (2016) e Monteagudo (2019), que consideran que a que podería ser unha primeira 'compilación xeral' (posiblemente levada a cabo na corte de D. Denis) debeu de experimentar unha serie de modificacións por obra do conde D. Pedro de Barcelos.

en particular aqueles que fosen considerados os mellores. E, nas primeiras xeracións, parece que é factible distinguir dous núcleos fundamentais (non únicos) de actividade trobadoresca que poderían presentar características lingüísticas diferenciadas: Santiago de Compostela e as terras "miñotas" ás que se fixo referencia antes. Se existise algún indicio fiable de que o *Cancioneiro da Ajuda* foi elaborado nunha desas zonas, podería extraerse algunha conclusión con respecto a qué variante prevalece nel; lamentablemente, continuamos sen saber onde se confeccionou, e tampouco hai constancia de que ese traballo se realizase antes de que Afonso X acometese a súa magna obra poética[58], polo que non estimamos disparatado tomar en consideración a hipótese de que o galego escrito, na súa función de lingua poética, foi 'normalizado' ou 'estandarizado' baixo a batuta do monarca.

E aquí cómpre reflexionar un pouco sobre dous feitos obxectivos que afectan a ese proceso:

1) Os catro códices que conteñen as *Cantigas de Santa Maria* foron confeccionados, fundamentalmente, entre Toledo e —máis en particular— Sevilla, é dicir, lonxe de Galicia e, polo tanto, de calquera influencia posible dunha contorna xeográfico-lingüística determinada.
2) A elaboración deses códices non é, *stricto sensu*, unha compilación do tipo das comentadas máis arriba; é dicir, non consistiu en organizar uns materiais preexistentes para copialos sobre pergamiño con todo coidado e respetando un deseño predeterminado.

Esta segunda particularidade non implica, por suposto, que as máis de 400 cantigas fosen creadas *ex nihilo.* Nin moito menos: ao igual que acontece con outras obras que saíron do escritorio afonsino[59], unha vez que o rei tomou a decisión de escoller por *señor* a María ("señor das señores") e ofrecerlle un libro que fose digno de tal destinataria, comezou un arduo traballo de compilación de "fontes" sobre as que apoiarse para construír un edificio desa envergadura. Os seus colaboradores (coordinados por fray Juan Gil de Zamora?[60]) afanaríanse por atopar coleccións de milagres atribuídos á Virxe, estivesen vinculados a un santuario a ela consagrado[61] ou formasen parte doutro tipo de colectáneas, e pode que mesmo de recoller algún que circulase oralmente e de expurgar milagres atribuídos a algún santo para detectar posibles mediacións de María. Unha parte dos textos recollidos estarían redactados en latín,

58 "The *CSM* are thus more than a body of literature or a miracle collection, they are a cultural project of great importance for medieval literature, music, and art, and for the history of patronage" (http://csm.mml.ox.ac.uk/?p=intro; última consulta: 20/03/2021).

59 Do método de traballo que se seguía en xeral en boa parte das obras (atendendo, a maiores, ás particularidades de cada unha) ofrece un excelente resumo Fernández (2020: 99-103).

60 De Bernardo de Brihuega ou Rodrigo de Cerrato, outros clérigos colaboradores do rei, consta que compilaron, sobre todo, vidas de santos.

61 Non consideramos necesario lembrar a expansión considerable que experimenta o culto mariano no século XIII, claramente apreciable tanto na arte como na literatura.

e a maioría deles posiblemente en prosa, e poderían ser contemporáneos ou remontarse a algún século anterior; outros chegarían nunha lingua "vulgar" e, neste caso, non se poden deixar fóra colectáneas como a de Adgar (en anglonormando) ou os *Miracles* de Gautier de Coinci e os *Milagros* de Gonzalo de Berceo[62]. Pero iso non era máis que unha primeira fase do traballo; logo, había que seleccionar as historias que se considerasen máis relevantes (ou escoller entre diversas versións dunha mesma historia), e moi probablemente o rei participase, na medida que lle fose posible, nese proceso de selección (aparte de proporcionar el mesmo algún milagre relacionado coa súa persoa ou con outros membros da súa familia).

De todos os modos, a etapa máis laboriosa sería a posterior a esta: unha vez escollidos os relatos que ían ser plasmados nas cantigas narrativas (a composición das cantigas de loor seguiría un camiño lixeiramente diferente: Fidalgo, 2003: 22-28), había que establecer a orde en que se ían dispoñer, seguindo unha estrutura moi calculada (Fidalgo, 2002: 66-81), e había que converter o argumento proporcionado polas fontes nunha *cantiga* en lingua galega, con todo o que iso implica, en particular tendo en conta que non se traballaba en Galicia. Fidalgo (2002: 59) reproduce un parágrafo da biografía de Afonso X redactada por Juan Gil de Zamora no que se di que "ad preconium Virginis gloriose multas et perpulchras composuit cantinelas, sonis convenientibus et proportionibus musicis modulatas". Non nos interesa agora o feito de que o presente como 'autor'[63], porque xa sabemos en qué sentido hai que interpretalo[64]: a pesar de que tiña competencia dabondo para compoñelas persoalmente, é materialmente imposible que puidese levar a efecto el só a colección completa, tendo tantos asuntos que atender e tantos conflitos que afrontar, ademais de tantas outras obras —de xéneros moi diferentes— nas que estaba moi interesado e que tamén supervisaría atentamente. O que pretendemos destacar da cita é que as cantigas foron 'moitas e moi fermosas' e que ían moduladas cos sons que mellor se adaptaban a elas e que gardaban as proporcións correctas. Isto quere dicir que era preciso dispoñer dun auténtico equipo de traballo que seguise as pautas que, probablemente, trazara nas súas liñas xerais o propio Afonso aínda que logo tivese que botar man dalgún 'supervisor' que coordinase o labor realizado por varias persoas diferentes. E non esquezamos que estes colaboradores tiñan que coñecer ben as regras do trobar, posuír coñecementos musicais… e saber expresarse con fluidez en galego. Todas estas condicións as reunían unha boa parte dos trobadores que se movían pola corte (e que, nalgúns casos, poida que o acompañasen xa desde antes de acceder ao trono); o

62 Pode verse unha completa relación de posibles fontes (na que se advirten os distintos tipos de documentos e as diversas linguas en que foron redactados) tanto en Fidalgo (2002: 37-48) e Filgueira (1985: XLVIII-IX) como en http://csm.mml.ox.ac.uk/index.php?p=collections_list [última consulta: 20/03/2021].

63 Pode verse un estado da cuestión sobre este aspecto, entre outros, en Snow (2012).

64 En calquera caso, a participación directa do monarca na composición de, polo menos, algunhas cantigas foi obxecto de moitos debates. Pode verse un resumo das diversas propostas, e da bibliografía máis relevante ao respecto, en Fidalgo (2002: 59-65), así como a conclusión á que chega esta autora, que vén sendo, en liñas xerais, a que estamos expoñendo.

que lles faltaba, en todo caso, era a práctica de construír narracións a partir de textos de moi diversos tipos e procedencias, e redactados orixinariamente en linguas diversas.

As miniaturas xa mencionadas dos códices *T* e *E* permiten apreciar a presencia dun conxunto relativamente numeroso de persoas entre as que parece haber clérigos e cabaleiros, ademais de músicos cos seus instrumentos. O rei ten na man o que podería ser un códice ou unha caixa para conservalo, e outras figuras teñen nas mans bifolios ou cadernos; os que están escribindo fano sobre rolos[65]. As persoas que sosteñen en *T* o que parece un caderno mostran unha actitude de revisión ou debate sobre o que contén, igual que os músicos que están na parte esquerda nos dous códices semellan estar falando entre eles, como para poñerse de acordo sobre cómo proceder, mentres que os da dereita (en *E*) están pendentes das indicacións do rei. E faltan, obviamente, os iluminadores[66], o que non tería nada de estraño se o que representan as imaxes é —como parece— o proceso de elaboración das cantigas previo ao seu traslado aos códices en fases diferentes (preparación do folio, transcrición do texto, das rúbricas, das letras capitais; notación musical; decoración e "visualización" figurada das historias).

Descoñecemos os nomes das persoas ás que foi encomendada a elaboración das *CSM*, con unha única excepción sobre a que se pode elucubrar, pero dificilmente asegurar nada: nunha nota marxinal a carón da cantiga 223 de *E* pódese ler o nome de Airas Nunes, coincidente co dun dos trobadores galegos máis relevantes presentes na corte do Rei Sabio, que moi ben puido formar parte dese equipo que acometeu a composición das *CSM*. Sería interesante saber cáles ou cántos trobadores[67] participaron nesa empresa colectiva, e, sobre todo, se a longa permanencia dalgúns deles na corte foi debida, precisamente, ao encargo real de integrarse no grupo de traballo, porque non é descartable que fose el mesmo quen escollese os que consideraba máis capacitados. Supoñemos que Afonso X non deixaría ao azar quen ía participar no proceso, e que contaría cun equipo relativamente estable, aínda que puidese experimentar algunha modificación nas distintas fases polas que pasou a obra[68]. Nin sequera desbotamos a hipótese de que colaborasen nel algúns dos trobadores occitanos que estiveron máis tempo en contacto co monarca, como Bonifaci Calvo (que chegou mesmo a compoñer, polo menos, dúas cantigas de amor, ademais dun sirventés

65 Na miniatura do fol. 4v de *T* non se ven músicos, o único soporte visible son rolos, e o que sostén o rei está escrito completamente, polo que parece estar revisándoo.

66 A non ser que os represente o grupo que en *E* non sostén nada nas mans, como se estivesen simplemente escoitando instrucións. De todos os modos, polas vestimentas, parecen máis ben membros da corte que artistas coa encomenda de iluminar os códices.

67 Véxanse neste mesmo volume as contribucións de Lorenzo Gradín / Marcenaro e Oliveira, que proporcionan información relevante sobre o elenco de trobadores galegos que permaneceron máis ou menos tempo no contorno do rei.

68 Estamos a falar do proceso de composición das cantigas, no que se poden distinguir tres fases, que corresponderán, en liñas xerais, cos códices *To, T e F*. Obviamente, o proceso de "copia" é diferente, e todo apunta a que *E* podía estar sendo confeccionado cando aínda se estaba elaborando *F*, que quedou inacabado.

trilingüe en que unha das linguas empregadas é o galego)[69], Cerveri de Girona, Guiraut Riquier, etc.[70], porque poderían achegar melodías, esquemas métricos, formas estróficas, algún recurso expresivo… (propios, ou tomados doutros trobadores occitanos, ou mesmo oitánicos) aínda que non interviñesen directamente na elaboración textual[71].

E unha planificación tan coidadosa non podía deixar de lado un aspecto tan importante como a lingua[72]. Tivo que estar claro desde o deseño inicial que se ía empregar o galego, pero a obra desmerecería se non presentase un modelo homoxéneo, se cada peza ofrecese alógrafos, alófonos, alomorfos, estruturas sintácticas sen orde nen concerto (o que tampouco significa que non existise finalmente certa variación). Do mesmo xeito que Afonso X estableceu —con todas as matizacións oportunas— un estándar para o castelán[73] nas súas obras xurídicas, científicas, historiográficas, que non tivo necesidade de "inventar" porque xa se fora desenvolvendo na corte de Fernando III, o que lle permitiu enriquecelo e xeneralizalo, supoñemos que faría algo semellante co galego, que posiblemente tería acadado unha certa estabilidade e que el mesmo empregara sendo infante (e continuou utilizando como rei) nas súas cantigas profanas[74].

69 Véxanse os datos e comentarios sobre este trobador (o primeiro dos transpirenaicos que debeu de frecuentar a Afonso X) de Alvar (2020b: 152-153).

70 González (en prensa), amplía sensiblemente esta nómina de trobadores occitanos, prestando unha especial atención a aqueles que teñen dedicado algunha composición á Virxe. Neste traballo (que lle agradecemos que nos permitise consultar antes de rematar o noso) ocúpase de moitos outros aspectos que aquí son tocados marxinalmente e que ela desenvolve con máis detalle.

71 Lémbrese que, por exemplo, o esquema métrico dunha cantiga de loor (a 340) reproduce o dunha *alba* de Cadenet (*S'anc fui belha ni prezada*), na que tamén se usa como *mot-refranh* (como era habitual neste xénero) a palabra *alba* (logo sería D. Denis o que seguiría o modelo do avó en *Levantou-s'a velida*). Véxase unha detallada explicación deste caso en Gonçalves (1992).

72 "La lengua no sólo es un componente más del sistema poético trovadoresco, como lo puedan ser los tópicos, el ritmo, la rima, la métrica o los géneros, sino que es el fundamento de éste" (Martos, 2007: 136). Martos fai estas consideracións a propósito da poética occitana, pero son perfectamente aplicables tamén á galega, porque en ambos os dous casos "Si el trobador (*sic*) consigue familiarizarse con los fundamentos gramaticales de esta lengua, obtendrá una sólida base lingüística para ejercer su tarea poética con brillantez. Con un buen dominio de la lengua poética, el trobador será capaz de jugar con la "cantidad" de las palabras a través de la variedad morfológica" (*ibidem*: 137). En realidade, este punto de partida non representa ningunha novidade, porque estaba xa presente nas *artes poetriae* latinas que circularon abundantemente durante o s. XIII (pode verse unha relación destas en Murphy, 1986: 145) e das que, polo menos, algunha sería coñecida con total seguridade na corte afonsina.

73 A preocupación pola corrección lingüística é tan constante que a ela parece corresponder a figura do *emendador*. Así, por exemplo, Hilty (2002 [2007]: 52), comentando as anotacións marxinais e interlineais do *Libro conplido,* comproba que "las notas muestran que del texto traducido se hizo una doble corrección, técnico-astronómica y lingüístico-estilística", e que esa segunda corrección "presupone una conciencia lingüística marcada".

74 Lamentablemente, non temos noticia de que Afonso chegase a organizar un tratado gramatical nin para o castelán nin para o galego; pese a todo, resulta difícil aceptar que no seu contorno non se chegase a debater (no suposto que que os materiais escritos dispersos que podían circular con carácter previo á confección dun primeiro cancioneiro colectivo non ofrecesen xa un aspecto homoxéneo) sobre o modelo de

Pero, a diferencia do que acontecía co castelán, ese galego da lírica —que, como xa foi sinalado, circularía escrito en soportes de diversos tipos— non fora sancionado por un uso "oficial"; de feito, a Chancelería de Fernando III foi evolucionando desde un inicial predominio do latín ata a preferencia polo romance castelán nos últimos anos do seu reinado, de tal modo que, no que toca a Galicia, "dirixiuse ós composteláns en latín en 1232, 1238, 1247, pero xa *en castelán* en 1250 e 1252" (Monteagudo, 1999: 115; a cursiva é nosa[75]), e o seu fillo xeneralizou definitivamente o castelán neste ámbito[76]. Boullón e Monteagudo editan unha serie de documentos notariais redactados en galego entre 1225 e 1260, todos eles producidos en Galicia[77], "agás un (nº 16)[78], datado en Sevilla en 1253, no que Pedro Perez, clérigo de Santiago de Prógalo (Lugo), dá o Casar da Vila a Pedro Diaz, dito Alvelo" (Boullón / Monteagudo, 2009: 107). A detallada análise scriptolingüística que realizan lévaos a establecer catro modalidades distintas (Boullón / Monteagudo, 2009: 10)[79]: (a) "textos galegos típicos, que presentan os trazos idiomáticos máis características e comúns do galego"; (b) "textos galegos periféricos, que corresponden a variedades diatópicas do galego con forte presenza de trazos non comúns no galego, en particular da área oriental"; (c) "textos fronteirizos, que corresponden a variedades fronteirizas entre o galego e o leonés"; (d) "textos alternantes interromances (galego-leonés e sobre todo galego-castelán)"[80].

lingua escrita que había que aplicar, polo menos no relativo ao galego, dado que (ademais doutros condicionantes que se foron comentando) no lugar no que se estaban a elaborar as *CSM* este non era a 'lingua común', por moito que fosen numerosas as persoas que o falaban ou, polo menos, o entendían.

75 O comentario quizais non tería sentido se non lembrásemos que Fernando III mantivo diferenciadas as Chancelerías de Castela e a de Galicia-León, o que podería ter dado lugar á utilización de dúas linguas diferentes. En calquera caso, é posible que a segunda non chegase nin a percibir esa necesidade, se pensamos que na versión "bilingüe" do Tratado de Cabreros (1206) as diferencias entre as dúas copias son mínimas (Wright, 2000).

76 Para Monteagudo (1999: 115), "A rápida elevación do romance central a lingua da Chancelería real debe explicarse pola propia heteroxeneidade lingüística dos dominios da Coroa (nos que se falaba vasco, galego, asturiano-leonés, castelán e árabe), e particularmente pola urxencia de impor un idioma común 'cristián' nos inmensos e densamente poboados territorios recén conquistados na Andalucía, onde o árabe era a lingua amplamente maioritaria".

77 Ofrecen un mapa na p. 281, así como unha táboa dos documentos nas pp. 151-152.

78 É o nº 41 en Souto Cabo (2008: 64-65), que ofrece un repertorio moito máis extenso, pois edita 384 documentos de carácter notarial datados entre 1139 e 1270, dos que o primeiro bloque (como non podía ser doutro xeito) corresponde ao que denomina "documentos latino-romances" (26 textos) e completa os 346 "galego-portugueses" (273 deles, producidos en Galicia a partir de 1231; o resto, procedentes de Portugal) con 12 documentos que considera "galaico-leoneses".

79 Xustifícanas pola "ausencia de centros con suficiente potencial de elaboración e irradiación de modelos lingüísticos para a escrita en galego (e en leonés)" (Boullón / Monteagudo, 2009: 13). Tamén detectan "fenómenos de interferencia e alternancia de códigos, que en parte son reflexo dunhas determinadas prácticas escriturarias (seccións formularias en castelán / teor do texto en galego), e en parte responden a fenómenos circunstanciais que facilitan a aparición de interferencias lingüísticas" (*Ibidem*).

80 Sobre os problemas de variación lingüística, posibles diferencias dialectais e hibridismos nas distintas tipoloxías textuais da Idade Media, véxase tamén Mariño (1998: 129-176).

As conclusións non son moi diferentes cando se revisa o número moito máis amplo de textos editados por Souto Cabo (2008)[81], porque a documentación notarial non estaba sometida a un organismo único (como é o caso da Chancelería real) e, por iso, non responde a un modelo preestablecido de lingua escrita común[82]. Pero a lírica é outra cousa diferente, como xa foi mencionado en varias ocasións[83]. Lamentablemente, no caso do galego, non se coñecen indicios da existencia dunha reflexión pausada ao respecto[84], pero, posto que o Rei Sabio coñecía de forma moi directa (mesmo por liña familiar) a tradición occitana, cabe a posibilidade de que tivese noticia dalgunha das varias obras producidas no s. XIII que mostran cómo os trobadores foron conscientes[85] de que a lingua "vulgar" (no seu caso, a lingua de *oc*) era tan susceptible de ser sometida a regras como a *grammatica*, é dicir, o latín, polo que non teñen reparos en adoptar (forzándoo en ocasións, e apartándose conscientemente del noutras) o esquema característico das gramáticas latinas[86] para ir dando conta do funcionamento interno dunha lingua da que van propoñendo os usos que consideran "correctos", exemplificándoos con textos dos trobadores de maior renome, ao mesmo tempo que chaman a atención sobre os erros que foron cometidos por algúns e que convén evitar[87].

81 Véxanse nas pp. 16-19 os seus comentarios sobre a lingua dos documentos no seu conxunto, que lle permiten matizar algunhas observacións do clásico estudo de Maia (1986).

82 Por este motivo, cando se establece unha comparación entre documentos galegos e portugueses, cómpre ter presente que "cando, na segunda metade do século XIII comece a escribirse regularmente en romance, entre os textos producidos ó norte e ó sur do Miño existirán xa certas diferencias lingüísticas que nuns casos serán simplemente a manifestación de diferencias dialectais de base e noutras ocasións deberán interpretarse como o resultado do feito de os escribas se inseriren en distintas tradicións escriturarias" (Mariño, 1998: 107).

83 "Como se sabe, las *scriptae* administrativas y jurídicas, *frente a las literarias*, dependían de pequeños centros sin una norma escrita unitaria, lo que explica la falta de uniformidad, las vacilaciones ortográficas y la dificultad de adscripción a una variedad lingüística determinada" (Fidalgo / Metzeltin, 2020: 121; a cursiva é nosa).

84 A preocupación por encontrar (sen proporcionalo en forma de tratado prescritivo) un modelo de lingua válido para a lírica en lingua vulgar alcanzará o seu punto álxido a inicios do s. XIV co *De vulgari eloquentia*, porque Dante —do que, por certo, tamén este ano se conmemora un centenario, o séptimo do seu pasamento— é (ata onde sabemos) o primeiro que leva a cabo unha reflexión teórica (véxase, entre outros, Lee, 2005) sobre as características que debería reunir ese "vulgar ilustre", á vez que unha análise das variedades empregadas en Italia, para descubrir que ningunha resulta por si soa suficientemente idónea. E, non obstante, el mesmo está xa "creando" o modelo que consolidará Petrarca (e que Boccaccio estenderá á prosa).

85 O que destaca Espadaler (2015: 151) de Raimon Vidal pode aplicarse así mesmo aos tratados posteriores: "té la plena consciència que la llengua que vol ensenyar ha obtingut una persoalitat i un prestigi suficients, per aplicar-hi les categories de la llengua llatina. Com no podia ser altrament, només una llengua literària consolidada i reconeguda podia ser objecte de descripció gramatical".

86 "Se trataba de un marco teórico conocido y compartido por los productores y los receptores de esas poéticas trovadorescas; era un sistema codificado que sólo había que adaptar a las nuevas realidades lingüísticas, al vulgar" (Martos, 2007: 131).

87 "l'accés a la llengua —que s'imposa així sobre l'acompanyament musical— és el que permet efectuar allò que per a Vidal és consubstancial al comportament de l'auditori: l'acceptació o el rebuig immediat de l'obra escoltada i entesa" (Espadaler, 2015: 151).

Non estará de máis lembrar que a obra deste tipo máis antiga (comezos do s. XIII) conservada[88] é a coñecida como *Razos de trobar*, debida a Raimon Vidal de Besalú[89], non só autor de composicións líricas, senón tamén dunha importante produción narrativa, e que estivo presente na corte de Alfonso VIII e Leonor Plantagenet[90]. Tense insistido no feito de que non só as *Razos* senón tamén os restantes tratados occitanos[91] foron elaborados ben en terras catalás ou italianas, polo que o seu obxectivo podería ser ensinar a 'correcta' maneira de trobar a quen non tiña o occitano como lingua materna (o que, en certo sentido, podería aplicarse tamén no caso galego), pero, en realidade, Raimon Vidal non pretendía —polo menos, non de modo exclusivo— tal cousa, senón que a súa intención era "la de fer conèixer la normativa de la llengua occitana tant a 'cels que no la sabon' com a 'cels qe la sabon drecha'" (Espadaler, 2015: 150)[92], ben entendido que "el seu públic ideal i més immediat és el format per cortesos" (*ibidem*)[93]. Non se trata, polo tanto, dunha gramática mera-

88 Foi, moi probablemente, a primeira redactada nunha lingua románica; ou polo menos iso é o que parece deducirse das palabras do seu autor, que, ademais, declara compoñela por iniciativa propia, non por encargo (como é o caso, por exemplo, do *Donatz proensal* ou das *Regles de trobar*): "les afirmacions inicials de les *Razos* asseguren que la seva redacció respon a una decisió personal, fruit d'una llarga reflexió sobre la tradició literària i sobre la matèria primera amb què es basteix, que ès la llengua" (Espadaler, 2015: 150).

89 Marshall (1972) edita esta obra acompañada doutros tratados posteriores, entre eles unha anónima *Doctrina de compondre dictatz*, que podería ser un complemento das *Razos* centrado en aspectos máis estritamente poéticos. Hai unha edición máis recente de Espadaler (2019), que publica a obra completa de Raimon Vidal.

90 De feito, sitúa en ambiente ibérico o seu *Castiagilós* e, no interior do propio texto, explica cómo escoitou el mesmo (do que se deduce que estaba presente nesa corte) a narración en boca dun xograr que se presentou diante dos reis pedíndolles permiso para relatala, e que foi logo o propio Alfonso VIII o que bautizou as *novas* como *Castia-Gilos* (v. 442). Aínda que existen varias edicións do texto, manexamos a de Tavani (1999).

91 Pode verse unha relación completa dos mesmos, entre outros lugares, en Martos (2007: 130-131). Para unha visión de conxunto das artes poéticas medievais, véxase Gómez Redondo (2000).

92 Noutras palabras, "El autor de las *Razos* es plenamente consciente de que, cuando un trovador no conoce con profundidad el sistema gramatical occitano, se permite una serie de licencias y desviaciones lingüísticas para la producción poética que le facilitan conseguir un ritmo, unos metros o unas rimas determinadas, pero en perjuicio de la calidad literaria. La corrección lingüística no se justifica por sí misma, sino que se encuentra al servicio del equilibrio y de la belleza en la poesía" (Martos, 2007: 137). Por iso, non ten reparos en "blasmar" ('condenar') en numerosas ocasións aqueles usos que considera incorrectos (ou pouco congruentes) de trobadores que teñen como lingua nativa o *lemosi.* Con respecto a isto, de todos os modos, hai que ter en conta que o modelo que propón non pode identificarse sen máis coa variante estritamente lemosina, posto que incorpora solucións propias doutras zonas, pero parece que ese era o substrato básico en que se apoiaba (dun modo similar ao que farían logo Dante, Petrarca e Boccaccio co florentino): "neguna parladura non es naturals ni drechs del nostre lingage, mais acella de Franza et de Lemosi et de Proenza et d'Alvergna et de Caersin. Per qe ieu vos dic qe, *qant ieu parlarai de 'Lemosy', qe totas estas terras entendas et totas lor vezinas et totas cellas qe son entre ellas* [...] et per totas las terras de nostre lengage so de maior autoritat li cantar de la lenga Lemosina que de negun'autra parladura, per q'ieu vos en parlerai primeramen" (Marshall, 1972: 3; a cursiva é nosa).

93 "Aquest art és l'art de trobar, l'art de fixar, fonent paraulas i música, el testimoni del pas de l'home damunt la terra, missió fonamental que converteix els trobadors en els dipositaris de la memòria, i els confereix un paper noble i rellevant en el si de la civilització bastida pel feudalisme" (Espadaler, 2015: 154).

mente descritiva, senón con finalidade prescritiva, pois pretende establecer unhas normas lingüísticas fundamentais, que poden admitir, en determinadas circunstancias, variacións que teñan unha xustificación clara. E non describen, na práctica, a realidade gramatical dun dominio lingüístico identificable nun punto concreto, senón as características dunha lingua poética xa fixada pola tradición[94], buscando non só "la corrección del modelo lingüístico-poético que codifica, sino la coherencia formal del sistema que propugna —la adecuación lingüística, por lo tanto—, la *congruensa* que aparece en preceptivas posteriores" (Martos, 2007: 136)[95].

O que xa non temos forma de saber é se, no caso de Raimon Vidal (ou no de Terramagnino da Pisa, Berenguer d'Anoia, Jofre de Foixà, etc.), esa preocupación pola "norma"[96] podía estar relacionada ou non cun proceso de fixación por escrito dos textos trobadorescos[97], posto que, precisamente, a maior parte dos cancioneiros occitanos foron compilados en Italia (no Norte, sobre todo) ou en Cataluña (Avalle, 1993)[98]. Non parece casual que os debates que terían lugar, dous séculos máis tarde, en Italia sobre la "questione della lingua" se producisen nun contexto ao que non sempre se presta a debida atención (probablemente porque os que defenden as diversas posturas non adoitan facelo explícito): os humanistas que participan neses debates (de modo moi especial, o propio Pietro Bembo) están acometendo a preparación de edicións *impresas* que poidan resultar canónicas para autores e obras considerados de primeira magnitude (Petrarca, en primeiro lugar, pero non só). Pasara xa un tempo desde que eses textos adquiriran unha forma estable (nuns poucos casos, consérvanse incluso autógrafos ou idiógrafos), pero manuscrita; a imprenta impón

94 "Per so qar ieu Raimonz Vidals ai vist et conegut qe pauc d'omes sabon ni an saubuda la dreicha maniera de trobar, voill eu far aqest libre per *far conoisser et saber qals dels trobadors an mielz trobat et mielz ensenhat*, ad aqelz qe·l volran aprenre, con devon segre la dreicha maniera de trobar" (Marshall, 1972: 2; a cursiva é nosa).

95 Cando comenta as *Regles de trobar*, de Jofre de Foixà, Martos (2007: 139, n. 31) fai unha reflexión interesante a propósito da relación que establece esta obra entre a rima e o acento e as vocais: "Este punto es una de las evidencias más claras de la relación entre la gramática y las estrategias poéticas: si el trobador no conoce las vocales ni el funcionamiento del acento, no podrá formar algo tan básico como las rimas, que se fundamentan en estos aspectos lingüísticos".

96 Insistimos en que, en calquera caso, é unha norma relativamente flexible, que admite variantes necesarias (ou, mellor, convenientes) para a medida ou a rima, ou para producir efectos especiais, por exemplo. Moitas delas foran xa "consagradas" por trobadores de prestixio e entraran a formar parte da linguaxe trobadoresca.

97 En calquera caso, "il ne faut pas oublier le fait que leur rédaction faisait partie d'un processus de canonisation du vulgaire en tant que langue poétique et que ce processus a déployé toute une série de stratégies d'exaltation de la langue à travers la pratique littéraire. L'une d'entre elles serait la mise en valeur du corpus lyrique troubadouresque et de ses auteurs, les troubadours, pour laquelle les uns et les autres sont devenus objets d'analyse. C'est la raison pour laquelle les recueils de poésie sont compilés, et un ensemble de paratextes composé, comme par exemple les *vidas* et *razós* ou les traités grammaticaux et rhétoriques eux-même" (Gutiérrez, 2017: 65).

98 Véxase tamén Zufferey (1987: 4-6 e 314-315).

unha nova reflexión a propósito de se a lingua que empregaran Dante, Petrarca e Boccaccio segue sendo un modelo válido para a poesía, sen adaptala sequera a novas solucións que se foran impoñendo[99].

O único autor dunha 'gramática' occitana para o que cabe postular unha lixeira posibilidade de que estivese preocupado pola existencia dunha norma que servise para a conservación nos cancioneiros da produción trobadoresca é Uc Faidit, autor do *Donatz proensals* (Marshall, 1969), se fose factible identificalo con Uc de Sant-Circ, responsable do *Liber Alberici* (Meneghetti, 1991; Zufferey, 2007), así como da redacción dunha parte das *vidas* dos trobadores.

O único obxectivo da rápida exposición que acabamos de facer sobre as artes poéticas occitanas é o de tomar en consideración a hipótese de que Afonso X (e algúns dos trobadores presentes na súa corte) coñecese esas obriñas[100] e compartise a preocupación que denotan pola fixación dunha norma lingüística. Do mesmo xeito que (con todos os matices que proceda introducir) logrou que, no conxunto de obras de moi diversos xéneros redactadas en castelán, se empregase un modelo lingüístico relativamente uniforme[101], non sería lóxico admitir que tamén se preocupou por procurar que as *Cantigas de Santa Maria* respondesen a unha norma homoxénea[102]? Como se foi sinalando en varias ocasións, falar dunha estandarización da lingua poética non implica que se desbotasen variantes que contribuísen a resolver problemas concretos, tanto de tipo expresivo como de métrica ou rima[103], e moito

99 Por suposto, a "questione" foi moito máis complexa do que recollemos nestas liñas, porque había desde quen consideraba que "le tre corone" utilizaran o dialecto florentino e, polo tanto, era lícito realizar un cambio para pasar a empregar o florentino de comezos do s. XVI, ata os que pensaban que era preferible optar pola lingua da Curia romana. Pode verse un panorama xeral no recente traballo de Marazzini (2018), que proxecta, ademais, os antigos debates á situación actual.

100 Repasemos algunhas datas: suponse que as *Razos* de Raimon Vidal foron compostas entre os últimos anos do s. XII e os primeiros do XIII, e o *Donatz* de Uc Faidit ca. 1243. Outras poden ser contemporáneas ou mesmo posteriores á elaboración das *CSM*; así, a *Doctrina d'Acort* debeu de ser redactada a finais do s. XIII, igual que as *Regles de trobar* de Jofre de Foixà (ca. 1289-1291); o *Mirall de trobar* de Berenguer d'Anoia pode ser xa de comezos do s. XIV, etc.

101 Alvar (2020b: 147), comentando as indicacións fornecidas por D. Juan Manuel sobre o método de traballo do seu tío, e sobre os seus colaboradores, considera que "serían estos 'maestros de saberes' [os expertos no *trivium* e os tradutores do latín e do árabe, sobre todo] los responsables de la corrección lingüística de los textos en castellano, labor no pequeña, si se tiene en cuenta que se está construyendo una lengua científica, jurídica y de cultura en general que abarca todos los aspectos de la vida y distintas civilizaciones, desde los orígenes del mundo".

102 Polo menos, todo o homoxénea que fose posible tendo en conta o complexo proceso que conduciu á elaboración dos catro códices que as conteñen.

103 As conclusións ás que chega Zufferey (1987: 313) do seu estudo lingüístico dos cancioneiros occitanos lévano a considerar que a *koiné* empregada inclúe un polimorfismo, tanto a nivel fonético como morfosintáctico, "dont les poètes surent tirer parti pour satisfaire aux exigences sans cesse croissantes de l'agencement subtil des rimes. De son côté, la thématique de la *fin'amor* entraînait tout naturellement une limitation du vocabulaire au registre courtois, contribuant ainsi à façonner cette langue qui devait servir de véhicule littéraire".

menos que se rexeitasen préstamos léxicos galorromances[104] ou, en contadas ocasións, algúns castelanismos (Paredes, 2006; Rodríguez, 1983). Tampouco quere dicir que o rei e os seus colaboradores tivesen que 'inventar' ese modelo, posto que dispoñerían de materiais escritos con cantigas profanas, que probablemente xa tivesen características comúns[105]; trataríase, máis ben, de depuralas e darlles carta de natureza, empregando un sistema gráfico compartido —ata onde era posible— co castelán[106].

Obviamente, un proceso no que interveñen varias persoas diferentes (incluso cinxíndonos á fase específica de composición do texto das cantigas), e que se realiza en tres ou catro etapas sucesivas (que poden implicar cambios de colaboradores), non pode estar exento de variación[107]; do mesmo xeito, por moito que se produza unha revisión atenta do traballo de 'copia en limpo' dos borradores sobre os que se traballaría previamente, é case imposible que non se produza algún erro de copista ou algunha interferencia da súa propia conciencia lingüística (tanto no caso de que os copistas falasen habitualmente galego como castelán)[108].

104 Véxase ao respecto a contribución de Fidalgo neste mesmo volume.

105 Non debía de ser moi diferente, neste sentido, á situación da lírica occitana. De feito, Zufferey (1987: 312), chega a preguntarse "comment expliquerait-on que, dès les origines, la langue d'oc ait pu connaître une miraculeuse unification?" A resposta non difire moito da que se podería ofrecer no caso galego-portugués: "S'il est vrai que la langue des troubadours, *telle qu'elle apparaît dans les chansonniers*, semble relativement unifiée, au point que le terme de *koiné*, employé parfois pour la désigner, se justifie pleinement, il ne faut pas perdre de vue l'écart temporel existant entre les plus anciennes manifestations de la lyrique provençale et les documents qui nous les font connaître" (*ibidem*; a cursiva é nosa).

106 "Pénsese tamén, por outra parte, que de León dependía o Condado Portucalense antes de conquista-la independencia no século XII e que Galicia e León, vinculadas desde antigo, compartían reinado baixo as persoas dos monarcas Fernando II (1157-1188) e Afonso IX (1188-1230). Por isto, cando a mediados do século XIII os nosos romances afloran definitivamente na escrita, *era coincidente no esencial a grafía dos documentos galegos, portugueses, leoneses e casteláns*, e só a partir da segunda metade do douscentos os usos gráficos do reino independente de Portugal comezarán a destacarse significativamente respecto dos de Galicia, León e Castela" (Mariño, 1998: 91-92; a cursiva é nosa). Pero, nesa segunda metade do s. XIII, é na corte galego-leonesa-castelá na que se están elaborando as *Cantigas de Santa Maria*, e tamén (polo menos no terceiro cuarto do século) onde se produce unha maior floración da produción trobadoresca profana.

107 Poden verse, a modo de exemplo, os casos comentados por Parkinson / Barnett (2013).

108 Naturalmente, as lendas que acompañan as miniaturas dos códices *T* e *F* deberon de ser copiadas nunha fase posterior á transcrición do texto das cantigas, e probablemente non foron obxecto dunha revisión tan atenta, polo que estudosos como Montero Santalha (2000 e 2002) e, máis recentemente, Mariño Paz (2018) teñen detectado nelas un número de castelanismos relativamente maior ao que se encontra nas composicións; e non só castelanismos, senón, de xeito talvez máis significativo, tamén hipercorreccións, o que leva a Mariño (2018: 48 e 49) a considerar que "el rotulista o los rotulistas que ejecutaron esas leyendas, o bien los responsables últimos de su redacción, fueron menestrales instalados en la lengua castellana que involuntariamente transfirieron a su idioma de trabajo algunos rasgos de su idioma propio, llegando en ciertos casos a la desfiguración ultracorrecta", e que traballaron "en gran medida libres de la tutela correctora del monarca o de sus colaboradores más próximos".

E, unha vez fixado[109] ese "estándar galego" nas *CSM*[110], e supoñendo como hipótese que ningún deles teña unha cronoloxía anterior[111], non sería case obrigado que servise como modelo para o *Cancioneiro da Ajuda* e o *Pergamiño Vindel*?[112] Son aínda moitas as incógnitas que rodean estes testemuños, pois descoñecemos ónde, cándo e por quén foron elaborados[113], pero pensamos que o camiño a seguir é realizar un estudo atento da lingua de cada un dos catro códices das *CSM* e comprobar qué diferencias poden existir entre eles e a qué poden ser debidas, para a continuación establecer unha comparación entre os datos obtidos e os que proporcionan *Ajuda* e o *Vindel*[114]. Actualmente, dispoñemos dunha ferramenta (*PalMed*, en www.cirp.gal) que pode ser de grande utilidade se se aplica tamén

109 Como se foi sinalando nos parágrafos anteriores, o modelo de lingua trobadoresca estaba xa definido antes de que Afonso X deseñase a súa obra mariana, pero non parece que estivese aínda "fixado" por escrito nun soporte perdurable como son os cancioneiros. A situación, pois, non é moi diversa do que acontece co castelán cando se atribúe ao Rei Sabio a súa normalización como lingua válida para a expresión escrita de calquera tipo de contidos.

110 A diferencia do visto para a tradición poética occitana, na que, unha vez alcanzada a madurez, ten lugar un proceso de codificación en forma de 'gramáticas' non só descritivas senón tamén prescritivas, non temos indicios de que acontecese o mesmo para o galego, pero iso non quere dicir que tal codificación non se consolidase na práctica a través da escritura dos catro códices que transmiten as *Cantigas de Santa Maria*.

111 Non descartamos que o *pergamiño Vindel* sexa contemporáneo á elaboración de algún dos códices marianos, e que o *Cancioneiro da Ajuda* coincida coa última etapa dese proceso ou sexa lixeiramente posterior.

112 Obviamente, a idea non é nova, porque, como ben lembra Monteagudo (2008: 145), "a imaxe que dona Carolina presenta da escrita do *Cancioneiro da Ajuda* convida a pensar na previa existencia dun sistema ortográfico considerablemente regular e dabondo requintado, o que implica unha reflexión metalingüística aguda e un centro de decisión cun papel regulador. Tal sistema ortográfico tería sido aplicado con esmero no propio *Cancioneiro*, o que pola súa vez implica que a elaboración deste estivera en mans duns escribáns coidadosos e ben treinados".

113 O que, en calquera caso, parece claro é que, se ben, cando se comeza a escribir en romance, non existe un único centro de irradiación cultural, a escrita da lingua poética ofrece una situación particular, pois os testemuños conservados responden a dous momentos distintos que conlevan o emprego de dous modelos lingüísticos diferenciados: "As normas de Lisboa poden chegar, aínda que con retraso, ó N. de Portugal; mais detéñense no Miño e non se impoñen en Galicia, que, en moitos aspectos, adopta unha actitude máis conservadora. Así, nun principio temos unha norma gráfica común, como se pode ver no *Cancioneiro da Ajuda*, no *manuscrito Vindel* ou nas *Cantigas de Santa María*. Despois, cando Afonso III ordena a reforma ortográfica, esta imponse primeiramente no centro-sur e máis tarde no N. de Portugal, mais en Galicia continuou durante toda a Idade Media a norma primitiva" (Lorenzo, 1993: 10; véxase tamén Lorenzo. 1995). A esa "norma portuguesa", estandarizada por D. Denis, corresponde o modelo do que se copiaron os apógrafos italianos, así como o fragmento atopado por Sharrer na Torre do Tombo de Lisboa.

114 O meritorio traballo de Rübecamp (1933 e 1934) pretendía xa facer non só un estudo da lingua das *CSM* (se ben o núcleo fundamental concéntrase no hiato), senón tamén a súa comparación coa empregada nos cancioneiros e na documentación galega, pero non dispoñía aínda dos instrumentos necesarios para levalo a efecto, posto que non só non consulta directamente os testemuños para a lírica profana senón que, para as *CSM*, sérvese da edición que naquel momento lle podía servir de referencia, a publicada pola Real Academia Española en 1889 baixo a responsabilidade do Marqués de Valmar. Aínda así, trátase dun recurso que non pode deixar de terse presente cando se aborde unha investigación completa sobre a lingua destes textos, porque contén observacións bastante atinadas.

ás transcricións paleográficas de *To*, *T*, *F* e *E*, de modo que poidan ser analizados de maneira fiable tanto os alógrafos e alófonos como os alomorfos (e mesmo o vocabulario e a sintaxe), porque o conxunto de todos eles talvez desprenda unha nova luz que contribúa a atopar solución a algunha das moitas interrogantes ou a confirmar ou desbotar algunha hipótese ao respecto.

Bibliografía citada

Alonso Morais, A. (2020), "Los códices de las *Cantigas de Santa María*", en E. Fidalgo (ed.), *Alfonso X el Sabio: cronista y protagonista de su tiempo*, San Millán de la Cogolla: Cilengua, pp. 227-247.

Alvar, C. (1977), *La poesía trovadoresca en España y Portugal*, Barcelona: Planeta.

Alvar, C. (2020a), "'Puso en lengua romance todos los derechos': Alfonso, legislador", en E. Fidalgo (ed.), *Alfonso X el Sabio: cronista y protagonista de su tiempo*, San Millán de la Cogolla: Cilengua, pp. 45-63.

Alvar, C. (2020b), "Alfonso X, mecenas de la poesía", en E. Fidalgo (ed.), *Alfonso X el Sabio: cronista y protagonista de su tiempo*, San Millán de la Cogolla: Cilengua, pp. 137-161.

Avalle, D'A. S. (1993), *I manoscritti della letteratura in lingua d'oc* (Nuova edizione a cura di L. Leonardi), Torino: Einaudi.

Bautista, F. (2020), "Alfonso X y la historia", en E. Fidalgo (ed.), *Alfonso X el Sabio: cronista y protagonista de su tiempo*, San Millán de la Cogolla: Cilengua, pp. 65-87.

Bertolucci, V. (1999), "Alfonso X el Sabio, poeta profano e mariano", en J. Montoya / A. Domínguez (eds.), *El Scriptorium Alfonsí: de los libros de astrología a las Cantigas de Santa María*, Madrid: Editorial Complutense, pp. 149-158.

Boullón Agrelo, A. I. / H. Monteagudo (2009), *De verbo a verbo. Documentos en galego anteriores a 1260*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.

Brea, M. (2020), "¿Viajó al Occidente peninsular algún cancionero occitano?", en M. Simó (ed.), *«Los motz e·l so afinan». Cantar, llegir, escriure la lírica dels trobadors*, Roma: Viella, pp. 35-50.

Calderón Medina, I. (2018), *Los Soverosa. Una parentela nobiliaria entre tres reinos*, Valladolid: Universidad de Valladolid.

Espadaler, A. M. (2015), "Les *Razos de trobar* de Raimon Vidal. Una gramàtica per al cant", *Magnificat Cultura i Literatura Medievals*, 2, pp. 149-158.

Espadaler, A. M. (2019) (ed.): Raimon Vidal de Besalú, *Obra completa*, Barcelona: Universitat de Barcelona.

Fernández, L. (2008-2009), "*Cantigas de Santa María*: fortuna de sus manuscritos", *Alcanate*, VI, pp. 323-348.

Fernández, L. (2012-2013), "Los manuscritos de las *Cantigas de Santa María*: definición material de un proyecto regio", *Alcanate*, VIII, pp. 81-118.

Fernández, L. (2020), "El *scriptorium* alfonsí: coordenadas de estudio", en E. Fidalgo (ed.), *Alfonso X el Sabio: cronista y protagonista de su tiempo*, San Millán de la Cogolla: Cilengua, pp. 89-114.

Fernández Guiadanes, A. (2016), "Dúas notas sobre a transmisión manuscrita da lírica profana galego-portuguesa", en E. Corral / E. Fidalgo / P. Lorenzo (eds.), *Cantares de amigos. Estudos en homenaxe a Mercedes Brea*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, pp. 369-375.

Fernández Guiadanes, A. / E. Fidalgo (2020), "La escritura de los códices de las *Cantigas de Santa María*", en E. Fidalgo (ed.), *Alfonso X el Sabio: cronista y protagonista de su tiempo*, San Millán de la Cogolla: Cilengua, pp. 249-267.

Fernández Ordóñez, I. (2004), "Alfonso X el Sabio en la historia del español", en R. Cano Aguilar (coord.), *Historia de la lengua española*, Barcelona: Ariel, pp. 381-422.

Fernández Ordóñez, I. (2011), "La lengua de los documentos del rey: del latín a las lenguas vernáculas en las cancillerías regias de la Península Ibérica", en P. Martínez Sopena / A. Rodríguez (eds.), *La construcción medieval de la memoria regia*, València: Universitat de València, pp. 323-362.

Fidalgo, E. (2002), *As Cantigas de Santa María*, Vigo: Xerais.

Fidalgo, E. (2003), *As Cantigas de Loor de Santa María*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.

Fidalgo, E. / M. Metzeltin (2020), "Alfonso X y las lenguas de su reino", en E. Fidalgo (ed.), *Alfonso X el Sabio: cronista y protagonista de su tiempo*, San Millán de la Cogolla: Cilengua, pp. 115-135.

Filgueira (1985): Alfonso X, *Cantigas de Santa María : Códice Rico de El Escorial, ms. escurialense T.I.1*, introducción, versión castellana y comentarios de J. F. Filgueira Valverde, Madrid: Castalia.

Gómez Redondo, F. (2000), *Artes poéticas medievales*, Madrid: Laberinto.

Gonçalves, E. (1992), "Intertextualidades na poesia de Dom Dinis", en C. Berardinelli (ed.), *Singularidades de uma Cultura Plural. [Actas do] XIII Encontro de Professores Universitários Brasileiros de Literatura Portuguesa (Rio de Janeiro, 30 de Julho a 3 de Agosto de 1990)*, Rio de Janeiro: Universidade Federal / Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação José Bonifácio / Fundação Cultural Brasil-Portugal, pp. 146-155.

Gonçalves, E. (1999), "Appunti di filologia materiale per un'edizione critica della poesia profana di Alfonso X", en A. Ferrari (ed.), *Filologia classica e filologia romanza: esperienze ecdotiche a confronto (Roma, 25-27 maggio 1995)*, Spoleto: Centro di Studi sull'alto Medioevo, pp. 411-427.

González, D. (en prensa), "*Cantigas de Santa Maria* et la tradition lyrique des troubadours".

González Jiménez, M. (2001), "El infante don Fernando de la Cerda. Biografía e itinerario", en M. J. Alonso García / Mª L. Dañobeitia Fernández / A. R. Rubio Flores (eds.), *Litera-*

tura y Cristiandad: Homenaje al profesor Jesús Montoya Martínez, Granada: Universidad de Granada, pp. 531-555.

Gutiérrez, S. (2017), "Norme grammaticale, préceptes poétiques et plurilinguisme dans la lyrique médiévale des troubadours", en P. N. Aziz Hanna / L. Selaf (eds.), *The Poetics of Multilingualism – La Poétique du plurilinguisme*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, pp. 61-72.

Haro, M. (2016), "Semblanza iconográfica de la realeza sapiencial de Alfonso X: las miniaturas liminares de los códices regios", *Revista de Poética Medieval*, 30, pp. 131-153.

Hernández Serna, J. (1989), "El Códice de Florencia B.R.20 de las *Cantigas de Santa María*", *Murgetana*, 78, pp. 71-101.

Hilty, G. (1997), "La aparición del romance en los documentos de la cancillería de los reyes de Castilla en la primera mitad del siglo XIII", en M. Lieber / W. Hirdt (eds.), *Kunst und Kommunikation. Betrachtungen zum medium Sprache in der Romania. Festschrift zum 60. Geburtstag von Richard Baum*, Tübingen: Stauffenburg, pp. 427-439.

Hilty, G. (2002), "El plurilingüismo en la corte de Alfonso X el Sabio", en M.ª T. Echenique Elizondo / J. Sánchez Méndez (eds.), *Actas del V Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española (Valencia, 31 de enero-4 de febrero de 2000),* Madrid: Gredos, I, pp. 207-220 [citamos a partir da súa reprodución en G. Hilty, *Íva·l con la edat el coraçón creçiendo. Estudios escogidos sobre problemas de lengua y literatura hispánicas*, ed. de I. López Guil *et alii*, Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert, 2007, pp. 49-65]

Lee, Ch. (2005), "La riflessione teorica sulla poesia nel medioevo: il *De vulgari eloquentia* e il *Prohemio e carta*", en M. Pampín / C. Parrilla (eds.), *Actas del IX Congreso internacional de la AHLM*, A Coruña / Noia: Universidade da Coruña / Toxosoutos, II, pp. 591-605.

Lorenzo, R. (1993), "Algunhas consideracións sobre a evolución do vocalismo en galego e portugués", en *Actas do VIII Encontro da Associaçâo Portuguesa de Linguística*, Lisboa: Associaçâo Portuguesa de Linguística, pp. 9-26.

Lorenzo, R. (1995): "La koiné gallega", en G. Holtus / M. Metzeltin, / Ch. Schmitt (eds.), *Lexikon der Romanistischen Linguistik (LRL)*, Tübingen: Niemeyer, VI/2, pp. 649-679.

MacDonald, R. A. (1997), "El cambio del latín al romance en la cancillería real de Castilla", *Anuario de Estudios Medievales*, 27, pp. 381-413.

Maia, C. de Azevedo (1986), *História do galego-português. Estudo linguístico da Galiza e do Noroeste de Portugal do século XII ao século XVI (com referência à situação do galego moderno)*, Coimbra: INIC.

Marazzini, C. (2018), *Breve storia della questione della lingua*, Roma: Carocci.

Marcenaro, S. (2016), "Il presunto *Livro das cantigas* di Don Pedro de Portugal, Conde de Barcelos", en E. Corral Díaz / E. Fidalgo Francisco / P. Lorenzo Gradín (eds.), *Cantares de amigos. Estudos en homenaxe a Mercedes Brea*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, pp. 575-583.

Mariño Paz, R. (1998), *Historia de lingua galega*, Santiago de Compostela: Sotelo Blanco.

Mariño Paz, R. (2018), "Hipercorrección y castellanismo en las leyendas de las miniaturas de los Códices T y F de las *Cantigas de Santa María*", *Estudis Romànics*, 40, pp. 37-57.
Marshall, J. H. (ed.) (1969): *The Donatz proensals of Uc Faidit*, London: Oxford University Press.
Marshall, J. H. (ed.) (1972): *The Razos de trobar and associated texts*, London: Oxford University Press.
Martins Ferreira, J. P. (2019*), A nobreza galego-portuguesa da diócese de Tui (915-1381)*, Santiago de Compostela: CSIC.
Martos, J. L. (2007), "La gramatización de la poética en la Edad Media: crisis y prescripción", *Romance Philology*, 61, pp. 125-146.
Meneghetti, Mª L. (1991), "Uc de Saint Circ fra filologia e divulgazione (su data, formazione e fini del *Liber Alberici*)", en Mª L. Meneghetti / F. Zambon (eds.), *Il medioevo nella Marca: trovatori, giullari e letterati a Treviso nei secoli XIII e XIV (Atti del Convegno, Treviso 28-29 sett. 1990)*, Treviso: Edizioni Premio Comisso, pp. 115-128.
Mettmann (1981): Afonso X o Sabio, *Cantigas de Santa María*, ed. crítica de W. Mettmann, Vigo: Xerais.
Monteagudo, H. (1999), *Historia social da lingua galega. Idioma, sociedade e cultura a través do tempo*, Vigo: Galaxia.
Monteagudo, H. (2008), "Ortografía *alfonsí*? Para a análise grafemática dos testemuños poéticos en galego da segunda metade do século XIII", en M. Ferreiro / C. P. Martínez Pereiro / L. Tato Fontaíña (eds.), *A edición da poesía trobadoresca en Galiza*, A Coruña: Baía Edicións, pp. 141-160.
Monteagudo, H. (2014), *A nobreza miñota e a lírica trobadoresca na Galicia da primeira metade do século XIII*, Noia: Toxosoutos.
Monteagudo, H. (2019): "Variación scriptolingüística e tradición manuscrita da lírica trobadoresca: As variables <nh / n> e <ss / s>", en E. Carrilho *et alii* (eds.), *Estudos linguísticos e filológicos oferecidos a Ivo Castro*, Lisboa: Universidade de Lisboa, pp. 859-959.
Montero Santalha, J. M. (2000), "As legendas das miniaturas das *Cantigas de Santa Maria* (códices T e F)", en J. L. Rodríguez (ed.), *Estudos dedicados a Ricardo Carvalho Calero*, Santiago de Compostela: Parlamento de Galicia / Universidade de Santiago de Compostela, II, pp. 507-552.
Montero Santalha, J. M. (2002), "As legendas das miniaturas das *Cantigas de Santa Maria* (códice T. 2ª parte)", *Agália*, 69-70, pp. 43-87.
Montoya Martínez, J. (1986), "El Códice de Florencia: una nueva hipótesis de trabajo", *Romance Quaterly*, 33/3, pp. 323-329.
Murphy, J. J. (1986), *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, México: Fondo de Cultura Económica.
Oliveira, A. Resende de (1994), *Depois do espectáculo trovadoresco. A estrutura dos cancioneiros peninsulares e as recolhas dos séculos XIII e XIV*, Lisboa: Colibri.

Oliveira, A. Resende de (2006), "Distracções e cultura", en L. Ventura, *D. Afonso III*, Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 223-62.
Oliveira, A. Resende de (2010a), "D. Afonso X, infante e trovador. I. Coordenadas de uma ligação à Galiza", *Revista de Literatura Medieval*, XXII, pp. 257-270.
Oliveira, A. Resende de (2010b), "D. Afonso X, infante e trovador. II. A produção trovadoresca", *La Parola del Texto*, XIII/1, pp. 7-19.
Olveira, A. Resende de (2013), "A produção trovadoresca de Afonso X. 1. As sátiras à Balteira". *Medioevo Romanzo,* 37, pp. 379-99.
Oliveira, A. Resende de (2015), "A produção trovadoresca de Afonso X. 2. Entre trovadores e jograis galego-portugueses", *La Corónica*, 43/2, pp. 5-27.
Olivera Serrano, C. (2001), "Fortalezas y villas del Rey: Nota sobre la frontera galaico-portuguesa en tierras orensanas a fines del siglo XIII", *Cuadernos de Estudios Gallegos,* XLVIII/114, pp. 99-113.
Pardo de Guevara y Valdés, E. (2012), *De linajes, parentelas y grupos de poder. Aportaciones a la historia social de la nobleza bajomedieval gallega*, Madrid: CSIC / Fundación Cultural de la Nobleza española.
Paredes, J. (2006), "Castellanismos en el cancionero profano de Alfonso X", *Studi Mediolatini e Volgari*, LII, pp. 131-147.
Paredes, J. (2010), *El cancionero profano de Alfonso X el Sabio*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
Paredes, J. (2020), "Alfonso X, trovador profano", en E. Fidalgo (ed.), *Alfonso X el Sabio: cronista y protagonista de su tiempo*, San Millán de la Cogolla: Cilengua, pp. 163-184.
Parkinson, S. (2019), "Perdidas e achadas: cantigas de loor no Cancioneiro da Biblioteca Nacional", en I. Tomasetti *et alii* (eds.), *Avatares y perspectivas del medievalismo ibérico. Actas del XVII Congreso AHLM (Roma, 2017)*, San Millán de la Cogolla: Cilengua, pp. 399-409.
Parkinson, S. / D. Barnett (2013), "Linguística, codicologia e crítica textual: interpretação editorial da variação interna nas *Cantigas de Santa Maria*", en R. Álvarez *et alii* (eds.), *Ao sabor do texto: Estudos dedicados a Ivo Castro*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, pp 467-80.
Pellegrini, S. (1979 [1959]), "Sancio I o Alfonso X?", en Idem, *Studi su trove e trovatori della prima lirica ispano-portoghese*, Bari: Adriatica, pp. 78-93.
Ramos, Mª A. (2008), *O Cancioneiro da Ajuda. Confecção e escrita*, Lisboa: Universidade de Lisboa, Tese de Doutoramento inédita, consultable en ‹http://repositorio.ul.pt/handle/10451/553›.
Rodríguez, J. L. (1983), "Castelhanismos no galego-português de Afonso X, o Sábio", *Boletim de Filologia*, 28, pp. 7-19.
Rübecamp, R. (1933), "A linguagem das *Cantigas de Santa Maria* de Afonso X o Sábio", *Boletim de Filologia*, 1, pp. 273-356.

Rübecamp, R. (1934), "A linguagem das *Cantigas de Santa Maria* de Afonso X o Sábio. Glossário (conclusão)", *Boletim de Filologia*, 2, pp. 141-152.
Rubio García, L. (1993-94), "Del latín al castellano en la cancillería de Alfonso el Sabio", *Glossae. Revista de Historia del Derecho europeo*, 5-6, pp. 225-241.
Sánchez González de Herrero, Mª N. (2002), "Rasgos fonéticos y morfológicos de los documetos alfonsíes", *Revista de Filología Española*, LXXXII, pp. 139-177.
Sánchez González de Herrero, Mª N. (2012), "La documentación alfonsí y la historia del castellano", en Mª J. Torrens / P. Sánchez-Prieto (eds.), *Nuevas perspectivas para la edición y el estudio de documentos hispánicos antiguos*, Bern: Peter Lang, pp. 73-88.
Sánchez-Prieto Borja, P. (ed.) (2001): Alfonso X el Sabio, *General estoria. Primera parte*, Madrid: Fundación José Antonio de Castro [baixo a coordinación de Sánchez-Prieto, completouse en 2009 a edición dos dez volumes en que foi distrubuida].
Sánchez-Prieto Borja, P. (1996), "Sobre la configuración de la llamada *ortografía alfonsí*", en A. Alonso / L. Castro / B. Gutiérrez / J. A. Pascual (eds.), *Actas del III Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, Madrid: Arco Libros, pp. 913-922.
Sánchez-Prieto Borja, P. (2004), "La normalización del castellano escrito en el siglo XIII. Los caracteres de la lengua: grafías y fonemas", en R. Cano (coord.), *Historia de la lengua española*, Barcelona: Ariel, pp. 423-448.
Selig, M. / B. Frank / J. Hartmann (eds.) (1993), *Le passage à l'écrit des langues romanes*, Tübingen: Gunter Narr.
Signorini, M. (2008), "Aspetti codicologici e paleografici della produzione di manoscritti in lingua provenzale (secc. XIII-XIV)", en G. Lachin / F. Zambon (eds.), *I trovatori nel Veneto e a Venezia. Atti del Convegno internazionale (Venezia-Fondazione Cini, 28-31 ottobre 2004)*, Padova: Antenore, pp. 279-303.
Snow, J. T. (2012), "Alfonso X y la cuestión de la autoría de las *Cantigas de Santa Maria* (otra vez)", en A. Garribba (coord.), *Rumbos del hispanismo en el umbral del Cincuentenario de la AIH. II Medieval*, Roma: Bagatto, pp. 143-149.
Souto Cabo, J. A. (2008), *Documentos galego-portugueses dos séculos XII e XIII*, A Coruña: Universidade da Coruña.
Souto Cabo, J. A. (2012a), *Os cavaleiros que fizeram as cantigas*, Niterói / Rio de Janeiro: Universidade Federal Flumiense.
Souto Cabo, J. A. (2012b), "*En Santiago, seend' albergado en mia pousada*. Nótulas trovadorescas compostelanas", *Verba*, 39, pp. 273-298.
Souto Cabo, J. A. (2018), "Nuno Eanes Cerzeo. Estudio biográfico", en D. González, *El arte de trovar de amor. Nuno Eanes Cerzeo y su producción poética*, Alessandria: Edizioni dell'Orso, pp. 3-25.
Tavani, G. (1999): Raimon Vidal, *Il Castia-Gilos e i testi lirici*, Milano: Luni.
Wright, R. (1996), "Latin and Romance in the Castillan Chancery (1180-1230)", *Bulletin of Hispanic Studies*, LXXIII, pp. 115-128.

Wright, R. (2000), *El Tratado de Cabreros (2006): estudio sociofilológico de una reforma ortográfica*, London: Queen Mary and Westfield College.
Zufferey, F. (1987), *Recherches linguistiques sur les chansonniers provençaux*, Genève: Droz.
Zufferey, F. (2007), "Gènese et structure du *Liber Alberici*". *Cultura Neolatina,* 67/3-4, pp. 173-233.

Contribución de Afonso X ao léxico galego. Primeira achega

Elvira Fidalgo Francisco
Universidade de Santiago de Compostela

1. Nalgunha ocasión teño escoitado ou lido opinións sobre a nefasta repercusión da política afonsina sobre a lingua galega, en parte, debida ás malas relacións que o monarca mantiña co cabido catedralicio, o cal orixinaría certa despreocupación do rei por esta parte occidental do seu reino[1], en parte porque a corte estaba moi lonxe e a lingua de comunicación era outra. Achácaselle ao Sabio que dese un impulso tan grande ao castelán que arrefriou o brío que tiña o galego no século XIII, impedíndolle desenvolverse de xeito tan vigoroso como o fixo o portugués en terras lusas gracias ao alento do seu rei, Don Denis[2]. Acódese ao modelo deste monarca para louvar que el mesmo compuxese un rico cancioneiro en portugués e que cara 1290 declarase esta lingua como a oficial do seu reino, afianzando, por tanto, o seu emprego tamén na produción notarial (Lorenzo, 2004). Sen embargo, non debemos esquecer que a mesma lingua coa que Don Denís escribiu as súas cantigas xa fora empregada polo seu sabio avó nas súas propias composicións poéticas (persoais ou patrocinadas). Canto ao estabelecemento da lingua oficial, habería que preguntarse se o espello no que se estaría mirando o portugués non sería tamén o do seu rexio devanceiro[3], que es-

1 Porén, a pesar de que, en efecto, as relacións de Afonso X con Compostela non foron as máis cordiais (González Jiménez, 1993: 235-243; López Ferreiro, 1983: 242-243), creo que, como intentarei demostrar, a lingua galega (e non só a empregada no rexistro máis elevado, o da literatura) algo lle debe ao Sabio.

2 Incluso, alguna vez se ten proposto o rei Don Denis de Portugal como modelo do que se puido ter feito polo galego se o rei castelán actuase de xeito similar ao portugués. Pode verse unha densa queixa neste sentido nun artigo xormalístico que escribira Suso de Toro hai xa algúns anos (*El País*, 14/1/2011), pero que resulta moi ilustrativo da perspectiva coa que se examina a actuación de ámbolos dous monarcas no terreo "lingüístico".

3 Polo que sentía admiración, pois quixo que fose seu avó quen o nomease cabaleiro, cousa que o rei fixo de moi boa gana, aínda quebrantando algunas normas da cabaleiría (Salvador, 2003: 178). Outro tanto se pode decir no eido literario, pois abonda con lembrar a fermosísima "alba" de Don Denis, *Levantou-s' a velida,* que recupera o evocador *mot-refranh* que fora usado por primeira vez na poesía galego-portuguesa por Afonso X na CSM 340, *Virgen Madre groriosa,* ou a ben coñecida cantiga *Non me posso pagar tanto* que é a que presta o modelo estrófico (e algunha rima) para a cantiga dionisina *Senhor, pois me nom queredes*. (Gonçalves, 2016: 229-232).

taba convertendo o castelán na lingua da transmisión da cultura e do poder, seguindo unha iniciativa de seu pai, o rei Fernando III, que xa establecera o castelán como a lingua propia dos documentos chancelerescos (Fidalgo / Metzeltin, 2020: 122). Non obstante, en tempos do Sabio, xa facía moito que Galicia non era un reino independente; o seu rei era un rei castelán, vivía lonxe desta terra, tiña os seus intereses más centrados cara ao sur da Península que cara a este norte e era consciente de que a maioría dos seus súbditos falaban unha variante lingüística diferente ao galego, polo que foi esoutra lingua a escollida para a redacción do seu máis importante código legal baixo o cal quería gobernar todo o reino.

Pero, ao mesmo tempo, como é ben sabido, na corte do Sabio (tamén cando só era infante) foran moi ben acollidos trobadores procedentes de todas partes, tanto se chegaban do outro lado dos Pireneos, coma se procedían dos reinos cristiáns colindantes, Portugal incluído, ou das súas propias terras (Alvar, 1977; Beltrán, 2005), e todos eles compuñan as súas trobas na lingua na que era costume facelo, ou sexa, en galego(-portugués), que podería funcionar tamén como lingua franca entre esa amálgama de trobadores, incluso cando non falaban de poesía. Moitos deles eran grandes señores ou membros da pequena nobreza que o acompañaron nas contendas destinadas a agrandar os seus territorios, como se pode constatar nos poucos datos espallados cos que temos que ir reconstruíndo as súas biografías[4], así que tanto as relacións político-sociais como os intercambios literarios estaban asegurados (e estes abranguerían igualmente a trobadores de máis baixa condición social e aos xograres que animaban a corte).

Nese ambiente literario, o Afonso-trobador cicelou os seus versos ca mesma ferramenta ca que moldeaban as súas *cantigas* os demais trobadores galegos, portugueses ou casteláns, desde había máis de medio século. Por moito que estivese interesado en fomentar o castelán noutros eidos, o Sabio non se ía apartar da norma consuetudinaria para a composición das súas propias trobas, sobre todo cando el mesmo participaba activamente no xogo de pullas entre trobadores, sen esconder a man que lanzaba os seus versos, afiados coma dardos. O cambio de temática —da poesía profana á relixiosa— non debeu de parecer motivo suficiente para abandonar o vehículo transmisor, como tampouco se vía xustificable a escolla de distintas opcións lingüísticas cando se pasaba do rexistro de escarnio ao amoroso, máxime cando algunhas destas composicións foron usadas como modelo para as *Cantigas de Santa María* e viceversa. A escolla do galego para a composición deste monumental cancioneiro, sen parangón no Occidente europeo, que se ía converter nunha das súas obras máis persoais

4 Abonda con botar unha ollada aos datos recollidos na *Base de datos da Lírica Profana Galego-Portuguesa (MedDB3)*, accesible en liña (www.cirp.gal). Na pestana "trobadores" ofrécense os datos coñecidos de cada un dos autores das nosas poesías medievais. Por exemplo, sábese que Gonçal' Eanes do Vinhal, Pero d' Ambroa, Afons' Eanes do Coton, Afonso Lopez de Baian participaron na toma de Jaén (1246); algúns deles están identificados, dous anos despois, na conquista de Sevilla (onde tamén está Airas Perez Vuitoron), e seguimos atopándoos nas campañas que Alfonso X leva a cabo xa como rei: Cádiz (1260-62) e Granada (1264-65). De moitos outros temos constancia da súa relación coa corte afonsina porque interveñen en ciclos poéticos que os vencellan entre si e nos que, directa ou indirectamente, participa o propio rei.

e de maior estima, é igualmente significativa do seu compromiso con esta lingua de cultura, así que o fortalecemento do galego e a súa resistencia na poesía ata o século XV seguramente terá algo que ver co exemplo do Sabio e a actividade poética promovida na súa corte.

2. Canto ao xénero máis cultivado pola nosa escola, a cantiga de amor, é obvio que, tendo absorbido a metáfora do servizo vasalático para representar o amor cantado tamén por estas terras, a linguaxe ca que se edifican as cantigas deste rexistro será un calco —por non falar dunha tradución, que non sería xusto— do léxico usado polos provenzais nas súas *cansós*. Así, usos, *a priori* estraños, como o apelativo *señor* (que non diferencia formalmente o xénero feminino do masculino) para referirse á dama amada; o verbo *servir* usado en sentido sinonímico de *amar;* o substantivo *coita* que identifica o resultado desta paixón que equivale a *morrer de amor*, fixéronse habituais na poesía desde os albores do século XIII como o demostran os textos dos profesionais máis antigos[5]. Esta rede sémica tecida sobre a "linguaxe vasalática" coa que se expresa a relación amorosa entre o namorado e a dama viuse notablemente enriquecida cara a segunda metade do século XIII coa aparición de novos termos en textos de trobadores activos, sobre todo, nas décadas centrais do século. Trátase dun vocabulario nunca antes oído na poesía e que conserva íntegra a súa acepción feudal, ou cuxo sentido deriva do significado que a eses termos se lles daba nos textos lexislativos e que, transportados aos versos galego-portugueses, foron empregados metaforicamente para renovar a retórica cortés e, chegado o caso, para invertela na parodia e a sátira.

Neste sentido, custa crer que nos textos máis antigos da escola atlántica non se atope un termo tan propio da linguaxe feudal como é *galardón* (e os seus derivados como *galardõar*, *galardõador*), que equivale no código poético ao *feudo* que o vasalo recibía en recompensa polos servizos prestados ao señor[6]. Sería lícito pensar que estes trobadores das décadas iniciais tamén esperarían unha recompensa polo seu *servizo* amoroso ou, polo menos, que se queixasen de non recibilo a cambio do seu amor…, a menos que fose un

5 A modesta transmisión manuscrita da poesía galego-portuguesa prívanos de calquera referencia biográfica ou cronolóxica, agás aquelas que se poidan deducir da mención de determinados feitos históricos ou das relacións literarias entre trobadores, polo que é moi difícil coñecer o período exacto de actividade da maioría dos autores, aínda que cada día se van descubrindo máis documentos de todo tipo que nos permiten ir coñecéndoos algo mellor. Non hai dúbidas sobre cal é a primeira composición coñecida, a única que nos queda de Johan Soarez de Paiva, pero seguramente as súas seis cantigas de amor perdidas xa contiñan estes *topoi*, que figuran tamén nas composicións de Airas Moniz de Asme, Diego Moniz, Osoir' Anes ou Fernan Paez de Talamancos e Pai Soarez de Taveirós, por citar só algúns dos trobadores que puxeron en marcha a escola. Cfr., para detalles máis precisos, Resende de Oliveira (1995: 62-74) e Souto Cabo (2012).

6 Con este sentido, o termo *gazardo* ou *guizardo* foi empregado polos trobadores provenzais, igualmente co significado de 'recompensa por parte da dama ao servizo amoroso presatado'. Parece que se documenta por primeira vez nunha poesía de Cercamon (P-C 112. 1a e P-C 112. 3a), e que despois "(il) est employé dans toute la littérature courtoise ultérieure pour désigner les faveurs que décerne la dame aimée" (Cropp, 1975: 368). Nos cadros analíticos que ofrece a estudosa (p. 469) reflíctese o uso prioritario por parte dalgúns trobadores considerados como "clásicos": Bernart de Ventadorn en seis ocasións, Giraut de Bornelh (cinco) e Arnaut de Maruelh (cinco veces).

namorado *mentiral*, *covarde,* que actuase con *felonía* no seu preito e o seu *menage*, afastándose así da *franqueza* propia dos namorados provenzais, polo que xustamente non poderían esperar *conorto* nin atopar onde se *albergar*.

Permítaseme partir desta sentencia tan forzada, porque me resultará útil para poder trazar unha liña a modo de fío condutor coa finalidade de chamar a atención sobre a introdución, na lírica galego-portuguesa, destes termos salientados. Aínda que o esperable sería que entrasen cando a corrente occitana chegou aos centros de produción poética peninsular, xunto ca metáfora do servizo vasalático, polo que parece, o seu uso por parte dos nosos trobadores só se constata cara mediados do século XIII e non chegaron a formar parte do vocabulario común na nosa literatura ata finais da centuria ou principios da seguinte. E creo poder afirmar que a canle que os introduciu na escola galego-portuguesa foi, xustamente, a poesía do propio Afonso X.

2.1. Galardón

O termo pertence orixinariamente ó léxico xurídico, como vimos, xa que forma parte da expresión das relacións vasaláticas, e parece que foi Cercamon, como dixemos, o primeiro que o aplicou metaforicamente no código *courtois*, novidade que debeu ser ben acollida polos demais colegas de escola que o explotaron máis ou menos abundantemente. Con esta nova acepción poética viaxaría ás cortes galegas e leonesas pero bastante tarde, como quedou dito. Segundo o detallado estudo que levou a cabo Esther Corral (2009)[7], o valor poético do termo pasou desapercibido ata que un pequeno grupo de trobadores que gravitaban arredor da corte afonsina (sendo o propio rei un deles) o empregaron nas súas composicións e pasaron o testemuño a algúns outros máis tardíos. Só aparece documentado en quince cantigas[8], a gran maioría, de amor, pero non só; velaí a nómina de trobadores: Pai Gomez Charinho (unha cantiga); Johan Mendez de Briteiros (unha cantiga); Johan Baveca (unha cantiga de amigo); Goçal' Eanes do Vinhal (un escarnio); Roi Martinz do Casal (un escarnio en estado fragmentario e de atribución dubidosa); Afonso X (nunha tensó co xograr Arnaldo e en dez cantigas de Santa María: 56, 85, 103, 138, 145, 199, 265, 295, 382 e 401); Martín Moxa (tres cantigas); Don Denis (cinco cantigas); Afonso Sanchez (cinco cantigas); Don Pedro de Portugal (un escarnio).

Á parte da escasa repercusión dun termo que debera resultar altamente significativo, creo que destaca o aproveitamento que del fixo o Sabio. Sinala Corral que o rei tamén o tiña

7 Trátase dunha pormenorizada análise na que a autora estuda a etimoloxía do vocábulo, a súa función na poesía románica en xeral e na galego-portuguesa en particular, así como o seu emprego por parte de determinados trobadores nesta escola. A discusión sobre a orixe xermánica ou fráncica do termo, ou os matices na variación de significado e o seu uso, son prescindibles para o meu propósito, polo que remito ó detallado artigo de Corral, onde se pode atopar cumprida información.

8 Sírvome de *MedDB3* para a obtención de datos e reproduzo os textos tal como figuran no sitio web, citando os códigos numéricos identificadores de cantigas e autores, que coinciden cos da versión impresa (Brea, 1996).

definido nas *Siete Partidas* ("De los gualardones, e de como se deben fazer"), onde queda clara a vinculación do vocábulo cos deberes dos señores para cos seus vasalos, xa que o monarca sinala que se debe dar galardón "a los que fueren buenos en la guerra, por razon de algun grant fecho señalado que ficiesen en ella" (Partida 2, 27,1 en *Partidas,* 2008, Tomo 2: 305)[9]. Este título demostra que, independentemente da orixe da palabra, esta foi introducida co seu senso primitivo en castelán cara 1260 (aprox.) polo equipo de xuristas que redactaron o magno código lexislativo e, participando directamente ou non na súa redacción (iso non nos interesa aquí), Afonso X descubriría un termo novo e soubo recoñecer inmediatamente a súa rendibilidade poética. A iso aínda teriamos que sumar o dato de que o propio Cercamon puido visitar as cortes peninsulares e, sobre todo, que Giraut de Bornelh, un dos trobadores ultrapirenaicos que, como vimos, o empregou máis profusamente[10], botou longas tempadas na corte castelá de Alfonso VIII. Sexa como for, Afonso X introduciu o termo (ou algún dos seus derivados) en catorce cantigas de Santa María e no senso habitual de 'recompensa por un servizo prestado', normalmente, o amor incondicional, como o expresa na cantiga 353, nos versos 97-99: "Atal / galardón aos que ama, / a Sennor Esperital dá, con seu Fillo bẽeito, / a quen a ben sab' amar"[11]. E non deixa de ser menos rechamante que sexa o mesmo rei quen o adopta nunha *tensó,* de tono paródico, mantida cun trobador (?) que provén do sur de Francia (de ser certos os indicios que identifican a Arnaldo con Arnaut Catalan[12]), así que non podería ter mellor interlocutor para descifrar correctamente o significado dun vocábulo que podería ser novidoso por aquí, pero xa era frecuente por alá[13]. Pode que o exemplo dun rei, bo trobador e mellor mecenas, animase aos outros trobadores do seu círculo máis próximo a empregalo tamén nos seus cantos e, dada a precisión sémica do termo, con tanto éxito que foi acollido por xeracións posteriores e por outros xéneros literarios.

2.2. Mentiral

Teresa García-Sabell (1990: 227-228) inclúe este termo entre os préstamos galos do léxico trobadoresco, aínda que non agocha as dúbidas que amosou a crítica ó respecto. Parece

9 Consultable en liña: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/las-siete-partidas-del-rey-don-alfonso-el-sabio-cotejadas-con-varios-codices-antiguos-por-la-real-academia-de-la-historia-tomo-2-partida-segunda-y-tercera--0/html/ [data de consulta: 08/11/2020]

10 Aínda que Cropp (1975) só lle apunta o uso de *gazardo* en cinco ocasións, Corral (2009: 95) sinala o seu emprego (contabilizando seguramente tamén os seus derivados) en tantas cantigas do lemosino coma en tantas por parte dos galego-portugueses.

11 Cito as cantigas marianas pola edición de Mettmann (1986-1989) —modificando algunha presentación gráfica-, e a ela remite tamén a numeración dos textos.

12 Cfr. *MedDB3* (www.cirp.gal), na pestana de "trobadores", s.v. *Arnaldo,* onde se cita un artigo de Vicente Beltrán, que atopou o nome dun "Arnalt, jograr" nun libro de contas de Sancho IV que, de tratarse do mesmo personaxe, non invalida o dito ata agora.

13 A *tensó* na que Arnaldo solicitaba un "don" ao rei e este lle respondía que non andivese pedindo máis "galardón", posto que a dádiva xa lle fora concedida, é *Sinner, ... us vein quer* (18,42).

que só Lapa indicou que se trata dun provenzalismo, mentres que outros editores de textos que tropezaron con este adxectivo pasaron por alto esta cuestión. O certo é que *mentira*, *mentir* son vocábulos de uso relativamente frecuente nos nosos cancioneiros, alternando con *engano*, *enganar* ou *falso*, *falsidade,* que son outras voces que poderían entrar na mesma órbita semántica que as primeiras. Do que non cabe dúbida é de que a voz *mentiral* se rexistra de xeito esporádico e en textos de trobadores cronoloxicamente emparentados: Johan Airas (63,51) úsao substantivado no refrán (*…ca nunca poď o mentiral tan ben jurar…*), igual que Don Denis nunha atípica cantiga de amigo (25,138), así como Rodrig' Eanes Redondo (141,3), se é acertada o reconstrución do texto que ofrece o portal no que así se edita o verso que o contén[14]; Martin Moxa, introdúceo como adxectivo nunha cantiga moral (*En muito andando cheguei a logar*, 94,4), e así o fixera tamén o rei Afonso X quen o empregou, pero esta vez só en contexto relixioso, nas CSM 42, 72, 165, 239, 292 e 369, cun valor adxectival, como se pode facilmente constatar: "e chamou porend' o mouro: 'Mao, falso, mentiral…" (CSM 165, v. 48).

O substantivo *mentira* ten un uso máis amplo, pois é empregado por Johan Airas en tres ocasións e, en cadansúa cantiga, Martin Moxa, Martin Soarez[15], o xograr Pae Calvo, Pedr' Amigo de Sevilha, Pae Gomez Charinho, Pero da Ponte, Pero Mafaldo e o xograr Johan Romeu de Lugo nun escarnio no que menciona a Lopo Liáns, polo que podemos supoñer que pertencía ao círculo de trobadores da corte afonsina, como os anteriores. Algo máis tardío pode ser o escarnio *Ena primeira rua que cheguemos*, de Martin Anes Marinho, trobador portugués que parece que estivo activo na corte de Sancho IV[16] (como Martin Moxa). A relativamente abundante presencia deste vocábulo nos textos non sería de estrañar se pensamos na tópica da cantiga de amor, onde os *miscradores* poderían estar espallando falsidades coa finalidade de enfrontar os namorados. Sen embargo, o contexto no que se usa é maioritariamente o da cantiga de escarnio (en seis textos), seguido do das cantigas de amigo (tres veces), e só figura en dúas de amor e unha vez na cantiga moral de Pero Mafaldo, o cal podería estar indicando un desexo de introducir un elemento revulsivo na poética da escola. A esta relación de textos hai que engadir nove cantigas de Santa María (as número 85, 97, 132, 137, 216, 239, 309, 392 e 419) nas que o significado co que

14 En efecto, no portal *Universo Cantigas* (www.universocantigas.gal), ofrécese a lectura "O que vos diz, senhor, que outra ren desejo / no mundo máis ca vós éste o mui sobejo / mentira[l] quen no diz, ca, u quer que eu sejo", mestras que en *MedDB3* lemos "est'é o mui sobejo / mentido que'-no diz…".

15 O escarnio de amor *Pois non ei de Dona Elvira* é de atribución dubidosa, aínda que no *Cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa* aparece atribuída a Martin Soarez. De aceptarmos esta autoría, este trobador tería empregado o termo en dúas cantigas de escarnio. En calquera caso, interésame neste momento só sinalar a aparición de *mentira* noutra cantiga máis que engadir ó cómputo.

16 Aínda que, segundo *MedDB3* (en "Trobadores"), a identidade deste autor é discutida pola crítica, que se reparte entre a orixe portuguesa do trobador e a hipótese que ten mellor acollida, segundo a cal pertence á poderosa familia galega dos Mariño e, de ser así, habería que adiantar algo o seu período activo, que coincidiría ca de Afonso X.

aparece non deixa espazo á especulación, tal como podemos ler na CSM 97 (vv. 56-57), na que un home falsamente acusado se desculpa diante do rei dicindo: "Esto que vos disseron, Sennor, / mentira foi, non vistes maior".

En castelán é palabra moi antiga, pois xa aparece documentada nas *Glosas Silenses*, segundo o CORDE[17] e, a partir de aí, pode atoparse en numerosos documentos de carácter lexislativo, facendo parella con *falsedat* ou en oposición con *verdat* nas mostras máis temperás, así que non é de estrañar que a poidamos encontrar tan abundantemente nas *CSM*, pola mesma razón que xa indicamos arriba: podería ser unha voz frecuentemente escoitada entre a chancelaría afonsina[18] que puido dar o salto aos textos poéticos galego-portugueses sen dificultade, pois *mentira* tamén aparece en documentos notariais latinos (de 1130) nesta parte máis occidental da península (tal como se rexistra no RILG[19]), de modo que o traslado puido facerse sen graves inconvenientes. A sorprendente aparición de *mesonha / mensonha*[20] no escarnio de Martin Anes Marinho débese a necesidades de rima na terceira estrofa, polo que recorre ao orixinal francés *mensonge* que contribúe, ademais, a recalcar a pouca fiabilidade do tal Don Foán satirizado no texto, posto que o compositor xa empregara *mentira* na cobra precedente. Por tratarse dun *happax* parece máis apropiado falar dun préstamo propio do trobador que dun neoloxismo insertado no código poético.

2.3. Covarde / ardido

Deste primeiro adxectivo querería fuxir calquera cabaleiro, dadas as connotacións que posúe[21], e o mesmo sucede cando transportamos o termo á esfera do amor cortés, onde, pola contra, ao namorado conviríalle ser *arditz* ('valente') e *auzatz* ('atrevido') e aprovisionarse de coraxe para desvelar os seus sentimentos á dama amada. A falta de espírito necesario para afrontar este tipo de situacións difíciles son, como sabemos, recorrentes na cantiga de amor, así que o termo non lle sería tan mal acaído á maioría dos nosos trobadores. Sen embargo, *covarde* é un adxectivo ausente na nosa poesía, se descontamos a única aparición do mesmo nunha cantiga de Santa María e en feminino, aínda que o sentido co que se utiliza queda ben claro: CSM 55, vv. 47-48 : "Esto con medo cho peço, / ca eu sõo mui covarda / de por nulla ren rogar-te, / mas peço-ch' esto por dõa". Os versos pertencen á cantiga que

17 CORDE [Data de consulta 10/11/2020].

18 Segundo o CORDE, figura xa nas *Partidas*, no *Espéculo*, no *Setenario*, (no *Sendebar, Poridat de poridades*) etc.

19 Como se sabe, neste sitio intégrase o utilísimo *Dicionario de Dicionarios do Galego Medieval* que recolle o léxico (con mostras de uso e significado) dos diferentes glosarios e textos de poesía e prosa medievais. [Data de consulta 10/11/2020].

20 A variación gráfica, segundo se tome o texto de *MedDB3* ou de *Universo Cantigas*, non obstaculiza o recoñecemento da palabra que aínda mantén o aire ultrapirenaico.

21 *Covarde* procede dun provenzal *couvard*, *couvart*, á súa vez, procedente do fr. ant. *coart*, *couart*, derivado de *coe*, 'rabo'. *Couart* era de uso xeralizado en francés antigo ata que foi desprazado polo actual *lâche*, do mesmo significado (Cfr. DCECH, vol. II: 105).

recolle a coñecida como "lenda da sacristá", que conta que unha monxa optou por "fillar vida d' avol manna" (v. 7) e fuxiu do convento cun abade, con quen viviu moito tempo ata que a monxa quedou preñada e foi abandonada polo home e non lle quedou máis remedio que volver, arrepentida, coa súa congregación. A tradición textual do motivo da monxa que fuxe do convento é longa, pero, polo que parece, nesta ocasión estamos diante dunha reelaboración particular do *scriptorium* afonsino[22], polo que é improbable que o termo proveña dunha tradución directa da fonte, así que é plausible pensar que o autor adquiriu esta nova palabra que, se cadra, coñecía de textos épicos, historiográficos e similares, e, dende ese momento, a incorporou á poesía. Para reforzar esta suposición podemos engadir un escarnio de Pero da Ponte (*Mort' é Don Martin Marcos, ¡ai, Deus! ¿se é verdade?*, 120 27), que ben puido provocar sonoras gargalladas na corte afonsina porque nel se fai mofa da morte do tal don Martín, personaxe singular pois, cando el morreu, di o trobador galego que "morta é covardia e morta é maldade" (v. 4). No escarnio apréciase o emprego do rechamante substantivo, un *unicum* no corpus trobadoresco, se descontamos o v. 109 da famosa cantiga mariana do burgués de Bizancio (CSM 25)[23], onde tamén aparece.

A calidade contraria, mencionada arriba como propia do cabaleiro de armas, tampouco é moi usual no corpus trobadoresco pero si a exhiben os cabaleiros das *CSM,* como o recolle moi ben o Sabio na CSM 63, vv. 11-14:

> Este cavaleiro, per quant' aprendí,
> franqu' e ardid' era, que bẽes alí
> u ele morava nen redor dessí
> d' armas non podían outro tal saber,

Se cadra porque os trobadores galego-portugueses non foron ardidos[24] dabondo, as súas damas raras veces souberon que estaban sendo amadas por eles. O adxectivo *ardido*, que aparece en cinco textos das *CSM*[25], na poesía profana só está presente nun escarnio do propio rei

22 A *The Oxford Cantigas Database* (consultable en liña http://csm.mml.ox.ac.uk/) non ofrece ningunha versión anterior, aínda que si se pode comprobar como o motivo se aproveitou para "inventar" diferentes cantigas en torno a este asunto. Permítaseme chamar a atención sobre o adxectivo *avol* ('maa', 'vil'), de orixe discutida, pero que chegou ás nosas letras a través do círculo afonsino que, seguramente, o encontrou na literatura occitana, onde era de uso frecuente. Un derivado, *avoleza*, foi empregado por Pero da Ponte e por Pero Garcia Burgalês.

23 A historia narrada nesta cantiga tamén foi aproveitada por Gautier de Coinci e por Berceo, por exemplo, pero ningún dos dous autores recolleu o termo, xa que non describen a escena de maneira tan "coloquial" como aparece no texto afonsino, como é habitual. Por certo, a descrición feita por Berceo e polo francés son moito máis parecidas entre si que con respecto á cantiga afonsina que, coma sempre, é excepcional.

24 Tampouco é un adxectivo moi frecuente na lírica occitana, pero coido que paga a pena sinalar que foi empregado por Bernart de Ventadorn (Cropp, 1975: 456).

25 *Ardidos* foron o ermitán da CSM 65 cando era novo e cabaleiro, o cabaleiro da CSM 152, os cabaleiros que acompañan a Alfonso Téllez de Meneses na súa expedición (CSM 205), así como os almogáraves da CSM 277 ou o *fidalg' escudeyro* da CSM 408 . Como se pode advertir, trátase dun adxectivo que define unha das calidades exixidas á clase dos *bellatores*, polo que é probable que proceda dos textos cabaleirescos.

Afonso, sobre un asunto que lle tocaba moi de preto, (*Don Gonçalo, pois queredes ir daqui pera Sevilha*; 18,14, v. 18), e noutro moito menos decoroso porque a *ardida* é a soldadeira Domingas Eanes (18,11), na súa particular "batalla", así que nesta ocasión podemos deducir que se trata dunha palabra propia do léxico afonsino, interpretando esta expresión no mesmo sentido co que descodificamos o famoso "eu fiz" que encontramos en tantas cantigas marianas.

2.4. Felonía

É estoutra unha calidade clasificable a carón da que mencionamos na primeira sección do apartado anterior e igualmente rexeitada entre os atributos do cabaleiro. Co termo *felonía* exprésase máis veces o sentimento de 'rabia' ou 'furia' que a 'traizón' ou a 'deslealdade' (aínda que tamén), que é o senso actual da palabra, acorde ca evolución do seu significado etimolóxico[26]. Só unha vez se menciona na poesía profana, nun escarnio de Pero Gomez Barroso que se burla dun *ricome* que non se presentou á chamada do Rei para que participase canda el nas campañas do sur (que o trobador si coñeceu de primeira man, como reflicten os seus datos biográficos), pero que "contra el-Rei anda mui felon" (127,13, v. 14) a causa dunhas terras que lle reclama e que o rei non lle quere dar. Pola contra, tanto o adxectivo *felón* coma o substantivo *felonía* son empregados un total de dezanove veces nas *CSM*[27], tanto nun senso coma no outro, e aplicado maioritariamente ao demo e aos xudeus. Tendo en conta esta anotación, sorprende dobremente que tanto na CSM 401, "de petiçon", coma na 421 (que, aínda que leva unha rúbrica distinta, *de petiçon* é), o adxectivo *felón* se aplique a Deus. Nestas cantigas Afonso X manifesta o seu temor ante a posible *felonía* de Deus contra el o día do Xuízo Final, pois é consciente de ter cometido moitos pecados; nótese que ao único que lle concede a capacidade de amosarse airado contra el, e con razón, é o mesmo Deus, así que, tanto polo fondo como pola forma, estou tentada a sinalar ao propio monarca como o verdadeiro autor destes sentidos textos[28].

2.5. Menage

Cando Cropp acomete a recapitulación final do seu estudo sobre o léxico empregado polos trobadores máis significativos da escola occitana sinala que "c'est la féodalité qui fournit

Afonxo X úsao tamén no *Setenario*, no *Picatrix* e *no Libro de las formas y las ymagenes* (CORDE [data de consulta: 20/11/2020]).

26 A historia deste termo é moi interesante. A orixe está no fráncico *FILLO, 'verdugo', e de aí pasou ó occitano antiguo como *felon* co senso de 'iracundo' e, despois, 'covarde', 'vil' que é o significado que conservan na actualidade os termos relacionados (Cfr. DCECH, vol. II: 926).

27 Nas CSM 8, 15, 144, 208, 239, 270, 284, 298, 317 e 401 (*felón*) e 4, 9, 19, 25, 108, 136, 154, 317 e 421 (*felonía*)

28 E aínda sumaría algún máis, como a CSM 400, de loor, na que, como vimos, inclúe o termo *galardón*, igual que nesta 401. Na CSM 421, pola súa banda, localízanse numerosos occitanismos: *felonía, folía* ou *alegría*, combinados con outros termos de aparición moi tardía no galego e só empregados no seu círculo trovadoresco (*compañía*, *ousadía*); como se pode intuír, estes vocábulos están dobremente resaltados pola súa posición en rima.

à l'amour courtois non seulement son cadre, mais aussi son caractère formel. (…) L'amour courtois revêt ainsi l'importance que possédaient déjà les liens de dépendence féodale fondés sur l'hommage et sur la foi, sur le service et sur le don des fiefs" (1975: 472). Segundo esta declaración, poderíamos pensar que un dos termos máis destacables pola súa frecuencia de uso na cantiga de amor podería ser *menage*, xa que indica unha parte esencial do pacto vasalático que, trasladado á poética *courtoise*, tería que formar parte da terminoloxía propia do rexistro amoroso[29], e xa nas cantigas da primeira época, máis apegadas ó modelo que as xera. Pero non é así.

Temos que esperar a que Pero da Ponte o inclúa nos versos da cantiga *Agora me part' eu mui sen meu grado* (120,1) que recolle o motivo do *comjat*, é dicir, da despedida do namorado que non atura máis a insufrible situación provocada polo desdén da súa dama[30]. O motivo, pouco frecuente na nosa lírica medieval, parece directamente inspirado na poesía dos provenzais e, se cadra por iso, neste texto do trobador galego figura, entre outros occitanismos rechamantes[31], o termo *menag*e facendo parte dunha secuencia, "preyto nen menage" (120,1, v. 22), que debeu resultar tan suxestivo para os seus colegas de escola que foi recollido por algúns deles, pertencentes tamén ó círculo afonsino, e o trasladaron ó interior de singulares cantigas de amigo, escenario que aínda os fixo máis vistosos. Así, volvemos atopalo na poesía de Pero Mafaldo en *O meu amig', amiga, que me gran ben fazia* (131,5), cantiga na que a xove amosa o seu enfado porque o seu namorado quebrantou a súa promesa (*e fez-me preit' e menage*, v. 2) de falar con ela antes da súa partida, pero marchou sen despedirse[32]. E algo parecido (a amiga non pode impedir que o namorado marche) se expresa na cantiga de Johan Baveca, *Vossa menaj', amigo, non é ren* (64,30), aínda que el relega o termo *preito* ó primeiro verso da terceira cobra, quebrando o segmento. Así e todo,

29 Como aparece *ome*, *servir*, a alusión ó xesto das mans, o bico etc.

30 O trobador é moi duro na acusación que lle fai á súa *señor*, que parece esquecer que el pertence á súa *mesnada* e non cumpre co pacto vasalático que a obrigaría a manter con vida o seu vasalo (*home*). Nos seus versos reflíctese igualmente outra das liñas mestras que debuxan a sociedade feudal, o carácter case familiar que adquiriu a vasalaxe que comprometía a todos os membros da mesma liñaxe, e entre esas obrigas estaba a vinganza. Por iso, Pero da Ponte, seguro da súa morte, confía nos seus parentes para que vinguen a morte que causa a *señor* que quebranta o *preito* e o compromiso, adquirido na *homenaxe,* de protexer e manter con vida o vasalo e non causarlle ningún mal.

31 Entre os que destaca *linhage*, en posición de rima, *home* ou o mesmo *preito*. A riqueza deste último occitanismo é tal, que non podo agora pararme a sinalar a miríade de ocasións en que o termo foi empregado na escola galego-portuguesa. En realidade, case parece que Pero da Ponte está recollendo o eco daquela cansó de Bernart de Ventadorn *Can lo dous tems comença*, vv. 21-24: "tant es de bel estage,/rich' e de gran linhage/qu' eu no cre, s' ilh o jura,/refut mon omenatge" (O texto está extraído da Base de Datos TROBVERS: http://trobvers.lieuweb.eu/TBVRicerca_f/Ricerca_Home.shtm). Aínda que se exixe coñecer as distintas posibilidades gráficas das palabras, é un útil recurso para analizar a frecuencia de uso de determinados termos, e en que textos aparecen.

32 Non é o momento de entrar agora neste punto, pero nótese que tamén esta cantiga é unha cantiga "de despedida", pero vista desde a perspectiva da dama no outro rexistro amoroso, así como a de Johan Baveca, polo que o xogo entre os tres trobadores parece claro. E os tres dialogan, evidentemente, co rei.

non cabe dúbida de que coñecía as cantigas dos outros *Peros* xa que, coma eles, pertencía ó círculo afonsino.

Pola súa parte, o rei tampouco emprega a secuencia exacta usada por Pero da Ponte, pero en cambio, enriquece o acento ultrapirenaico incorporando varios occitanismos consecutivos na CSM 63 (vv. 16-19) e, dada a súa posición de rima, a escolla non parece ser casual:

> E macar a dona de gran linnage
> era, non quiseron dela menage
> seus devedores; mais deulles en gage
> seu fill', onde foi pois mui repentuda.

Aínda noutra ocasión máis utiliza o termo *menage*, deixando claro que o sentido do termo na nosa lingua non se aparta do significado orixinal ("O diabo, pois menage do cavaleiro fillou", CSM 216, v. 20), pois é unha cantiga que lembra a famosa cantiga de Teófilo na que este pacta co demo, prometéndolle a súa alma en troques de riquezas materiais. O referente desta coñecida lenda reflectida na CSM 216 está presente na *Legenda Aurea* e noutros repertorios latinos, pero non franceses, así que a selección dos termos debeu facerse buscando entre o vocabulario xurídico castelán que se estaba facendo de uso corrente na corte en ámbito lexislativo, pois os redactores das *Siete Partidas* usárono co senso xurídico en varias ocasións, entre elas, na Tercera Partida, título XI, ley IV *(En que manera se deue dar e rescibir el feudo*), así como noutras cartas e disposicións legais emanadas da súa chancelaría[33], de modo que o termo andaría frotando polo ambiente do obradoiro literario da súa corte.

2.6. Franqueza

Co senso de 'lealdade', 'sinceridade' ou incluso, xa co paso do tempo, 'xenerosidade', a franqueza é unha calidade que se lle exixía ao amante cortés, case ca mesma insistencia que a *cortesía* porque era unha característica imprescindible na clase nobiliaria feudal (Cropp, 1975: 83-88 e 455). "L'adjectif *franc* a, dans la poésie des troubadours, un sens général qui le rapproche de *bon* et de *cortes*", e engloba en si mesmo as ideas de superioridade e de distinción (p. 85).

33 O texto da Partida terceira é: "Otorgar e dar pueden los Señores el feudo a los vassallos en esta manera. Fincando el vassallo los hinojos antel Señor, e deue meter sus manos entre las suyas del Señor: prometiendol e iurandol e faziendole pleyto e omenaje que le sera siempre leal e verdadero". O CORDE [consultado o 12/11/2020] recolle este e os demais casos dos textos xurídicos afonsinos, pero amosa, a maiores, un texto notarial navarro, anónimo e datado cara 1230, onde xa figura *omenaje*. A proximidade tanto xeográfica como política o sur da Francia podería ser a explicación do uso deste termo nun texto tan antigo, que, por outra banda, trata da historia de Roldán. A seguir, cronoloxicamente, correspondería a aparición máis temperá en documentos notariais da corte afonsina (1240), na tradución castelá do *Sendebar* (ca. 1253) e xa no *Especulo* (1260). Os seguintes, datados de 1268 en adiante, son ordenamentos e leis de territorios ou cidades particulares, así que si era unha palabra ben coñecida, cun significado ben determinado. Hai que destacar que, habitualmente, en todos estes testemuños aparece a secuencia "pleyto et omenaje".

Nos versos galego-portugueses non atopamos un só namorado que sexa cualificado de "franco", pero si nas *CSM* (16, vv. 10-11), precisamente, para enxalzar a personalidade do cabaleiro protagonista :

> Este namorado foi cavaleiro de gran
> prez d' armas, e mui fremos' e apost' e muy fran

Nesta cantiga, ademais, insístese en que o cabaleiro era moi xeneroso: "dava seu aver tan ben / e tan francamente, que lle non ficava ren / per quant' eu vejo…" (vv. 21), así que Afonso X está empregando o termo tanto no senso orixinario coma no que adquiriu posteriormente. É curioso que na composición se fale dun "fremoso miragre que foi en França fazer / a Madre de Deus" (vv. 6-7), aínda que no texto que probablemente lle serviu de inspiración non se mencione ningún topónimo; a localización do prodixio debeu ser sacada da fonte, que puido ser Gautier de Coinci[34], quen, pola súa banda, tampouco di que o cabaleiro fose *franco*[35], así que esta prezada calidade foi engadida na adaptación galega como condición desexable no carácter dun cabaleiro de tanta honra e tanto prestixio.

O mesmo sucede na CSM 63, na que, para insistir na excelente reputación do piadoso cabaleiro do Conde García que acudiu á chamada deste cando o lugar de San Esteban de Gormaz foi atacado polos musulmáns, se di del que "franqu' a ardid' era" (v. 12) e que non tiña rival na contorna no manexo das armas. O texto, como se pode deducir, é de invención propia do *scriptorium* real, posto que non recolle e adapta unha lenda anterior senón que rememora un feito "histórico", con final feliz gracias á intervención divina, así que o autor bota man da *topica* do "sobrepuxamento cabaleiresco" (se se me permite a expresión) propio dos textos literarios que enxalzan o comportamento do heroe, engadindo tamén, nesta ocasión, o adxectivo *ardido*, visto arriba.

A connotación de xenerosidade extrema, de prodigalidade, queda reservada para a Virxe[36] nas *CSM*, que é denominada a "Sennor da franqueza" na CSM 400, de *petiçon*, unha das probablemente (na miña opinión) compostas polo propio Sabio, e noutra cantiga de loor (CSM 140, v. 11), que ben podería ter a mesma autoría xa que é un texto repleto de occitanismos, no que Afonso X invita a louvar á Virxe sinalando, unha a unha, as súas calidades únicas.

Na poesía profana, pola contra, non atopamos namorados *francos* (en ningún dos dous sentidos), se cadra porque non se asociaba o namorado co estamento do cabaleiro, aínda que non lle faltarían dotes de heroe para poder resistir tan firmemente na penosa situación á que o condena a dama. Sen embargo, non nos podemos esquecer de que en non poucas

34 Libro I, Mir. 41. Cfr. Koenig (1966, vol. III: 150-164).

35 A descripción que se fai del non deixa lugar a dúbidas acerca da alta calidade do cabaleiro, pero o adxectivo *franco* está omitido: "Il fu, ce truis, uns chevaliers / josnes, biaus, cointes, fors et fiers, / de grant affaire et de gran non" (vv. 1-3).

36 Aínda que en dúas ocasións (na CSM 145 e na 16, vista arriba) se usa o adverbio *francamente* para indicar a xenerosidade ca que o personaxe protagonista repartía as súas requezas.

cantigas de amigo, a namorada despide (ou agarda) o seu amigo que marcha (ou volve de) servir a El-Rei, así que non debe tratarse, precisamente, dun membro dos *laboratores*, polo que sería esperable un reiterado emprego do adxectivo, que non estaría fóra de lugar. Con todo, a franqueza era unha calidade que era ben valorada, polo menos, cando os tempos mudaron tanto que esa característica apreciada se perdeu, segundo lamenta Martín Moxa en *Per quant' eu vejo* (94,15, vv. 7-14), cando chora que os maos costumes teñan desprazado os bos (bastantes deles, bos e malos, expresados con termos de orixe occitana no texto):

> E poys franqueza,
> proeza,
> venceu escasseza,
> non sey que pensar.
> Vej' avoleza,
> maleza,
> per ssa soteleza
> o mundo tornar.

2.7. Conorto

Só con reflexionar acerca do significado do termo ('alivio', 'acougo'), xa nos podemos dar conta de que non será de emprego moi común na nosa poesía medieval, a menos que o trobador o escolla, precisamente, para lamentarse e queixarse de que lle falta esa sensación, ese sentimento. Así e todo, aínda que é en ámbito afonsino cando aparece máis veces empregada, a palabra é coñecida xa desde antigo, pois xa fora usada (unha vez) por Osoir' Anes a principios do século XIII en *E porqué me desamades* (111,3), cantiga de amor que obedece á tópica característica da escola, sinalando que o único *conorto,* é dicir, o único alivio, que lle queda para poder aturar a súa aflita situación é pensar que logo vai morrer e, polo tanto, deixar de sufrir a *coita* que lle causa saberse desprezado pola súa dama.

O termo parece caer en desuso nos versos trobadorescos ata que é recuperado pola constelación de autores que están activos arredor da corte do Sabio e, entón, volvemos atopalo na poesía de Pero da Ponte (*Nostro Senhor Deus, que prol vus ten ora*, *Foy-ss' o meu amigo d' aquí* e *Que mal s' este mundo guysou*: 120,28, 120,18 e 120,48 respectivamente), de Pero Garcia d'Ambroa (*Se eu no mundo fiz algun cantar*, 126,15), de Pero Gomez Barroso (*Pero Lourenço comprastes,* 127,8) e de Airas Nunez (*Vi eu, señor, vosso bon parecer*, 14,15). Hai que sinalar, antes de nada, as características especiais destoutros textos con respecto ó máis antigo: ou se trata de rexistros escasamente frecuentados na escola, como os *prantos* de Pero da Ponte, quen o inserta tamén no rexistro de amigo, causando doble sorpresa pola inesperada localización do vocábulo ou, o máis frecuente, aparece con sentido paródico en cantigas de escarnio[37]. As últimas xeracións de trobadores dan un paso máis adiante no uso

37 Cfr. Corral (2008), onde se dan todos os detalles de uso e emprego deste vocábulo. A autora especifica que "Na lírica galego-portuguesa rexístrase o termo *conorto* e o seu derivado *conortar* nun total de 11 ocasións (2 como verbo); ademais, dentro da súa familia léxica documéntase, en antítese, o adxectivo *desconortado* noutra ocasión máis. O corpus, polo tanto, é bastante reducido, tendo en conta a frecuencia con

de tan extraordinario termo e Airas Engeitado (*Nunca tan gran coita sofri*, 12,3), insértao nunha cantiga que se desvía da tópica propia do rexistro amoroso; Airas Nunez emprégao nunha cantiga de amor, cuxo refrán está en occitano, e este dato debería ser suficiente para salientar a excepcionalidade do seu uso, e finalmente, aparece en *Assi me trax coitado* (25,16) e en *Amor fez a mim amar* (25,15) de Don Denis que, como se sabe, destaca por absorber calquera elemento que contribúa a renovar a tradición poética e que ben puido ser o modelo no que se inspirou o seu fillo, que tamén o recolle, como sinala Corral. Á vista destas noticias, ben podemos supoñer que o termo procede do ámbito da lírica ultrapirenaica[38], onde é usado correntemente, e que o seu traspaso á poesía galego-portuguesa debeuse producir cando os trobadores activos cara mediados do século XIII voltaron os ollos cara á matriz provenzal como demostran os textos de Pero da Ponte e Airas Nunez e, indirectamente, os demais que coinciden en exhibir nas súas composicións elementos novidosos que destacan nunha corrente que xa parecía estar avellando (Cfr. Fidalgo, 2015).

Como era de esperar, además dos trobadores que frecuentan a corte afonsina, o propio rei se serve do termo en numerosas ocasións, pero só na poesía relixiosa, onde aparece utilizado corenta veces[39] co valor de 'alivio', como se pode deducir nos versos 10-14 da CSM 254:

> Dous monges foi que saíron un día dun mõesteiro
> pora averen conorte do grand' afán e marteiro
> que segund' ordin sofrian, e tod' un día enteiro
> andaron riba dun río, ca era logar viçoso.

O substantivo, sen embargo, parece que circulaba entre os tradutores da súa corte, pois, segundo o CORDE, documéntase o seu uso xa cara 1250, curiosamente en obras sapienciais relacionadas co Sabio e, xustamente, mentras era aínda infante: na tradución castelá do *Calila e Dimna*, na colección de sentencias agrupada baixo o título *Bocados de oro* e noutra

que se reitera o vocabulario no ámbito poético, polo que habería que pensar que é un termo alleo á nosa tradición" (p. 231). Os trobadores que o empregan son Airas Engeitado, Airas Nunes, D. Denis, Osoir'Anes, D. Pedro de Portugal, Pero da Ponte, P. Garcia d'Ambroa e Pero Garcia Barroso; *desconortado* aparece na 104,1 de Nun'Eanes Cerzeo.

38 Nunes (citado no RILG) indica que se trata dun "vocábulo importado do provençal" e cita o *Roman de Flamenca* e unha poesía de Peire Vidal como testemuñas da súa existencia na literatura occitana, pero Corral aporta moitos máis datos e bibliografía que o certifican.

39 *Conorto* ou o seu contrario *desconorto* (e os verbos derivados de ambos) aparecen nas CSM 17, 75, 131, 132, 140, 154, 195, 213, 224, 235, 246, 254, 260, 280, 301, 303, 319, 328, 341, 347, 352, 354, 360, 361, 369, 385, 392, 393, 398, 399, 403 e 408. A falta dun estudo máis profundo necesario para sacar conclusións determinantes, repárese que no primeiro centenar só se usa en dúas cantigas, que no segundo só en cinco, que no terceiro son sete, pero no cuarto o número salta a dezaseis cantigas, nunha delas (a 354) emprégase tres veces no espazo de cinco versos consecutivos e que na 393 *desconorte* aparece catro veces en rima, alternando con *morte*, repetindo unha asociación rimática moi abundante na literatura ultrapirenaica, sobre todo na narrativa oitánica como sinala Corral (2008: 237). Recórdese, neste sentido, que existen varias alusións á literatura artúrica nalgunhas cantigas de Santa María (CSM 35, 108 e 419) e nun escarnio do rei. Estes datos podían estar indicando unha entrada relativamente tardía na poesía galego-portuguesa, coincidindo o seu uso tanto no rexistro profano coma no relixioso.

obra de carácter doctrinal coñecida como *Poridat de poridades* (ou *Secretum secretorum*, dependendo da versión que se está traducindo)[40] e que acabaron sendo citadas nas *Partidas* ou na *General Estoria*, o cal demostraría a familiaridade con que estas palabras se empregaban neste círculo cultural[41].

2.8. Albergue / albergar

O último termo no que me vou deter, se ben a serie podería alongarse extraordinariamente, non está directamente relacionado co feudalismo, aínda que, secundariamente podería vencellarse tamén con esta familia sémica xa que, en orixe, fai referencia aos campamentos militares, pois deriva do gótico *haribairgo*, 'campamento', —formado sobre *harjis* ('exército') e *bairgan* ('conservar', 'gardar')— que entrou na Península a través do occitano *alberc* ou *albergue*. Na poesía galego-portuguesa aparece máis veces o verbo *albergar,* derivado do substantivo, que o substantivo mesmo[42] e, como xa vén sendo habitual, esencialmente nas cantigas de escarnio onde alterna ca voz patrimonial e máis frecuente, *maer*. Polo que levamos visto ata agora, non sorprende que o use Pero da Ponte (en tres ocasións: *De Don Fernan Díaz Estaturão*, *Marinha López, ôi-mais, a seu grado* e *Maria Pérez, a nossa cruzada*), Johan Airas (*Don Pero Nunez era entorvado*), Johan Baveca (*Mayor Garcia, ssenpr' oyo dizer*), Johan Garcia de Guilhade (*Elvira López, aqui, noutro dia* e *Nostro Senhor, e que ben alberguei*), Roy Paez de Ribela (*Maria Genta, Maria Genta da saya cintada*), Gonçal' Eanes do Vinhal (*En gran coyta andaramus con el-rey*), Pedr' Amigo de Sevilha (*Pero d' Anbroa, tal senhor avedes*), Pero Garcia d'Ambroa (*Maior Garcia est' omiziada*) ou Estevan da Guarda (*Do que eu quígi, per sabedoria*). Todos acoden a el dándolle o sentido figurado de 'pasar a noite', 'durmir', e, sobre todo, 'ter relacións sexuais', xa que a maioría das veces alguén "alberga" con unha soldadeira ben coñecida entre os trobadores que se relacionan con Afonso X. El mesmo emprega o verbo con igual significado en diversas cantigas de Santa María, sen despoxalo completamente das connotacións pexorativas con que se "adornaba" en *escarnio*. Así aparece na CSM 195 (vv. 34-36): "e que avería / noite mui viçosa, / se con ela albergasse" ou na CSM 347, v. 26 : "E logo con seu marido / albergou, e foi prennada". Na maior parte das ocorrencias, co verbo *albergar* o autor dos textos relixiosos quere indicar unicamente 'pasar a noite' (CSM 65, 248, 262, 278 etc.) e coido que merece a pena destacar que xa aparece o substantivo *albergue* co senso actual de 'albergue de peregrinos' na CSM 175.

40 Non é o momento nin o lugar de afinar nin nas datas de tradución nin no contido e interconexións dos textos traducidos no entorno afonsino, máis ou menos próximo, porque o único que me interesa aquí é sinalar o uso dun vocabulario específico na corte do Sabio. Remito para os outros detalles a Gómez Redondo, 1998: 273-294.

41 Segundo o CORDE, constátase o uso de *conorto/desconorto* ademais de nas obras citadas en outras como o *Espéculo*, o *Sendebar*, o *Libro de los fueros de Castiella* etc. [Data de consulta: 17/11/2020]

42 Neste corpus nin sequera aparece o substantivo máis patrimonial *albergaria*, que si se recolle en documentos latinos anteriores segundo o RILG [Data de consulta: 17/11/2020] e o CODOLGA [Data de consulta: 17/11/2020].

En castelán o uso, tanto do verbo coma do substantivo, é frecuente na *General Estoria*, pero a forma verbal xa fora introducida na lingua con anterioridade, pois figura tamén no *Calila e Dimna* e, se cadra, xa fora usada un pouco antes por Berceo e incluso polo anónimo redactor do *Libro de Alexandre*[43], polo que a proximidade xeográfica co sur de Francia podería explicar unha entrada máis temperá nesta área.

3. Como xa dixemos, dadas as particularidades da tradición manuscrita da poesía galego-portuguesa, é imposible indicar unha data máis ou menos precisa para a composición da maioría das cantigas porque a duras penas se pode ordenar cronoloxicamente a actividade poética dos seus autores. A partir da rapidísima revisión levada a cabo nas páxinas precedentes, só podemos avanzar dúas consideracións: 1) Os trobadores mencionados coinciden escribindo cara mediados e no terceiro cuarto do século XIII e algúns, aínda máis tarde; 2) Dun xeito ou doutro, todos gravitan, nalgún momento, arredor da corte do Sabio.

Do repaso aos nomes máis veces mencionados ata agora, sería doado deixarnos levar por unha primeira impresión e tirar conclusións moi rápidas e, se cadra, non moi axustadas. O máis inmediato é deducir que esta confluencia de profesionais e afeccionados á poesía na corte afonsina, entre que se estableceron lazos tan estreitos que propiciaron a composición de tantas e tan curiosas cantigas de escarnio arredor dun eixo temático compartido[44] (como por exemplo as chacotas inspiradas pola actividade da soldadeira María Balteira, e outros xogos literarios non menos célebres)[45], propiciou tamén que, gracias a esa saudable competición poética, enriquecesen a lingua literaria común ao ir introducindo, no construto lingüístico de base, elementos léxicos particulares que pola súa novidade destacaron sobre o uniformador vocabulario corrente entre a maioría dos membros da escola. Esas "novas entradas léxicas" en pouco tempo se converterían en termos de uso máis habitual, primeiro entre os contemporáneos entre os que se estableceu unha recoñecible dialoxía e, posteriormente, poderían terse espallado polas composicións doutros membros da escola, pasando así a formar parte do vocabulario trobadoresco.

Segundo a fugaz análise que fixemos nestas páxinas[46], dúas parecen ser as vías de entrada destes *neoloxismos* na poética trobadoresca. Por unha banda, o (re)coñecemento da

43 Son referencias que figuran no CORDE [Data de consulta: 23/11/2020]

44 Persoalmente, tiven ocasión de comprobalo en varias ocasións (Fidalgo, 2016, especialmente pp. 621-627) e non só no ámbito da sátira. É moi doado trazar unha liña que cingue a actividade poética dalgúns trobadores que dialogaban entre eles ao aceptar un tema ou un motivo literario proposto por un trobador determinado e ser recollido por outros colegas, creando unha nidia rede poética na que cantigas de diversas autorías quedan vencelladas pola adopción dese elemento común (Fidalgo, 2015).

45 Sirvan de exemplo os ciclos constituídos por cantigas de diferentes trobadores que usan as pullas arredor do famoso médico coñecido como "mestre Nicolás"; das críticas aos xograres que se metían a trobadores, representados no xograr Lourenço; o ciclo das "amas" etc.

46 Fugaz, insisto, porque unha análise profunda da verdadeira débeda do galego para con Afonso X sería obxecto de investigacións de moito máis amplo alcance. Por iso tamén, omito moitas das referencias bi-

poesía provenzal e a súa adaptación á poética galego-portuguesa, o cal facilitaría a entrada do referente acompañado polo seu mesmo nome na lingua de orixe. Pero da Ponte podería ser un bo exemplo, xa que estudou ben os *prantos* provenzais para poder elaborar os propios, e tamén o rei Afonso, que observaría moi de preto a composición das súas cantigas marianas, bastantes delas inspiradas noutras procedentes de Francia. Estes dous trobadores[47] son algúns dos que máis e mellor aproveitaron esta corrente que chegou desde o Midi francés introducindo numerosos exemplos de occitanismos nas súas composicións. O rei, por ser rei e mecenas, puido ser un modelo imitable, xa que, como se puido comprobar, as súas propias composicións, sobre todo, as *Cantigas de Santa María,* están inzadas de galicismos. A outra canle partiría tamén do *Scriptorium* do Sabio, onde debían flotar numerosas palabras novas no ambiente, moitas delas que se fixeran de uso común gracias ás traducións que se estaban levando a cabo nos distintos proxectos impulsados (literarios, científicos, historiográficos ou legais) e que, por ser xa familiares para o rei que dirixía e supervisaba estes traballos, resultáballe natural transportalos ao ámbito da poesía, onde el participaba de xeito máis persoal. Dos seus escarnios aos escarnios dos demais participantes; da sátira ao rexistro amoroso; do rexistro relixioso ao profano, por camiños de ida e volta, aquelas novas palabras empezaron a ser escoitadas nos versos propios e nos dos trobadores máis próximos a el, e entre todos as deixaron asentadas para que as seguintes xeracións as adoptasen comodamente. Así, engrosado o vocabulario poético, normalizados xa os termos que unha vez foran novidade, non tiveron dificultade en saltar á prosa que, inspirada igualmente en textos galos e casteláns, incorporou con absoluta normalidade aqueles termos que, aínda que de idéntica orixe que as historias que traducía, xa tiñan acento galego, e seguiron o seu camiño, se cadra sen parecer estraños[48].

Para moitos deses termos o camiño foi moi curto e non foron quen de resistir o paso do tempo, pero moitos máis están aínda presentes nos nosos dicionarios e nas páxinas dos nosos libros. Se cadra, nunha conversa casual non é fácil introducir vocábulos como *galardón*, *ardido* ou *felonía*, pero, cantas veces non teremos pronunciado as palabras *mentiral* (na variante *mentirán*[49]), *covarde* ou *homenaxe*? E cantas veces, ó longo do ano 2021, escoitaremos a palabra *albergue*?

bliográficas que xa figuran nos textos consultados e moitas outras que son de sobra coñecidas.

47 Lémbrese que entre ambos os dous debeu haber unha especial relación poética, a xulgar por alguna das máis coñecidas e comentadas cantigas, no só dentro do corpus afonsino senón de todo o corpus da poesía profana. Refírome a *Pero da Pont' á feito gran pecado* e, sobre todo, a *Pero da Ponte, paro-vos sinal* (18 33 e 34), nas que o rei interpela directamente ó trobador e fai (aparentemente) burla dos seus cantares.

48 As consultas ao RILG demostran que a maioría dos termos nos que me fixei nestas páxinas aparecen na tradución galega da *Crónica General* e da *Crónica de Castilla* (Crónica Xeral), na *Cronica Troiana*, nos folios galegos da *Historia Troyana* e, xa máis tardiamente, nos *Milagres de Santiago*, pero o punto de arranque adoita ser as *CSM* ou os textos poéticos sinalados.

49 Segundo o RILG, a orixe do adxectivo *mentirán* e o substantivo *mentira* (ámbolos dous relacionados co verbo *mentir*) non é dodada de trazar. Transcribo a continuación a explicación ofrecida no sitio web, que

Bibliografía citada

Alvar, C. (1977), *La poesía trovadoresca en España y Portugal*, Barcelona: Planeta-Real Academia de Buenas Letras.

Beltrán, V. (2005), *La corte de Babel: lenguas, poética y política en la España del siglo XIII*, Madrid: Gredos.

Brea, M. (coord.) (1996), *Lírica Profana Galego-Portuguesa*, Santiago de Compostela: Centro de Estudios Lingüísticos e Literarios "Ramón Piñeiro", 2 vols. (Consultable en liña http://www.cirp.gal).

CODOLGA = *Corpus Documentale Latinum Gallaeciae* (versión 16, 2019). (Consultable en liña http://corpus.cirp.gal/codolga). [Última consulta 2/2/2021].

CORDE = Real Academia Española, *Corpus diacrónico del español* (Banco de datos en línea http://www.rae.es).

Corral, E. (2008), "*Conorto* na tradición da lírica galego-portuguesa", en A. F. Guiadanes, G. Pérez Barcala / M. A. Pousada Cruz (eds.), *Estudos sobre léxico dos trobadores, Verba. Anexo* 63, pp. 231-241.

Corral, E. (2009), "O *galardón* como recompensa do servizo amoroso na cantiga de amor", *Verba*, 36, pp. 89-108.

Cropp, G. (1975), *Le Vocabulaire courtois des troubadours de l'époque classique*, Genève: Droz.

DCECH = Corominas, J. – J. A. Pascual (1980), *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid: Gredos (6 vols.).

Fidalgo, E. (2015), "Usos do adxectivo *alegre* na lírica galego-portuguesa", en M. Brea (ed.), *La expresión de las emociones en la lírica románica medieval*, Alessandria: Edizioni dell' Orso, pp. 263-280.

Fidalgo, E. (2016), "La sutil red de la ironía en las cantigas de escarnio gallego-portuguesas", en C. Carta / S. Finci / D. Mancheva (eds.), *Antes se agota la mano y la pluma que su historia. Homenaje a Carlos Alvar*, San Millán de la Cogolla: Cilengua, pp. 611-630.

García-Sabell Tormo, T. (1990), *Léxico francés nos cancioneiros galego-portugueses. Revisión crítica*, Vigo: Galaxia.

abrangue todas as posibilidades apoiadas na oportuna bibliografía: "No puede pensarse en influencia de *ira*, como hace C. Michaëlis Gloss. *CA* p. 54; tampoco sirve la explicación de Malkiel *Vera(s) and mentira(s)*, que ve alteración de *mentidas* por influencia de *veras*, pues no existe la oposición que él indica; tampoco puede partirse de *mentida*, como hace Grammont p. 42, 48 por disimilación; *Zauner Grammatik*, 79 piensa en sustantivación del verbo *el mentir*, alterado en **la mentir* por el antónimo *la verdad* y luego *la mentira*, opinión demasiado frágil; Jud Mentira, esp. 119-123, parte del adj. MENTIRIOSUS, que supone un *mentiria, de donde saldría *mentira; en el adj. ve cruce con DELIRIOSUS, 2 veces en S. Ireneo; Corominas *DCELC* III, 345 y n. 2 parte de **mentidoso* > *mentiroso* por disimilación y propagación a *mentira*, de *mentida*. Véase también Nascentes p. 509 y *REW* 5510. Lo cierto es que tenemos ya ese MENTIRIOSUS en el s. VIII, en glosa escrita en España, lo cual nos indica que la forma con –r– es muy ant. Por eso es arriesgado partir de una forma romance *mentida* o *mentidoso* con disimilación: la base presenta ya –r– y posiblemente el verbo sea el responsable de su existencia". [data de consulta: 26/11/2020]

Gonçalves, E. (2016), "Intertextualidades na poesia de D. Denis", en J. Dionísio / H. Monteagudo / M. A. Ramos (eds.), *De Roma ata Lixboa. Estudos sobre os cancioneiros galego-portugueses*, A Coruña: Real Academia Galega, pp. 219-232.

González Jiménez, M. (1993), *Alfonso X el Sabio*, Palencia: Diputación Provincial / Editorial La Olmeda.

Gómez Redondo, F. (1999), *Historia de la prosa medieval castellana*, vol. I, Madrid: Cátedra.

López Ferreiro, A. (1983), *Historia de la Santa A. M. Iglesia de Santiago de Compostela* (vol. VI), Santiago de Compostela: Salvaterra [1898-1909].

Lorenzo, R. (2004), "Emerxencia e decadencia do galego escrito (séculos XIII-XVI)", en R. Álvarez / F. Fernández Rei / A. Santamarina (eds.), *A lingua galega: historia e actualidade,* Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega-Instituto da Lingua Galega, vol. 3, pp. 27-153.

Koenig, V. F. (ed.) (1961-1970), *Les Miracles de Nostre Dame par Gautier de Coinci*, Genève: Droz, 4 vols.

Mettmann, W. (ed.) (1986-1989), *Alfonso X, el Sabio. Cantigas de Santa Maria*, 3 vols., Madrid: Castalia.

Parkinson, S. (dir.), *The Oxford Cantigas Database* (consultable en liña http://csm.mml.ox.ac.uk/).

Partidas 2008 = Alfonso X el Sabio*, Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. (http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/las-siete-partidas-del-rey-don-alfonso-el-sabio-cotejadas-con-varios-codices-antiguos-por-la-real-academia-de-la-historia-tomo-2-partida-segunda-y-tercera--0/html/).

P-C = Pillet, A. / H. Carstens (1968), *Bibliographie der Troubadours*, New York: Burt Franklin.

Resende de Oliveira, A. (1995), *Trobadores e xograres. Contexto histórico*, Vigo: Xerais.

RILG = Portal *RILG*: *Recursos Integrados da Lingua Galega*, Vigo: Seminario de Lingüística Informática (Universidade de Vigo)-Instituto da Lingua Galega (Universidade de Santiago de Compostela). Consultable en liña (http://sli.uvigo.es/RILG/index.php).

Salvador Martínez, H. (2003), *Alfonso X, el Sabio. Una biografía*, Madrid: Ediciones Polifemo.

Souto Cabo, J. A. (2012), *Os cavaleiros que fizeram as cantigas. Aproximação às origens socioculturais da lírica galego-portuguesa*, Niterói: Universidade Federal Fluminense.

TROBVERS = Distilo, R. (dir.*)* (1999), *Lessico e concordanze della lirica trobadorica*, Messina-Roma (http://trobvers.lieuweb.eu/TBVRicerca_f/Ricerca_Home.shtm).

Universo Cantigas = Ferreiro, M. (dir.) (2018-), *Universo Cantigas. Edición crítica da poesía medieval galego-portuguesa*. Universidade da Coruña (http://universocantigas.gal).

A representación feminina nas cantigas de Alfonso X*

—

Esther Corral Díaz
Universidade de Santiago de Compostela

1. Georges Duby destacaba na súa famosísima *Histoire des Femmes* que na promoción da condición feminina na Idade Media un fito relevante fora: "la aparición, en la Francia del siglo XII, de un modelo de relaciones entre hombre y mujer que los contemporáneos denominaron *fine amour*, esto es, amor sublime" (1992: 301)[1]. Un feito substancial que queremos recordar pola súa relevancia no panorama da poética trobadoresca e porque explica —en parte— o obxecto de estudo do presente traballo.

Cinxíndonos á lírica galego-portuguesa, hai que observar que a muller ocupaba unha presenza destacada tanto nas tipoloxías correspondentes á lírica amorosa (en tanto se conforman como protagonistas dos cantares) como na propia cantiga de escarnio. O repertorio do cancioneiro individual alfonsí resulta particularmente atractivo neste sentido para analizar a funcionalidade e o papel que as actantes femininas exercían na poética medieval do século XIII na Península ibérica, posto que se visualizará o espazo feminino en tipoloxías líricas contrapostas e percibirase, ademais, as facianas da muller dentro da sociedade medieval no marco dos límites que impón todo discurso literario[2]. Neste sentido, hai que ter presente que o rexistro de tipo amoroso continúa o canon marcado pola tradición trobadoresca (occitana e a propiamente galego-portuguesa) e que a produción satírica, máis "realista"[3], é transmisora do peculiar contexto histórico e socio-cultural da época, recollendo un importante e múltiple coro de voces masculinas e femininas e permitindo unha

* Este traballo forma parte do Proxecto de Investigación "Voces, espacios y representaciones femeninas en la lírica gallego-portuguesa" (PID2019-108910GB-C22), financiado polo Ministerio de Ciencia e Innovación.

1 Citamos pola edición española por estar ampliado o contido do volume ao ámbito peninsular.

2 Non nos detemos na contextualización, na valoración nin nos fundamentos ideolóxicos da representación das mulleres nos diferentes discursos (eclesiástico, xurídico e científico) por exceder os obxectivos deste traballo, aínda que a súa influencia é relevante. Vid. sobre este particular o achegamento de Reyna Pastor (1992) ao espazo ibérico, e de Pallares (1990) e (1992) para o territorio galego.

3 Téñase en conta que o 'realismo' na tipoloxía das cantigas de escarnio reflectiría aspectos da vida do momento, se ben estaría "mediado pola función literaria, isto é, por un complexo de normas estéticas e éticas" (Lanciani / Tavani, 1995: 39). Vid. tamén sobre o concepto do 'realismo' aplicado a xéneros non canónicos o traballo de Marcenaro (2020: 157-158).

aproximación interdisciplinar. Esta é a riqueza das cantigas de Alfonso X, nas que conviven lecturas dobres, ambivalencia de campos sémicos, dialoxismo entre xéneros, interpretacións textuais múltiples e controversias varias con poetas do seu arredor.

Neste traballo, como contribución ao aniversario do VIII centenario do nacemento de Alfonso X e respondendo ao convite que as organizadoras me fixeron para reflexionar sobre a relación do monarca con Galicia, queremos achegarnos ás figuras femininas que se rexistran no seu cancioneiro individual profano, atendendo fundamentalmente ás protagonistas, aínda que tamén se dará conta das "outras" figuras femininas, con función máis secundaria, que aparecen de forma aleatoria nos textos, normalmente como 'medio' de confrontación ou de crítica dun personaxe de xénero masculino particular.

O estudo do repertorio feminino das cantigas profanas do rei sabio permitirá unha vez máis mostrar a súa habelencia na creación literaria, a súa *sabedoria*, así como a renovación dos canóns e estratexias discursivas que se expresan no cultivo de novas liñas temáticas e expresivas. Neste sentido, un lugar preeminente é ocupado pola intertextualidade e os xogos formais (a nivel de re-utilización de sintagmas léxicos, de citas e de esquemas métricos de trobadores do seu círculo e tamén dos ámbitos occitano e francés), e pola marcada dialéctica entre xéneros e entre líricas trobadorescas de diferentes áreas literarias (Liu, 1995: 212), ao mesmo tempo que esas *palavras cobertas* con *dous entendimentos*, mencionadas na *Arte de Trovar* (Tavani, 1999: 42), serán unha constante da praxe da súa poética satírica[4]. O recurso de *equivocatio* será amplamente empregado nos diferentes rexistros do escarnio sobresaíndo de forma relevante o campo sémico do obsceno explícito e implícito, con alusións metafóricas difíciles de entender en toda a súa agudeza, e no que se fai patente unha ambigüidade premeditada e buscada por parte do autor[5]. Téñase presente que o obsceno (e o escatolóxico) formaban parte da retórica do cómico na Idade Media (Bertolucci, 1993: 40) e que sempre esas referencias:

> Teñen o valor negativo que as funcións corporais —baixas por definición— asumen na literatura, onde se caracterizan —fronte á poesía de amor— como "contratexto" iconoclasta e misóxino, con frecuencia brutal e case sempre truculento (Tavani / Lanciani, 1995: 98)

2. En contraste cos cancioneiros individuais doutros trobadores, dos que se coñecen textos de xéneros variados, o corpus de Alfonso X está claramente inclinado cara ás cantigas de escarnio. A súa produción é a máis relevante e completa do xénero dentro da escola tanto polo número de pezas conservadas como pola variedade de tipos de sátira que conforman o seu repertorio (Corral, 2020: 429-430). O feito de que o conxunto textual conservado conteña un

4 Sobre as circunstancias de composición do seu cancioneiro profano e a relación do infante Alfonso co territorio galego remitimos aos artigos de Oliveira (2010a, 2010b e 2013), así como á contribución deste autor neste mesmo volume.

5 O procedemento da *equivocatio* é estudado amplamente en Marcenaro (2009). Para as expresións do campo sémico do 'obsceno' na cantiga de escarnio, consúltese Lanciani / Tavani (1995: 97-104).

número reducido de cantigas de tipo amoroso puido deberse a avatares do proceso de conservación manuscrita que tanto afectou a nosa lírica, aínda que tamén cabería considerar que o rei, despois da etapa de infante na que estivo vinculado á composición das súas cantigas profanas, tería outros intereses literarios como as *Cantigas de Santa María* (Bertolucci, 1993: 37-39). O escaso cancioneiro de tipo amoroso de Alfonso X está artellado arredor do motivo da 'coita' e as implicacións que comporta ese amor desgraciado para os amantes[6].

A única cantiga de amigo conservada, e de atribución dubidosa, *Ai eu coitada* (Paredes, 2010: nº 1)[7], céntrase no lamento da namorada pola demora do amigo na Guarda. Non aparece ningún elemento descritivo da protagonista. Tan só se escoita a voz feminina que deplora a súa desgraza pola distancia do seu namorado, un tema e un motivo propios da tradición da *chanson de femme*, na que se inscribe a composición.

En cambio, as tres cantigas de amor, aínda que responden aos moldes característicos do xénero, desprenden certos trazos significativos relevantes que merecen ser destacados por afastarse en certo modo da uniformidade estilística caracterizadora do rexistro. A máis singular é sen lugar a dúbida *Ben sabia eu, mia senhor* (Paredes, 2010: nº 12), na que, aínda que se centra o motivo da distancia entre os namorados, introduce certas variacións ou desviacións na tradición do xénero. Concretamente na I e III cobra, en relación coa *descriptio* da *senhor*, á que dirixe o seu amor, lóanse as calidades excelsas da dama a través dunha hipérbole totalizadora que fai referencia a variante do 'amor de oídas', en vez do amor pola vista (mencionado tamén na composición, pero *ex contrario*):

> …, pois vos eu non *visse;*
> porque vós sodes a melhor
> dona de que nunca *oisse*
> hom falar
> (18,5, vv. 4-7)[8].

A III cobra retoma o lugar común a través da interrogación retórica "Que farei eu pois que non vir / o mui bon parecer vosso?" (vv. 21-22) co acompañamento do estilema *o mui bon parecer vosso*, que aparece de xeito recorrente na cantiga de amor e en variante sinonímica con *o vosso bon semelhar* (I, v. 8)[9].

6 Non se ten en conta no cómputo do cancioneiro de Alfonso X a hipótese de Miranda que atribúe a este autor catro cantigas de amor máis, recollidas en *Ajuda (*A 36, A 37, A 38 e A 39). Estes cantares foron asignados, nun primeiro momento, a P. Soares de Taveirós, e máis tarde a Martin Soares (consúltense a este respecto as xustificacións en Miranda, 2011).

7 As cantigas de Alfonso X son citadas a partir da edición de Paredes (2010). Para a reprodución doutros textos pertencentes á lírica galego-portuguesa utilizamos, sempre que non se explicite o contrario, as lecturas recollidas na base de datos MedDB3.

8 Lembremos que Jaufre Rudel é o trobador que inicia o *topos* na lírica occitana. A propósito do 'amor de oídas' na escola galego-portuguesa, consúltese Souto / Fidalgo (1995).

9 A alusión ao 'bon semelhar' da dama rexístrase, na cantiga de amor, en máis de 40 ocorrencias, polo que pode ser definida como caracterizadora. Cabe notar, ademais, que a estrutura expresiva empregada por

Como marcas singulares da composición, cómpre citar as comparacións excepcionais cos amantes Paris (famoso por raptar a Helena dentro da materia clásica francesa) e Tristán (protagonista da materia homónima e tamén pertencente no seu inicio á literatura francesa) (vv. 15 e 17), así como o termo occitano *fis* e a alusión á ferida do amor ("foi *ferir*", v. 23)[10]. Estas referencias particulares continúan na estrutura formal da cantiga, posto que a composición parece gardar relación con esquemas métricos de textos de *trobadors*, *trouvères* e trobadores da súa corte[11].

As outras dúas cantigas de amor (*Par Deus, senhor* e *Pois que m'ei ora d'alongar*) seguen os modelos da cortesía na expresión dese amor non correspondido, aínda que se advirten certas particularidades. En *Pois que m'ei ora d'alongar*, a amada é evocada de forma xenérica ("… mia senhor que quero ben", v. 2) e faise fincapé na coita e nos efectos derivados da distancia da dama. Reitérase a alusión á visión que provoca o sufrimento paradoxal nun xogo léxico antitético moi marcado:

> moir'eu porque nom vej'aqui
> a dona que por meu mal [vi]
> (18,36, vv. 20-21)

Esta última parte da III cobra repite con lixeiras variacións versos doutros poetas do seu círculo, concretamente de Pero Garcia Burgalês e de Pero d'Armea[12]. A vitalidade inter-

Alfonso X, precedida do verbo 'ver', repítese case nun terzo desa tipoloxía: "Vi eu, señor, vosso bon parecer/…/ Des que o vosso bon parecer vi" (Airas Nunes, 14,15, v. 1 e v. 9); "veer o seu bon parecer" (Bernal de Bonaval, 22,4, v. 20); "… veer/o seu mui bon parecer" (Diego Moniz, 27,1, vv. 8.9)); "e vj o seu bon parecer" (Fernan Garcia Esgaravunha, 43,11, v. 2); "eu viss' o seu bon parecer;" (Fernan Rodriguez de Calheiros, 47,17, v. 23); "u non vejo vosso bon parecer;" (Johan Airas, 63,24, v. 17); "con tan bon parecer qual lh' eu vi" (Johan Garcia de Guilhade, 70,1, v. 8); "sen veê'-lo mui bon parecer seu" (Johan Soarez Coelho, 79 38, v. 8); "que eu viss' o vosso bon parecer", (Martin Soarez, 97,14, v. 16); "e d' u eu vi o seu bon parecer;" (Martin Soarez, 97,23, v. 12); "quen vir vosso bon parecer," (Martin Soarez, 97,39, v. 23); E que farei eu, pois non vir/o vosso mui bon parecer?" (Nuno Fernandez Torneol, 106,10, vv. 7-8); u eu vi o seu bon parecer," (Pai Gomez Charinho, 114,1, v. 20); "ca, pois que viss' o seu bon parecer" (Pero Garcia Burgalês, 125,07, v. 19), "que viren o seu mui bon parecer," (Pero Garcia Burgalês, 125,23, v. 18). Ademais, tamén se documenta coa variante de 'mostrar': "a me mostrou o seu bon parecer," (Fernan Rodriguez de Calheiros, 47,26, v. 5 e ref.), "E mostroumh-o vosso bon parecer (Martin Soarez, 97,1, v. 12); e 'catar': "Ca os meus olhus van catar/esse vosso bon parecer," (Martin Soarez, 97,30, vv. 8-9); 'cuidar': Roi Queimado 148,5, v. 15; "…cuidando no bon parecer" (Vasco Perez Pardal, 154,12bis).

10 *Paris* non aparece en ningunha outra composición da lírica galego-portuguesa. Tristán é citado unha vez máis, en *Senhor fremosa e do mui loução,* (25,113) de D. Denis, un texto moi particular.

11 Considerábase que a cantiga tiña como modelo formal composicións de Raimbaut de Vaqueiras, Lanfranc Cigala e Moniot de Arras. Non obstante, Billy (2010) realiza un estado da cuestión a partir dos estudos publicados ata o momento, e, despois de examinar con detalle a combinación métrica desta cantiga e da vinculación entre os posibles modelos métricos, inclínase máis por unha conexión co corpus galego-portugués.

12 "… ¿e porqué vi/a dona que por meu mal vi?," (125,2, vv. 1-2) de Pero Garcia Burgalês, "Por unha dona que por meu mal vi" (121,10, v. 5), de Pero d'Armea. Noutra composición do primeiro trobador, Pero Garcia Burgalês, volve empregar a secuencia, pero con certas variacións "vee-la dona que por meu mal vi,/ máis fremosa de quantas donas vi" (125,3, vv. 6-7).

textual que caracterizaba a corte poética de Alfonso X reflíctese nesta composición, como acontecía en *Ben sabia eu, mia senhor*.

3. A tipoloxía de escarnio ofrece un escenario feminino diferente, na que se atopan mulleres con funcionalidade diversa no discurso poético[13]. A orientación e focalización textual cambian respecto ás marcadas pola casuística cortés conforme ás directrices propias do xénero: o trobador adopta un inicio tipicamente narrativo na maioría dos casos e non se implica directamente na acción explicitada no texto[14]. A temática tamén muda abruptamente: a *laus* é substituída polo *vituperium*. O mundo transgresor mencionado por Mikhail Bakhtin maniféstase de xeito patente, e a ambigüidade de significados está presente no repertorio satírico de Alfonso X[15]. É certo que estamos ante un ámbito máis "realista", pero non se debe obviar que a risa, a burla e a sátira adquiren un papel esencial na composición deste tipo de textos[16]. O espazo do escarnio ábrese a novas e fecundas liñas temáticas, a xogos literarios moitas veces inesperados e a significacións implícitas complexas e intricadas, que aínda hoxe son nalgúns casos difíciles de interpretar[17]. Os textos presentan unha función dinámica que os relaciona con outros rexistros (normalmente estereotipos corteses) e con trobadores do seu círculo, ao mesmo tempo que impulsa desviacións de tradición e introduce motivos e temas transgresores. Alfonso X non se acomoda a un desenvolvemento discursivo convencional, senón que se abre a cantares maliciosos, procaces e divertidos con múltiples facianas que o seu público apreciaría. As críticas que se desprenden deben ser interpretadas, polo tanto, no marco das diatribas e polémicas literarias propias das cantigas de escarnio, nas que se conforman diferentes ciclos ou series textuais, sobre todo, na súa xeración trobadoresca e na corte que preside.

Das trinta e nove cantigas de escarnio do seu cancioneiro, oito (ou incluso pódese estender esta cifra a nove) conteñen como protagonista principal do discurso textual a figura da muller, en xenérico como contratexto do rexistro amoroso, ou dirixido a algunhas

13 Un achegamento antigo, pero clásico, sobre as mulleres nas cantigas de escarnio segue sendo o estudo de Rodríguez (1993).

14 Lanciani/Tavani destacan a función narrativa na primeira estrofa das cantigas de escarnio, e un retorno no resto das cobras á función lírica, con variacións a partir do tema exposto nos versos do exordio (1995: 45).

15 A poética europea do século XIII ofrece exemplos ilustrativos do vituperio exacerbado cara ás féminas en autores con repertorios 'bifrontes' como acontece coa produción alfonsí e case contemporáneos a el. Neste sentido o poeta florentino Rustico Filippi (ca. 1230-1295) escribiu sonetos de corte amoroso, nos que imita aos sículo-toscanos, a carón de sonetos pertencentes á corrente cómico-realista profundamente obscenos e que desprenden unha misoxinia marcada (Alfie, 2004: 43-49).

16 Entre a diversa bibliografía que trata ese punto, segue sendo iluminador o traballo Vieira (1983).

17 Non nos detemos nos problemas de lectura que presenta o cancioneiro de escarnio alfonsí; remitimos para este fin ás explicacións vertidas na edición de Paredes (2010) na que se dá conta das dificultades e das posibles solucións ecdóticas, así como a súa compilación de artigos publicada en Paredes (2019), que recolle estudos puntuais sobre formas e fórmulas expresivas problemáticas.

mulleres en particular[18]. Todas (ou case todas) parecen pertencer a un estrato social baixo, ubicadas, por tanto, no espazo da marxinalidade da *vilaina*. O conxunto textual inclúe a persoas anónimas e outras con nome (poucas), a soldadeiras, a vellas, a donas deformes que non se acomodan ao ideal de beleza establecido, barregás, meigas, etc. Para a nosa análise fixarémonos sobre todo nesas composicións na que a muller é protagonista, aínda que tamén se atenderá aos personaxes femininos que desempeñan unha función secundaria, como indicamos na introdución.

3.1. *Non quer'eu donzela fea* (Paredes, 2010: nº 22) é unha das cantigas máis coñecidas do corpus alfonsí e debe ser interpretada como un contratexto do canón marcado na *descriptio* feminina do xénero amoroso e no que a muller ofrece unha relevante funcionalidade no eixe vertebrador do texto. A inversión dos valores do código cortés é evidente neste caso. A protagonista é esa moza nova (*donzela*)[19], un termo propio e característica da cantiga de amigo, pero acompañado dun cualificativo que engade un matiz contratextual *fea* que aporta unhas connotacións evidentes. *Donzela* desenvolve daquela novas posibilidades semánticas no personaxe feminino que describe[20]. A canle tópica da beleza, ese "bo parecer", visto anteriormente, muda abruptamente nunha *donzela fea*, sintagma repetido en posición de rima no refrán (e incluso no dístico inicial con que se abre a composición):

> Non quer'eu *donzela fea*
> Que [ant'a] mia porta pea.

O texto segue unha estrutura paralelística e presenta unha acumulación de comparacións animalísticas e botánicas que amplían o campo sémico da 'fealdade' da moza de xeito intencionado para denigrala se cabe aínda máis. O aspecto pouco acorde co prototipo de *donzela* é destacado a través dunha serie de comparacións que inciden no modelo anticortés: non só a súa pel é "negra come carvon" (v. 4), senón que tamén é "velosa come can" (v. 10), e a pesar de ser moza "á brancos os cabelos" (v. 14), "veelha de maa cor" (v. 22). Ademais, actúa "come sisom" 'avetarda, ave da familia das otídidos, cuxo canto lembra os peidos' (v. 6),

18 No total do xénero do escarnio Graça Videira Lopes indica que "cerca de 106, das 465 cantigas satíricas que até nós chegaram, são dirigidas a mulheres" (Lopes, 1998: 227).

19 Para as diferentes acepcións do termo *doncela* no discurso cortés, resulta interesante as apreciacións de Ruiz Doménec (1986: 73-83).

20 Esta composición que ten como albo esa *donzela*, protagonista do rexistro amoroso, poderíase enmarcar como un divertimento no contexto literario da corte alfonsí. Pero d'Armea, un trobador que viviu ao abeiro do rei sabio (e co que xa vimos elementos de expresión común) critica tamén dura e groseiramente a certa *donzela* (*Donzela, quenquer entendería*) e compara o seu *cu* co rostro dela; esta composición foi replicada á súa vez por Pero d'Ambroa en evidente dialoxismo (*Pero d'Armea, quando composestes*). Vid. a este respecto Vieira (1983).

"come alerman" 'ruda silvestre' (v. 12) "come camelos"[21]. A retórica vituperativa do físico é completada coa referencia verbal *pea* (repetida de forma destacada en refrán e rimando con *fea*) que pon énfase no carácter feminino acorde máis coa *vilania* ca coa cortesía[22]. Á parte de indicar a acepción escatolóxica, o vocábulo pode conter asociado un significado sexual, tal e como acontece noutros textos[23]. A este propósito cabe mencionar outra referencia escatolóxica do 'vento' combinada con *sison* e empregada tamén por Alfonso X na *tensó* bilingüe occitana / galego-portuguesa que sostén cun trobador chamado Arnaut (identificado pola crítica con Arnaut Catalan), ao que nomea significativamente co apelativo "chamenvos "Almiral Sison" (Paredes, 2010: nº 23, v. 16) polo uso que di querer facer do *vent* para propulsar *las naus*.

3.2. Unha segunda cantiga incide no aspecto feminino en negativo. Trátase de *Achei Sancha Eanes encavalgada* (Paredes, 2010: nº 3), que funciona tamén como un contratexto da protagonista da lírica amorosa, aínda que neste caso o ton discursivo intensifícase e a crítica faise máis soez esbozando unha relación contra natura. A *denigratio* de Sancha é total. A *descriptio* física segue presente, e o campo semántico do obsceno, na cantiga anterior suxerido, prevalece a través de dobres sentidos derivados das imaxes e do contexto equino en que o texto se enmarca (o verbo *cavalgar* e derivados, e o substantivo *mua* adquiren unha funcionalidade textual relevante). A visión da fealdade é (re)presentada pola especificación dunha corporeidade pouco agraciada ("ca nunca vi *dona peior talhada*", v. 3), remarcada a través da comparación coa *mostea* 'carro cargado de palla" (repetida en posición de rima no último verso do refrán) "que exprime admiràvelmente bem o vagaroso do andamento, a grossura das formas e as farripas esbranquiçadas dos cabelos" (Lapa, 1970: 38)[24]. O símil da *mostea* é amplificado na II cobra ("… gran foi o palheiro / onde carregaron tan gran *mostea*;" (18,1, vv. 9-10) e coa repetición da aparente andadura pola rúa. A cobra final introduce un novo elemento no discurso textual: unha relación lésbica explicitada ao mencionar que Sancha ía *cavalgar* "en cima da *mua*". A acepción de *mua* como 'persoa', 'barregá' está do-

21 Sobre o significado de *sison*, *alerman* e *camelos*, consúltese, entre outros, Paredes (2010: 168-169). Na base de datos *CMGP* propónse *alermam* 'alharma' seguindo a lectura de Rios Milhan. Tal modificación implicaría un cambio na especie de pranta. Vid. (http://cantigas.fcsh.unl.pt....).

22 A asociación da 'fealdade' coa 'obscenidade /escatoloxía' non era un recurso estraño na poética medieval europea: nos sonetos de Rustico Filippi atópase a mesma combinación (Alfie, 2004: 54)

23 En *Luzia Sanchez, jazedes en gran falha* de J. Soarez Coelho: "Vejo-vos jazer migo muit' agravada,/ Luzia Sánchez, por que non fodo nada;/ mais, se eu vos per i ouvesse pagada, /pois eu foder non posso, peervos-ia (79,33. vv. 7-10). Vid. sobre o tema o noso traballo Corral (2007), no que se estuda a forma *peideira* e a tradición literaria do *pet*, iniciada na literatura clásica e con gran éxito en tipoloxías que utilizan a sátira e o cómico como os *fabliaux*.

24 Paredes (2010: 88) e posteriormente Lacarra (2010) apuntan tamén a posibilidade de *mostea* (< MUSTELA), un animal que, segundo os bestiarios, podía concibir na boca e parir a través das orellas. Ambas opcións poderían ser factibles para obter o equívoco.

cumentada no *Livro Velho de Linhagens* e nalgunhas cantigas de escarnio (Gonçalves, 2016: 173). A alusión é reforzada mediante a exclamación "Ai, velha fududancua", que lembra que esa *mostea* esbrancuxada tiña cabelos canosos e inclinacións sodomíticas (Lacarra, 2011; Corral, 2017). O significado do termo *coberto* é revelado nunha escena cargada de connotacións sexuais.

3.3. En *Domingas Eanes houve sa baralha* (Paredes, 2010: nº 41), Alfonso X utiliza como equívoco no campo sémico do obsceno —ademais das imaxes equinas— a potencialidade expresiva do ámbito bélico, un tema familiar para o público da Idade Media tanto pola actualidade histórica como polo contexto literario de xéneros de difusión oral nos que a guerra ocupaba o lugar central[25]. A serie léxica relacionada con este campo é extensa: menciónanse *baralha*, *genete*, *cavaleiro*, *colpada*, *colbe* / *colpe*, *malha da loriga*, *vencer*, *armas*, *guerra, ferir, tragazeite* 'pequena arma') no contexto dun combate singular de Domingas Eanes contra un *genete* 'cabaleiro mouro', e e con clara vencedora da lide (v. 4), a pesar das feridas graves.

A voz poética cede o protagonismo do texto á muller na súa loita co *cavaleiro,* cobrando unha gran relevancia o desdobramento dos termos e o xogo de equívocos que agachan dobres interpretacións. As imaxes relacionadas coa cabalaría reitéranse de novo nesta cantiga en termos como *genete* e *cavaleiro* co significado de 'encavalgador sexual', aos que se suman os adverbios *juso*, *de suso* e *contra juso* que se enmarcarían dentro dese contexto de 'monturas'[26]. A acumulación de indicios de índole obscena é profusa.

Centrándonos só na invectiva da figura feminina, móstrase unha Domingas Eanes que se comporta de forma *ardida* (v. 3) na súa *baralha*, pero que resultará *mal ferida* (v. 2) porque recibe o *colbe* nunha "*malha* / da loriga que era desvencida" (vv. 8-9)[27], un "gran *colpe* con seu *tragazeite*" (v. 18) que provocará "que ja a *chaga* nunca vai *çarrada*" (v. 21). A *chaga* aludiría ao órgano sexual feminino e o feito de que non peche, de que estea sempre aberta, podería ser indicación da luxuria da dona e / ou unha doenza venérea [28]. Así pois, foi un ardoroso encontro sexual con consecuencias nefastas para a muller, aínda que vencese na loita.

Certamente que Domingas Eanes podería ser unha soldadeira, aínda que non se explicita[29]. A figura das soldadeiras, propia e característica da lírica galego-portuguesa, pro-

25 Lémbrese, por exemplo, a épica que, aínda que non deixou testemuños nos ámbitos galego e portugués, si tivo importancia na área castelá.

26 Seguimos nestes termos a interpretación de Martínez Pereiro (2010: 205-206), que se distancia de Lapa e doutros editores (Ferreiro, 2010; Paredes, 2010).

27 *Desmentida*, en lectura de Airas Freixedo (2017: 107); e Ferreiro (UC) [https://universocantigas.gal/cantigas/dominga-eanes-ouve-sa-baralha].

28 "El resultado final fue que se contagió de la sífilis de su contricante" (Montero Cartelle, 1995: 437). Vid. tamén Lacarra (2001: 84-85).

29 Os nomes das mulleres nas cantigas de escarnio de Alfonso X son estudados por Sodré (2012).

tagoniza tres cantigas máis que comentamos a continuación, e nos tres casos un elemento fundamental caracterizador do seu discurso (e principal nalgúns textos) ten como marco o campo sémico do obsceno[30]. Estas *cantatrices* que acompañaban aos xograres na seus espectáculos ocupan un espazo destacado na burla e ironía das cantigas de escarnio, e o rei sabio e o seu círculo mostraron interese por escribir unha serie de textos sobre a súa figura, o seu oficio e as relacións que mantiveron con certos xograres. Fundamentalmente serán satirizadas pola súa vida sexual ou polo seu físico deforme e/ou entrado en anos[31].

3.4. A soldadeira é a protagonista da seguinte cantiga de forma contundente (Paredes, 2010: nº 30). A voz poética do trobador irrompe no exordio para manifestar:

> Fui eu poer a mão noutro di-
> -a a ũa soldadeira no conon,
> (18,20, vv. 1-2)

A cita do substantivo aumentativo *conon*[32], no segundo verso, chamou a atención da crítica desde hai moito tempo e non queremos insistir máis, aínda que cómpre observar o forte contido obsceno que se ofrece na presentación da protagonista feminina coa inserción dun termo tan impúdico. A mención ao sexo feminino incide directamente no oficio da *soldadeira* e denota que o amor que o trobador pode recibir da muller non é libre, senón froito do seu oficio (Lacarra, 2002: 82), do mesmo xeito que Garcia d'Ambroa (do círculo alfonsí) argüía:

> Pedi eu o cono a hũa molher
> e pediu-m' ela cem soldos enton;
> (126,10, vv. 1-2)

A carga discursiva na cantiga desprázase cara ao tema da Crucifixión e ás diferentes 'paixóns' que concorren alusivamente no texto: á parte do valor propio da que *Jesu Cristo* (v. 25) padeceu, menciónase a *paixon* que sofre a propia soldadeira ante os pecados cometidos e que desexa redimir, e a carnal que domina tamén ao trobador[33]. Os elementos relixiosos mestúranse cos obscenos e cos propios da *fin'amor* cunha finalidade fortemente

30 Vid. ao respecto o artigo de Liu (2009), no que destaca que nas frecuentes referencias ao sexo en *soldadeiras* e noutras mulleres satirizadas nas cantigas de escarnio subxace a dominación masculina e unha preocupación da corte polo "own self-interest in material gain and social advencement" (cita, p. 1).

31 Acerca da representación e características das *soldadeiras* na lírica galego-portuguesa, consúltense, entre outros, os traballos de Vázquez García (2018) e (2021), e Cunha (2015).

32 Lopes propón unha nova lectura para o termo: *tonom*, en vez de *conom*, atendendo a que a cantiga xoga co equívoco musical ("ben que non era de Deus aquel son" v. 9) e a que a forma *tono* se documenta en B (vid. base de datos CMGP). A propósito desta referencia ao órgano sexual feminino, segue sendo de interese o estudo de Montero Cartelle (1995: 432-433).

33 Sobre a temática do uso significativo dos textos bíblicos en contexto burlesco e paródico, remitimos a Gouiran (1993), e sobre todo a Lorenzo Gradín (2015).

xocosa e irreverente[34]. Neste sentido chama a atención a construción das ousadas oracións (incluso irrespectuosas) que se inclúen de forma paralelística nos tres versos finais de todas as cobras (agás a inicial) e o remate da *fiinda*: na II cobra a imprecación "—Senhor, / beeito sejas tu" (vv. 12-13) confúndese co sufrimento que "me fazes deste *marteiro* par ti!" (v. 14), no que *marteiro* perde a súa denotación relixiosa e alude a un tormento carnal; na III cobra compara "esta *paixon* sofro por teu amor, / pola tua, que *sofresti* por min" (vv. 20-21); e na IV cobra menciónase unha pasaxe bíblica fortemente mística na que os soldados ofrecían a Cristo viño mesturado con fel (Mt. 17:34) ("—Fel e azedo bevisti, Senhor, / por min, mais muit' est' aquesto peior / que por ti bevo nen que recebi" (vv. 26-28)[35].

O vituperium ad personam muda a un vituperio contra a divindade, na que os elementos relixiosos e carnais (sen esquecer os corteses)[36] se entrecruzan nunha vía sacrílega, na que a muller ocupa un segundo plano. É máis, podemos afirmar que, máis que satirizar a muller, o discurso textual parece estar parodiando as cantigas de amor, na que habitualmente o poeta lamenta a súa pena[37]. O trobador manifesta o seu grande desexo a través dunha serie de metáforas relacionadas co ámbito das paixóns sacra e carnal que, en vez de aclararen os feitos, confunden ao aglutinarse ambos campos. A conservación do texto tampouco axuda a desentrañar os significados ambiguos e as interpretacións posibles que se lle poden atribuír. A cantiga presenta importantes problemas de lectura: á parte de faltar o verso 4, non se pode discernir con seguridade no diálogo textual cal é a voz que fala realmente (se é a muller ou o trobador)[38].

3.5. Sen a vía sacrílega da anterior cantiga, pero con forte carga erótica, en *Joan Rodriguiz foi esmar a Balteira* (Paredes, 2010: nº 27), a citada soldadeira reaparece nun contexto léxico que incide no campo sémico da construción civil[39]. O tema central céntrase no equívoco da suposta "midida, per que colha sa madeira" (v. 2) que Joan Rodriguiz pretende calcular. O tamaño tería que ser axustado: "[assi] e non meor, per nulla maneira" (v. 5), e entrar "en

34 Lee (2011) estuda a historia da blasfemia e os denominados 'pecados da lingua' na Idade Media analizando diferentes fontes (teolóxicas, xurídicas, iconográficas e literarias).

35 Rematando a *fiinda* cunha fórmula parecida de rogativa: "E poren, ai, Jesu Cristo, Senhor / en juizo, quando ante ti for,/ membre-ch'esto que por ti padeci" (18,20, vv. 29-31).

36 Os *signa amoris* que se enuncian como o sufrimento de amor, a coita ("con gran coita sofri", v. 18, *"nunca fun tan coitado"* v. 23), e incluso a morte por amor son caracterizadores da liña sémica do 'amor non correspondido' da cantiga de amor.

37 Seguimos na interpretación a Lacarra (2002: 80-84).

38 Vid. os amplos comentarios sobre a significación da cantiga en Arias Freixedo (1993: 111-114; e 2017: 100-101).

39 Esta composición de lectura e comprensión complicada foi modificada por Lapa (1970), despois das apreciacións feitas por Mettmann na reseña da edición das cantigas de escarnio de 1965. Sobre a complexa interpretación da composición consúltense, Gonçalves (2016: 557-567) ("Sintaxe e *interpretatio*: Afonso X, *Joan Rodriguiz foi esmar a Balteira* (B 481/V 64)", publicado en 2013); e Airas Freixedo (2017: 94-97).

compasso" 'acompasadamente' (v. 8), e continúa nos seguintes versos "atan longa deve toda [a] seer, / [que vaa] per antr'as pernas da' scaleira" (vv. 9-10), isto é, que debería asentar ben entre as pernas da escaleira (supostamente a escaleira feminina)[40]. A significación de *madeira* coa acepción metafórica de órgano sexual masculino é empregada por Afonso Lopez de Baian (*En Arouca ũa casa faria*, 60,3)[41] e Pai Gomez Charinho (*Don Afonso Lopez de Baian quer*, 114,9)), activos ambos no círculo alfonsí (aínda que Charinho estende a súa obra ata Sancho IV); polo tanto, trátase dun recurso coñecido do que Alfonso X se serve para escribir unha cantiga sobre Maria Perez e o ámbito das soldadeiras. Segundo se relata no texto, a *madeira* non só afectou a Balteira, senón que parece que houbo dúas destinatarias máis, tamén soldadeiras, ás que lles agradaría ("sen sanha", v. 12): as nomeadas son Maior Moniz (v. 11), Mari'Aires (v. 13) e Alvela (v. 15)[42]. Todas as acollerían na *montanha* (v. 15), en referencia sexual ao 'monte de Venus''(Montero Cartelle, 1995: 441). A última e V cobra versa sobre o tamaño fálico da madeira nun "alarde de falicismo patriótico", sinala Elisa Vásvari (1999: 462), no que se loa as virtudes da *midida d'Espanha* (v. 16)[43].

O intricado discurso textual remata cunha última parte que suscitou un intenso e interesante debate entre a crítica: *cab'ou danha* (Paredes, 2010)[44], *boudanha* 'pranta cucurbitácea con raíz en forma fálica' (Lopes[45]) e como antropónimo *Boudanha* (Gonçalves, 2016: 566-567) e alcume dado a algún individuo coñecido en referencia ao nome da pranta indicada antes (Arias Freixeiro, 2016). En suma, toda a cantiga dedicada ao cálculo da *midida* da *madeira* para a Balteira conforma unha divertida e complexa metáfora sexual con duplos (e incluso triplos) significados.

3.6. Outra cantiga ten como posible protagonista a Maria Perez a Balteira nunha hipotética reconstrución a partir do primeiro verso que falta no único manuscrito (B 471bis) que con-

40 Montero Cartelle (1995: 439). Non obstante, hai que notar un cambio de actante na expresión figurada das *pernas d'scaleira*: no comentario ao verso da cantiga en *UC* o suxeito é interpretado como referencia "á figura corporal masculina" (https://universocantigas.gal/cantigas/joan-rodriguiz-foi-esmar-a-balteira).

41 Sobre esta referencia vid. o estudo de Lorenzo Gradín (1999).

42 Gonçalves (2016: 561-564) difire na lección manuscrita do verso 15 da edición de Paredes (que segue as de Lapa, 1965 e 1970), e propón "E ja *x'as* colheron [ẽ] na montanha" entendendo que a partícula "as" é un pronome de terceira de persoa de plural referido a *madeiras*. Tomando en consideración as apreciacións de Lacarra (2002) arredor dos consoladores e a sexualidade feminina, apunta tres significacións distintas arredor da *madeira* nesta composición: ademais de 'material de construción' e 'membro viril', vistos antes, engade unha terceira relacionada coa acepción de 'consolador', como acontece na irónica sátira contra a *abadessa* de Fernand'Esquio.

43 Vàsvari establece unha conexión entre o mencionado alarde fálico e a tipoloxía do *gap* 'fanfarronada" carnavalesco que gozou de certo éxito na lírica occitana (Vàsvari, 1999: 466).

44 O autor defende a lectura proposta en Paredes (2019: 95-102, publicado en 2001 baixo o título: "*[Ou] cab'ou danha / ca bode d'anha*. Dos interpretaciones para una lectura de la cantiga B 481 / V 64 de Alfonso X]").

45 A proposta é explicitada en CMGP: https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=485&pv=sim).

serva a composición ([*Maria Perez vi muit'assanhada*]) (Paredes, 2010: nº 16)[46]. A relación de Pero d'Ambroa coa soldadeira serve de indicio para esta atribución, aínda que hai autores que non comparten este criterio aducindo que o citado trobador mantivera relacións con outras féminas (sobre todo, Paredes, 2010)[47]. Nesta composición descubrimos unha nova faciana da Balteira, a dona *sanhuda*, no suposto de que pertenza esta cantiga ao seu ciclo. A muller móstrase enfadada, ante a rogo de que perdoe ao poeta, porque el se portara mal con ela:

> de perd[o]ar quen no mal deostasse,
> com'el fez a min, estando na sa pousada.[48]
> (vv. 11-12)

A soldadeira "E por esto é grande a mia nomeada" (v. 25) expresa o seu carácter propio ("ca sempre fui temuda e dultada" v. 28). O refrán que remata todas as cobras fai fincapé no seu temperamento e xenio cun proverbio final facilmente comprensible aínda na actualidade e que corrobora as súas palabras coa aserción da sabedoría popular[49]:

> Se ũa vez *assanhar* me fazedes,
> Saberedes quaes peras eu vendo

Nesta ocasión Afonso X (re)utiliza unha estratexia discursiva que entronca o seu enunciado con outros rexistros. A *sanha* feminina adoita aparecer como motivo na cantiga de amigo, na que a voz feminina se mostra anoxada co seu namorado por diferentes causas (partida, a tardanza, a mentira…)[50].

Carlos Alvar (1998: 13-14) suxire unha interpretación, bastante plausible, de todo este discurso poético nun contexto máis obsceno e con máis significacións engadidas. O enfado e as queixas da soldadeira considerarían-se en clave totalmente sexual centrándose a cantiga nunha dobre aldraxe: por unha parte, a impotencia de Pero d'Ambroa (a dona sentiríase *viltada* —v. 17— pola incapacidade do home de tratala como ela desexaría nese encontro

46 Reconstrución de Michaelis (2004: 264), seguida por Lapa (1975) e Lopes (CMGP). O feito de que Vasco Perez Pardal critique á Balteira por só conceder os seus favores a Pero d'Ambroa confirma que se trataría dunha relación consolidada e que se puido utilizar no contexto dos xogos e intercambios poéticos da corte de Alfonso X. Marcenaro (2010) tamén estuda a composición en relación con Ambroa.

47 Ferreiro, en UC, tamén edita a cantiga como acéfala (https://universocantigas.gal/cantigas/--porque-lhi-rogavan-que-perdoasse).

48 Paredes (2010) e Lopes (CMGP) indican o valor recto para *pousada* de 'albergue'. De estar o termo *pousada* referido á muller, podería remitir ao sexo femenino (Montero Cartelle, 1995: 434), no mesmo sentido que Pero da Ponte en *Maria Pérez, a nossa cruzada*: "Tal maeta como será guardada,/ pois rapazes albergan no logar,/ que non aja seer mui trastornada?/Ca, o logar u eles an poder,/ non á pardon que s' i possa asconder,/ assi saben trastornar a *pousada*" (120,20, III, vv. 13-18). E incluso, podería interpretarse en sentido figurado que se refira a un encontro privado entre Ambroa e a muller (Alvar, 1998: 14).

49 Sobre a significación e emprego deste proverbio nas cantigas, véxase Falcão (2012: 74-75).

50 O estudo do motivo da *sanha* na cantiga de amigo pode consultarse en Vázquez Pacho (1999). Hai que advertir que, aínda que con menos rexistros, tamén se insire a expresión *sanha* (e derivados) na cantiga de amor e no escarnio.

suxerido a través do termo *pousada* —v. 13—) e, por outra, a insaciable voracidade da soldadeira, enfadada e que expresa o seu desexo de castigalo por terlle fallado (v. 26).

3.7. *Falavan duas irmanas, estando ante sa tia* (Paredes, 2010: nº 21) está composta tan só por unha cobra de catro versos, polo tanto, a cantiga conservada estaría obviamente incompleta. Copiada só en B nunha disposición de 7 versos curtos con problemáticas rimas, a *dispositio* habitual que, non obstante, adoitan referenciar os editores para este texto, é unha cobra de catro versos, como indicamos antes, cun esquema métrico 14' 14'a 6b 12b. O sucinto texto, a pesar da súa brevidade, presenta unha serie de elementos singulares que deben ser salientados. A presentación indirecta dun diálogo entre dúas *irmanas* inseriría o discurso textual dentro da órbita da cantiga de amigo, tipoloxía no que *irmanas* adoitan concorrer en calidade de confidentes asociadas á *amigas* (ou *amiga,* en singular)[51]. A irrupción no escenario dun personaxe inusual como a *tia*, así como a mención á preocupación da namorada por quedar solteira, sitúan á composición nas marxes do ámbito da tipoloxía amorosa, polo que é catalogada nos denominados 'escarnios de amigo'[52]. Sería pois unha parodia de carácter amoroso na que se inclúen motivos propios dese rexistro de *amigo* como a alusión indirecta á coita ("en grave día naci", v. 1), á interlocución das *irmanas* (vv. 1 e 2) ou á mención ao rei (aínda que está incluída nun contexto novo e particularmente significativo ao aludir á autorización rexia para *casar*)[53]:

> e nunca *casarei*,
> ai, mia irmana, *se me non cas el Rei*"
> (18,19, vv. 3-4)

A lectura do último segmento como: "se me non [vou a] cas d'el Rei" (Lapa, 1970: nº 5; Lopes, CMGP) induce a unha interpretación diferente do verso 4, no que se aludiría á corte do Rei, entendendo *cas del-Rei* como complemento de lugar (Gutiérrez, 2006: 193), en vez de referencia á 3º persoa do singular do presente do verbo *casar*.

Cómpre destacar, en relación coa representación feminina no cancioneiro individual alfonsí, que a inserción de *tia* sobresae pola súa excepcionalidade, dado que só se rexistra

51 Nótese que a conservación do –n– intervocálico na forma *irmana* é un trazo arcaico común na cantiga de amigo. Sobre este arcaísmo, vid. Ferreiro (2008).

52 Lapa incluía o texto no repertorio das cantigas de escarnio (Lapa, 1970: nº 5). Sobre a definición dos 'escarnios de amigo' e a análise particular desta composición, recomendamos a consulta de Gutiérrez García (2006: 174-175). Sobre a composición vid. tamén Bertolucci (1993: 38).

53 Neste sentido Ferreira destaca a importancia do control rexio no matrimonio da nobreza desenvolvido en todo o territorio ibérico: "tanto em Portugal como em Castela-Leão, os respectivos monarcas, à época Afonso III e Afonso X, emprendem na segunda metade do século XIII uma política de centralização do poder régio que passou, por um lado, pelo reforço legislativo e, por outro, pela fragilização da nobreza territorial e pelo favorecimento da aristocracia curializada. Obter o controlo da política de casamentos e heranças, de que tanto dependiam as grandes casas senhoriais, era um instrumento essencial para atingir estes últimos objectivos" (2010: 223, n. 32).

noutra ocasión nunha cantiga de escarnio de Pero da Ponte, autor pertencente á corte alfonsí[54]. O rei sabio coloca a esta figura feminina na posición significativa de rima como palabra rimante, se cadra intencionadamente, aínda que tamén puido intervir na súa utilización a combinación métrica con *dia* (v. 2). Ademais, hai que notar a verbalización da actitude desesperada da amiga ante a perspectiva de quedar solteira, un trazo que chama a atención e sorprende (Gutiérrez, 2006: 193).

3.8. En *Meď ei ao pertigueiro que ten Deça* (Paredes, 2010: nº 5), parecería que, segundo o íncipit enuncia, o personaxe central debería ser a figura do *pertigueiro*[55], se ben a lectura detida do texto descobre a relevancia da *senhor* (nomeada reiteradamente nos versos 3, 9 e 15). A cantiga é difícil de descifrar en toda a súa complexidade[56]. Catalogada como un 'escarnio de amor' (Gutiérrez, 2006: 43), a súa relación co rexistro amoroso reflíctese en dous motivos principais: a mención do amor que sente pola dama e a manifestación da imposibilidade de vela ("non vi mia senhor [á] mui gran peça", v. 3, "non vi mia senhor, ond'ei gran doo", v. 9). A inserción dentro do xénero paródico produciríase ao non respectar o segredo da identidade da namorada dándose a coñecer nun espazo tan destacado na estrutura formal da composición como o refrán. O problema complícase na lectura e interpretación dos primeiro e terceiro versos deste estribillo. Se se seguen as edicións de Paredes e Lapa (1970: 56-57) trataríase dunha única muller chamada Milia Sancha Fernándiz:

> Mília Sancha Fernándiz, que muit' amo.
> Antolha-xe-me riso, pertigueiro: chamo
> Mília Sancha Fernándiz, que muit' amo.
> (18,24, vv. 4-6 e ref.)

Agora ben, en B 460 lese claramente unha conxunción "nen" entre os primeiros dous nomes, polo que, en vez dunha dona, o poeta podería estar referíndose a dúas, un feito que aínda contraviría se cabe máis as normas que rexían o código cortés. Trátase daquela dun

54 A composición de Pero da Ponte (*Pois vos vós cavidar i non sabedes*, 120,38) versa sobre os consellos que o autor lle dá a unha muller casada para vingarse do seu marido. A forma "tía" é utilizada en función de apóstrofe e en rima a primeira vez que aparece na composición (II, v. 8); máis adiante ocupa un lugar central no verso (v. 17, v. 19).

55 Nótese que *pertigueiro* procede de *pértiga* 'vara' (que levaría na man como símbolo do mando no seu oficio. M. Rodrigues Lapa defíneo como 'defensor dos bens das igrejas e dos mosteiros, cargo desempenhado por pessoas poderosas' (*Vocabulario das cantigas de escarnho e maldizer*, consultado a través de *DDGM:* http://ilg.usc.gal/ddgm/ddd_pescuda.php?pescuda=pertigueiro&tipo_busca=lem). En dicionarios modernos como o *Diccionario Gallego* de Cuveiro Piñol (1876) dise deste termo que era "el ministro que en las catedrales lleva la vara ó pértiga, de donde tomó el nombre" (consultado en *DdD,* http://ilg.usc.gal/ddd/ddd_pescuda.php?lang=gl&pescuda=pertigueiro&tipo_busca=lema), polo que podería interpretarse en connotacións obscenas asociadas a este nome derivadas da designación *pértiga* como 'membro viril masculino'.

56 Neste sentido a alusión á calvicie (e a falta de pelo) do *pertigueiro* comparándoa con Pero Gil é de difícil *entendimiento*: "semelha Pero Gil na calvereça" (v. 2), "que semelha Pero Gil no feijoo" (v. 8) e "que semelha Pero Gil no vedejo' (v. 14).

xogo poético buscado por Alfonso X? Nesta liña de interpretación Lopes presenta a seguinte lección do refrán:

> Mília nem Sancha Fernándiz, que muit'amo
> —Antolha-xe-me riso, pertigueir', e chamo
> Mília e Sancha Fernándiz, que muit'amo[57].

Lopes propón incluso unha posible identificación das persoas citadas a partir da documentación: segundo o *Livro de Linhagens*, podería tratarse de "Fernão Esteves de Castro, pertigueiro de Santiago (e não de Deza), (…) casado com uma D. Milia de Mendonça", que tivo unha filla chamada Sancha Fernández. De acordo con esta hipótese, o poeta estaría insinuando que ten non unha, senón dúas *senhores*, nai e a filla[58].

3.9 En liña coa anterior cantiga, en *Senhor, justiça viimos pedir* (Paredes, 2010: nº 29) podería agacharse o apelativo dunha soldadeira. O poeta pide xustiza ao rei por un furto e nomea a Gris como a vítima dese roubo. A acción sería levada a cabo por un *romeu*, segundo relata un *judeu:*

> a *Gris* furtaran tanto, que poren
> non lhi leixaron que possa *cobrir*;
> pero atant' aprendi dun *judeu*:
> que este furto fez ũu *romeu*,
> que foi [ante] ja outros escarnir.
> (18,41, vv. 3-7)

A composición volver ser escura e con dobres significados difíciles de interpretar. De acordo con Lopes[59], Gris podería ser o nome dunha soldadeira (non identificada). A hipótese parécenos factible tendo en conta a relevancia que adquire no texto o verbo *cobrir* que, como ocorre noutras sátiras, agacha unha significación obscena evidente[60]. O verbo reitérase no cuarto verso das tres estrofas[61]. A suxestión dunhas relacións sexuais (incluso con un *judeu* e con un *romeu)*, que se pode desprender subrepticiamente dos seus versos, confirma en certa medida este sentido textual que apuntamos e corrobora que Gris apelaría a unha muller.

57 Vid. a lectura e comentarios en nota en CMGP (https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=461&tr=4&pv=sim). UC tamén recolle esta interpretación, pero no terceiro verso do refrán propón "*Milia nen Sancha Fernandiz, que muit'amo"* (https://universocantigas.gal/cantigas/medei-ao-pertigueiro-que-ten-deca) .

58 Vid. comentarios á cantiga na base de datos CMGP (https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=461&tr=4&pv=sim).

59 Vid. CMGP no enderezo (https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=487&tr=4&pv=sim).

60 Por ex. na cantiga citada antes, a propósito da *madeira*, *En Arouca ũa casa faria*, 60,3 de Afonso Lopez de Baian.

61 Mediante o recurso do dobre e mordobre, reitérase na II estrofa: "ca eno rostro trage, e non ten /por dereito de s' end' el *encobrir*" (vv. 10-11); e na III estrofa: "e sol non cata como *Gris* non ten / nunca cousa de que s' e[le] *cobrir*" (vv. 17-18).

Con todo, hai que sinalar que o editor de Alfonso X, Juan Paredes, non entende que Gris sexa o nome dun personaxe feminino e indica que se trata dunha cantiga de escarnio dirixida contra un fidalgo "que pretendía encubrir su pobreza con la excusa de haber sido robado" (2010: 210).

4. Quedan por examinar agora as figuras femininas que desempeñan un papel secundario no repertorio obxecto de estudo. En primeiro lugar, ocupa un lugar especial o papel que desempeña en *Ao daiam de Cález eu achei* (Paredes, 2010: nº 39), posto que as donas se converten nas vítimas das malas artes e dos feitizos do deán de Cádiz. A composición satírica é extensa (está composta por cinco cobras de sete versos) e presenta un carácter eminentemente obsceno. Descríbense as fazañas eróticas deste personaxe que utiliza libros máxicos para hipnotizar as mulleres e manter relacións carnais con elas[62]:

> conos livros que ten non á molher
> a que non faça que semelhen grous
> os corvos, e as anguias babous,
> per força de foder, se x'el quiser.
> (18,4, vv. 11-14)

A lista de mulleres agraviadas por tales prácticas esténdese a persoas da marxinalidade da sociedade medieval da época como as mouras e as posuídas polo demo. Poucas (ou ningunha) escapan aos seus poderes. O poeta relata que "fod'el as *mouras* cada que lhi praz" (v. 21), un acto que sorprendería (e buscaba sorprender) intencionadamente ao público que escoitaba as cantigas, posto que as relacións sexuais con *mouras* estaban severamente penadas pola lexislación. Tampouco escapan aos seus encantos "se molher aja que o demo ten" (v. 26) e as doentes ("fogo de San Marcial"[63]). A todas exorciza e libera co poder que emana deses *livros* que el posúe sobre a *arte de foder*:

> e se acha moller que aja [o] mal
> deste fogo que de San Marçal é,
> así [a] vai per foder encantar
> que, fodendo, lli faz ben semellar
> que é geada ou nev'e non al"
> (18,4, vv. 31-35).

62 Repárese que Alfonso X, á parte da crítica ao deán, tamén se burla dos libros máxicos e das consecuencias que provocan. É sabido o grande interese que este tipo de textos ofrecía a Alfonso X (cf. por exemplo o *Libro de Astromagia* escrito no *scritptorium* alfonsí). D'Agostino (2012) indaga sobre a posible natureza deste libros e o seu poder nun interesante artigo que compila toda a información sobre a cantiga e aporta novos datos. Cf., así mesmo, o estudo detallado desta composición en Sodré (2013).

63 O *fogo de San Marçal* é citado como doenza nas *Cantigas de Santa María*; polo tanto, Alfonso X estaba moi familiarizado con este mal, non raro no ámbito da Idade Media. A propósito da orixe desta enfermidade, das manifestacións corporais e da súa utilización no cancioneiro mariano, consúltese González (2017: 30-31).

D'Agostino abre unha nova vía de interpretación na identidade do personaxe masculino a partir da indagación na natureza deses *livros*. Segundo este crítico, a designación *daiam,* á parte de 'deán' (isto é, de home pertencente ao ámbito da igrexa), podería ter relación co termo hebraico *dayán* 'xuíz do tribunal rabínico'. De ser así, o poder destes textos tan particulares —se cadra de temática xinecolóxica e androlóxica e relacionados coa escola de Salerno— estaría exercitado por alguén que coñecía ben as artes ocultas e que aportaría novas significacións ao discurso poético da cantiga[64].

Con menos carga expresiva, ou polo menos máis contida, a presenza feminina aparece en tres composicións que comentaremos a continuación.

A figura do *daian* volve intervir como protagonista dun ficticio episodio en *Penhoremos o daian* (Paredes, 2010: nº 4). Nesta ocasión critícase a este individuo por ter roubado uns cans de caza propoñendo tomar en compensación *na cadela polo can* (segundo verso do refrán e refrán inicial). A construción da expresión podería ter orixe nun proverbio ou nunha forma de elocución que funcionase como frase feita ou popular[65]. O termo *cadela* estaría agachando de forma encuberta a barregá do deán (Vallín, 1999; e Paredes, 2010: 92-93). Mettmann (1966: 318) apuntara unha posible identificación desta amante coa soldadeira Maior García, a partir do xogo expresivo co adxectivo *maior*, incluído na última parte da II cobra e que recolle parte da secuencia do segundo verso do refrán[66]:

> e filhar-lh' ei a *maior*
> sa *cadela*, polo can,
> Penhoremos o daian
> [na *cadela* polo can]
> (18,32, II, vv. 15-16)[67]

No xénero da cantiga de escarnio, *Maior Garcia* é citada en catro composicións de tres trobadores do ámbito alfonsí, e en dúas maniféstase (ou insinúase) unha relación amorosa con cargos (ou homes) da igrexa: concretamente en *Mayor Garcia vi tan pobr'ogano* (116,13) de Pedr'Amigo de Sevilha[68] e en *Mayor Garcia, ssenpr'oyo dizer* (64,15) de Joan

64 D'Agostino apunta a que Alfonso X puido ter coñecemento de textos da escola salernitana como o *Liber de coitu,* de Constantino Africano, e a súa versión *Liber minor de coitu*, de autor anónimo (D'Agostino, 2012: 290).

65 Neste sentido Falção (2012: 16) recolle a secuencia como "provérbio perdido ou proverbialização" e dá a coñecer as consideracións ao respecto de Kenneth R. Scholberg (percibida como refrán), e de Carlos Alvar (en tanto forma estrófica popular).

66 Hipótese exposta por Vallín no traballo citado (1999: 133-138) e tamén por Lopes (https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=460&pv=sim).

67 Na III cobra o poeta volve insistir nos dous últimos versos no proveito que sacará do cambio: "e querreime ben servir /da cadela, polo can" (vv. 23-24).

68 A cantiga consérvase de forma incompleta e está composta dunha soa cobra: "*Mayor Garcia* vi tan pobr'ogano / que nunca tan pobr'outra molher vi,/ que, se non fosse pol-o *arcediano*,/ non avya que deytar sobre ssy;/ar cobrou pois sobr'ela o *dayan*/ e, per aquelo que lh' antr' anbus dam,/ and' ela toda coberta de

Baveca[69]. O outro poeta que se refire á soldadeira é Pero Garcia d'Ambroa en *Maior Garcia est'omiziada* (126,6). Coñecendo a actividade e dinamismo dese ambiente cultural, como vimos anteriormente noutros casos, é moi posible que *cadela* sexa unha vez máis unha alusión solapada a *Maior Garcia,* reprobada nesa serie textual de catro cantigas de escarnio.

Relacionada co mundo da feiticería (pero en sentido positivo), en *Direi-vos d'un ricomen* (Paredes, 2010: nº 6) maniféstase unha *velha* para criticar a miseria e avareza deses nobres de segunda orde que apenas tiñan medios para subsistir. O albo da crítica é nitidamente o grupo deses cabaleiros de minguado extracto social, ridiculizados neste caso pola súa forma de vida[70]. Para confirmar que a fraqueza física que sufría o devandito personaxe se debía a fame e non a outra causa, o narrador dálle voz a unha *vella* lúcida e sensata, que afirma:

> A *velha* en diss' *atal*:
> —Daquesto foi, que non d' al,
> de que comestes mui mal.
> E começou de riir
> muito del e [e]scarnir.
> (18,10, vv. 16-20)

Outra das composicións que recollen nos seus versos a figuras femininas é a *tençon* bilingüe occitano / galego-portuguesa, *Sinner, us vein quer* (Paredes, 2010: nº 23), que mantén cun trobador nomeado Arnaut sobre o tema escatolóxico dos navíos propulsados por *vents*[71] (páxinas atrás fixemos unha breve referencia a este debate a propósito do verbo *peer*). A dama aparece na III cobra nun evidente contradiscurso do código cortés. Arnaut loa as virtudes da súa amada mediante unha hipérbole totalizadora, propia da tradición encomiástica do rexistro amoroso, o enunciado ("qu'un faray *o vent tan cortes*" v. 20) e a expresión latina que introduce ao final do verso 24 inducen ao auditorio elementos que afastan a secuencia da aparente cortesía[72]. Di Arnaut:

pano." (116,13). Repárese que a soldadeira neste caso mantén relacións cos dous homes da igrexa á vez: o *arcediano* e o *dayan*.

69 Ademais, rexístrase en *Un escudeiro vi hoj'arrufado* (64,28), do mencionado Joan Baveca, e *Maior Garcia est'omiziada* (126,6), de Pero Garcia d'Ambroa. Un estudo sobre Maior Garcia na serie de textos que citan explicitamente a esta soldadeira pode consultarse en Samyn (2014).

70 Acerca do conxunto de textos satíricos nos que se satiriza a cabaleiros e nobres, vid. Bertolucci (1993: 39) e Tavani (1995: 109-112).

71 Previamente Arnaut Catalan compuxo con Ramon Berenguer IV a *tençon* occitana *Amics N'Arnautz, cent dompnas d'aut parage,* sobre o mesmo tema dos navíos empuxados mediante *pets (*Riquer, 1970: III, 1353-1354).

72 Lapa (1975: 631) suxire para a expresión un efecto cómico na propia cita ou unha adaptación deformada da secuencia occitana *com filhas autras cent*.

que mia dona, qu' es la melhor
del mond' e la plus a[vi]nent,
faray passar a la dolçor
del temps, *cum filias alteras cent*
(19,42, vv. 21-24)

Ao que Alfonso X contesta:

—Don Arnaldo, fostes errar,
por passardes con batarês
vossa senhor a Ultramar,
(vv. 25-27)

5. Despois desta sucinta análise dos textos que conteñen referencias femininas no corpus profano alfonsí, cabe preguntarse pola proporcionalidade das mulleres citadas en relación coa masculinidade subxacente e dominante. Neste sentido ten especial relevo a estrutura do cancioneiro de Alfonso X, no que o rexistro satírico é o maioritario (e neste xénero o discurso está orientado nitidamente cara ao ámbito masculino). Non debemos esquecer que o poeta é quen expresa a través dos seus versos o control do contido e está condicionado polas convencións culturais e sociais da época e do espazo no que vive (Lanciani / Tavani, 1995: 44). No repertorio alfonsí visualízase unha presenza feminina cualitativamente relevante, posto que case un terzo dos seus cantares inclúen a mulleres con certo protagonismo[73]. Cuantitativamente son as soldadeiras (con case media ducia de intervencións como actantes principais e secundarias) as que ocupan o lugar preeminente, pero convén non desprezar a pluralidade que se asoma aos seus versos (mouras, feiticeiras, barregás, *senhores*¸ víctimas dos enganos dos homes, etc.), pertencentes ao ámbito da marxinalidade social.

Ademais, hai que ter presente que na construción poética cobran especial relevo as convencións marcadas pola tradición (as cantigas de amor) e o seu contradiscurso (as cantigas de escarnio). Neste último xénero configúrase unha importante serie textual construída como a súa réplica. Non só é o caso de composicións evidentes como *Non quer'eu donzela fea*, *Meď ei ao pertigueiro que ten Deça:* ou *Falavan duas irmanas, estando ante sa tia*, senón doutras como *Fui eu poer a mao noutro di, Domingas Eanes houve sa baralha* ou incluso a *tençon Sinner, us vein quer.*

A identificación das mulleres da produción poética de Alfonso X queda agachada na nebulosa do anonimato. Trátase isto dunha estratexia discursiva? Podería ser. Os poucos nomes que aparecen son frecuentes ou pouco diferenciados (Sancha Eanes, Dominga Eanes, Maior Moniz, Mari'Aires Alvela). O único caso en que existe algún testemuño documental céntrase, por suposto, en Maria Perez, a famosa Balteira, á que dedicaron un conxunto de textos Alfonso X e trobadores do seu círculo, como xa se indicou. Esta Maria Perez podería

73 Recentemente Joseph Snow fixa a súa mirada para unha sucinta antoloxía femenina en sete destas cantigas de Alfonso X protagonizadas por mulleres a fin de achegalas ao ámbito anglosaxón coa publicación da súa tradución ao inglés (vid. Snow, 2019).

ser identificada con *Dona Maria Perez*, "filla de D. Pedro Joham de Guimaranes e de D. Azenda Pelaez", rexistrada nun documento do mosteiro de Sobrado dos Monxes en terras de Armea (A Coruña)[74]. As outras mulleres que poderían ser identificadas —pero isto é unha mera hipótese— atópanse na cantiga *Meʼei ao pertigueiro que ten Deça*, se se acepta a lectura e interpretación de Lopes. *Milia e Sancha Fernandiz* serían Milia de Mendonça, casada con Fernão Esteves de Castro, pertigueiro de Santiago, que tivo unha filla chamada Sancha Fernandez[75]. Dúas damas galegas, polo tanto, ou ben cabería pensar que Alfonso X está tratando de 'jugar de palabras' (Sodré, 2012: 97).

Para rematar o noso achegamento ao ámbito feminino alfonsí, queremos concluír reafirmando unha vez máis que a análise do corpus obxecto de estudo mostra o binomio da representación feminina na lírica profana (e incluso relixiosa), na que o *vituperium* máis atrevido e as críticas máis obscenas conviven coas ironías máis sutís, inocentes e divertidas; dobres e triplos *entendimentos* que atraen a atención do público, de antes e de agora. O seu cancioneiro individual é un exercicio literario intencionado, no que é posible que se compuxeran máis cantigas de amor e de amigo. As donas que deixan entrever os seus cantares sitúanse na marxinalidade (agás as escasas referencias nos xéneros amorosos), moi distantes desa "dona das donas, Sennor das sennores" que Alfonso X loaba como trobador nas súas *Cantigas de Santa María.*

Bibliografía citada

Airas Freixedo, X. B. (1993), *Antoloxía da poesía obscena dos trobadores galego-portugueses*, Vigo: Edicións Positivas.

Airas Freixedo, X. B. (2016), "Arredor de *boudanha*: unha nova proposta de edición e interpretación da cantiga *Joan Rodriguiz foi esmar a Balteira* (B 481, V 64), de Afonso X", *Verba*, 43, pp. 421-429.

Airas Freixedo, X. B. (2017), *Per arte de foder. Cantigas de escarnio de temática sexual,* Berlin: Frank & Timme.

Alfie, F. (2004), "The morality of misogny: the case of Rustico Filippi, vituperatore of women", *Quidditas*, 25, pp. 43-70.

Alvar, C. (1998), "Alfonso X, poeta profano. Temas poéticos", en A. Touber (ed.), *Le rayonnement des troubadours, Actes du Colloque de l'Association Internationale d'Études Occitanes (Amsterdam, 16-18 Octobre 1995),* Amsterdam – Atlanta: Rodopi, pp. 3-17.

Bertolucci, V. (1993), "Alfonso X", en G. Lanciani / G. Tavani (eds.), *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, Lisboa: Caminho, pp. 36-41.

74 Sobre esta posible identificación vid. o noso artigo Corral (2015: 71-74).

75 Máis información en CMGP (https://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=461&pv=sim).

Billy, D. (2010), "Retour sur *Ben sabia eu, mha senhor* (T18,5)", *Ars Metrica*, 12, 2010 [accesible en https://ars-metrica.germ-ling.uni-bamberg.de/wp-content/uploads/2012/12/Billy_2010_Retour-sur-Ben-sabia-eu-mha-senhor.pdf] [data de consulta 10/01/2021].

CMGP = *Cantigas Medievais Galego Portuguesas [base de dados online]*, G. Videira Lopes / M. P. Ferreira, et al. (2011-), Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, FCSH / NOVA. [Accesible en: http://cantigas.fcsh.unl.pt][data de última consulta 30/01/2021].

Cunha, V. (2015), "A soldadeira na língua dos jograis e dos trovadores", *Revista do CESP*, 35 (54), pp. 117-132.

Corral Díaz, E. (2017), "Maria Balteira, a Woman Crusader to Outremer", en C. González Paz (ed.), *Women and Pilgrimage in Medieval Galicia,* Burlington: Asghate, pp. 65-80.

Corral Díaz, E. (2017), "O *vituperium* femenino: a cualificación de *peideira* nas cantigas de escarnio", en J. C. Ribeiro Miranda (org.), *En Doiro antr'o Porto e Gaia: Estudos de Literatura Medieval Ibérica,* Porto: Estratégias Criativas Sistemas, pp. 234-245.

Corral Díaz, E. (2020), "A singularidade do discurso trobadoresco de Alfonso X", *Laborhistórico*, 6 (2), pp. 428-443.

D'Agostino, A. (2012), "A vueltas con el Déan de Cádiz", en *Estudios de literatura medieval. 25 años de la AHLM*, Murcia: Universidad de Murcia, pp. 315-325.

DdD = *Dicionario de Dicionarios da lingua galega,* A. Santamarina (coord.) [accesible en http://ilg.usc.gal/ddd/][data da última consulta 30/01/2021].

Duby, G. (1992), "El modelo cortés", en G. Duby / M. Perrot (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente*, Vol. II [*La Edad Media*, dir. por Ch. Klaspisch-Zuber], Madrid: Taurus, pp. 301-319.

Falção, F. Scopel (2012), *O verbo satírico: provérbio e proverbialização na sátira galego-portuguesa*, Vitória: EDUFES-Editora da Universidade Federal do Espírito Santo.

Ferreira, M. do R. (2010), "*Aqui*, *alá*, *alhur*: reflexões sobre poética do espaço e coordenadas do poder na cantiga de amigo", en M. Brea / S. López Martínez-Morás (eds.), *Aproximacións ao estudo do Vocabulario trovadoresco,* Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, pp. 209-225.

Ferreiro, M. (2008), "Edición e historia da lingua: sobre a representación da nasalidade no trobadorismo profano galego-portugués e as formas *irmana* e afins", en M. Ferreiro *et alii* (eds.), *A edición da Poesía Trobadoresca en Galiza*, A Coruña: Baía Edicións, pp. 77-96.

Ferreiro, M. (2010), "Os hapax como problema e como solución. Sobre a cantiga 493/18,11 [B 495/V 78] de Afonso X", en M. Arbor Aldea / A. Fernández Guiadanes (eds.), *Estudos de edición crítica e lírica galego-portuguesa*, *Verba*, Anexo 67, Santiago de Compostela, pp. 239-261.

Gonçalves, E. (2016), *De Roma ata Lixboa. Estudos sobre os cancioneiros galego-portugueses.* A Coruña: Real Academia Galega [compilación de artigos].

González, D. (2017), "O léxico da enfermidade nas *Cantigas de Santa María"*, *Estudis Romànics,* 39, pp. 23-42 [accesible en file:///C:/Users/esthe/AppData/Local/Temp/321044-Text%20de%20l'article-457037-1-10-20170427.pdf].

Gouiran, G. (1993), "*Os meum replebo increpationibus* (Job, xxiii,4). Comment parler à Dieu sans prier, ou la contestation contre Dieu dans les lyriques occitane et galaïco-portugaise", en M. Brea (ed.), *O Cantar dos Trobadores*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 77-98.

Gutiérrez García, S. (2006), *Amor e burlas na lírica trobadorescas. Un estudo das cantigas paródicas galegoportuguesas*, Sada: O Castro.

Lacarra Lanz, E. (2001), "Sobre la sexualidad de la *soldadeiras* en la cantigas d'escarnho y maldizer", en E. Lacarra Lanz (dir. y ed.) / A. Temprano Ferreiro (dir.), *Amor, escarnio y linaje en la literatura gallego-portuguesa*, Bilbao: Universidad del País Vasco, pp. 75-97.

Lacarra Lanz, E. (2011), "Representaciones de homoerotismo femenino en algunos textos literarios medievales", *Atalaya*. [En ligne], 12 | 2011, mis en ligne le 30 juin 2011 [accesible en URL : http://journals.openedition.org/atalaya/674] [consultado 6/01/2021].

Lanciani, G. / G. Tavani (1995), *As cantigas de escarnio*, Vigo: Xerais.

Lapa, M. Rodrigues (1970), *Cantigas d'Escarnho e de Maldizer dos Cancioneiros Medievais Galego-Portugueses*, 2ª ed. rev., Vigo: Editorial Galaxia [1ª ed. 1965, Vigo: Galaxia].

Lee, H.-M. (2010), "Le basphème comme déviance verbale au Moyen Age: bilan et perspectives", en *Deviations and alienations of marginalized people in Medieval Europeties. The seventh Korean-Japanese symposium on Medieval history of Europe 02/5, 2013* [accesible en http://medsociety.or.kr/down/2010/Le%20blaspheme%20comme%20deviance%20verbale%20au%20Moyen-Age-Hye-Min%20Lee.pdf] [data de consulta 10/12/2020]]

Liu, B. M. (1995), "Obscenidad y transgresión en una cantiga de escarnio", en L. López-Baralt (ed.), *Erotismo en las letras hispanicas: Aspectos, modos y fronteras*, Mexico City: Centro de Estudios Ling. & Lit., Colegio de Mexico, pp. 203-217.

Liu, B. M. (2009), "Joke work and sex work, courtiers and soldadeiras", *REEL-Revista Electrônica de Estudos Literários*, s. 1, a. 5, n. 5, pp. 1-9 [dispoñible en file:///C:/Users/esthe/AppData/Local/Temp/3540-Texto%20do%20artigo-5760-1-10-20120820.pdf] [consulta 12/02/2021].

Lopes, G. Videira (1998), *A sátira nos cancioneiros medievais galego-portugueses,* 2ª ed. Lisboa: Estampa.

Lorenzo Gradín, P. (1999), "O mosteiro de Arouca e a madeira nova", en R. Álvarez Blanco / D. Vilavedra Fernández (coord.), *Cinguidos por unha arela común: homenaxe ó profesor Xesús Alonso Montero*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, vol. 2, pp. 877-897.

Lorenzo Gradín, P. (2015), "*Adversus Deum.* Trovadores en la frontera de la *cantiga de amor*", en C. Alvar (coord.), *Estudios de literatura medieval en la Península Ibérica,* San Millán de la Cogolla: Cilengua, pp. 861-878.

Marcenaro, S. (2009), "Tipologías de la *equivocatio* en la lírica gallego-portuguesa: *equivocatio in verbis singulis*", *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, 38 (1), pp. 163-189.

Marcenaro, S. (2010), "Alfonso (Infante?) de Castilla y Pero (Garcia?) de Ambroa", en J. M.Fradejas Rueda *et alii* (ed.), *Actas del XIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Valladolid, 15 a 19 de septiembre de 2009). In memoriam Alan Deyermond*, Valladolid: Universidad de Valladolid, vol. II, pp. 1273-1282.

Marcenaro, S. (2020), "Il canone della lirica non amorosa trobadorica alla luce della critica esterna", *Estudis Romànics,* 42, pp. 157-176.

Martínez Pereiro, C. P. (2010), "Del combate sexual al singular combate sexual en la sátira trovadoresca medieval gallego-portuguesa", *Letras: revista de la Facultad de Filosofía y letras de la Pontificia Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires*, 61-62, pp. 199-212.

MedDB3=*Base de datos da Lírica Profana Galego-Portuguesa (MedDB)* [base de datos en liña]. Versión 3.7. Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades. <http://www.cirp.gal/meddb> (ISSN 1989-4546) [data de última consulta 20/01/2021].

Mettmann, W. (1966), "Zu Text und Inhalt der altportugiesischen *Cantigas d'escarnho e de mal dizer*", *Zeitschrift für romanische Philologie*, 82, pp. 308-319.

Miranda, J. C. Ribeiro (2011), "Será Afonso, o sábio, o "autor anónimo" de A36-A39", en M. do R. Ferreira / A. S. Laranjinha / J. C. Ribeiro Miranda (org.), *Seminário Medieval* 2009-2011, Porto: Estratégias Criativas, pp. 157-182.

Montero Cartelle, E. (1995), "La interdicción sexual en el gallego medieval: la expresión de los órganos sexuales femeninos", *Verba. Anuario Galego de Filoloxía*, pp. 429-447 [agora accesible en https://minerva.usc.es/xmlui/handle/10347/3255].

Oliveira, A. Resende de (2010a), "D. Afonso, infante e trovador. 1. Coordenadas de uma ligação à Galiza", *Revista de Literatura Medieval*, 22, pp. 257-270.

Oliveira, A. Resende de (2010 b), "D. Afonso X, infante e trovador II. A produção trovadoresca", *La Parola del Testo*, 14 (1), pp. 7-19.

Oliveira, A. Resende de (2013), "O irrequieto cancioneiro profano do Rei Sábio", *Revista Portuguesa de História*, 44, p. 257-277.

Pallares Méndez, Mª del C. (1990), "Las mujeres en la sociedad gallega bajomedieval", en R. Pastor (comp.), *Relaciones de poder, de producción y de parentesco en la Edad Media y Moderna. Aproximación a su estudio*, Madrid: CSIC, pp. 351-373.

Pallares Méndez, Mª del C. (1993), *A vida das mulleres na Galicia medieval*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.

Paredes, J. (2010), *El cancionero profano de Alfonso X el Sabio*, edición crítica, con introducción, notas y glosario, *Verba*, Anexo 66, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2ª ed. [1ª ed. 2001, L'Aquila: Japadre].

Paredes, J. (2019), *Alfonso X y otras escrituras del trovar*, ed. a cargo de M. Brea. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela [recopilación de artigos].

Pastor, R. (1992), "Una mirada española. Introducción", en G. Duby / M. Perrot (dir.), *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid: Taurus, pp. 546-549.

Rodríguez, J. L. (1993), "A mulher nos cancioneiros: notas para um anti-retrato descortés", en A. Marco (coord.), *Actas do Simpósio Internacional Muller e Cultura*. Santiago de Compostela: USC, pp. 43-67.

Riquer, M. de (1975), *Los Trovadores. Historia literaria y textos*, Barcelona: Planeta, 3 vols.

Ruiz Doménec, J. E. (1986), *La mujer que mira (crónicas de la cultura cortés),* Barcelona: Quaderns Crema.

Samyn, H. Marques (2014), "A soldadeira e seus clérigos. Para unha leitura feminista de *Mayor Garcia ssenpr'oy[o] dizer* (B1455 / V1064))", *IDIOMA*, 27, 2º semestre, pp. 39-48.

Snow, J. T (2019), "The Seven Satires of Alfonso X Involving Women, en English Translation", *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, 48 (1), pp. 129-154.

Sodré, P. R. (2012), "O nome de donas e soldadeiras nas cantigas satíricas de Afonso X", *Convergência Lusíada*, 27, pp. 83-102.

Sodré, P. R. (2013), "*Ao daian de Cález eu achei*, de Afonso X: Um deão leitor de arte amatória", *Revista Diálogos Mediterrânicos*, 4 [accesible en www.dialogosmediterranicos.com.br Número 4 – Junho/2013] [consulta 22/01/2021]

Souto Cabo, J. A. / E. Fidalgo Francisco (1995), "El amor de oídas desde la lírica gallego-portuguesa", en J. Paredes (coord.), *Medioevo y literatura : actas del V Congreso de la Asociacion Hispánica de Literatura Medieval,* vol. II, pp. 313-328.

Tavani, G. (1999), *Arte de Trovar do cancioneiro da Biblioteca Nacional de Lisboa: introdução, edição crítica e fac-símile*, Lisboa: Colibri.

Tavares, V. Giuliani Barbosa (2017), "As feiúras física e moral femininas em cantigas de escárnio e maldizer de Afonso X", *Desassossego*, 17, jun., pp. 128-143.

UC = *Universo cantigas. Edición crítica da poesía galega-portuguesa,* Manuel Ferreiro (dir.) (2018-), Universidade da Coruña [accesible en http://universocantigas.gal, ISSN 2605-1273][data de última consulta 30/01/2021].

Vallín, G. (1999), "El deán y el villano: un poema de Alfonso El sabio y una canción tradicional", *Madrygal*, 2, pp. 133-138.

Vàsvari, L. O. (1999), "*La madeira certeira… a midida d'España* de Alfonso X: un gap carnavalesco", en S. Fortuño Llorens / T. Martìnez Romero (eds.), *Actes del VII Congrès de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval (Castelló de la Plana, 22-26 de setembre de 1977)*, Castelló de la Plana: Publicacións de la Universitat Jaume I, vol. 3, pp. 459-470.

Vázquez García, T. (2018), "A representación das soldadeiras nas cantigas de escarnio galego-portuguesas e na cultura visual románica", *Cuadernos de Estudos Galegos,* LXV, (nº 131), pp. 107-131.

Vázquez García, T. (2021), "Unha aproximación semántica aos termos *soldada* e *soldadeira*", en *Tenh'eu que mi fez el i mui gram bem». Estudos sobre cultura escrita medieval dedicados a Harvey L. Sharrer*, Madrid: Sílex (no prelo).

Vázquez Pacho, M. del C. (1999), "A *sanha* nas cantigas de amigo", en S. Fortuño Llorens / T. Martínez Romero (eds.), *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispánica de Literatura Medieval* (Castellò de la Plana, 22-26 de setembre de 1997), Castelló de la Plana: Publicacións de la Universitat Jaume I, vol. III, pp. 47-488.

Vieira, Y. Frasteschi (1983), "Retrato medieval de mulher: a bailarina com pés de porco", *Revista de Estudos Portugueses e Africanos*, 1, pp. 95-110.

Galego, Galego, outren irá comego. Galicia en las cantigas satíricas de Alfonso X

—

Juan Paredes
Universidad de Granada

La relación de Alfonso X con Galicia constituye una de las más hirientes paradojas —en palabras de Filgueira Valverde (1980: 5)— de la vida histórica de esta tierra. Su papel en las letras gallegas del Medievo —sigue diciendo— es comparable al jugado por Dante en las de la Toscana: "Non é doado atoparlle parella de obra persoal ou de corte nas outras literaturas da Romania". La paradoja es aun más persistente si consideramos que este Rey, que fue capaz de situar la lengua literaria gallega en lo más alto, es el mismo que consolidó en sus grandes obras históricas y jurídicas la prosa castellana[1], y el mismo —y aquí radica la esencia del contrasentido—que mantuvo una postura ajena, cuando no contraria, a Galicia.

Este desapego es más que evidente en numerosos hechos de su reinado, comenzando por su infancia. Así, cuando en 1255 otorga un privilegio a Garcí Fernández y a Mayor Arias, el matrimonio de estirpe gallega que, siguiendo la costumbre de la época de criar fuera de la corte a los hijos de los reyes, lo habían cuidado, cita los lugares de Villardemiro y de Celada, en la vega de Arlazón, en Burgos, de donde eran oriundos, sin hacer la más mínima alusión a la comarca orensana de Maceda, donde se supone que pasó parte de su infancia y aprendió el gallego.

Rompe también la tradición de venir a Galicia y realizar la peregrinación a Santiago. Y así lo hace notar su hijo, Don Sancho, en un diploma de 1286:

> Sepades que por muchas querelas que me fizieron por toda la tierra de Gallicia por donde yo andé, et me embiaron fazer de los otros lugares que non fui, que por razón después que el rey don Fernando, mío abuelo, veniere a Santiago, a enterrar a su padre, el rey don Alfonso mío bisabuelo, que

1 El tema tiene que ser considerado en el contexto de la lírica medieval en la Península Ibérica, donde por una convención de lengua escrita, como ocurre en Francia con la poesía provenzal, el gallego-portugués fue el vehículo de expresión de la lírica trovadoresca (Paredes, 2006: 131-147). En el conjunto de los cancioneros gallego-portugueses solo se conservan dos textos en castellano: la cantiga *Señora por amor [de] Dios*, de Alfonso X, y *En un tiempo cogí flores*, de Alfonso XI; recogida, la primera, en el *Cancionero de la Biblioteca Nacional* con el número 471, y la segunda, en este mismo cancionero y en el *Cancionero da Vaticana*, con los números 607 y 209, respectivamente (Paredes, 2011: 77-86).

había más de L annos que non entrara en Gallizia otro Rey si non yo agora; et que los Prelados, et los Ricosomes, et los Abades et los Cavalleros et los Terreos et los Corteros les avian fecho muchos malos despechamientos (*apud* Filgueira Valverde, 1980: 8).

San Fernando, sin llegar a tener la relación que mantuvo Alfonso IX, el llamado último rey de Galicia, conservó en buena medida su espíritu. Se crió en Galicia, cuidó muy especialmente las relaciones, gallegos fueron algunos personajes importantes de su corte, y eligió un casal gallego para la crianza de su heredero.

Tampoco las cartas enviadas a Galicia, sean privilegios o documentos de cualquier otra índole, son muy numerosas. En realidad, de los más de mil cuatrocientos documentos anotados por Ballesteros (1963; Rivero Suárez, 1993-1994: 215-224) solo treinta y nueve tienen motivo gallego. Y lo mismo sucede en el plano literario con las *Cantigas de Santa Maria* (Mettmann, 1981), donde de los cerca de cuatrocientos motivos narrativos solo siete se localizan claramente en Galicia. Y el hecho tiene mayor repercusión, como veremos, por lo que se refiere a los milagros del camino de peregrinación a Santiago.

Curiosa es también la ausencia de relación con los frailes mendicantes establecidos en Galicia, en contraste con la atención prestada a los dominicos de otros lugares y con la presencia de franciscanos en su corte.

Pero es precisamente el ámbito literario el que ofrece los datos más significativos a este respecto.

En la colección de milagros de las *Cantigas de Santa Maria*, solo seis hacen referencia al camino de Santiago, y salvo dos de ellos —el del pelegrino ahorcado: *Como Santa María livrou de morte ũu mancebo que enforcaron a mui gran torto, e queimaron un herege que llo fezera fazer* (175), y el gran milagro del romero: *Esta é como Santa María juigou a alma do Romeu que ya a Santiago, que sse matou na carreira por engano do diabo, que tornass' ao corpo e fezesse pẽedença* (26)—, todos los demás (218, 253, 268 y 278) tienen su localización en la iglesia de Santa María la Blanca de Villalcázar de Sirga, cuya supremacía sobre Santiago se intenta poner en evidencia[2]. Así, en la cantiga 218: *Esta é como Santa María guareceu en Vila-Sirga un ome bõo d' Alemanna que era contreito*, un rico mercader de Alemania, arruinado a causa de una enfermedad, es conducido en andas a Santiago, pero será en Villasirga, lugar en el que permanece ciego después del penoso viaje, donde encuentra la curación. En la 278: *Como hũa bõa dona de França, que era cega, vẽo a Vila-Sirga e teve y vigia, e foi logo guarida e cobrou seu lume. E ela yndo-se pera sa terra, achou un cego que ya en romaria a Santiago, e ela consellou-lle que fosse per Vila-Sirga e guareceria*, una ciega, proveniente de Francia, hace su peregrinación a Santiago, donde no encuentra la curación. En el camino de regreso, en Carrión, reza ante el altar de la Virgen y recupera la vista; lo cuenta a otro ciego, que se dirige a Villasirga y también se cura. En la 268: *Como Santa Maria guareceu en Vila-Sirga hũa dona filladalgo*

2 Sobre la presencia del Apóstol en las *Cantigas de Santa Maria* vid. Fernández Fernández (2008: 73-94), y sobre el protagonismo de la Virgen, frente a la intercesión de los santos, Chico Picaza (1999: 35-54).

de França, que avia todo-los nembros do corpo tolleitos, es en este caso una inválida, también procedente de Francia, la que escucha a los peregrinos de Santiago sobre los milagros de Villasirga, a donde acude y recupera la salud del cuerpo. La supremacía queda también clara simbólicamente en la cantiga 253: *Como un romeu de França que ya a Santiago foi per Santa Maria de Vila-Sirga, e non poď en sacar un bordon de ferro grande que tragia en pẽedença*, en la que un tolosano va en peregrinación a Santiago como penitencia llevando un bordón de hierro de 24 libras de peso. Llega a Villasirga, pide perdón a la Virgen y el bordón se rompe, sin que milagrosamente pueda despegar los pedazos del suelo, como muestra de la liberación de la penitencia impuesta. El escenario es distinto en la cantiga 313: *Esta é da nave que andava en perigoo do mar, e os que andavan en ela chamaron Santa Maria de Vila-Sirga, e quedou logo a tormenta*, donde tampoco la invocación al Apóstol o San Nicolás, patrón de los marineros, consigue salvar a un barco de la tempestad, sino la Salve a la Virgen de Villasirga, a la que ofrecen un cáliz, que llevan a su santuario.

La animadversión hay que situarla en la propia política compostelana, y en particular en las controversias de concejos y prelados. En concreto, habría que referirse al conflicto surgido entre el Rey y el Papa a raíz del nombramiento del arzobispo de Santiago. Tras la muerte de Johan Airas, en 1266, la sede compostelana estuvo vacante siete años. Roma no aceptó a los propuestos Joan Afonso, arcediano de Trastamara, y D. Bernardo, arcediano de Salnés y capellán del Papa. Clemente IV nombró al obispo de Coimbra Egas Fafez, que murió antes de tomar posesión. Tampoco llegó a tomarla Joan Afonso. Finalmente, Gregorio X, que influía en favor de Rodolfo de Habsburgo contra los intereses de Alfonso X en la lucha por la corona del Sacro Imperio Romano Germánico, nombra a Gonzalo Gómez en 1273. Las continuas desavenencias de Alfonso con el Papa, acentuadas particularmente por el "fecho del Imperio", no hicieron más que acentuar la ira del Rey contra el prelado de Santiago, a quien intentó privar de sus derechos sobre las tierras del señorío, quiso impedirle que nombrara pertiguero de la diócesis de Santiago, y le pidió un pleito-homenaje. Nicolás III se vio obligado a salir en defensa del arzobispo y enturbiar aun más las relaciones entre Alfonso y el Vaticano. El Rey nombra un administrador de la archidiócesis en 1281. Don Gonzalo terminó por huir de España, y Martín IV se negó a nombrar a otro arzobispo, ocasión que aprovechó Felipe III de Francia para hacer a la Iglesia de Compostela los favores que Alfonso le había negado. Don Sancho, por su parte, también intentó sacar partido de la situación, atrayendo a los gallegos a su causa en la revuelta contra su padre (Filgueira Valverde, 1980: 10-12).

El Rey escribe un escarnio político (Paredes, 2001: 125) en el que se queja de la actitud del Pontífice y los cardenales de la curia que lo aconsejan, y lo acusa de robarle los "panos", es decir sus poderes, y de cortarle mal la "capa", nombrar al arzobispo de Santiago a su gusto:

> Se me graça fezesse este Papa de Roma!
> Pois que el[e] os panos da mia reposte toma,

que en levass'el os cabos e dess'a mi a soma;
mais doutra guisa me foi el vende-la galdrapa.
Quisera eu assi ora deste nosso Papa
que me talhasse melhor aquesta capa (vv. 1-6).

No cabe duda de que, aunque el motivo central del serventesio sea la preconización de Gonzalo Gómez como arzobispo de Santiago, el "fecho del Imperio" está latente, sin que se aluda a él directamente, en este testimonio de la enemiga del Rey con la Iglesia compostelana.

La última estrofa lleva implícita una exhortación al Papa para que defina su postura ambigua sobre la elección imperial (Ballesteros-Beretta, 1963: 409-416 y 454-475; Lanciani / Tavani, 1995: 114):

Se conos cardeaes, con que faça seus conselhos,
posesse que guardasse nós de maos trebelhos,
fezera gran mercee, ca non furtar con elhos
e panos dos cristãos meter so [es]sa capa.
Quisera eu assi [ora] deste nosso Papa
[que me talhasse melhor aquesta capa.] (vv. 13-18).

Si en el prólogo versificado de las *Cantigas de Santa Maria* —donde, por cierto, evita el título de Rey de Galicia— aparece Compostela, es como simple referencia geográfica; aunque no hay que descartar completamente una alusión, mas o menos subliminar, a su autoridad sobre la jurisdicción del señorío arzobispal de Santiago.

A aquel Juan Alfonso, uno de los elegidos para el arzobispado de Santiago, miembro del cabildo compostelano, arcediano de Trastamara, notario mayor, capellán del Pontífice y emisario del Rey ante el Papa en el "fecho del Imperio", parecen aludir, según Pellegrini (1959: 95-103), dos cantigas satíricas (Paredes, 2001: 268 y 275), en la primera de las cuales se le aconseja no tener pleitos —aquí "voz" está utilizado en un sentido jurídico—ante el Rey, ni el día de la Ascensión, de Navidad, ni otras fiestas de Nuestro Señor y de sus santos, ni con la Iglesia, pues el arzobispo, "vuestro amigo y mío" —según Pellegrini (1959: 94-116) el de Compostela, don Juan Airas, que también pleiteaba con el Rey—, querrá quedarse con todo:

E ainda vos conselharei al,
por que vos amo [mui] de coraçon:
que nunca voz en dia d'Acenso[n]
tenhades, nen en dia de Natal,
nen d'outras festas de Nostro Senhor
nen de seus santos, ca ei gran pavor
de vos vĩir mui toste d'eles mal.

Nen entrar na egreja non vos conselh'eu
de teer voz, ca vos non á mester;
ca, se peleja sobr'ela ouver,

o arcebispo, voss' amigu' e meu,
a quen o feito do sagrado jaz,
e a quen pesa do mal, se s'i faz,
querrá que seja quanto avedes seu (15-28).

En la *fiinda* se le conmina a que deje la "maa voz", ya que no deben tenerla ni rapaz ni judío:

E, pol' amor de Deus, estad'en paz
e leixade maa voz, ca rapaz
sol nona dev'a tẽer nen judeu (vv. 29-31).

La alusión final hizo pensar a Filgueira Valverde (1980: 77) —quien también había documentado la identificación de este "meestre Joan" con "Magister Johanes", organista vecino de Ourense (Filgueira Valverde, 1944-1945: 139-176), aunque también se ha apuntado la identidad del "Johannes Diaconus", según Spanke (1958) colaborador de la música de las *Cantigas,* y de Juan de Cremona—, que podría tratarse de Joan Nicolás o Nicolau, médico y cantor, tal vez el mismo personaje objeto de burla por parte de Pero d'Ambroa y Afonso do Coton (Michaëlis, 1904: 534-538; Torres Fontes, 1954; Alvar, 1981: 133-140 y 1986: 30, n 49), lo que justificaría la mención a "judeu", sobre todo si se tratara de un converso o descendiente, y de manera especial el juego de comparaciones que se establecen en el segundo escarnio, dirigido al parecer contra el mismo "meestre Joan", entre el doble deseo paralelo de comer bien, por un lado, y por el otro, de un canto bueno y breve en la iglesia de "meestre Joan" :

Com'eu en dia de Pascoa queria ben comer,
assi queria bon son, ligeiro de dizer,
pera meestre Joan.

Assi com'eu queria comer de bon salmon,
assi queria Avangelho mui pequena paixon
pera meestre Joan.

Com'[eu] queria comer que me soubesse ben,
assi queria bon son [d]e *seculorum amen*
pera meestre Joan.

Assi com'eu beveria bon vinho d[e] Ourens,
assi queria bon son de [O] *cunctipotens*
pera meestre Joan.

La misma mezcla del canto y el buen comer parecen sugerir la idea de que el médico-músico controlara la dieta del Rey con sus propias prescripciones.

Lapa (1929: 158-159) piensa que en la cantiga "parece haver um arremêdo inofensivo das cirimónias litúrgicas, ou pelo menos do latim da Igreja". Opinión contestada por Pellegrini (1959: 112), quien considera que la crítica no parece estar dirigida contra las ceremonias litúrgicas ni el latín eclesiástico, sino contra la voz —aquí en el sentido de aptitud

para el canto—de maestre Joan. Tampoco está de acuerdo con las tesis de autores como Michaëlis (1901: 151, n.1) y Cotarelo (1934: 84, n. 3) sobre la glotonería y buen apetito del Rey. Lapa (1965: 35) apunta también la posibilidad de que no se trate de maestre Juan como oficiante, sino como mero oyente que hallaría largas y fastidiosas las ceremonias.

Las alusiones al buen comer y beber parecen poner este texto en relación con la tensón mantenida entre Alfonso X y Pai Gomez Charinho (Paredes, 2001: 333), trovador gallego nacido en torno a 1225, nombrado "Almirante do mar" en 1284, mayordomo mayor y privado del monarca, que participó en la conquista de Sevilla, mantuvo buena relación en la corte del Rey Sabio gracias al casamiento de su hermana con Joan Garcia de Villamaior, y fue nombrado *meirinho-mor* en 1290. Murió en 1295, asesinado por Rui Perez Tenorio.

En esta composición el trovador censura al Rey, a pesar de sus protestas, su glotonería. El monarca responde que hubo reyes más conquistadores y de mayor poder, pero ninguno que tuviese mayor placer de comer "quando lhi dan bon jantar", alusión a la necesidad de cobrar impuestos:

> —Pae Gómez, quero-vos responder,
> por vos fazer a verdade saber:
> ouv' aqui reis de maior poder
> [en] conquerer e en terras gaanhar,
> mais non quen ouvesse maior prazer
> de comer, quando lhi dan bon jantar (vv. 7-12)
>
> —Pae Gomez, assi Deus mi pardon,
> mui gran temp' á que non foi en Carrion
> nen mi deron meu jantar en Monçon;
> e por esto non sõo pecador
> de comer ben, pois mi o dan en doaçon,
> ca de mui bon jantar ei gran sabor (vv. 19-24).

La referencia a los herederos y al fuero de León llevan a Filgueira Valverde (1980: 75) a situar la tensón en la fecha concreta del 23 de abril de 1271, momento en el que el Rey se encuentra en Palencia y recibe noticias del infante don Fernando, que manifiesta haber cobrado los "xantares" en León, sin conocer los privilegios que los obispos tenían en aquella diócesis. El Rey escribe entonces al Prelado comunicando que sus privilegios serían respetados.

Contra un tal Don Airas, en quien se ha querido ver también a Joan Airas de Santiago —trovador gallego, perteneciente a una familia burguesa de Santiago, que desarrolló su actividad poética en los círculos cortesanos del último tercio del siglo XIII—, va dirigido otro escarnio (Paredes, 2001: 175), en el que, de ser cierta la hipótesis de identificación del personaje, Alfonso X responde, de manera jocosa, al trovador, que en una de sus composiciones amenazaba con marcharse a Portugal, en busca de justicia, si el monarca no lo defendía de un marido ultrajado (Rodriguez, 1980: 70):

Meu senhor rei de Castela
venho-me vos querelar:
eu amei una donzela,
por que m'ouvistes trovar;
e con quen se foi casar,
por quant'eu dele ben dixi,
quer-m'ora por én matar (vv. 1-6).

Se mi justiça nom val
ante rei tam justiceiro
ir-m'ei ao de Portugal (vv. 22-24).

El Rey, utilizando a su vez de manera jocosa un estribillo de Fernán Froiaz: *mui longe de min e mui sen meu grado* (Nunes, 1926-1928: CCXVI), le responde que puede irse cuando quiera:

Don Airas, pois me rogades
que vos dia meu conselho,
direi-vo-lo en concelho:
por ben tenh' eu que vaades
mui longe de mi e mui con meu grado (vv. 1-5).

Se trataría de un mero artificio retórico, con el que Alfonso X y Joan Airas juegan de manera divertida con los tópicos de la *fin'amor*.

También con Pero da Ponte mantiene un juego literario en dos cantigas satíricas. Se trata de uno de los trovadores gallegos más prolíficos de la lírica gallego-portuguesa, que desarrolló su actividad poética en las cortes de Fernando III y Alfonso X, aunque realizó viajes a otras cortes señoriales, y participó en el ciclo de ataque contra la Balteira, Sueiro Anes o Fernan Díaz, entre otros.

En la primera de las composiciones, *Pero da Pont' á feito gran pecado* (Paredes, 2001: 243), el Rey le acusa de haber matado al también trovador gallego Afons'Eanes do Coton, con el que mantenía una relación de amistad, para robarle sus cantares:

E porend' é gran traedor provado,
de que se ja nunca pode salvar,
come quen a seu amigo jurado,
bevendo con el, o foi matar:
todo polos cantares del levar,
con os quaes oj'anda arrufado.

E pois non á quen no poren retar
queira, seerá oi-mais por min retado (vv. 19-26).

Afirmaciones que, como señala Menéndez Pidal (1957: 150), no hay que tomar al pie de la letra (Michaëlis: 1904: II, 456-457; De Lollis, 1887: 58-60), sino en el marco del ambiente de familiaridad que reinaba entre los poetas, y su carácter desenfadado:

> En estos escarnios, lo mismo gallegos que provenzales, hay mucha expresión metafórica, puros juegos satíricos, rudas burlas, que en nada menoscaban la estimación personal del satirizante respecto del satirizado, y que no pueden entenderse al pie de la letra. Es un error tomar estas sátiras como datos biográficos según hacen las antiguas biografías provenzales y los modernos eruditos.

En la segunda, *Pero da Ponte, paro-vos sinal* (Paredes, 2001: 256), la acusación es de irreverencia religiosa, y se critica el tradicionalismo de su obra, alejada de los moldes de Provenza:

> Vós non trobades come proençal,
> mais come Bernaldo de Bonaval;
> e poren non é trobar natural,
> pois que o del e do dem' aprendestes.
> E ben vej' ora que trobar vos fal,
> [pois vós tan louca razon cometestes].
> E poren, Don Pedr', en Vilarreal,
> en mao ponto vós tanto bevestes (vv. 13-20).

La alusión a Villa Real en los últimos versos induce a pensar que la composición debe ser posterior a 1255, fecha de la fundación de la ciudad. Ballesteros-Beretta (1963: 325) precisa la fecha en febrero de 1266, momento en el que Alfonso X y Pero da Ponte se encontraban en la ciudad manchega.

De distinto signo son las cantigas dedicadas a María Pérez, la Balteira. Se trata de una de las soldaderas más conocidas de cuantas aparecen en los cancioneros gallego-portugueses. Tenemos pocos datos acerca de su vida, la mayoría procedentes de un documento firmado en el monasterio de Santa María de Sobrado dos Monxes en 1257, y sobre todo de las cantigas de escarnio. Parece que era de familia noble, hija de Pedro Eanes de Guimaráns y Azenda Peláez, con propiedades en Armea (A Coruña), donde probablemente nació. Muy joven, aparece en la corte de Fernando III, y parece que jugó un importante papel en la de Alfonso X, a juzgar por las afirmaciones de Menéndez Pidal (1957: 170-171) quien, basándose en una curiosa tensón entre Vasco Pérez Pardal y Pedr'Amigo, en la que se le atribuyen a la Balteira ciertos poderes recibidos de los Escallola, arráeces aliados con Alfonso X contra el rey de Granada, piensa que el monarca utilizó los encantos de la soldadera como instrumento político. Ballesteros Beretta (1963: 381) cree que formó parte de la embajada que el Rey envió en 1264 a Granada para sellar la alianza con el nazarita. Parece que hacia 1257 emprendió la cruzada, pero no tenemos noticias de que llegara a Jerusalén, como supone Pero da Ponte en una de sus cantigas. En otro documento de 1289 aparece una donación de Pedr'Amigo a la catedral de Salamanca de unas casas en las que habita una María Pérez, personaje identificado con la Balteira. Alvar (1985: 11-40) piensa que debió abandonar la corte hacia 1265, pues a partir de ese momento no aparecen más sátiras del ciclo contra la soldadera (Lapa, 1981: 191-194).

Alfonso X no pudo permanecer ajeno a este personaje, objeto de la sátira de trovadores como Pero da Ponte, Pedr'Amigo de Sevilha, Pero d'Ambroa, etc. Precisamente la referencia a este último trovador contenida en la cantiga que en el *Cancionero de la Biblioteca Nacional*

(fol. 104 v ab) comienza *por que lhi rogava que perdoasse* (Paredes, 2001: 166) , y a la que sin duda le falta el primer verso, ha hecho suponer a autores como Carolina Michaëlis (1901: VII, 679-680) o Lapa (1965: 1) que está puesta en boca de María Pérez, Balteira, objeto de la sátira del Rey[3]. Pero donde no hay ninguna duda es en la que comienza *Joan Rodriguiz foi esmar a Balteira* (Paredes, 2001: 217), escarnio basado en el juego de la *aequivocatio*, lleno de insinuaciones obscenas sobre una supuesta casa que la Balteria pretendía construir, al parecer con madera de los bosques reales, y que en un segundo nivel de lectura —desde la consideración de la serie léxica en el campo de lo obsceno— ofrece una interpretación diferente, que entra de lleno en el ámbito de lo pornográfico. La descodificación del término "madera", así como del campo semántico con él relacionado: "midida", "longa", "grossa", "meter", "colher", etc. , y en particular el "cab' ou danha" del verso final, sobre el que tanto se ha elucubrado (Paredes, 1999: 125-131 y 2001: 149-158; Tavani, 2016: 415-420), no dejan lugar a dudas sobre el verdadero sentido del escarnio:

> E diss': —Esta é a midida d'Espanha,
> ca non de Lombardia nen d'Alamanha;
> e, por que é grossa, non vos seja mal,
> ca delgada pera gata ren non val;
> e desto mui mais sei eu: [ou] cab'ou danha (vv. 16-20).

La sátira se vuelve mucho más virulenta en la serie de cantigas que se refieren a la defección de los caballeros en la guerra de Granada.

Los hechos hay que situarlos en la sublevación mudéjar de 1264. Los mudéjares de Murcia "ovieron fabla de consumo, e enviaron sus mandaderos a Aben-Alhamar, e pusieron postura que en un dia se alzasen todos al rey don Alfonso" (Rosell, 1875: XIII). De inmediato, las poblaciones de Jerez, Arcos, Lebrija, Utrera, etc., se sublevan y el rey de Granada rompe la paz con Castilla.

La *Crónica* da testimonio de los llamamientos del Rey para el servicio en la frontera:

> Estando el Rey en Segovia llegáronle las nuevas de commo el rey de Granada le avia quebrantado las treguas que con él avia, e otrosí que el regno de Murcia que se le avia alzado Alboaquez, rey que era su vasallo. E otrosí, que los moros de Xerez que le avian tomado el alcázar e que avian preso a don Aliman que tenia la torre de Utrera e otros alcaydes que avia dejado en algunos otros lugares e castillos del regno de Murcia. E envió él llamar por sus cartas los infantes e los ricos homes e todos los concejos de su reyno que se fuesen luego para él a la frontera (Rosell, 1875: XI, 9b).

3 La atribución no puede darse como segura, dadas las relaciones de Pero d'Ambroa con otras soldaderas. Alvar (1998: 14) relaciona el escarnio con las burlas de Vasco Pérez Pardal contra la soldadera, que solo parecía conceder sus favores a d'Ambroa. Por lo que se refiere a la identidad del trovador, perteneciente al denominado *Cancioneiro de Xograres Galegos*, durante mucho tiempo confundido con Pero Garcia d'Ambroa como un solo personaje, las últimas investigaciones (Souto Cabo, 2006: 225-248) lo identifican con otro Pero Garcia d' Ambroa mencionado en dos documentos de la primera década de 1260 y relacionado con el linaje de los Rodeiro, una de las casas nobiliarias que desempeñó un papel crucial en el desarrollo de la poesía lírica a mediados de siglo XIII.

Y la defección de los caballeros que se excusaban y no acudían, como era su deber, a la frontera:

> E veyendo este rey don Alfonso esta guerra que tenía comenzada con los moros en que se gastaban muchos caballos, é otrosí como muchos de las villas se excusaban de lo servir por el llamamiento que les facia de cada año para la frontera, e en aquel tiempo iva cada uno a servir tres meses por lo que avia, ca el Rey no les daba nada de las fonsaderas, e porque de las Extremaduras avia más gentes para su servicio que de las otras villas del su reino, e porque oviese razon de mantener e criar los caballos e estuviessen prestos cada que él los llamase, ordenó que oviesen los alcaides en toda Extremadura en esta manera: que cualquier home que mantoviese caballo e armas, que fuese excusado de la martiniega e fonsadera, e que oviese excusados sus amos e molineros é hortelanos e yegueros é mayordomos e apaniaguados, e por esto que fuese tenudo de ir servir a la frontera cada que el Rey le llamase sin le dar el Rey otra cosa ninguna que los tres meses del servicio" (Rosell, 1875: XII, 10a)[4].

Es entonces cuando Alfonso X escribe sus escarnios contra los cobardes y traidores de la contienda granadina. Y entre ellos, como es natural, no podía faltar la referencia a Galicia. El primer personaje mencionado, Don Meendo, podría tratarse de Don Meendo de Soutomaior y Candarei, de quien aparecen referencias indirectas en los registros de Sancho IV de Castilla de los años 1283, 1291 y 1292 (De Ballesteros, 1922: I, CLVII y III, CCXL, CCLXXXV), donde figura un Pay Méndez de Candarey, tal vez de su mismo linaje. A él parecen ir dirigidas dos cantigas (Paredes, 2001: 178 y 180), curiosamente con la misma numeración en el manuscrito. La primera de ellas tiene un carácter irónico, y su estribillo: *Ar quer[r]edes falar migo / e non quer[r]ei eu, amigo*, es una parodia de la de Pero García Burgalés *E queres falar migo / E non querrey eu amigo*[5]. La segunda gira toda ella en torno al proverbio popular "quen leva o baio, non leixa a sela", cuyo sentido parece meridianamente claro, sobre todo si tenemos en cuenta lo que se dice sobre el personaje en la cantiga anterior, donde se le censura por pedir dinero al Rey: habiéndose llevado el bayo, es decir toda una serie de beneficios, había dejado la silla, mero pretexto para no cumplir con el deber de servir a su señor en la frontera.

Las crisis económicas de Castilla y Galicia habían golpeado a esta clase social que, no solo sufría las chanzas del monarca, sino de la alta nobleza y de la juglaría. Rebajado su estatus, la pequeña nobleza ejerce su venganza no acudiendo a la llamada del Rey y apoyando a los infantes que se alzaban contra él.

A estos infanzones dedica el Rey un apartado específico (Lapa, 1981: 203-205), en el que ridiculiza sus vicios y su afán desmesurado de ascenso, subrayando su estado de decadencia. Así, con un ingenioso juego de términos rurales, se pone de manifiesto de manera humorística la humilde condición social de Ansur Moniz (Paredes, 2001: 225), o se critica la forma de vestir de estos pequeños hidalgos de provincia, que querían emular el estilo

4 Se equivoca la *Crónica* al situar este ordenamiento en 1263 (Vid. Ballesteros-Beretta, 1963: 367).

5 En opinion de Lapa (1965: 5) "A cantiguinha parece incompleta, embora, nos seus seis versos de redondilha, de ágil e picante ironia, forme sentido perfeito". En Brea (1996: 147) aparece como "Escarnio de amigo, epigramática".

de la corte (Paredes, 2001: 288). Otras cantigas están dedicadas a satirizar su avaricia y mezquindad, y en algún caso, como en la dedicada a un tal Don Gil (Paredes, 2001: 98), se realiza una pintura caricaturesca del personaje, cargada de ironía.

Pero no es siempre el tono jocoso y sarcástico el dominante. A veces la sátira toma un tinte amargo, no exento de un punto de orgullo.

Hay que tener presente que el reinado de Alfonso X estuvo lleno de problemas y situaciones conflictivas desde su mismo inicio, tanto por lo que se refiere a la política exterior, con la aspiración al ducado de Suabia o el "fecho del Imperio", como a las campañas fronterizas y la guerra civil tras la muerte del infante de la Cerda, en la interior. En este específico contexto, no siempre la fuerza del poder y las leyes, se presentaban como las armas más efectivas. Es entonces cuando la poesía, como elemento persuasivo, adquiere un sentido transcendente y se convierte en instrumento de ataque y de denuncia. Como señala Mário Martins (1977: 34) "D. Afonso, o Sábio está no centro dum ciclo satírico, onde a poesia é meio de ataque e de defensa, como os panfletos de hoje em dia". No cabe duda de que la trobadoresca se ha convertido en política.

En vano buscaríamos, desde esta perspectiva y en el marco de la serie específica de cantigas políticas que estamos considerando, los referentes concretos de la cantiga *Pero que ei ora mengua de companha* (Paredes, 2001: 172). Filgueira Valverde (1980: 71), a partir de la referencia a Pero Garcia, intenta realizar un rastreo de posibles personajes individualizados que, en este caso conjetura como Pero García de Arroniz, figura importante de la corte, leal al monarca en la revuelta de los infantes, o tal vez Pero García Burgalés, a quien al parecer se dirigió Joan Airas de Santiago, lleno de miedo a una tal María[6], posiblemente la mismísima Balteira; y a quien también acudiría el juglar Lourenço como árbitro de la pendencia con los difamadores de su arte de trovar[7]. Y siguiendo con este juego de identidades, Pero d'Espanha podría ser Petrus Hispanus o Petrus Juliani, humanista que cursó estudios en Compostela y París, estuvo en la corte de Federico II y fue elegido Papa con el nombre de Juan XXI (Mattoso, 1985: II, 107); y Pero Galego, un fraile franciscano, confesor en la corte, primer obispo de Cartagena y, se supone, uno de los redactores de *Las Partidas*. Si ello fuese así, el verso final: *Galego, Galego, outren irá comego*, haría referencia a la fidelidad de este personaje y sería como un acogerse a las cosas del espíritu ya que las mundanas no

6 —Ai, Pero Garcia,
gran med'ei de Dona Maria,
que nos mataria! (Lapa, 1965: 277).

7 —Quero que julguedes, Pero Garcia,
d'antre min e tôdolos trovadores
que de meu trovar son desdizidores;
pois que eu ei mui gran sabedoria
de trovar e de o mui ben fazer,
se ei culpa no que me van dizer,
juïgade-o sen toda banderia (Lapa, 1965: 408).

marchaban bien; o si se prefiere referir la cantiga a la rebelión de Don Sancho, entonces Pedro se identificaría con el otro infante insumiso.

En los *Livros de Linhagens* aparece un Pero Garcia Galego[8], cuya hija, Inés Pires, casó con Pero Eanes Redondo, hermano del trovador Rodrigo Eanes Redondo, lo que además de concordar con la cronología sería un indicio de la proximidad del personaje con el ambiente trovadoresco que rodeaba al rey Sabio (Lopes, 2002: 557). No encontramos, sin embargo, ninguna referencia a Pero d'Espanha[9]. En este caso habría que considerar que el juego de nombres no sería más que un artilugio intencionado para la construcción de la sátira.

Pero en el contexto del ciclo poético sobre la defección de los caballeros en la contienda fronteriza de Granada, en el que parece incluirse de manera natural (Lapa, 1965: 3), los nombres, con el particular juego que se establece entre ellos, tienen un carácter genérico, que parece excluir cualquier intento de referencia concreta. Pero d'Espanha y Pero Galego aluden a una referencia geográfico-política específica, Pero Garcia, a una alcurnia muy genérica, y Pero Galinha es sin duda alguna una referencia figurada a la cobardía. Así pues, el texto podría aludir directamente a la cobardía de los gallegos —con una particular incidencia, pues el término aparece cinco veces, siempre al final de cada una de las estrofas, y en el verso final, donde el genérico *Galego*, se repite dos veces—, de los españoles —*Pero d'Espanha* se cita en dos ocasiones— y, de forma muy elocuente, aunque *Pero Galinha* aparezca solo una vez, de los gallinas. El juego en quiasmo que se establece entre los personajes Pero Garcia y Pero d'Espanha en los versos. 2 y 5 queda truncado en el 8 con la inesperada intromisión de Pero Galinha, en el lugar supuestamente reservado al Pero Garcia, cumpliendo así una función significativamente identificativa. Pero Galego, por su parte, aparece aislado en el verso tercero de cada estrofa, de manera repetitiva (sólo cambia la forma verbal), y en el verso final donde, como una especie de conclusión, aparece de forma insistente dos veces, y en contraposición al término "outren", que en paralelo con Galinha es el que parece prestar al texto su verdadero significado.

En este sentido, el texto estaría en consonancia con otras cantigas alfonsíes protagonizadas por personajes cuyo marcado, y en algunos casos intencionado, carácter genérico hace muy problemática su identificación. Como el Don Foan de la cantiga *Don Foan, quand'ogano aquí chegou* (Paredes, 2001: 250) en quien Carolina Michaëlis (1901: VI, 287-289) ha querido ver al hidalgo portugués João Pires de Vasconcellos, el Tenreiro, que en palabras de Afonso Méendez de Besteiros, que le dedicó un serventesio en el que lo tacha de traidor, según Michaëlis origen del alfonsí, "sol que viu os genetes, come can que sal de grade, / sacudiu-se [e] revolveu-se, al- / çou rab'e foi sa via a Portugal" (Lapa, 1965: 102). Sin

8 *Livro do Deão* (Piel-Mattoso, 1980: 3 O 7 y 11 X 8); *Livro de Linhagens do conde D. Pedro* (Mattoso, 1980: 34 O3, 74 O 4 y 74 V 4).

9 La cantiga *Ala u jaz la Torona* (*B* 454) de Garcia Mendiz d'Eixo está dirigida a un tal Roy de Spanha, cuya hipotética relación con Pero Garcia Galego no podemos establecer, dado que los nobiliarios no ofrecen dato alguno sobre la ascendencia de este último personaje.

embargo, el propio carácter de la cantiga, enmarcada también en la sublevación mudéjar de 1264, hace pensar más bien en un nombre genérico: Don Fulano (Filgueira Valverde, 1987: 26; Paredes, 2001: 252), acorde con los también indeterminados "O que foi passar a serra", "O que da guerra levou cavaleiros", o tantos otros personajes que aparecen por todas partes en las cantigas satíricas de este ciclo (Paredes, 2010: 131-142).

En este mismo contexto, y siguiendo con el análisis de la presencia de Galicia y de personajes gallegos en las cantigas burlescas de Alfonso X, habría que incluir, tal vez, la tensón entre Alfonso X y García Pérez (Paredes, 2001: 133), trovador que aparece por primera y única vez en los cancioneros gallego-portugueses y cuya procedencia gallega se presenta como dudosa. Oliveira (1994: 349) cree que puede identificarse con un canónigo de Sevilla o un escribano regio. Lapa (1965: 237) y Tavani (1991: 284), por el contrario, piensan que puede tratarse del personaje homónimo que fue merino de Galicia en 1282. Filgueira Valverde (1980: 73) apunta a un Sarmiento, conde de Ribadavia y de Santa Marta de Ortigueira, merino mayor de Galicia, casado con una hermana de Pai Gomez Charinho, lo que podría justificar, dada su posición social, la confianza con el monarca para criticar, de manera burlesca, su forma de vestir. En el texto en cuestión el trovador pregunta al Rey, "que se sol ben e aposto vestir", por qué lleva una pelliza vieja, una "pena veira" (Vallín, 2019: 653-663), y le sugiere, "ca peior pena nunca d'esta vi", que la tire al estercolero. El Rey justifica su vestimenta por la dureza de los tiempos, que no dan tregua para dedicarse a la elección de atavíos elegantes, y propone mejor dársela a un *coteife*, uno de aquellos caballeros cristianos de condición inferior, que tan cobardemente se comportaron en la frontera de Granada:

> —Garcia Pérez, non sabedes dar
> bon conselho, per quanto vos oí,
> pois que me vós conselhades deitar
> en tal logar esta pena; ca, s'i
> o fezesse, faria mui[to] mal;
> e muito tenh'ora que mui mais val
> en dá-la eu a un coteif'aqui.

El pulular de todos estos personajes gallegos por las cantigas burlescas de Alfonso X se enmarca, no solo en el sentido general de la sátira específico de estas composiciones, sino también de alguna manera en esa particular posición que el monarca mantuvo siempre con Galicia. Su considerable presencia en el cancionero profano, y la índole de la temática en la que se inscriben, en contraste con la atención dedicada en las *Cantigas de Santa Maria*, constituye un palpable testimonio de la especial relevancia en el ámbito literario, en el que el Rey Sabio supo dirimir de manera translaticia algunas cuestiones de la vida histórica de su reinado, de la complicidad entre la realidad de los hechos y la realidad literaria. Aunque su identidad, dada la precariedad de los documentos, solo pueda ser en algunos casos conjeturada, acudiendo a las referencias proporcionadas por los mismos textos o el recurso a otras fuentes paralelas, su contrastada presencia, a veces mucho más patente y con un sig-

nificado mucho más profundo cuando se trata de un intencionado carácter genérico, crea un nuevo texto, una lectura nueva de la realidad histórica y literaria, que puede contribuir de algún modo a situar a Alfonso X en el contexto de la tierra en cuya lengua vertió algunas de las composiciones más destacadas de la lírica del Medioevo.

Bibliografía citada

Alvar, C. (1981), "Maestre Nicolás y las cantigas de escarnio gallego-portuguesas", *Revista de Literatura*, XLIII, pp. 133-140.

Alvar, C. (1986), "Las poesías de Pero Garcia d'Ambroa", *Studi Mediolatini e Volgari*, XXXII, pp. 5-112.

Alvar, C. (1998), "Alfonso X, poeta profano. Temas poéticos", en A. Touber (ed.), *Le rayonnement des troubadours*, *Actes du Colloque de l'Association Internationale d'Études Occitanes (Amsterdam, 16-18 Octobre 1995)*, Internationale Forschungen zur Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft, 27, Amsterdam: Atlanta / Rodopi, pp. 3-17.

Ballesteros-Beretta, A. (1963), *Alfonso X el Sabio*, Barcelona: Salvat / Madrid, Murcia: C.S.I.C. / Academia Alfonso el Sabio.

Brea, M. (coord.) (1996), *Lírica profana galego-portuguesa*, Santiago de Compostela: Centro de Investigacións Lingüísticas e Literarias Ramón Piñeiro.

Chico Picaza, M. V. (1999), "Hagiografía en las Cantigas de Santa María: bizantinismos y otros criterios de selección", *Anales de Historia del Arte*, 9, pp. 35-54.

Cotarelo Valledor, A. (1934), *Cancionero de Payo Gómez Chariño, almirante y poeta (Siglo XIII)*, Madrid (Ed. facsímil con prólogo y apéndices de E. Monteagudo Romero, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1984).

De Lollis, C. (1887), "Cantigas de amor e de maldizer di Alfonso el Sabio re di Castiglia", *Studi di Filologia Romanza*, II, pp. 31-66.

Fernández Fernández, L. (2008), "Imagen e intención. La representación de Santiago Apóstol en los manuscritos de las *Cantigas de Santa Maria*", *Anales de Historia del Arte*, 18, pp. 73-94.

Filgueira Valverde, X. (1944-45), "Nuevos rastros documentales de juglares gallegos", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, I, pp. 139-176.

Filgueira Valverde, X. (1980), *Alfonso X e Galicia. E unha escolma de cantigas*, A Cruña: Publicacións da Real Academia Gallega.

Filgueira Valverde, J. (1987), *Alfonso X, poeta profano*, Madrid: Instituto de España.

Gaibrois de Ballesteros, M. (1922-1928), *Historia del reinado de Sancho IV de Castilla*, Madrid: Tip. De la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.

Lanciani, G. / G. Tavani (1995), *As cantigas de escarnio*, Vigo: Xerais.

Lapa, M. Rodrigues (1929), *Das origens da poesia lírica em Portugal na Idade Média*, Lisboa: Tipografía da "Seara Nova".

Lapa, M. Rodrigues (ed.) (1965), *Cantigas d'escarnho e de mal dizer dos cancioneiros medievais galego-portugueses*, Vigo: Galaxia (2ª ed. 1970).
Lapa, M. Rodrigues (1981), *Lições de literatura portuguesa: época medieval*, Coimbra: Coimbra Editora.
Lopes, G. Videira (ed.) (2002), *Cantigas de Escarnio e Maldizer dos trovadores e jograis galego-portugueses*, Lisboa: Estampa.
Martins, M. (1977), *A Sátira na Literatura Medieval Portuguesa*, Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa.
Mattoso, J. (ed.) (1980), *Livro de Linhagens do conde D. Pedro*, Lisboa: Academia das Ciencias.
Mattoso, J. (1985), *Identificação de um país. Ensaio sobre as origens de Portugal 1096-1325,* Lisboa: Estampa.
Menéndez Pidal, R. (1957), *Poesía juglaresca y orígenes de las literaturas románicas: problemas de historia literaria y cultural*, Madrid: Biblioteca de Cuestiones Actuales, 6, Instituto de Estudios Políticos. (Versión revisada de *Poesía juglaresca y juglares: aspectos de la historia literaria y cultural de España*, Madrid: Publicaciones de la *Revista de Filología Española*, 7, Centro de Estudios Históricos, 1924).
Mettmann, W. (ed.) (1981), *Cantigas de Santa Maria*, 2 vols., Vigo: Xerais (1ª ed., Coimbra: Acta Universitatis Conimbrigensis, 1959-1972, 4 vols.).
Michaëlis de Vasconcelos, C. (1901), "Randglossen zum altportugiesischen Liederbuch: III-Vom Mittagbrod hispanischer Könige", *Zeitschrift für romanische Philologie*, XXV, pp. 149-167.
Michaëlis de Vasconcelos, C. (1901), "Randglossen zum altportugiesischen Liederbuch: VI-Kriegslieder. *Genetes; Non ven al maio!*", *Zeitschrift für romanische Philologie*, XXV, pp.285-321.
Michaëlis de Vasconcelos, C. (1901), "Randglossen zum altportugiesischen Liederbuch: VII-Eine Jerusalempilgerin und andre Kreuzfahrer", *Zeitschrift für romanische Philologie*, XXV , pp. 533-560 y 669-685.
Michaëlis de Vasconcelos, C. (1904), *Cancioneiro de Ajuda,* 2 vols., Halle: Max Niemeyer, (Reimpresión Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1990).
Nunes, J. J. (ed.) (1926-1928), *Cantigas d'amigo dos trovadores galego-portugueses*, 3 vols., Coimbra: Imprensa da Universidade.
Oliveira, A. Resende de (1994), *Depois do Espectáculo Trovadoresco. A Estrutura dos Cancioneiros Peninsulares e as Recolhas dos Séculos XIII e XIV*, Lisboa: Colibri.
Paredes, J. (1999) "*Caboudanha*: en torno a la cantiga B 481, V 64 alfonsí", en S. Fortuño Llorens / T. Martínez Romero (ed.), *Actes del VII Congrés de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval*, Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, III, pp. 125-131.
Paredes, J. (2001), *El Cancionero profano de Alfonso X el Sabio*, L'Áquila / Roma: Japadre Editore (2ª ed. *Verba*, anexo 66, Santiago de Compostela: Universidade, 2010).

Paredes, J. (2001), "*[Ou] cab'ou danha*. Dos interpretaciones para una lectura de la cantiga B 481 V 61 de Alfonso X", *La corónica*, 30.1, pp. 149-158. Recogido en J. Paredes, *Alfonso X y otras escrituras del trovar*, M. Brea (ed.), Santiago de Compostela: Universidade, 2019, pp. 95-101.

Paredes, J. (2006), "Castellanismos en el Cancionero profano de Alfonso X", *Studi Mediolatini e volgari*, 52, pp. 131-147. Recogido en *Alfonso X y otras escrituras del trovar*, pp. 167-180.

Paredes, J. (2010), "Las cantigas de escarnio y las genealogías peninsulares: notas sobre algunos personajes del cancionero alfonsí" *Revista de Filología Románica*, 27, pp. 131-142. Recogido en *Alfonso X y otras escrituras del trovar*, pp. 215-225.

Paredes, J. (2011), "Textos castellanos en los cancioneros galaico-portugueses", en A. Baldissera / G. Mazzochi / P. Pintacuda (ed.), Ogni onda si rinnova. *Studi di ispanistica offerti a Giovanni Caravaggi,* Como / Pavia: Ibis, I, pp. 77-86. Recogido en *Alfonso X y otras escrituras del trovar*, pp. 251-258.

Pellegrini, S. (1959), "Due poesie d'Alfonso X", *Studi mediolatini e volgari*, I (1953), pp. 167-186. Recogido en *Studi su trove e trovatori della prima lirica ispano-portoghese*, Bari: Adriática Editrice, pp. 94-116.

Piel, J. / J. Mattoso (ed.) (1980), *Livros Velhos de Linhagens*, Lisboa: Academia das Ciencias.

Rivero Suárez, B. (1993-1994), "La documentación del siglo XIII en el fondo de Ballesteros", *Glossae. Europea Journal of Legal History*, 5-6, pp. 215-224.

Rodríguez, J. L. (ed.) (1980), *El Cancionero de Joan Airas de Santiago*, *Verba*, Anexo 12, Santiago de Compostela: Universidade.

Souto Cabo, J. A. (2006), "Pedro Gracia de Ambroa e Pedro de Ambroa", *Revista de Literatura Medieval*, XVI, pp. 225-248.

Spanke, H. (ed.) (1958), *La música de las Cantigas de Santa Maria del Rey Alfonso el Sabio*, Barcelona: Diputación Provincial.

Tavani, G. (1991), *A poesía lírica gallego-potuguesa*, Vigo: Galaxia.

Tavani, G. (2016), "Ancora su *aboudanha. Un problema ecdotico nella lirica profana di Alfonso X", *Verba*, 43, pp. 415-420.

Torres Fontes, J. (1954), *Un médico alfonsí: Maestre Nicolás*, Murcia: Publicaciones de la Academia Alfonso X.

Vallín, G. (2019), "La indumentaria en la lírica gallego-portuguesa: algunas consideraciones sobre el uso y el significado de la *penas veiras*", en E. Muñoz Raya / E. J. Nogueras Valdivieso (ed.), *"Et era muy acuçioso en allegar el saber". Studia Philologica in honorem Juan Paredes*, Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 653-663.

Aberturas e finais: rubricas, refrães, estrofes iniciais e estrofes terminais nas *Cantigas de Santa Maria**

—

Stephen Parkinson
Universidade de Oxford

0. Introdução

As *Cantigas de Santa Maria* (doravante *CSM*), 419 cantigas narrativas e líricas organizadas em várias compilações, é uma obra de grande complexidade, na qual cada cantiga tem que ser encarada no contexto da sua posição nas estruturas temáticas e codicológicas, e da evolução destas compilações.

Dentro da produção das *CSM* operam várias cronologias. Muitas cantigas narrativas referem-se a acontecimentos históricos datáveis, pelo qual se localizam na cronologia do reino de Afonso X, e se lhes pode atribuir um *terminus post quem* limitando a data de composição. Os quatro manuscritos têm a sua cronologia, sujeita a revisões pela crítica: a análise mais recente coloca a produção dos três manuscritos finais T E F nos últimos anos da vida do monarca, implicando um amplo período de desenvolvimento invisível do repertório entre a produção da recolha inicial de To e a elaboração da compilação final inacabada[1]. A produção de cada cantiga obedece a outra cronologia interna (Parkinson / Jackson, 2006) pelo qual se distingue *coleção* (a recolha de narrativas, modelos gráficos, melodias), *composição* (elaboração do texto poético e das melodias) e *compilação* (montagem de todos os elementos compostos, juntamente com elementos paratextuais, em manuscritos organizados). A compilação em si tem uma cronologia de revisão (recompilação) na qual o núcleo inicial de cem cantigas já compiladas em To se extraíam e se recompilavam com cantigas

* Projeto de Edição Crítica das Cantigas de Santa Maria, subsidiado pela British Academy (bolsa BR100062) e pelo Leverhulme Trust (Emeritus fellowship EM-2015-35). Agradeço aqui o contributo dos assistentes destes projetos (David Barnett, Deirdre Jackson, Alison Campbell, e Roberto Ceolin). O presente trabalho é uma expansão de partes da conferência plenária sintética "The Construction of the Cantigas de Santa Maria" proferida no Colóquio do Medieval Hispanic Research Seminar, Queen Mary University of London, em junho de 2018.

1 Os quatro manuscritos são: E=Real Monasterio de S. Lorenzo del Escorial, B.I.2 (códice de los músicos); T=Real Monasterio de S. Lorenzo del Escorial, T.I.1 (códice rico); F=Firenze, Biblioteca Nazionale, Banco Rari, 20; To=Madrid, Biblioteca Nacional, MS 10069. Sobre a datação veja-se Fernández (2011: 72-78, 2013: 114-117).

novas, em paralelo em T e na primeira parte de E, chegando a 200 cantigas, e finalmente separadamente na parte final de E e F, no qual o total desejado era de 400 cantigas (Parkinson, 1988, 2011a). Em certos casos torna-se evidente que as cantigas compostas e arquivadas foram revistas e modificadas antes de se (re)compilar (Bertolucci, 2000; Parkinson, 2007). Ao mesmo tempo se desenvolviam núcleos separados de cantigas de uso litúrgico, as cantigas de festas, que se juntavam primeiro ao final de To, por cópia, e finalmente em caderno separado apenso ao início de E na criação de um *códice factício* (Schaffer, 1999 e 2000; Avenoza, 2016).

Apesar de se apresentar, tanto nos manuscritos como nas edições modernas, como obra unificada do rei Afonso X, o projeto das Cantigas nunca deixou de ser obra de equipa, feita por vários talheres em coordinação. A compreensão dos processos de talher seguidos pelos equipas é contexto imprescindível para a edição e análise das *CSM*.

Neste trabalho focalizamos os elementos periféricos das *cantigas de miragre.*

1. Aberturas

Na edição moderna de uma *cantiga de miragre* típica, como a cantiga 146 cujas estrofes iniciais são reproduzidas abaixo, a narrativa hagiográfica vem precedida de um ou mais elementos obrigatórios, que o leitor incauto pode interpretar como componentes narrativos apresentados na ordem de composição e de representação oral[2].

> Cantiga 146[3]
> Como Santa Maria guareceu a un donzel fillo dũa bõa dona de Brieiçon que ia en romaria a Santa Maria d' Albeça e topou con seus ẽemigos na carreira e sacaron lle os ollos e cortaron lle as mãos.
>
> R.1 *Quen comendar de coraçon*
> R.2 *a Santa Maria o seu*
> R.3 *macar mal prenda, creo eu*
> R.4 *que llo pode dar sen lijon.*
>
> 1.1 Por ende vos quero falar
> 1.2 dun gran miragre que oí
> 1.3 a omees bõos contar
> 1.4 que juravan que foi assi
> 1.5 que Santa Maria mostrar
> 1.6 foi por ũa, com' aprendi,
> 1.7 dona que soia morar
> 1.8 ena terra de Briançon.
> R *Quen comendar de coraçon…*

2 Num caso extremo, Drummond (2019: 95) argumenta que a rubrica constitui o início da narrativa, de maneira que qualquer elemento narrativo que incorpore elementos presentes na rubrica será duplicação e portanto de saliência narrativa baixa.

3 Todos os textos apresentam-se segundo as normas de edição do Centro para o Estudo das Cantigas de Santa Maria da Universidade de Oxford.

2.1 Esta, per com' oí dizer
2.2 un fill' avia que maior
2.3 ben sabia ca si querer
2.4 ca el era mantẽedor
2.5 dela e ar do seu aver
2.6 bõa guard' e alinnador
2.7 e sabia a defender
2.8 sempre mui ben e con razon.
R *Quen comendar de coraçon…*

Iniciam a edição a rubrica ou epígrafe que sumariza a narrativa e o refrão que indica a interpretação moral ou devocional; a estrofe inicial contextualiza a narrativa, que começa apenas na segunda estrofe. Estes elementos iniciais acusam um grau elevado de coesão temática e sintática. A indicação do beneficiário do miragre —a "dona de Briançon"— é retomada na primeira estrofe e é referida por anáfora ("Esta…") no início da segunda. O valor exemplar do refrão motiva o "Por ende" que inicia a estrofe inicial.

Esta sequência de elementos iniciais repete-se ao longo do corpus de 356 cantigas narrativas.

Tudo isso parece testemunhar uma ordenação lógica e consistente da abertura da cantiga. Não devemos, contudo, confundir ordenação textual e ordem compositiva. Mostraremos pelo estudo de elementos recorrentes e recombinados que o texto das cantigas é obra de equipa, tal como o são as páginas manuscritas e as miniaturas dos códices historiados, e que a distinção entre as fases de coleção, composição e compilação (Parkinson / Jackson, 2006) é válida também nos estudos textuais.

2. Rubricas

Em cada manuscrito reserva-se espaço para a inserção, em tinta vermelha, de um sumário ou título breve da cantiga. Esta rubrica é também elemento constitutivo da entrada da cantiga nos Índices que antecedem o texto nos três manuscritos acabados (To, E, T).

Embora os editores dos séculos 19 e 20 (Valmar, 1889; Lapa, 1933; Mettmann, 1959-1972, 1986-1989) as tratem com parte integrante do texto, e as edições de Mettmann as incorporem até no sistema de numeração de linhas e versos, é importante reconhecer que as rubricas são apenas paratextos, material inserido para facilitar a apresentação e a leitura do texto (Parkinson, 2010a). Também são paratextos os números de ordem, as miniaturas com as suas legendas e a *Intitulatio*. Por esta razão pertencem à fase de compilação, e a sua composição e cópia seguem outro caminho.

Não é raro que uma mesma cantiga tenha rubricas independentes em dois manuscritos. Na cantiga 146, tratada na secção 1, a rubrica reproduzida é a versão do MS E, bem distinta da rubrica do MS T que se transmite apenas no Índice, materialmente danificado:

Rubrica da cantiga 146
T Ind Como a un donzel fillo dũa bõa dona cortaron as mãos seus ẽmigos [e saca]ron [lle] os

ollos e Santa Maria fez lle crecer as mãos e ollos come de perdiz

T *falta*

E Como Santa Maria guareceu a un donzel fillo dũa bõa dona de Brieiçon que ia en romaria a Santa Maria d' Albeça e topou con seus ẽemigos na carreira e sacaron lle os ollos e cortaron lle as mãos

EInd donzel [ ] que ia **E** eenmigos **E Ind** [na carreira]

As divergências de rubrica concentram-se nas partes finais do projeto mariano, especialmente entre E e F.

Duas rubricas independentes podem divergir na apresentação do miragre, por exemplo na saliência relativa do agente do miragre e do beneficiário (Schaffer, 1991) e na sua extensão, exaustividade ou grau de pormenor. O quadro 1 alinha dois exemplos de entre muitos.

	T	**E**
166	Esta é como un ome foi tolleito do corpo e dos nenbros por enfermidade que ouvera e fez se leuar a Santa Maria de Salas e un dia sabado foi logo são. [f 224v]	Esta como santa Maria guareceu un ome que era tolleito do corpo e dos nembros. na sa eigreia en Salas. [f 159v][4]
182	Como Santa Maria ressucitou un ome que mataron os demões. [f 240v]	Como Santa Maria livrou ũu ladron da mão dos diaboos que o levavan. [f 170v]

Quadro 1. Rubricas independentes

Na cantiga 166 a rubrica extensa do ms T focaliza o beneficiário "Como un ome…", enquanto a rubrica curta de E focaliza a autora do miragre "Como Santa Maria…". A cantiga 182 tem duas rubricas curtas, ambas corretas, que associam o miragre com duas categorias distintas (ressuscitação e resgate) e categorizam o beneficiário como "ome" ou "ladron".

Algumas rubricas citam o texto, outras contradizem, ignoram ou subvertem o texto, ou empregam variantes linguísticas ausentes do texto (Schaffer, 1991). As rubricas incorporadas nos Índices costumam ser uma adaptação da rubrica do texto, modificada para se conformar ao espaço reservado; não são, contudo, cópia direta da rubrica do texto, como se deduz dos casos (como 146) de rubricas de índice correspondendo a lacunas textuais no corpo do manuscrito. Num caso extremo, na cantiga 238, o copista do MS E inseriu uma rubrica destinada à cantiga 291, mas diferente da que eventualmente foi inserida antes do texto da 291:

238 Como Deus se uingou du iograr tafur que iogaua os dados. e por que perdera | descreeu en Deus & en Santa Maria. **[f. 216v]**

291 [C]omo deus pres uingança dun iograr | en Guimarães por que deostaua | Santa Maria u siia iogando os dados. **[f. 260r]**

4 Por erro de coordenação uma versão abreviada da rubrica de T, "Esta é como un ome foi tolleito do corpo e dos nembros", foi inserida na parte final da página anterior, f 159r.

Ambas esta cantigas faltam no MS F. Do erro do copista de E resulta que temos duas rubricas diferentes para a cantiga 291, e nenhuma para a cantiga 238.

Tudo isso indica que as rubricas foram inseridas nos manuscritos num processo de cópia integrado na fase de compilação, e distinto do processo de composição do texto. Por esta razão a nova edição oxoniense das *CSM* relega as rubricas ao aparato crítico, e cria ou recupera um título breve para identificar a cantiga em conjunto com o seu incipit (Parkinson, 2015).

3. Ligação e expansão nas estrofes iniciais

O texto que se interpõe entre refrão e narrativa tem duas funções distintas: ligação e expansão. A ligação, já exemplificada pela cantiga 146, confirma a fio moral da cantiga, categorizando a narrativa como exemplificação da *razon* expressa pelo refrão, e citando as coordenadas hagiográficas da narrativa (local ou ermida, beneficiário, fontes); a expansão desenvolve a própria *razon*, como na estrofe inicial da cantiga 3[5]:

R.1 *Mais nos faz Santa Maria*
R.2 *a seu fillo perdõar*
R.3 *que nos per nossa folia*
R.4 *ll' imos falir e errar.*

1.1 Por ela nos perdõou
1.2 Deus o pecado d' Adan
1.3 da maçãa que gostou
1.4 per que sofreu muit' afan
1.5 e no iferno entrou
1.6 mais a do mui bon talan
1.7 tant' a seu fillo rogou
1.8 que o foi end' el sacar.
R *Mais nos faz Santa Maria…*

Estes dois tipos de discurso preludial implementam-se por recursos sintáticos distintos.

3.1. Ligação

A ligação emprega construções anafóricas com os deícticos *esto / aquesto* ou *este / aqueste*, muitas vezes em conjunto com a palavra-chave *razon*, ou os conectores lógicos *por en, onde*. O estudo pioneiro de Montoya (1996/1999) catalogou as formas mais frequentes, indicando a sua frequência em cada fase da compilação[6]. Alguns dos resultados desta pesquisa resumem-se no quadro 2.

5 Edição do Centro para o Estudo das Cantigas de Santa Maria da Universidade de Oxford, inédita.

6 A análise de Montoya define as fases pelas centúrias da numeração canónica de Mettmann. Nos nossos quadros empregamos um cálculo mais fino, comparando a primeira centúria de E/T com as cem cantigas originais de To.

fórmula	total	ctg 1-100	101-200	201-300	301-400
E de tal razon com' esta	17	1	2	4	10
Desta razon[7]	14	4	4	4	2
Daquest' un (gran) miragre	31	3	6	14	8
Dest' un gran miragre	77	20	29	17	11
Desto direi un miragre	28	4	6	5	13

Quadro 2. Construções de ligação segundo Montoya (1996/1999)

Estas fórmulas são mais do que frases convencionais. Constituem frases preconstruídas, e muitas vezes são unidades métricas completas, tipicamente um hemistíquio de verso longo cesurado. Às vezes o verso completo é formular, como "E de tal razon com' esta | un miragre vos direi" que aparece em 249 e 258. As fórmulas mais comuns têm variantes que correspondem aos tipos normais de hemistíquio (7 e 7' em versos de 14 e 15, 6 e 6' em versos de 12 e 13).

Enquanto Montoya emprega o catálogo de fórmulas para enfatizar a centralidade da *razon*, do nosso ponto de vista é de acentuar que este catálogo constitui um repertório de frases feitas. Combinam-se com outros repertórios de frases como as que se empregam na ligação para declarar uma fonte oral ou escrita[8].

Em alguns casos a distribuição de uma fórmula contribui à definição de fases ou períodos no real projeto mariano. Montoya (1999: 84) nota que o hemistíquio "E de tal razon com' esta" aparece predominantemente na segunda parte do corpus, nas cantigas 201-400, e dentro desse grupo, no último centenar. Revela-se assim um recurso utilizado na terceira fase do projeto (de ampliação do corpus de 200 cantigas para 400) e especialmente na fase frenética do acabamento do projeto, quando se deixava de trabalhar no códice F e o scriptorium se esforçava para acabar o códice E. Outras fórmulas como "Desto direi un miragre" predominam nas fases iniciais. Nas secções que se seguem veremos outros traços estilísticos relacionados com esta divisão cronológica.

3.2. Expansão

A expansão desenvolve a temática do refrão, ou para melhor ligá-lo à narrativa, ou como exercício devocional independente. Os dois tipos exemplificam-se pelas estrofes iniciais de 86 e 322:

Cantiga 86: expansão com ligação à narrativa
R *Acorrer nos pode e de mal guardar*
a madre de Deus, se per nos non ficar.
1.1 Acorrer nos pode quando xe quiser
1.2 e guardar de mal cada que lle prouguer

7 Principalmente no hemistíquio agudo *Desta razon vos direi.*

8 Fidalgo (1993). Parkinson (2011b) critica a fiabilidade destas aparentes indicações de fontes.

1.3 ben come guardou ũa pobre moller
1.4 que cuidou morrer enas ondas do mar.

cantiga 322: expansão independente
R *A Virgen, que de Deus madre | éste, filla e criada,*
d' acorrer os pecadores | sempr' esta aparellada.
1.1 Ca nos non acorr' en dia | sinaado nen en ora
1.2 mas sempre en todo tempo | d' acorrer non nos demora
1.3 e punna en todas guisas | como non fiquemos fora
1.4 do reino de Deus, seu fillo, | ond' é reĩa alçada,
R *A Virgen, que de Deus madre | éste, filla e criada…*

2.1 demais sinaadamente | nas grandes enfermidades
2.2 de doores e de coitas | acorre con piadades.

Estes exemplos exemplificam também os dois tipos principais de coesão entre o refrão e a estrofe expansiva.

Num tipo a expansão desenvolve paralelisticamente o refrão, ecoando uma ou outra palavra-chave do refrão, como é o caso de 86 que repete a frase *Acorrer nos pode*. Na cantiga 3, o verbo *perdõar* do refrão "Mais nos faz Santa Maria // a seu fillo perdõar" introduz a estrofe expansiva "*Por ela nos perdõou…"* Na cantiga 14 o refrão "Par Deus muit' é gran razon // de poder Santa Maria…" converte-se na expansão "E muit' é cousa guisada | de poder muito con Deus" pela repetição de *muit'é* e *poder.* Na 37 o início do refrão *"Miragres fremosos //faz por nos Santa Maria //e maravillosos"* inverte-se na expansão "*Fremosos miragres faz que en Deus creamos //, e maravillosos …*"

No outro tipo, exemplificado por 322, a expansão continua o discurso do refrão, iniciando-se por um conector lógico como *Ca*, *Porque.* Na 219, cantiga que trata da figura do demónio talhada em mármore branco que se torna milagrosamente negra, o refrão que se refere à figura do diabo desenvolve-se no tema da oposição de luz e escuridão:

299
R *Non conven aa omagen | da madre do grorioso*
rei que cabo dela seja | figura do dem' astroso.

1.1 Que assi como tẽevras | e luz departidos son,
1.2 assi son aquestas duas | por dereit' e por razon;
1.3 ca a ũa nos dá vida | e a outra perdiçon.

Como noutros casos já discutidos, surgem casos de frases iniciais preconstruídas ou repetidas. O verso inicial da primeira estrofe (expansiva) de 112 reaparece como primeiro hemistíquio do verso inicial de 227, de expansão e ligação:

112
R *Nas coitas devemos chamar*
a Virgen, estrela do mar.

1.1 Esta é Santa Maria,
1.2 que aos seus noit' e dia

1.3 guarda de mal e os guia,
1.4 pois se lle van encomendar.

227
R *Quen os pecadores guia | e aduz a salvaçon*
ben pode guiar os presos | poi-los saca de prijon.

1.1 Esta é Santa Maria, | madre do Rei de vertude,
1.2 que fez un mui gran miragre | que creo, se Deus m' ajude

Maior semelhança ainda se verifica entre o início da cantiga 306 e o da 329, ambas tratando do erro de desrespeito à Virgem:

306
R *Por gran maravilla tenno | de null' ome s' atrever*
a dizer que Deus non pode | quanto xe quiser fazer.

1.1 E com' é om' atrevudo | en querer saber razon
1.2 por que fezo Deus as cousas | que non eran ant' e son
1.3 ora muit' é de mal siso | ca as obras de Deus non
1.4 son pera saber se todas | nen pode per ren seer.

329
R *Muito per é gran dereito | de castigado seer*
quen s' atrev' ao da Virgen | pera furtar contanger.

1.1 E com' é om' atrevudo | de pensar nen comedir
1.2 de furtar ren do da Virgen | que faz os ceos abrir
1.3 e dar nos de Deus sa graça | tal é como quen cospir
1.4 quer suso contra o ceo | e vai lle na faz caer.
R *Muito per é gran dereito | de castigado seer…*

O recurso a estrofes expansivas e a distribuição dos tipos e fórmulas expansivas variam ao longo da evolução das compilações. Os quadros 3 e 4 comparam a totalidade de miragres com as quatro centúrias da numeração canónica da edição de Mettmann (baseada em MS E), e as cantigas de To (onde as 100 cantigas nucleares não correspondem exatamente à centúria inicial de E / T). Note-se que o número de miragres varia entre os grupos. Embora seja de esperar que cada centúria componha 10 loores e 90 miragres, temos que descontar as cantigas de loor com numeração não decadal (1, 279, 403, 409) e as sete cantigas de miragres repetidas na centúria final[9].

Quanto ao uso de expansão, verifica-se que a primeira compilação a emprega em menos de 30% dos *miragres*, e que a segunda centúria (correspondendo ao códice rico T), reduz o uso a 18.9%. Pelo contrário, nas centúrias finais a frequência de estrofes expansivas se eleva radicalmente para 38.2% na 3a e 39.8% na última. Cresce também a número de canti-

9 Cantigas 387, 388, 394, 395, 396, 397 (Mettmann, 1986-89: I, 38).

gas com duas ou mais estrofes expansivas. É apenas nas últimas centúrias que aparecem as expansões que abrangem 3 ou 4 estrofes. Isto parece indicar que o modelo de composição se evoluiu e que o uso da expansão se tornou dispositivo normal nas últimas fases.

	miragres	1	2	>2	tot	%
To 1-100	89	23	3	0	26	29.2
To completo	101	27	3	0	30	29.7
1-100	89	22	2	0	24	27.0
101-200	90	14	3	0	17	18.9
201-300	89	29	4	1	34	38.2
301-400	83	27	5	1	33	39.8
404-408	5	3	0	0	3	60.0
total das *CSM*	356	95	14	2	111	31.2

Quadro 3. Número de estrofes expansivas

A distribuição de tipos de início da estrofe expansiva acusa também uma variação ligada às fases compilatórias. As construções eco e perifrástica, individualizadas para cada refrão, são maioritárias em To e nas primeiras centúrias, e minoritárias nas últimas duas nas quais a ligação por *Ca* se torna primeiro maioritária e finalmente quase exclusiva. Percebe-se que o uso crescente de expansões se acompanha por uma estereotipização do material linguístico.

		eco	perífrase	% eco+ perífrase	*Ca*	outras continuações	% *ca*+ outras continuações
To 1-100	26	15	2	65.4	6	3	34.6
To completo	30	16	2	60	7	5	40
1-100	24	12	0	50	7	5	50
101-200	17	10	1	64.7	4	2	35.3
201-300	34	10	0	29.4	21	3	70.6
301-400	33	3	0	9.1	27	3	90.9
404-408	3	0	2	66.7	1	0	33.3
total das *CSM*	111	35	3	34.2	60	3	65.8

Quadro 4. Tipos de início de estrofe expansiva

3.3. Combinação de expansão e ligação

Em algumas cantigas encontramos uma ou mais estrofes de expansão seguidas por estrofe(s) de ligação, adiando-se o começo da narrativa até à terceira ou quarta estrofe. Na cantiga 405 (To 79) uma estrofe de expansão retoma a palavra chave *mostrar* do refrão, seguido por duas estrofes de ligação acabando na identificação do local, permitindo que narrativa se inicie anaforicamente com o adverbio *ali*.

405, estrofes 1-4
R.1 *De muitas guisas mostrar*
R.2 *xe nos quer Santa Maria*
R.3 *por xe nos fazer amar*.
1.1 Nas grandes enfermidades
1.2 s' amostra con piedades
1.3 e polas nossas maldades
1.4 toller se leixa catar.
R *De muitas guisas mostrar…*

2.1 Dest' un miragre mui nobre
2.2 mostrou en Costantinobre
2.3 aquela que nos encobre
2.4 e que nos faz perdõar
R *De muitas guisas mostrar…*

3.1 madre do que nos governa
3.2 e que é nossa lenterna
3.3 ena que chaman Luzerna
3.4 igreja cabo do mar.
R *De muitas guisas mostrar…*

4.1 Ali á ũa fegura…

Na cantiga 378 a expansão do tema de "Santa Maria avogada" estende-se pelas três estrofes iniciais, seguidas de duas estrofes de ligação, a primeira introduzindo o local —"Onde daquest' en Sevilla"— e segunda nomeando os beneficiários. A parte narrativa começa portanto na sexta estrofe com a anáfora *Estes*.

378, estrofes 1-6
R *Muito nos faz gran mercee* | *Deus padre, Nostro Sennor*
u fez sa madr' avogada | *e seu fillo salvador*.

1.1 Ca pois ela avogada | é e nossa razon ten
1.2 non pod' al fazer seu fillo | se non juigar nos ben
1.3 por en destorvo do demo | non o tẽemos en ren
1.4 macar s' el muito traballa | de nos ser destorvador.
R *Muito nos faz gran mercee* | *Deus padre, Nostro Sennor…*

2.1 Ca nos torva na saude | fazendo nos enfermar
2.2 creendo o seu consello | con que nos faz el pecar
2.3 e faz mal aos meninos | polo seu poder mostrar
2.4 que a de fazer nemiga | ca dos maos é peor.
R *Muito nos faz gran mercee* | *Deus padre, Nostro Sennor…*
3.1 Mais a nossa avogada | que ten ben nossa razon
3.2 roga por nos a seu fillo | que nos de sa tentaçon
3.3 daquel astroso nos guarde | e nos livre d' ocajon
3.4 e que nos dia saude | cada que nos mester for.
R *Muito nos faz gran mercee* | *Deus padre, Nostro Sennor…*

4.1 Onde daquest' en Sevilla | fez ela miragr' atal
4.2 qual vos ora contar quero | e des que oirdes qual
4.3 foi, por grande o terredes | ca ela que pod' e val
4.4 mostrou i sa gran vertude | ca sempre fez o mellor.
R *Muito nos faz gran mercee* | *Deus padre, Nostro Sennor…*

5.1 E por end' atal miragre | é d' oir, se vos prouguer
5.2 que fezo Santa Maria | do Porto, e quen quiser
5.3 sabe-lo, que en Sevilla | avẽo dũa moller
5.4 que era mui ben casada | con un ome mercador.
R *Muito nos faz gran mercee* | *Deus padre, Nostro Sennor…*

6.1 Estes avian sa filla | que amavan mais ca si

Em três cantigas a primeira estrofe inicia-se com uma frase de ligação, depois da qual o resto da estrofe, e possivelmente outras estrofes, se dedica à expansão, para ser seguido de uma segunda fórmula de ligação. Este tipo de abertura extensa exemplifica-se nas cantigas 264 e 297.

264, estrofes 1-2
R *Pois aos seus que ama* | *defende todavia*
dereit' é que defenda | *a si Santa Maria.*

1.1 E daquest' un miragre | vos quero contar ora
1.2 que fez Santa Maria | a que nunca demora
1.3 de rogar a seu fillo | ca sempre por nos ora
1.4 que nos valla nas coitas | mui grandes todavia.
R *Pois aos seus que ama* | *defende todavia…*

2.1 E ela por vertude | que del á nos defende
2.2 e defend' a si misma | quand' algun torto prende.
2.3 Ond' aqueste miragre | que vos direi por ende
2.4 fez en Costantinopla | u gran torto prendia

Na cantiga 297 uma fórmula de ligação *Dest' un fremoso miragre* introduz nada menos de quatro estrofes de expansão:

297 estrofes 1-5
R *Com' é mui bõ' a creença* | *do que non vee om' e cree*
ben assi e mal creente | *de non creer o que vee.*

1.1 Dest' un fremoso miragre | vos rog' ora que ouçades
1.2 e des que o entenderdes | fará vos que ben creades
1.3 en Deus e ena sa madre | per que seu amor ajades
1.4 o que nunca aver pude | quen en eles ben non cree.
R *Com' é mui bõ' a creença* | *do que non vee om' e cree…*

2.1 E por en creer devemos | que Deus comprida vertude
2.2 este, e que del os santos | la an per que den saude
2.3 a aqueles que o creen | e por en se Deus m' ajude
2.4 mui ceg' é d' entendimento | o que aquesto non vee.
R *Com' é mui bõ' a creença* | *do que non vee om' e cree…*

3.1 E pois a sa gran vertude | assi est' aparellada
3.2 d' obrar en aquela cousa | que acha enderençada
3.3 pera a receber logo | esto razon é provada
3.4 que na omagen vertude | acha o que o ben cree.
R *Com' é mui bõ' a creença | do que non vee om' e cree…*

4.1 Ca ben com' a cousa viva | recebe por asperança
4.2 vertude sol que a creen | ben assi por semellança
4.3 a recebe a omagen | mantenente sen tardança
4.4 daquel de que é fegura | macar om' a el non vee.
R *Com' é mui bõ' a creença | do que non vee om' e cree…*

5.1 Onde foi ũa vegada…

Aqui a expansão desenvolve-se, canonicamente, numa exposição da *razom* que contrasta *ver* e *crer,* numa combinação de palavra-rima e cobras doblas, na qual as palavras chave *vee* e *cree* reaparecem na volta como palavras-rima alternadas[10]. A seguir a esta expansão, outra fórmula de ligação "Onde foi que" introduz a narrativa.

A cantiga 168 leva mais longe a expansão, com duas estrofes expansivas, das quais a primeira desenvolve as palavras-chave *poder* e *querer* e a segunda introduz uma palavra-chave nova *saber* que não tem ressonância direta na narrativa.

Cantiga 168, estrofes 1-3
R *En todo logar á poder*
a Virgen a quen quer valer.

1.1 Seu fillo Deus e om' e rei
1.2 poder lle deu, qual vos direi,
1.3 de fazer sempre ben; e sei
1.4 que non lle fal end' o querer.
R *En todo logar á poder…*

2.1 De saber tan sabedor é,
2.2 que ben du con seu fillo sé
2.3 dali mostra, per bõa fe,
2.4 que mui longe vai seu saber.
R *En todo logar á poder…*

3.1 E dest' en Lerida mostrou
3.2 un miragre…

Não há exemplos de estrofes completas de ligação seguidas de estrofes de expansão.

10 Outros exemplos desta técnica rimática são as cantigas 354 e 375, alternando *mercee* e *vee*, e a 311 que alterna *é* e *fé*.

3.4. Entradas diretas

É muito raro que a narrativa se inicie sem ligação nem expansão[11]. A cantiga 363 exemplifica uma tal entrada direta na narrativa:

363
R *En bon ponto vimos esta sennor que loamos*
que nos tan cedo acorre quando a chamamos.

1.1 Un trobador en Gasconna era, e trobava
1.2 al Con Simon e a muitos si que se queixava
1.3 a gente del ca dizian que os dẽostava
1.4 mas quantos somos no mundo en quanto vivamos.
R *En bon ponto vimos esta sennor que loamos…*

Dos cinco exemplos identificados (4, 29, 41, 161, 363), três fazem parte do núcleo inicial de 50 cantigas que se transmitiram de To apenas com ligeiras modificações na ordem (Parkinson, 1988 e 2011a). Nas cantigas 29 e 41 as estrofes todas desenvolvem a temática do refrão, confirmando que se devem considerar mais líricas do que narrativas:

29
R.1 *Nas mentes sempre tẽer*
R.2 *devemo-las sas feituras*
R.3 *da Virgen pois receber*
R.4 *as foron as pedras duras.*

1.1 Per quant' eu dizer oi
1.2 a muitos que foron i
1.3 na santa Gessemani
1.4 foron achadas figuras
1.5 da Madre de Deus assi
1.6 que non foron de pinturas.
R *Nas mentes sempre tẽer…*

3.5. Adiamento do início da narrativa

O efeito da inclusão de estrofes de ligação e de expansão é de adiar o início da narrativa, subordinando-a ao *razon* do refrão. O quadro 5 apresenta dados comparativos deste adiamento. A proporção de cantigas cuja narrativa se inicia já na primeira estrofe, após uma frase de ligação, mantém-se quase constante ao longo das compilações, enquanto a taxa de adiamento cresce em cada nova centúria. Na primeira centúria mais de 55% das cantigas iniciam a narrativa na segunda estrofe, e nenhuma adia o começo além da terceira; na última

11 Encontram-se apenas 5 exemplos claros de cantigas sem ligação ao refrão. As cantigas 4, 161 e 363 são as únicas narrativas convencionais; 29 e 41 são poemas líricos aludindo a miragres. A 279 é excluída por ser funcionalmente cantiga de loor. Em 39, 43, 126, 174 e 317 a ligação reduz-se a um simples adverbio *Onde, Poren Como*; em 379 e 385 a narrativa começa com um pronome anafórico "Esto avêo", "dest' avêo". Em 9 a narrativa abre "En esta cidade", referindo-se ao refrão que já inclui a localização do miragre "en Domas achamos".

centúria apenas 36% começam na segunda estrofe, e mais de 30% adiam o começo ao menos até à terceira.

		estrofe na qual a narrativa começa			
	no.	**1**	**2**	**3**	**4-6**
2-99	89	29 (32.6%)	51 (57.3%)	9 (10.1%)	0
101-199	90	23 (25.6%)	48 (53.3%)	18 (20%)	1 (1.1%)
201-299	89	27 (30.3%)	42 (47.2%)	19 (21.3%)	2 (2.2%)
301-399	83	26 (31.3)	30 (36.1%)	22 (26.5%)	4 (4.8%)

Quadro 5. Adiamento da entrada narrativa

4. Refrão

4.1. Função integradora

Segundo Montoya (1987: 63) a função do refrão /*razon* é impor uma interpretação moral global a uma narrativa às vezes diversa e lúdica: "homologase así la lectura de un hecho que de suyo podría prestarse a lecturas diversas". Nisto as *CSM* divergem radicalmente das cantigas profanas com refrão inicial, nas quais o refrão fornece materiais que serão desenvolvidas e elaboradas ao longo da cantiga[12]. A forma estrófica do zajal veicula perfeitamente a função do refrão, dando ao refrão não só o relevo de aparecer antes e depois de todas as estrofes, mas atribuindo-lhe também uma posição central na estrutura métrica. A estrofe inicia-se com material métrico novo (as *mudanças*) seguido da *volta,* versos que retomam (em parte ou em todo) a estrutura métrica do refrão. A volta, portanto, é uma prefiguração do refrão, preparando o ouvinte para a reiteração da *razon*, e garantindo que mesmo durante a narrativa o refrão é presente na mente do ouvinte. O ponto em que o regresso do refrão se prenuncia varia segundo a estrutura interna da estrofe e a organização musical, que nem sempre estão coordenadas. O ponto culminante da volta é a rima do verso final. Alem de confirmar o regresso do refrão, esta rima constitui um foco métrico, graças ao princípio da extensão da rima ("extended rhyming", Parkinson, 1999: 29-30). O poeta não pode repetir palavras em rima, de maneira que cada volta tem que acabar com uma palavra em rima ainda não usada.

A cantiga 146 exemplifica as múltiplas maneiras em que o refrão desempenha este papel integrador. Textualmente, o refrão focaliza um dos benefícios da devoção mariana, a proteção do fiel e dos seus próximos contra acidentes e agressões.

R.1 *Quen comendar de coraçon*
R.2 *a Santa Maria o seu*
R.3 *macar mal prenda, creo eu*
R.4 *que llo pode dar sen lijon.*

12 Comparem-se as *CSM* com a cantiga de escarnho *Non quer' eu donzela feia* de Afonso X, na qual cada estrofe desenvolve um exemplo da figura feminina satirizada.

Cada componente do refrão se refere a uma parte da narrativa. A pessoa que encomenda "o seu" a Santa Maria é a mãe cujo filho parte para a vila de Albeça, onde tem inimigos; o filho "prende mal" quando os inimigos o fazem prisioneiro e o mutilam, tirando-lhe os olhos e cortando-lhe as mãos; depois da invocação da mãe, a Virgem faz crescer de novo os olhos ("come de perdiz") e as mãos, devolvendo-o à mãe "sen lijon". Metricamente, a rima em *–on* permite ao poeta colocar uma série de palavras-chave na posição final de estrofe: nas 12 estrofes da 146, depois de um refrão com *coraçon* e *lijon* em rima, o poeta explora o léxico em rima extenso desta terminação com *Briançon, oraçon*, *ocajon*, *falchon*, *don, petiçon* (Betti, 1997: 413; Parkinson, 1999). De facto, o principal virtuosismo métrico desta cantiga se mostra na utilização de 26 rimas agudas diferentes nas mudanças (duas em cada estrofe, além das duas no refrão), em conformidade com o princípio de *rima singular*[13].

4.2. Questões

A centralidade moral e métrico do refrão imunizou-o contra muitas questões textuais e literárias[14]. Não se pode ignorar, contudo, que nem todos os refrães desempenham eficazmente o papel moral que se lhes atribui. Algumas subvertem ou contradizem a moral implícita da cantiga, por exemplo a cantiga 7, da abadessa prenhe, na qual o refrão fala da Virgem cuja graça protege o fiel de erro

> *Santa Maria amar*
> *devemos muit' e rogar*
> *que a sa graça ponna*
> *sobre nos por que errar*
> *non nos faça nen pecar*
> *o demo sen vergonna*

enquanto a narrativa é da dona "enartada" pelo diabo, cujo erro e pecado é escondido pela ação da Virgem, para a proteger da ira do Bispo e das outras freiras. O refrão da cantiga 225

> *Muito bon miragr' a Virgen | faz estranno e fremoso*
> *porque a verdad' entenda | o neicio perfioso.*

introduz um tema do ensinamento do "neicio perfioso" que não consta da narrativa (Parkinson, 2013).

Estes exemplos de incongruidade do refrão nos permite colocar a questão de a posição do refrão no processo compositivo. Embora apareça sempre em posição inicial, o refrão como comentário é logicamente posterior e complementar à narrativa, tal como o é na cronologia formativa, já que muitas narrativas foram recebidas da tradição hagiográfica. Dentro desta cronologia, a seleção da narrativa pertence à fase inicial de *coleção*, e a criação

13 "Singular rhyming" (Parkinson, 1999: 31)

14 A omissibilidade (como intrusivo) do refrão em casos de encavalgamento interestrófico, proposta por Cummins (1972), e aparentemente apoiada pela frequente omissão de refrães nos mss, foi muito discutida por intérpretes, embora desmentida por Parkinson (1987, 2000) e Cohen (2014: 59-63).

do refrão, com a composição das estrofes, pertence à fase posterior de *composição* (Parkinson / Jackson, 2006). Cabe perguntar, contudo, se o refrão se compunha sempre ao mesmo tempo que as estrofes ou se fazia parte, com as rubricas e as estrofes de ligação e expansão, de processos modulares de construção de cantigas. O estudo global dos refrães revela que eles também são construídos sobre frases preconstruídas; muitos deles são genéricos e ignoram o tema central da cantiga; e outros estão mal integrados do ponto de vista métrico.

4.3. Frases preconstruídas

Tal como no caso da ligação, há uma série de elementos preconstruídos que aparecem como inícios de refrão, catalogados no quadro 6. Todas as frases alistadas são versos longos de 15 sílabas, incorporando hemistíquios iniciais de 7'[15].

A Virgen Santa Maria / tant' é de gran piedade	45
A Virgen Santa Maria / todos a loar devemos	8
A madre de Jesucristo / o verdadeiro Messias	347
A madre de Jesucristo / que ceos, terras e mares / fez	172
A madre de Jesucristo / que é Sennor de nobrezas	302
A madre de Jesu-Cristo / vedes a quen aparece	288
Assi como Jesucristo / estando na cruz, salvou // un ladron	13
Assi como Jesucristo / fez veer o cego-nado	247
Ben pode Santa Maria / guarir de toda poçon	189
Ben pode Santa Maria / seu lum' ao çego dar	362
Como pod' a Groriosa / mui ben enfermos sãar	53
Como pod' a Groriosa / os mortos fazer viver	391
Non é mui gran maravilla / se sabe fazer lavor	356
Non é mui gran maravilla / seeren obedientes	294
O que a Santa Maria / der algo ou prometer	35
O que a Santa Maria / serviço fezer de grado	355
O que en Santa Maria / crever ben de coraçon	84
O que en Santa Maria / de coraçon confiar	216
O que en Santa Maria / todo seu coraçon ten	287
Sempr' a Virgen groriosa / ao que s' en ela fia	377
Sempr' a Virgen groriosa / faz aos seus entender	345
Poder á Santa Maria / a Sennor de piadade	161
Poder á Santa Maria / grande d'os seus acorrer	185

Quadro 6. Refrães com inícios comuns

15 A frase *A Virgem Santa Maria* aparece como hemistíquio inicial em mais de 50 versos, ao lado de 5 ocorrências como hemistíquio final e uma como verso inteiro.

4.4. Genericidade e integração

Muitos refrães são mais ou menos genéricos, aplicáveis a muitas narrativas por tratar apenas do poder miraculoso da Virgem:

211 Apostos miragres faz todavia / por nos, e fremosos, Santa Maria.
111 En todo tempo faz ben / a Virgen que nos manten
299 De muitas maneiras Santa Maria / mercees faz aos que por seus ten.
339 En quantas guisas os seus acorrer / sab' a Virgen, non se pode dizer.
232 En todalas grandes coitas / á força grand' e poder
a Madre de Jesucristo / d' a quen a chama valer.
168 En todo logar á poder / a Virgen a quen quer valer.

Noutros refrães a genericidade é matizada pela inclusão de uma ou outra palavra que cria uma ponte com a narrativa ou com a estrofe expansiva, embora o tema central da cantiga não entre em jogo. O quadro 7 resume dois casos de ligação efémera com a narrativa (152, 268) e três casos de ligação com uma estrofe expansiva (272, 298, 339).

	refrão e tema da cantiga	**texto**
152	Tantas nos mostra a Virgen | de mercees e d' amores que per ren nunca devemos | seer maos pecadores. *A Virgen cura a luxuria de um cavaleiro*	pecador e lixoso | és na alma (6.2-3)
268	Gran confiança na Madre | de Deus sempr' aver devemos por muitos bõos miragres | que faz, de que nos loemos *Uma dona francesa que "avia tolleito todo o corpo", pede ajuda a muitos santos, antes de ser sarada pela Virgen de Salas*	Ũa dona filla d'algo | que ben de terra de França era natural, avia | na Virgen gran confiança (2.1-2)
272	Maravillosos miragres / Santa Maria mostrar vai por nos, que no-lo demo / non faça desasperar. *Uma moller confessa tantos pecados que o confessor diz que ela será perdõada apenas quando uma imagem da*	Que quand' en desasperança | nos quer o demo maior meter... (1.1-2) E assi a adussera | o demo a cofojon
298	Graça e vertude mui grand' e amor mostra Santa Maria no pecador *A Virgen liberta uma moller possessa por um demónio*	Gran vertude faz en doentes sãar e graça de no-los erros perdõar (1.1-2) Sennor os pecados non cates que fiz
339	En quantas guisas os seus acorrer sab' a Virgen, non se pode dizer. *A Virgen protege uma nave que está pronta a afondarse, tapando os buracos com três peixes*	Ca acorre en coit' e en pesar e en door a quen a vai chamar (1.1-2) mais un ome bõo lles disse: Non á i quen nos possa tanto valer (R) como a Virgen, que Madr' é de Deus que sempr' ajuda e acorr' os seus (5.3-4; 6. 1-2)

Quadro 7. Refrães genéricos com ligação mínima ao texto

A genericidade de refrães está também à vista nas cantigas paralelas ou geminadas, que desenvolvem variantes da mesma narrativa. Aqui verificamos que uma das gémeas tem um refrão que retoma especificamente a temática do miragre, enquanto a outra tem um refrão mais genérica. O caso das cantigas 242 e 249 foi estudado por Parkinson (1998). O refrão

de 249 ajusta-se especificamente ao caso do pedreiro que cai da parede em construção, enquanto o de 242 é mais genérico.

249 (F69)
Aquel que de voontade | Santa Maria servir
d' ocajon será guardado | e doutro mal sen mentir.

242 (F68)
O que no coraçon d' ome | é mui duro de creer,
pode o Santa Maria |mui de ligeiro fazer.

Da mesma maneira nas cantigas 222 e 225 (Parkinson, 2011b, 2013), tratando do preste que engole a aranha que cai no vinho do sacramento, a 222 tem refrão ajustado à matéria, referindo-se ao medo de envenenamento ("con medo da poçõia" 7.3)

Quen ouver na Groriosa | fiança con fe comprida
non lle nozirá poçõia | e dar-ll'-á por sempre vida.

enquanto o refrão da cantiga 225 é genérico:

Muito bon miragr' a Virgen | faz estranno e fremoso
porque a verdad' entenda | o neicio perfioso.

Em duas cantigas que narram o regresso de um açor perdido, primeiro em Salas e a seguir em Vila Sirga, a primeira (44) tem um refrão que gira em redor da palavra-chave *perder,*

Quen fiar na madre do Salvador
non perderá ren de quanto seu for.

enquanto o duplicado, 232, trata genericamente da ajuda da Virgem

En todalas grandes coitas | á força grand' e poder
a madre de Jesucristo | d' a quen a chama valer.

No caso de duas cantigas sobre a guarida de um homem ferido por setada, 126 e 129, os dois refrães parecem ser composição paralela

126 *De toda chaga ben pode guarir*
e de door a Virgen sen falir.

129 *De todo mal e de toda ferida*
sãar pod' om' a de ben mui comprida.

O caso mais curioso de desajuste de refrães é o das cantigas 88 e 124, cada uma com refrão que parece melhor adequado à outra.

O refrão da cantiga 124 implica uma narrativa de recusa ou abstinência premiada por uma visão:

R *O que pola Virgen leixa | o de que gran sabor á,*
sempr' el' aqui lle demostra | o ben que pois lle fará.

Na realidade a narrativa trata de um homem devoto, muito dada a jejuns, que foi preso quando entrou em terras muçulmanas e foi apedrejado sem poder confessar-se: a Virgem não o deixa morrer antes que receba a absolução.

Do outro lado encontramos a 88, cujo refrão anuncia a proteção do servidor da Virgem

R.1 *Quen servi-la madre do gran Rei*
R.2 *ben sei*
R.3 *que será de mal guardado*
R.4 *com' ora vos contarei.*

A cantiga narra a história do "físico" que entra num mosteiro mas que rejeita a comida monástica:

2.1 .. por que acostumado
2.2 fora de mui ben jantar
2.3 ante que foss' ordĩado
2.4 e outrossi ben cẽar
2.5 e comer carn' e pescado
2.6 e bon vĩo non leixar
2.7 nen bon pan com' apres' ei
R
3.1 por end' era mui coitado
3.2 en aver a jajũar
3.3 e comer verças de prado
3.4 sen sal nen pont' i deitar
3.5 e bever vĩo botado
3.6 e por bon pan non catar

O monge tem uma visão da Virgem que dá a comer a todos os outros monges

8.5 e ind' assi viu de lado
8.6 cabo da porta estar
8.7 a Virgen de que falei
R
9.1 que tev' un vaso dourado
9.2 chẽo de nobre manjar
9.3 dun leitoairo preçado
9.4 de que se fillou a dar
9.5 a cada monge bocado
9.6 con que os foi confortar
9.7 erg' a este que dit' ei

depois do qual promete conformar-se ao regímen monástico e recebe o leituário.

11.5 Enton se deu por culpado
11.6 muit' e fillou s' a chorar
11.7 e disse: "Leixa-lo ei."
R
12.1 Do leitoairo sagrado
12.2 lle deu logo sen tardar

Temos portanto uma cantiga de serviço galardoado, a 124, e outra da renúncia premiada, 88. Se quiséssemos associar narrativas e refrães apenas pelo conteúdo, diríamos que o refrão de 124 serviria bem para a 88, enquanto o refrão da 88 serviria melhor para a 124, utilizando a palavra chave "leixar". Não se pode tratar de uma troca literal, porque nos dois casos o refrão se adequa metricamente à cantiga associada. Em 88 o refrão repete duas das três rimas da estrofe, *–ei* e *–ado,* entrando assim no grupo limitado de cantigas de rima *unissonans* (que Beltrán (1984) atribui à influência francesa), e emprega na parte final os versos em 7' e 7 que compõem a estrofe. O refrão da 124 conforma-se à métrica e à rima da cantiga.

Este caso deixa entrever a composição de refrães genéricos, ao lado da composição da parte narrativa. A associação far-se-ia tanto pela métrica como pelo sentido. O refrão que servia tematicamente para a 88 encontrou um paradeiro métrico em 124, e o que servia tematicamente para a 124 associou-se por razões métricas à 88. Este cenário implica que as duas cantigas fossem feitas na mesma fase de composição e compilação, o que parece ser desmentido pela numeração. Mas a numeração de E é enganadora: a cantiga 88 origina-se como a cantiga XI do apêndice de "outras cantigas" de To, o que a localiza com a 124 na segunda fase de composição e compilação, de ampliação do primeiro núcleo de 100 cantigas para 200.

4.5. Integração métrica fraca

Algumas cantigas acusam incongruência métrica entre refrão e estrofe, pelo facto de o refrão monométrico utilizar versos de medida diferente da estrofe também monométrica.

	refrão	**estrofe**	**musica**[16]
19	10′ 10′	12′ 12′ 12′ 12′	rondel andaluz
36	12′ 12′	14′ 14′ 14′ 14′	zajal simétrico
251	12 12	13 13 13 13	zajal simétrico
274	14′ 14′	15 15 15 15′	zajal simétrico

Quadro 8. Incongruência entre refrão e estrofe

Em todos estes casos a música é de zajal simétrico AA BBAA ou de rondel andaluz AB BBAB, com ligeiros ajustes da notação para adaptar a melodia aos versos diferentes.

Noutros casos o refrão integra-se mal com a estrutura estrófica zajalesca. Esta estrutura privilegia os refrães em AA, ABAB, ABCABC, facilmente replicadas numa volta curta ou extensa. Muito mais raros são os refrães quiásticos em ABBA, que aparecem em quatro cantigas de miragre (113, 147, 149, 243) e duas cantigas de loor (310, 409), cujas análises métricas se apresentam a seguir:

16 Ferreira (2013: 49)

113[17] ABBA | c c **a a**
9 8 8 9 | 16 16 8 8
146 ABBA | c d c d c d c **a**
8 8 8 8 | 8 8 8 8 8 8 8 8
149 ABBA | c c c **a**
6’ 6’ 6’ 6’ | 13’ 13’ 13’ 13’
243 ABBA | c c c **a**
7’ 7’ 7’ 7 | 15’ 15’ 15’ 15’
310 ABBA | **b**cc**a**
7’ 7’ 7’ 7’ | 7’ 7’ 7’ 7’
409 ABBA | c d d d c c d d d c c e e **a**[18]
6’ 6’ 6’ 6’ | 6’ 6’ 6’ 6’ 6’ 6’ 6’ 6’ 6’ 6’ 6’ 6’ 6’ 6’ 6’ 6’

Nenhuma destas cantigas constrói uma volta que repete integralmente a estrutura do refrão. Cinco utilizam apenas uma das rimas do refrão (duplicada na 113), e a sexta, a cantiga de loor 310, reutiliza-as em ordem inversa, num tipo de antiquiasmo. A excecionalidade destas cantigas, dentro do leque extenso de variantes do zajal básico, vem quase inteiramente da estrutura do refrão. Apesar disso, as cinco cantigas musicadas (excluindo a 409, sem música porque atestada apenas em F) têm música convencional de “virelai simétrico”, ou seja AA BB(B) AA ou ABAB CD AB (Ferreira, 2013: 49)

4.5. Descontinuidade métrica.

Em duas cantigas, a 326 e a 115, o refrão mostra-se ainda mais discordante com as estrofes.

4.5.1. Cantiga 326

Cantiga 326, estrofes 1-4

R *A Santa Maria muito ll’ é greu*
de quen s’ atreve a furta-lo seu.

1.1 Ca a Sennor que o atan ben dá
1.2 non á ome razon de lle furtar
1.3 nen de roubar ll’ o seu nen llo fillar
1.4 ca servindo a ben ave-lo-á.
R *A Santa Maria muito ll’ é greu…*
2.1 E daquesta razon vos contarei
2.2 un gran miragre que fez ũa vez
2.3 en Tudia esta sennor de prez
2.4 e daqueles que foron i o sei.
R *A Santa Maria muito ll’ é greu…*

17 Parkinson (2007) reconstrói uma história de remodelações desta cantiga.

18 Esta cantiga de seis estrofes estrutura-se em coblas doblas. Na primeira estrofe o verso inicial *Seja por nos loada* repete integralmente o verso 2 do refrão, pelo qual nas estrofes 1-2 a rima c do primeiro par de estrofes repete a rima b do refrão

3.1 A aqueste logar con devoçon
3.2 vẽen i as gentes e son romeus
3.3 por servir a nobre madre de Deus
3.4 e dan i todos mui grand' ofreçon.
R *A Santa Maria muito ll' é greu…*

4.1 Onde foi que un ome mui fiel
4.2 desta sennor foi ali ofrecer
4.3 sas colmẽas de que podess' aver
4.4 a eigreja muita cera e mel.
R *A Santa Maria muito ll' é greu…*

Esta cantiga combina dois elementos estruturais pouco frequentes. Além de a rima do refrão não se reutilizar na estrofe, a própria estrofe tem rima quiástica bccb, com inversão da ordem de rimas. Os dois outros exemplos de estrofe quiástica, a cantiga de loor 230 e a cantiga de festa 423, também são cantigas de refrão inicial sem volta.

O refrão da cantiga 326 mostra-se ainda mais individual na escolha da rima única, em *–éu*, que se usa como rima de refrão em apenas duas cantigas, a 326 e a cantiga de festa de Jesucristo 5 (427)[19]. A razão desta exclusão se encontra nas limitações severas no léxico disponível para esta rima. Nas *CSM* encontramos apenas 12 palavras com esta rima (Parkinson, 1999: 134-45, Quadro 1):

pronomes	eu meu seu teu
verbos	deu leu
nome próprio	Mateu
sustantivos	breu, encreu, judeu, romeu
adjectivo	greu

Reservando-se *seu* e *greu* para o refrão, as dez estrofes da 326 obrigariam à disponibilização de todas as outras dez, ou à invenção de outras rimas em *–éu*, o que constituiria um desafio rimático sério. O poeta mostrou-se capaz de responder a tais desafios, visto que a cantiga não falha no outro requisito de não repetir rimas, separando 22 rimas agudas diferentes para realizar o esquema da estrofe que requer duas rimas agudas em cada estrofe, ou seja 22 o longo da cantiga.

A música que a acompanha não é zajal, confirmando a excecionalidade da cantiga[20].

Se o refrão foi composto simultaneamente com as estrofes, a cantiga seria conscientemente anómala, porque o poeta saberia que a escolha da rima impossibilitava uma volta. Alternativamente, a cantiga foi composta como cantiga sem refrão e sem volta, e terá sido

19 A cantiga 427 (FJC5) tem o refrão ABABC com rimas *–éus, –éu, –eu*, das quais apenas a rima c se retoma na volta. 50 cantigas usam a rima em *–éu* nas mudanças. O Rimário de Betti (1997) não permite este cálculo, porque não separa as rimas *–eu* e *–éu*.

20 Ferreira (2013: 49) classifica esta cantiga como cantiga de refrão inicial e de melodia iterativa, quer dizer composta principalmente por repetição da melodia do refrão.

integrada no modelo do zajal pelo acréscimo de um refrão que utilizava uma das rimas agudas ainda não escolhidas.

Observe-se neste respeito que a cantiga incorpora um adiamento da narrativa até à quarta estrofe, com uma estrofe expansiva e duas de ligação, desenvolvendo o tema de o santuário de Tudia como local miraculoso. O furto referido no refrão e retomado na estrofe de expansão é narrado apenas na 6a estrofe, sugerindo que a estrofe de expansão podia ter sido composta para construir uma ponte entre a *razon* e a narrativa.

4.5.2. Cantiga 115

Esta cantiga extensa (de 30 estrofes) é altamente polimétrica e de volta complexa, motivando a sua exclusão temporária da centúria inicial do Códice Rico, em conjunto com outras cantigas quinais de métrica difícil[21]. Tem uma descontinuidade brusca entre as estrofes iniciais, de expansão e ligação, e a narrativa.

A sua estrutura métrica é: 3 3 3’ 3’ 6’ | 7 6’ 7 6’ 7 6’ 3’ 6’ 3’ 6’

Reproduzimos as estrofes 1-2 na disposição consensual, privilegiando o esquema rimático A A B B C | d e d e d e e f f c.

R.1 *Con seu ben*
R.2 *sempre uen*
R.3 *en ajuda*
R.4 *connoçuda*
R.5 *de nos Santa Maria*

1.1 Con ajuda nos vene
1.2 e con sa amparança
1.3 contra o que nos tene
1.4 no mund’ en gran balança
1.5 por toller nos o bene
1.6 da mui nobr’ esperança
1.7 mas vingança
1.8 filla a Groriosa.
1.9 poderosa
1.10 del e sempre nos guia.
R *Con seu ben…*

2.1 Desto no tempo d’ ante
2.2 achamos que fezera
2.3 a do mui bon talante
2.4 gran marauilla fera
2.5 dũa moller andante
2.6 mal, que seu fillo dera
2.7 e posera
2.8 por que fora pecare.

21 Parkinson (1988, 2006). Na reorganização dos conteúdos de To, as cantigas de métrica difícil foram retidas e recolocadas na parte final de T 1-100 ou na segunda centúria. Assim as cantigas 28 e 21 de To aparecem como 86 e 87 de T, e as quinais T 105, 115, 125 correspondem a To 81, 55, 97.

2.9 de o dare
2.10 ao dem' en bailia.
R *Con seu ben…*

3.1 En terra de Rom' ouv' i
3.2 com' escrit' ei achado
3.3 un ome com' aprendi
3.4 bõo e muit' onrrado
3.5 e de mais segund oi
3.6 ric' é mui ben casado
3.7 e amado
3.8 de todolos da terra
3.9 ca sen err' a
3.10 sa fazenda fazia.
R *Con seu ben…*

O refrão (3 3 3' 3' 6' a a b b c) integra versos de três medidas diferentes, das quais as estrofes 1-2 (6' 6' 6' 6' 6' 6' 3' 6' 3' 6' d e d e d e e f f c) retomam apenas os versos graves, recombinando-as numa volta de quatro versos 3' 6' 3' 6' e f f c, na qual apenas a última rima do refrão, em –ia, se reutiliza. A estrutura musical de virelai simétrico AA' | BC BC BC AA' divide o refrão em duas partes desiguais 9' [3 3 3'] A| 10' [3' 6'] A', que se reaplicam à volta simétrica 10' 10', desenvolvendo a ligatura da sexta figura em duas figuras simples [22].

Da estrofe 3 para frente a cantiga torna-se mais polimétrica, porque os versos ímpares das mudanças são heptassílabos agudos em vez de hexassílabos graves, com o esquema 7 6' 7 6' 7 6' 3' 6' 3' 6'.

Esta cantiga entra na categoria de "continuação inconsistente" identificada por Parkinson (2010b: 322-324), que parte do princípio de o refrão e a estrofe inicial construir o modelo para toda a cantiga. O novo contexto da problemática dos versos iniciais obriga a uma reavaliação da natureza desta inconsistência.

Observemos primeiro que a estrofe 1 é de expansão, e a estrofe 2 é de ligação (sumariando a narrativa), e que a narrativa se inicia sem ligação mas com a localização do miragre com a habitual referência a fontes escritas, "En terra de Rom' ouv' i // com' escrit' ei achado" (estrofe 3).

Torna-se assim mais significativo que as rimas graves das estrofes 1 e 2 são problemáticas. Incluem as rimas *vene tene bene*, que não só são morfologicamente anómalas mas que são variantes das formas canónicas *ben ven* do refrão. As formas *dare, pecare* da estrofe 2 repetem o uso estratégico de formas paragógicas, antecipando as rimas em –*ar* da estrofe 12[23]. Tal manobra rimática não é inédita, especialmente nas cantigas extensas que puxam

22 Notação de Ferreira (2017).

23 Quem procurar hipotéticos autores das *CSM* na lírica profana encontrará rimas semelhantes em *Quand' eu vejo las ondas* de Roi Fernández, com o refrão *maldito seja 'l mare /que mi faz tanto male*, ou Fernão Soares de Quinhones, em *Ai amor, amore de Pero Cantone* (um dos raros zajals da lírica profana).

os limites da rima singular[24], mas ela limita-se normalmente às estrofes finais, quando as rimas disponíveis se reduzem. O par rimante *andante* / *talante* que completa a série em *–ante* são também rimas de último recurso, utilizando-se em rima apenas numa outra cantiga, a quinal 195, na 25ª e última estrofe.

Parece provável que a narrativa original começava na atual estrofe 3, e que as estrofes iniciais foram acrescentadas por um poeta que favorecia as rimas paragógicas, e que não reconhecia a alternância polimétrica 7 6' da cantiga original. Estes dois versos equivalem-se na métrica silábica que se atesta em algumas cantigas de loor, mas que não se utiliza em cantigas de miragre[25].

Verificámos que nesta cantiga a estrutura zajalesca é comprometida, tanto na métrica como na música, o que é curioso numa cantiga de refrão complexa, que normalmente tem a estrutura de zajal simétrico na música e no texto. É mais um caso de cantiga com refrão genérico, na qual as estrofes expansivas servem para ligar o refrão à narrativa, neste caso introduzindo o tema central da interferência diabólica.

Assim é plausível que a composição tardia do refrão tenha motivado o acrescento das estrofes iniciais. que servem para restaurar a ilusão de uma composição unitária e coesiva.

4.6. O refrão no talher das Cantigas

Os casos de descontinuidade entre o refrão e a narrativa, e entre o refrão e as estrofes, sugerem que a composição das cantigas não era linear nem individual. Os poetas teriam acesso a um repertório de frases feitas e de refrães preformulados, ao lado dos repertórios que apoiavam a composição de estrofes de ligação e as rubricas.

Se aceitarmos que o refrão pode não ter sido composto na mesma fase literária que o corpo do texto, abrimos a caminho a uma hipótese mais radical, pela que o primeiro passo na composição duma cantiga de miragre era compor uma cantiga narrativa sem refrão, mas pronta a ser convertida em zajal. Por exemplo, uma cantiga narrativa em estrofes aaab, com rima uníssona no verso final, constituiria a base de uma cantiga de refrão com volta em aaabBB[26], ou um zajal BB aaab (isto é, AA bbba na nossa notação). A problemática da cantiga 326 é que a estrofe selecionada para zajalização, de forma abba, exigiria um tratamento diferente.

5. Finais

Não é apenas no início de cantigas que encontramos fórmulas e estrofes estereotipadas. Em muitos textos o miragre inspira reconhecimentos públicos, ações de agradecimento

24 Veja-se a nota 13. Um exemplo desta manobra é o uso das formas verbais *quix* e *fix* ao lado de *quis* e *fiz*.

25 Sobre a métrica silábica veja-se Parkinson (2006: 23-24). A definição incorreta de Spaggiari (1982) foi retificada por Fassanelli (2012).

26 A MedDB indica 65 cantigas com o esquema rimático aaabBB, três com estrofe ababcABC, e outras três com abbaAA.

coletivas ou reflexões sobre a bondade da Virgem, na estrofe final da cantiga (Fidalgo, 1993; Drummond, 2019: 100):

166, estrofe 4
Daquest' a Santa Maria | deron graças e loores
porque livra os doentes | de maes de doores
e demais está rogando | sempre por nos pecadores
e por en devemos todos | sempre seer seus sogeitos

315, estrofe 12
Quand' esto viu a gente | deron todos loores
a desu e a sa madre | a sennor das sennores
qu faz taes miragres | e outros mui maiores
e por end' o seu nome | seja grorificado.

372, estrofe 8
… E quantos eran | eno logar loor
deron por en mui grande | aa santa sennor
virgen e groriosa | madre do Salvador
Jesucristo que vẽo | en ela encarnar.

399, estrofe 9, 1-2
Pois esto viron as gentes | deron por ende loores
aa virgen groriosa | que é sennor das sennores..

Note-se a recorrência das rimas em *–or* e *–ores*, com a palavra-chave *loor*. Na cantiga 166 esta estrofe final permite a uma narrativa reduzidíssima chegar a quatro estrofes, que é o mínimo para cantigas de miragre[27]. As cantigas 173 e 174 têm estrofes finais que respondem ao mesmo modelo, adaptado às rimas disponíveis[28]:

173, estrofe 5.
Enton el a Virgen muito | loou e nos a loemos
por este tan gran miragre | e gran dereito faremos
ca sempr' ela nos acorre | enas coitas que avemos
ca a sa gran lealdade | passa todas lealdades.

174, estrofe 8
E el loou muit' a Virgen; | e nos demos lle loores,
que nos acorre nas coitas | macar somos pecadores,
e nos pesar lle fazendo | faz nos ela sempr' amores
e dá nos ben de seu fillo | Deus Padre omnipotente.

Alguma estrofes finais empregam as mesmas técnicas expansivas que encontramos em estrofes iniciais, num adiamento da conclusão:

27 Apenas uma cantiga de miragre narrativa, a 207, tem 3 estrofes, juntamente com a 41 (de estilo marcadamente lírico em forma de rondel), ao lado de 7 cantigas de loor de esta extensão. Cinco cantigas de miragre são de quatro estrofes (7, 29, 139, 166, 279) das quais 279 se revela estilisticamente *cantiga de loor*, ao lado de 6 cantigas de loor 10, 20, 30, 60, 150, 400.

28 Sobre a cantiga 173 veja-se Parkinson (2012).

352, estrofe 11
Esto fez Santa Maria | madre do que formou suso
os ceos maravillosos | e ar pos a terra juso
que miragres mui fremosos | fez sempr' e á o por uso
por nos fazer ben creentes | e guardar nos de loucura.
Fremosos miragres mostra | a madre da fremosura…

Note-se que nesta estrofe a rima da volta, *loucura*, repete a palavra em rima da nona estrofe *e a el tolleu loucura* (9.4), sugerindo que a estrofe não fazia parte da composição inicial. A frase *Esto fez Santa Maria*, outro hemistíquio preconstruído, recorre em 124 (estrofe final) 147 (estrofe inicial) e 197 (8.4), alternando com *Esto fez a Virgen santa* 137 (estrofe final) 328 (estrofe final) *Esto fez a Virgen madre* (196 estrofe final) e *Esto fez Deus por sa madre* (306: 9.3)

Na cantiga 239 a narrativa acaba no primeiro hemistíquio da antepenúltima estrofe, seguida por duas estrofes expansivas, todas ligadas por encavalgamento:

239, estrofes 10-12
E a tercer dia sen al foi mort'. E por en loade
Guardar se deve tod' ome | de jurar gran falsidade…

a Virgen mui de coraçon
todos [e] con gran devoçon,
que sempre d' err' e d' ocajon nos guarde por sa bondade,
e que de seu Fillo perdon nos dé por sa piadade
Guardar se deve tod' ome | de jurar gran falsidade…

assi que do demo felon
non entremos en sa prijon,
nen caiamos en cofojon, mentindo por livialdade;
e pois el pres por nos paxon, dé nos no seu rein' erdade.
Guardar se deve tod' ome | de jurar gran falsidade…

Na estrofe final da cantiga 372 (reproduzida acima) a narrativa acaba na primeira palavra do primeiro verso, encavalgada com o final da estrofe anterior:

372: 7.3-8.2
…… | deu loores por en
aa Virgen bẽeita | que se quis mercear
Muit' éste maior cousa | en querer se mostrar
a Virgen aos omes | ca d' enfermos sãar.
dela. E quantos eran | eno logar loor
deron por en mui grande | aa santa sennor

Outra vez verificamos que o talher das cantigas dispunha de recursos e fraseologias para a extensão sistemática das cantigas de miragre, e de recursos métricos para esconder as junções das peças.

6. Conclusão: a construção das *Cantigas de Santa Maria*

Joseph Snow emprega muitas vezes a imagem do rei arquiteto, criador do edifício das Cantigas, para explicar como uma obra coletiva e de talher pode ao mesmo tempo ser obra pessoal e (auto)biográfica, insistindo na agência direta e indireta do rei em todos os processos criativos.

> Es el rey […] un jefe de equipo, el ápice de la pirámide: con miembros especialistas del equipo, organiza la recolecta de materiales de trabajo (manuscritos, códices, documentos etc.), facilita la diversidad de los distintos proyectos bajo su mecenazgo al mandar organizar grupos de traductores, copistas, miniaturistas, músicos, artesanos, y un largo etcétera, según las necesidades de cada uno; estos manuscritos (o borradores) luego los lee, los enmienda y corrige y, finalmente, los aprueba.
>
> Aunque firmado por —o sea, con la presencia de Alfonso X en textos e imágenes a lo largo de este repertorio marial—, las *Cantigas* sigue siendo una obra de colaboración, entrando en la ecuación un elenco de poetas, en su maioria anónimos, siempre con el beneplácito del *fazedor* de la obra. (Snow, 1999: 159-172, a 160, 161).

Os elementos apresentados aqui mostram que a criatividade destes processos era limitada, e que vigorava uma sistematização de composição modular baseada na utilização de um repertório central de modelos e elementos preconstruídos. As estrofes iniciais, de ligação ou expansão, e as finais, de loor, podiam ter ser inseridas depois da composição das estrofes narrativas. Os refrães compunham-se segundo modelos específicos, e também podiam ter sido retirados de um catálogo central. As rubricas compunham-se à parte. A produção de uma cantiga inteira implicava portanto processos internos de compilação. Nisto, o processo compositivo espelha a produção dos manuscritos, também obra de equipa, na qual a inserção das componentes textuais e decorativas se processava modularmente.

Tais processos de talher respondiam ao imperativo de criar quantidades de cantigas narrativas, todas subordinadas ao modelo métrico-musical do zajal, destinadas a ser compiladas nos códices ricos que eram o alvo do projeto. Estas práticas terão sido desenvolvidas durante a fase inicial do projeto, mais libre e menos constrangida, para ser usadas mais intensivamente quando o acabamento do projeto se tornava urgente nos últimos anos da vida do monarca. O monarca arquiteto tornou-se promotor de processos quase industriais.

É nas aberturas que o produto final mais se afasta do modelo de produção. Assim o início da cantiga parece-se com uma abertura de xadrez, conhecida pelos especialistas do jogo e escolhida para permitir uma sequência também preconcebida de *passos,* como a célebre abertura Rui López (conhecida fora de Espanha como *abertura espanhola*), que conserva o nome de um dos primeiros teóricos modernos do jogo, três séculos após a escrita do *Libro de Axedrez* de Afonso X. Mas a aparência é enganosa, porque a abertura de uma cantiga poderá bem ter sido construída posteriormente, por quem já sabia como o jogo se desenvolvera.

Esta visão da confeção das cantigas de miragre não implica desrespeito às suas qualidades textuais e musicais, nem a rejeição total do seu funcionamento como obras na qual o texto e a música funcionam como um todo artístico, merecendo o título de *cantiga.* O projeto mariano do rei sábio, obra coletiva e obra de equipa, foi sempre digno do seu autor.

Bibliografia citada

Avenoza, G. (2016), "Codicología alfonsí (*Códice de los Músicos* ESC B.I.2)", en Mª A. Ramos / T. Amado (eds), *À volta do Cancioneiro da Ajuda,* Lisboa: Imprensa Nacional-Casa de Moeda, e-book, pp. 113-150.

Beltrán, V. (1984), "De zéjeles y dansas. Orígenes y formación de la estrofa con vuelta", *Revista de Filología Española*, 64, pp. 239-266.

Bertolucci Pizzorusso, V. (2000), "Primo contributo all' analisi delle varianti redazionali nelle *Cantigas de Santa* Maria", en S. Parkinson (ed), *Cobras e Son. Papers on the Text, Music, and Manuscripts of the 'Cantigas de Santa Maria'*, Oxford: Legenda, pp. 106-118.

Betti, M. P. (1997), *Rimario e lessico in rima delle 'Cantigas de Santa Maria' de Alfonso X di Castiglia,* Pisa: Pacini.

Cohen, J. (2014), "'Ey-m' acá!'. *Cantigas* Performance Practice in Non-Specialist Settings: An Ethnomusicologist-Performer-Educator Perspective", *Revista Portuguesa de Musicologia*, 1/1, pp. 53-66.

Drummond, H. (2019), "Linear narratives in cyclical form: the hunt for reason in the *Cantigas de Santa Maria". Music Analysis*, 38, pp. 80-108.

Fassanelli, R. (2012), "Questioni metriche galego-portoghesi. Sulla cosiddetta 'Lex Mussafia'", *Ars metrica* (online).

Fernández Fernández, L. (2011), "Este livro com' achei. fez á onr'a e á loor da Virgen Santa Maria. El proyecto de las *Cantigas de Santa Maria* en el marco del escritorio regio. Estado de la cuestión y nuevas reflexiones", en L. Fernández Fernández / J. C. Ruiz Sousa (coords), *Alfonso X El Sabio* 1221-1284*, Las Cantigas de Santa María, Códice Rico, Ms. T-I-*1*, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, El Códice Rico de las Cantigas de Santa Maria,* Madrid: Testimonio, II, pp. 43-78.

Fernández Fernández, L. (2013), "Los manuscritos de las Cantigas de Santa Maria: Definición de un proyecto regio", *Alcanate,* 8, pp. 81-117.

Ferreira, M. P. (2013), "'Jograis, *contrafacta*, formas musicais: cultura urbana nas Cantigas de Santa Maria", *Alcanate*, 8, pp. 43-53.

Ferreira, M. P. (dir.) (2017), *A Notação das Cantigas de Santa Maria: Edição Diplomática / The Notation of the Cantigas de Santa Maria: Diplomatic Edition*, , musicografia de R. Araújo, colaboração de A. Gaunt e M. Lima. Lisboa: CESEM [e-book], 3 volumes, acesso através da Oxford Cantigas de Santa Maria Database, http://users.ox.ac.uk/~mmlcsm/cantigas_index_new3b.html.

Fidalgo, E. (1993), "El exordio en las Cantigas de Santa Maria", *Cantigueiros,* 5, pp. 25-34.

Lapa, M. Rodrigues (1933), *Textos de literatura portuguesa. I Afonso X o sábio*, Lisboa: Imprensa Nacional.

Mettmann, W. (ed.) (1959-72), Afonso X, o Sábio*, Cantigas de Santa Maria*, 4 vols, Coimbra: Universidade.

Mettmann, W. (ed.) (1986-89), Alfonso X el Sabio*, Cantigas de Santa María*, 3 vols, Madrid: Castalia.

Montoya Martínez, J. (1987), "Razon, refram y estribillo", *Cantigueiros* 1, pp. 61-70.

Montoya Martínez, J. (1996/1999), "Las razones en las Cantigas de Santa María: su función", en M. Vidal Tibbits/C. J. Paolini (eds), *Studies in Honor of Gilberto Paolini*, Newark: Juan de la Cuesta, pp. 11-24 [reimpresso em *Composición, estructura y contenido del cancionero marial de Alfonso X*, Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio, pp. 83-108].

Parkinson, S. (1987), "False refrains in the *Cantigas de Santa Maria", Portuguese Studies,* 3, pp. 21-56.

Parkinson, S. (1988), "The first reorganisation of the *Cantigas de Santa Maria", Cantigueiros,* 1.2, pp. 91-97.

Parkinson, S. (1998), "Two for the price of one: on the Castroxeriz *Cantigas de Santa Maria",* en D. W. Flitter/P. Odber de Baubeta (coords), *Ondas do Mar de Vigo. Actas do Simposio Internacional sobre a Lírica Medieval Galego-Portuguesa, Birmingham* 1997, Birmingham: Seminario de Estudios Galegos, Department of Hispanic Studies, University of Birmingham, pp. 72-88.

Parkinson, S. (1999), *"Meestria metrica*: metrical virtuosity in the *CSM*", *La corónica*, 27.2, pp. 21-35; 28.1, pp. 220-25.

Parkinson, S. (2000), "Phonology and metrics: aspects of rhyme in the *CSM*", en *Proceedings of the* 10*th Colloquium of the Medieval Hispanic Research Seminar*, Londres: Queen Mary and Westfield College, pp. 131-44.

Parkinson, S. (2006), "Concurrent patterns of verse design in the Galician-Portuguese Lyric", en J. Whetnall/A. Deyermond (eds), *Proceedings of the Thirteenth Colloquium*, Londres: Department of Hispanic Studies, Queen Mary, University of London, pp. 19-38.

Parkinson, S. (2007), "The Evolution of *Cantiga* 113: Composition, Recomposition, and Emendation in the *Cantigas de Santa Maria", La coronica,* 35.2, pp. 227-72.

Parkinson, S. (2010a), "Front matter or text?: prologues and tables of contents in the CSM", en D. Paolini (coord.), *"De ninguna cosa es alegre posesión sin compañía". Estudios celestinescos y medievales en honor del profesor Joseph Thomas Snow*, New York: The Hispanic Seminary of Medieval Studies, II, pp. 252-265.

Parkinson, S. (2010b), "Questões métricas nas *Cantigas de Santa Maria*: estruturas múltiplas, assimetrias e continuações inconsistentes", en M. Arbor Aldea/A. F. Guiadanes (eds), *Estudios de edición crítica e lírica medieval galego-portuguesa, Verba*, Anexo 67, pp. 315-36.

Parkinson, S. (2011a), "Alfonso X, Miracle Collector', en L. Fernández Fernández/J. C. Ruiz Sousa (coords), *Alfonso X El Sabio* 1221-1284*, Las Cantigas de Santa María, Códice Rico, Ms. T-I-*1*, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, El Códice Rico de las Cantigas de Santa Maria,* Madrid: Testimonio, II, pp. 79-105.

Parkinson, S. (2011b), "The Miracles Came in Two by Two: Paired Narratives in the *Cantigas de Santa Maria",* en J.-C. Conde / E. Gatland (eds), *Gaude Virgo Gloriosa: Marian Miracle Literature in the Iberian Peninsula and France in the Middle Ages,* Londres: Queen Mary University of London, pp. 65-85.

Parkinson, S. (2012), "Cut and Shut: On the Hybridity of Cantiga 173", *eHumanista,* 22, pp. 49-64.

Parkinson, S. (2013), "How to Eat a Spider: Alfonso X's *Cantiga* 225', en C. Pazos Alonso / S. Parkinson (eds), *Reading Literature in Portuguese. Commentaries in Honour of Tom Earle*, Oxford: Legenda, pp. 5-14.

Parkinson, S. (2014), "Text-music mismatches in the Cantigas de Santa Maria", *Revista Portuguesa de Musicologia* (online)*,* 1.1, pp. 15-32.

Parkinson, S. (2015), *Alfonso X the Learned. Cantigas de Santa Maria. An Anthology* MHRA Critical Texts 40, Londres: Modern Humanities Research Association.

Parkinson, S. / Jackson, D. (2006), "Collection, composition, and compilation in the *Cantigas de Santa Maria*", *Portuguese Studies*, 22, pp. 159-72 .

Schaffer, M. E. (1991), "Epigraphs as a clue to the conceptualization and organization of the *Cantigas de Santa Maria*", *La corónica,* 19.2, pp. 57-88.

Schaffer, M. E. (1999), "Los códices de las 'Cantigas de Santa María': su problemática", en J. Montoya Martínez / A. Domínguez Rodríguez (eds), *El Scriptorium alfonsí: de los Libros de Astrología a las 'Cantigas de Santa María*', Madrid: Editorial Complutense, pp. 127-48.

Schaffer, M. E. (2000), "The 'evolution' of the *Cantigas de Santa Maria*: the relationships between mss T, F, and E", en S. Parkinson (ed), *Cobras e Son. Papers on the Text, Music, and Manuscripts of the 'Cantigas de Santa Maria'*, Oxford: Legenda, pp. 186-213.

Snow, J. T. (1999), "Alfonso X y las 'cantigas': documento personal y poesía colectiva" in J. Montoya Martínez, A. Domínguez Rodríguez (eds), *El scriptorium alfonsí: de los libros de astrología a las 'Cantigas de Santa María',* Madrid: Editorial Complutense, pp. 159-172.

Spaggiari, B. (1982), "Parità sillabica a oltranza nella metrica neolatina delle origini", *Metrica,* 3, pp. 15-105.

Valmar, L. del Cueto, Marqués de (ed.) (1889), *Cantigas de Santa María de don Alonso el Sabio,* 2 vols, Madrid: Real Academia Española [republicado Madrid: Caja de Ahorros y Monte de Piedad, 1990].

Afonso X e as Cantigas de Santa María localizadas en Galicia*

Manuel Negri
Universidade de Santiago de Compostela

1. Introdución

As *Cantigas de Santa María* son un conxunto de composicións musicadas escritas polo soberano Afonso X e os seus colaboradores a partir da segunda metade do século XIII para demostrar a proximidade da Virxe María aos seus fieis a través do relato dalgúns milagres; devotos entre os cales se encontra o mesmo Afonso X como beneficiado[1].

De feito, o soberano acaba configurándose como un interlocutor privilexiado da Nai de Deus, cuxo amparo se revela fundamental para lexitimar os seus pasos políticos. Trátase, noutras palabras, dunha obra persoal ou colectiva que buscaba —ao mesmo tempo— fortalecer o papel especial que se atribuía á Virxe no século XIII como auxiliadora dos cristiáns (conformándose ao contexto cultural daquela época), e proporcionar tamén ao Rei Sabio un potente instrumento ideolóxico capaz de xustificar a súa obra de goberno.

Como xa se destacou en varias ocasións, desde o punto de vista da súa formación, as CSM son o resultado da confluencia no escritorio de Afonso X de tres experiencias culturais: o amplo desenvolvemento do xénero miraculístico mariano que coñeceu o seu punto máis alto xusto no século XIII paralelamente ao crecemento da devoción á Virxe María; a consolidación das linguas vernáculas como medio de transmisión e promoción dos milagres (agora xa de xeito autónomo das vidas dos santos e, neste caso, da vida da Virxe) para chegar ata aos fieis con escaso ou nulo coñecemento do latín; e o movemento literario da poesía dos trobadores, que ofrece ao escritorio afonsino —a súa vez formado por poetas e sabios familiarizados coa lírica profana en galego-portugués— modelos mé-

* Esta contribución realizouse grazas ao Programa de Apoio á Etapa de Formación Posdoutoral (Modalidade A), financiado pola Xunta de Galicia e forma parte do traballo levado a cabo para o proxecto "Literatura de eixo Atlántico: as *Cantigas de Santa María* de ámbito galego e portugués". O capítulo recolle algúns avances parciais —aquí propostos de xeito máis accesible— das investigacións que se levaron a cabo no Centro de Historia da Sociedade e da Cultura da Universidade de Coimbra, no Center for the Study of the Cantigas de Santa María da University of Oxford e tamén na Bibliotexa Xeral da Universidade de Santiago de Compostela.

1 Para unha panorámica xeral da obra, recoméndase a lectura de Fidalgo Francisco (2002).

tricos, recursos formais e un horizonte ideolóxico adecuado para expresar a devoción cara a Nai de Deus[2].

As fontes que inspiraron a obra mariana do Rei Sabio na súa estrutura e finalidade serían seguramente as compilacións que xa recolleran en lingua vernácula e en verso algúns milagres tradicionais. Aquí, hai que lembrar sobre todo dúas obras que serían capaces de inspirar o soberano para a formación dunha súa colección persoal de prodixios marianos: os *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo e os *Miracles* de Gautier de Coinci, os últimos compostos en Francia entre 1218 e 1231. Trátase de obras contiguas a nivel xeográfico e temporal, que se colocan ao final dun proceso de vulgarización deste tipo de literatura no espazo europeo e que xa coñeceron precedentes en lingua anglonormanda; un proceso cultural do que tamén o mesmo Afonso X quería ser protagonista.

Distinto é o caso das fontes que puideron transmitir os contidos das 356 CSM narrativas da obra, ou sexa daquelas CSM que desenvolven o relato de milagres obrados pola Virxe María a beneficio dos seus devotos en distintos lugares. O material narrativo neste caso non procedería só das obras que puideron ofrecer un modelo estrutural e programático (como as colección mencionadas anteriormente, das cales seguramente tirou proveito), senón tamén doutras compilacións, difundidas tanto a nivel internacional como local[3].

Na primeira parte da obra parece que Afonso X e os seus colaboradores estaban interesados en presentar nunha nova *veste* formal e lingüística milagres xa tradicionais e de fácil acceso en obras de alcance internacional, para rivalizar cos grandes nomes da haxiografía mariana a nivel esencialmente literario. Pero, a partir dun determinado momento, parece que Afonso X entendería a plena potencialidade propagandística daquela súa obra co fin de presentar a Península como territorio privilexiado da actividade de amparo e de intercesión de María: comezaron a entrar así na colección relatos de prodixios máis circunscritos, ás veces organizados en verdadeiros núcleos temáticos que remitían a específicos lugares de culto da Península Ibérica.

E estes últimos, a segunda da súa posición no mapa, podían, grazas á atribución de novos milagres, lexitimarse mellor como avanzados do proceso da 'reconquista' (que aínda necesitaba do seu remate), ou consolidarse como centros devocionais de primeiro nivel para reafirmar unha 'acción relixiosa' baixo o amparo da Virxe; e todo isto permitía ademais xustificar o crecemento da súa colección ata configurarse como a compilación de milagres da Virxe en lingua vernácula máis extensa ata aquel momento aparecida.

Este feito podería tamén explicar a presenza de Galicia nas Cantigas de Milagre en varios puntos da colección. Pero esta realidade literaria, que responde moitas veces ás necesidades de propaganda xa mencionadas, sería tamén un reflexo dunhas tradicións miraculísticas galegas comprobadas a nivel local? Noutras palabras: a posibilidade de que

2 Sobre os tres procesos, cfr. Brea (2004-2005).

3 Cfr. o imprescindible Parkinson (2011).

Afonso puidese mencionar na súa obra mariana tamén CSM localizadas en Galicia foi dada tamén pola preexistencia *in loco* de relatos galegos, ou os topónimos que fan pensar nunha tradición local non están relacionados con algo enxebre?

1.1. CSM localizadas en Galicia

O primeiro que se propuxo investigar sobre estas CSM cuxos relatos están localizados en Galicia —e que intentou contestar a estas preguntas— foi o filólogo e polígrafo Xosé Filgueira Valverde. Para ofrecer ao lector de hoxe un novo cadro das CSM localizadas en Galicia —xunto cunha posible explicación da súa presenza— é imprescindible comezar desde os resultados das atentas lecturas do profesor pontevedrés. Na maioría dos casos, trátase máis ben de notas, aparecidas nun heteroxéneo abano de publicacións, ás veces de difícil dispoñibilidade e distribuídas ao longo de toda a súa carreira investigadora[4].

É xa a partir do ano 1925, p. ex., con tan só 19 anos, cando o apaixonado estudante de Pontevedra comeza a demostrar interese polas CSM localizadas en Galicia coa publicación na revista *Nós* de varias observacións sobre o que logo será o tema da súa tese de doutoramento: as débedas coa tradición das CSM que amosaba semellanzas temáticas cunha lenda pertencente ao mosteiro de San Ero de Armenteira (Filgueira Valverde, 1925a, 1925b, 1926a e 1926b); ata chegar ao ano 1992, cando —despois de ducias de contribucións sobre 'cantigas galegas' e consciente da dispersión que aínda afectaba estes traballos— resolve propoñer de novo no libro *Estudios sobre lírica medieval. Traballos dispersos (*1925-1987*)* algunhas observacións ao respecto (Filgueira Valverde, 1992).

Pero, contra esta dispersión de estudos parciais —é dicir, dedicados cada un a un texto que contiña un topónimo ou haxiotopónimo galego co respectivo milagre— no 1980 o profesor Filgueira Valverde xa ofrecera unha pequena antoloxía co gallo de dar a coñecer tamén entre un público de non especialistas todos aqueles textos que formaban o grupo de milagres que acontecerían —conforme declaraba a voz poética— no actual territorio galego.

Na opinión do erudito pontevedrés —censo que hoxe tamén asumimos como correcto, despois do control efectuado a través da consulta do máis actualizado *The Ofxord the Santa Maria Database* e doutros traballos, como o de Massini-Cagliari (2012)— "dos trescentos sesenta temas narrativos soamente sete son declaradamente situados en Galicia" (Filgueira Valverde, 1980: 12). O estudoso ofrecía despois unha listaxe dos números das CSM caracterizadas por un topónimo, ou por unha alusión xeográfica que parecían remitir sempre a lugares situados no noroeste peninsular; e isto tendo en conta tamén o contexto e outros elementos lexicais: "Armenteira (22), Caldas de Reis (104), Lugo (77), O Viso (352), O Monte (317), 'en terra de Santiago' (184), Ribela (304)". A este primeiro grupo de

4 Por falta de espazo, non se poden mencionar na súa totalidade. Basta con dicir que se contaron arredor de 22 contribucións dedicadas ao tema, publicadas en revistas especializadas, artigos de xornais, colectáneas ou como capítulos de libro. Para unha panorámica dos seus estudos sobre este asunto específico, recoméndase a lectura de Fidalgo Francisco (2015), Brea / Fidalgo Francisco (2015) e Eirín García (2015).

textos cunha tradición supostamente local, había que engadir outros, cuxas fontes, nunha primeira lectura, non parecían chegar só do noroeste da Península Ibérica: o dos "relatos de difusión universal que eiquí tamén foron afincados" (CSM 94 e 103); o dos "grandes miragres do camiño da peregrinación" (CSM 26 e 175); e, finalmente, o dos textos "en mingua da romaría a Compostela": CSM 218, 253, 268 e 278[5]. A este último grupo, en realidade, hai que amecer tamén a CSM 184[6].

Como se pode apreciar, a clasificación establecida por Xosé Filgueira Valverde non se limita a un elenco estéril de números e topónimos, en canto presenta xa un criterio de agrupación canto á tipoloxía das fontes posibles que informarían o escritorio de Afonso X para a composición das CSM. Dito doutro xeito, temos polo tanto CSM que transmiten temas que parecerían ter orixe galega (CSM 22, 77, 104, 304, 317)[7], CSM cuxos motivos xa estaban presentes en coleccións de milagres de amplo alcance (CSM 94 e 103) e textos onde Galicia ten un papel marxinal (CSM 184, 218, 253, 268 e 278).

Neste último grupo só hai unha mención do haxiotopónimo "Santiago" (ou dunha perífrase máis xenérica como "terra de Santiago"), contraposto de xeito conflitivo a outro santuario, por razóns que a crítica xa soubo aclarar e que teñen que ver cunha rivalidade (buscada polo mesmo Afonso X) entre Santiago de Compostela e o santuario de Santa María a Branca en Villalcázar de Sirga, este último vinculado á coroa e, por esta razón, máis promovido[8].

Por canto comezo imprescindible para investigar sobre o tema e froito de atentas lecturas (aínda que en parte fillas do seu tempo, sobre todo no que ten que ver coa metodoloxía empregada para o estudo dos precedentes destes textos), a clasificación proposta por Xosé Filgueira Valverde en base á tipoloxía de fontes que participarían no proceso de composición dos milagres localizados en Galicia corre o risco de facer invisibles os moitos problemas que aínda afectan estes textos no tocante á propia orixe efectiva, sendo ademais insuficientes os datos históricos e literarios ao noso dispor para poder propoñer hipóteses definitivas.

A mesma localización que se explícita nas CSM como lugar de acontecemento do prodixio —como se verá a continuación— moitas veces non reflectiría unha xeografía real, senón probablemente ideal, debuxada polo soberano por razóns non sempre claras.

Deixando de lado nesta ocasión os casos máis complexos das CSM con motivos recoñecibles xa en coleccións de milagres de difusión universal e aqueles das CSM que expresan a

5 Para todas estas citas e a listaxe, cfr. Filgueira Valverde (1980: 12). Sobre a importancia desta publicación no contexto do estudo das CSM localizadas en Galicia, cfr. Fidalgo (2015: 261).

6 CSM que deixa así de formar parte do primeiro grupo establecido por Xosé Filgueira Valverde. Xa no 1954, Vázquez Saco —retomando a mesma contribución varios anos despois (2008: 385)— ofrecía unha listaxe de CSM localizadas en Galicia, pero sen ter en consideración a núm. 317, quizais pola súa xenérica mención do santuario de Santa María do Monte. Esta CSM, como se dirá a continuación, non pode ser excluída.

7 A núm. 352 menciona un topónimo galego, pero desenvólvese en máis dun lugar.

8 Para saber máis, recoméndase a lectura de Pousada Cruz (2010).

rivalidade entre Santiago e *Vilasirga*, a nosa atención centrarase naquelas líricas cuxos temas parecerían orixinarse só en Galicia (CSM 22, 77, 104, 304 e 317) para fornecer algunhas coordenadas útiles á súa lectura e á súa contextualización na obra mariana do Rei Sabio.

2. Cantiga de Santa María 22 (*Armenteira,* v. 10)

Comezamos cun claro exemplo das dificultades arriba referidas no momento de querer verificar a orixe galega dalgúns destes relatos cos datos dos que dispomos. Aquí, o que non axuda, é un topónimo ambivalente[9].

A CSM 22 conta a historia do labrador *Mateus* que foi atacado polos inimigos do seu señor mentres traballaba. A intervención da Virxe fai que o home poida sobrevivir a un golpe de lanza potencialmente mortal. Recoñecendo o prodixio, os asaltantes finalmente vanse arrepentir das súas accións e *Mateus*, sumamente agradecido, irá de peregrino ao santuario francés de Rocamadour[10].

A rúbrica do texto non informa sobre a localización do acontecemento, pero si o fai o v. 10: dise claramente que *Mateus* vivía na localidade de *Armenteira*. Como xa sostiña Xosé Filgueira Valverde, este topónimo pode referirse ben a unha localidade pontevedresa ben a un pobo de Francia: *Armentière*[11]. Isto implicaría, obviamente, dúas hipóteses canto á localización do relato, guiando tamén a procura das súas fontes cara a dúas direccións diverxentes.

A hipótese francesa podería parecer máis sólida pola presenza contextual de Rocamadour como meta de peregrinación do protagonista e non dun santuario galego (lugares máis próximos a nivel xeográfico, aínda que cunha diferenza moito menor do que se pode imaxinar). Con todo, a día de hoxe, non se pode ir máis alá dunha conxectura: querendo buscar probas textuais, de feito aínda non apareceron prodixios rexistrados localmente polos monxes de Rocamadour que remitan a un milagre parecido a este; tampouco o prodixio semella ás situacións típicas recollidas nos manuscritos polos relixiosos do santuario francés, todas bastante codificadas[12].

A todo isto, engádese unha dificultade máis, que xa fai de todo imposible completar a busca local de fontes. Sabemos que despois do 1173 —data da última colección de milagres compilada en Rocamadour e chegada até nos— a actividade do rexistro destes prodixios

9 Para o texto de referencia, cfr. Mettmann (1986: 112-113). No Apéndice, o lector poderá encontrar todos os textos completos das CSM que se irán tratar, extraídos da edición crítica de referencia, pero sen os aparatos de notas correspondentes.

10 Para os resumos destas CSM, tamén para un público non especializado, señálase a sempre útil consulta das fichas do database en liña Parkinson (2005-).

11 Cfr. tamén o máis recente Massini-Cagliari (2012: 96).

12 Os milagres de Rocamadour, todos rexistrados no século XII, foron obxecto dunha edición en Albe (1996). Proceden do mesmo estudo informacións sobre as fases da súa composición e as noticias históricas do santuario e do seu arquivo manuscrito.

non parou, pero todo o material manuscrito que veu despois queimaríase a causa dun incendio que afectaría o arquivo.

A hipótese alternativa, a de que Armenteira sexa identificable coa mesma localidade hoxe na provincia de Pontevedra —e que, consecuentemente, tamén o milagre sexa galego, ou polo menos atribuíble a unha tradición literaria peninsular—, cobraría forza ao considerar dous elementos internos ao texto.

Xosé Filgueira Valverde (1980) observaba como as CSM presentaban unha liña narrativa que lembraba unha "situación moi dada no medievo galego … de que os aldeáns fosen as vítimas das xenreiras antre os señores"; e como o Rei Sabio afirmaba a participación no relato a través da fórmula "nos días meus", que o acercaba ao seu tempo e ao seu espazo de acción na Península Ibérica. O filólogo agregaba ademais a importante consideración de que unha peregrinación de longo camiño sempre era posible na Idade Media: situacións parecidas xa se daban de feito noutras CSM.

Se o primeiro argumento do profesor pontevedrés se mostra débil para a identificación dunha Armenteira galega que faga de fondo ao relato (estas situacións de perigo probablemente eran comúns en calquera lugar cunha organización feudal e non só en Galicia), os outros dous parecen máis convincentes. Pero, unha vez máis, a falta dunha tradición escrita galega obríganos a non poder abrazar con seguridade esta segunda hipótese: non se coñecen de feito tradicións arraigadas en Pontevedra sobre o que se conta de *Mateus*, sendo o único prodixio asociado ao mosteiro de San Ero de Armenteira unicamente a lenda da CSM 103, se ben de xeito indirecto e posterior.

Hai outro indicio no texto que complica a situación, cuxa presenza pode interpretarse de múltiples maneiras e que ten repercusións tamén á hora de abrazar unha das dúas hipóteses de transmisión do relato. Unha lectura da CSM máis recente efectuada por Gisela Roitman (2007: 72-73) destacou de feito a inserción no texto dunha comparación entre o protagonista e unha figura veterotestamentaria: "Mais bravo foi que Judas Macabeus" (v. 23). Como lembra a autora

> Iehuda Hamacabi fue el miembro de la familia de los Jasmoneos que logró finalmente eliminar al yugo opresor del imperio seléucida, para instalar un principado en la Provincia de Palestina, al que llamó Israel

Este toque erudito leva á estudosa a afirmar que o milagre localizado en Armenteira é obxecto dunha "lectura figurativa", xa que —citamos sempre as súas palabras— "lo que fue Judas el Macabeo para los judíos en la época helenista, va a ser este labrador, contra los peones que utiliza el caballero dueño de la tierra, para darle muerte" (Roitman, 2007: 72).

No campo da haxiografía, moitos milagres atribuídos a santos e santas foron inspirados por episodios bíblicos, pero outros eran o resultado dunha lectura *a posteriori* sobre unha lenda que xa circulaba xunto coa vida deses santos; noutras palabras, buscábase deste xeito un precedente ilustre para que os prodixios obrados por estas figuras entrasen nunha casuística ben recoñecible, para resultar aceptables e dignos de crédito aos ollos dos fieis. É

o que parece acontecer tamén neste caso, aínda que o protagonista non sexa un santo, pero si un devoto que ten unha relación especial coa Nai de Deus.

Agora ben, esta suposta elaboración literaria que busca un precedente bíblico nas súas dinámicas internas a que nivel hai que situala e que pode dicirnos sobre as fontes deste prodixio? A tentación de interpretala como un engadido de pluma peninsular, coñecendo o *modus operandi* 'intertextual' do escritorio de Afonso X, é grande; o que lexitimaría a hipótese de que unha tradición local pontevedresa fora elaborada por primeira vez no escritorio do soberano.

Pero non podemos negar que a *praxis* de traer a colación precedentes bíblicos para xustificar novos prodixios de curación guiou tamén o rexistro de varios milagres presentes nos manuscritos de Rocamadour. Deste xeito mantense tamén aberta a hipótese dunha 'pluma claustral' xa operativa fóra de Galicia. Chegados a este punto, é fácil comprobar como a cuestión segue aberta e que outras investigacións son necesarias.

2.2. Un exemplo de recepción 'popular'

Pero a vontade de recuperar un pasado literario e cultural nos anos das Irmandades da Fala e da Xeración Nos, axudada en parte por unha perspectiva excesivamente historicista en considerar estes textos como documentos de tradicións locais (sobre todo na primeira fase de estudo das CSM), acabou por asociar de xeito estrito este milagre coa localidade pontevedresa de Armenteira; como consecuencia, a lenda de *Mateus* chegou a ser adoptada popularmente a nivel local. Isto tivo un reflexo tamén nos órganos culturais daquel clima cultural e nas iniciativas promovidas para a difusión da cultura galega no interior e no exterior.

Un primeiro exemplo desta curiosa dinámica de 'recepción' tardía pode verse no ano 1928, cando no núm. 1196 de *El Correo de Galicia: órgano de la colectividad gallega en la República Argentina* destaca a noticia de que a Coral Polifónica de Pontevedra estaba preparando un concerto en Madrid cun repertorio atentamente seleccionado, capaz de suxerir un máis acentuado 'sabor pontevedrés'; e, entre as pezas musicais escollidas, atópase xusto a CSM 22[13].

Ademais do tema, apréndese que a escolla deste texto estaba xustificada sobre todo por mor das súas características musicais percibidas como 'popularizantes' e que podían facer pensar nunha tradición enxebre baseada nas CSM (se ben, en realidade, son típicas do repertorio de Afonso X, como xa sinalou Higinio Anglés xusto en relación con este texto musicado; cfr. Filgueira Valverde, 1980: 17). Esta é a motivación primeira que estaría na base da elección da peza musical, como se intúe consultando outros dous artigos de *El*

13 Cfr. "La Polifónica de Pontevedra en Madrid", *El Correo Gallego: órgano de la colectividad gallega en la República Argentina*, núm. 1196, 23/12/1928, p. 3. A lectura deste artigo de xornal e dos que se mencionan a continuación, foi posible grazas á consulta do arquivo *Galiciana. Biblioteca Dixital de Galicia* < http://www.biblioteca.galiciana.gal>.

Diario de Pontevedra, do mesmo ano, pero esta vez dedicados a unha actuación da Polifónica na propia cidade das Rías Baixas[14].

A CSM 22 debía así converterse nunha especie de manifesto musical desta coral nos primeiros anos das súas actuacións, fortalecendo deste xeito a crenza dunha súa efectiva e demostrada ligazón co entorno de Pontevedra aos ollos a aos ouvidos de cantos, fóra das sendas académicas, gozaban do repertorio medieval transmitido polos manuscritos das CSM.

3. Cantiga de Santa Maria 77 (*Lugo*)

O caso da CSM 77 é distinto, xa que nela non hai ningunha ambigüidade na localización do prodixio: o topónimo "Lugo" só pode identificar a cidade colocada no nordeste de Galicia, onde se sitúa a famosa catedral[15]. Temos entón un topónimo 'transparente' que non pode ser confundido; con todo, a través desta claridade, non se deixan ver as fontes efectivamente consultadas por Afonso X e os seus colaboradores para a composición do texto. Así que a pregunta xorde unha vez máis espontánea: tradición galega ou foránea/adaptada a nivel local?

O milagre presenta un típico caso de curación dos que se realizan tamén nos demais santuarios dedicados á Virxe, sexan ou non peninsulares. A CSM conta que unha muller quedou case completamente paralizada, coas extremidades torcidas e non había ningún medicamento que a curase. Para buscar entón unha axuda celeste, foi levada nunha padiola ata a igrexa da Virxe de Lugo no día da Festa da Asunción e aquí aconteceu o milagre tan esperado: María endereitoulle as pernas e cada parte do corpo que estivera retorcida fixo un forte ruído, desbloqueando cando se estendían os tendóns encollidos.

A hipótese de Xosé Filgueira Valverde é que "se no santuario se levaba un rexistro cas 'Legenda', a noticia podería vir de él", notando como "nunha doación do 1112 consta a sona de dous milagres" (Filgueira Valverde, 1980: 23). Esta non é a única alusión a un culto mariano local e, sobre todo, a un recoñecido poder protector da Virxe de Lugo. Xa no curso do séc. VIII, nas últimas vontades do bispo Odoario, este último ofrece as obras de restauración da igrexa a María; un século despois, Afonso II 'O Casto' referíase a esa igrexa dedicada á Virxe como algo especial para aquel lugar (Cebrián Franco, 1989: 157).

Entre os séculos X e XII son varias as mencións á igrexa de Santa María de Lugo diseminadas en documentos e diplomas, con referencia tamén aos milagres que alí acontecerían. Alén da xa mencionada por Xosé Filgueira Valverde, hai tamén que lembrar a noticia transmitida por un diploma de Afonso VI, onde o rei afirma ter visto cos seus ollos os moitos prodixios que se realizaban en Lugo por intercesión da Nai de Deus: "tunc vero nom ibidem videntis oculis nostris multa miracula coelitus fieri" (Vázquez Saco, 2008: 388).

14 Son: "Los conciertos de nuestra Polifónica. Las novedades musicales", *El Diario de Pontevedra: periódico liberal*, Año XLIII, núm. 13117, Lunes 12 de Noviembre de 1928, p. 1; "El éxito de anoche. La Coral Polifónica", *El Diario de Pontevedra: periódico liberal*, Año XLIII, núm. 13179, Miércoles 14 de Noviembre de 1928, p. 2.

15 Para o texto, cfr. Mettmann (1986: 251-252).

Aos milagres tamén faría referencia a raiña Dona Urraca quen puxo baixo o amparo da Virxe o seu fillo, o futuro rei Afonso VI (Filgueira Valverde, 1980: 23); e outro importante personaxe galego falecido no 1145, Munio Peláez de Monterroso, di o seguinte: "Ecclesia in honore Dei et nomine almae genitricis eius dedicata, ubi multa crebo miracula fiunt" (Vázquez Saco, 2008: 388).

Estas testemuñas debuxarían entón unha tradición de milagres e devoción local consolidada, pero sen un soporte escrito dedicado unicamente a eles; é dicir, sen unha colección de milagres locais transmitida nuns manuscritos e chegada até nós de xeito claro e ordenado.

En base ao que nos conta o texto e ás noticias histórico-devocionais sobre a igrexa de Lugo, podemos formular dúas hipóteses principais (máis ben, conxecturas) sobre a adopción do tema por parte de Afonso X e os seus colaboradores.

A primeira é que tamén o motivo da CSM 77 formase parte de milagres locais que se contaban a nivel popular chegando até os ouvidos da xa recordada realeza (se ben, non especificando moito); a segunda —quizais a máis probable— é que o tema en concreto tivera orixe fóra de Galicia e que só se fixou en papel manuscrito asociado a Lugo no escritorio do Rei Sabio[16]; e que esa operación fose posible xusto aproveitando da xa recordada fama 'taumatúrxica' da Virxe da catedral ao longo da historia.

Esta segunda hipótese cobraría forza, obviamente, no caso en que se poida establecer a fonte primixenia de onde bebería o escritorio do Rei Sabio, ou polo menos o milagre (con todos os seus temas e os seus motivos) que inspiraría a pluma dos seus colaboradores para crear unha nova tradición local. Unha busca efectuada por Vázquez Saco (2008: 387) en tempos relativamente recentes nalgunhas coleccións de amplo alcance xa no curso do século XIII —entre outras, os *Miraculis Beatae Virginis Marie* de Gualtero de Cluny— ou no oitavo libro do *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais, non deron froitos.

3.1. Precedentes literarios universais e outra tradición local

En realidade, estendendo máis o campo de investigación, si que aparece un candidato para este proceso afonsino de re-localización dun relato xa recollido noutra obra probablemente máis coñecida nos ambientes eclesiásticos, obviamente reelaborado con novos detalles co obxectivo de ofrecerlle unha caracterización local.

No ms. Par. lat. 3177 —un dos candidatos a ser o suposto *Mariale Magnum* de onde Vincent de Beauvais tomou varios milagres para facelos entrar no xa mencionado *Speculum Historiale*— pódese ler de feito a historia dun alemán que tiña as súas extremidades contraídas (como a muller de Lugo) e que logo foi curado cando chegou a Inglaterra[17]. Este dato preséntase aquí como simple apuntamento que será obxecto dunha análise máis por-

16 Sobre a falta deste tema nas demais coleccións de milagres universais dedicadas á Virxe, cfr. Vázquez Saco (2008: 387).

17 Este manuscrito non está editado. Unha breve anotación sobre o seu contido pode verse consultando o xa citado *The Oxford Cantigas de Santa María Database*.

menorizada e detallada, actualmente en curso e que esperamos que poida ser de utilidade no futuro para a comunidade investigadora.

Hai outra razón para pensar que a hipótese dunha colección medieval hoxe perdida na base da CSM, alén de ser non demostrable por falta de documentación, resulta pouco probable[18]; e, como alternativa, pensar nunha tradición non enxebre que puido informar o escritorio do rei Sabio no momento de compoñer a CSM relacionada con Lugo.

Para reafirmarnos nese sendeiro de investigación hai que ter en conta tamén noticias posteriores relacionadas coa devoción cara a Virxe daquel lugar e, máis no específico, un rexistro indirecto de varios milagres que alí acontecerían no curso do século XVII, cando o culto da época afonsina xa fora suplantado por aquel da Virxe dos Ollos Grandes (como é hoxe coñecida)[19]. Este aparece na primeira obra de ambición 'histórica' sobre a catedral lucense ao coidado de Pallares y Gayoso (1700), no capítulo intitulado *Milagros, Prodigios, y Beneficios, que los fieles confiessan por la intercession de la sancta imagen de N. Señora de los Ojos Grandes*. Trátase —seguindo a definición de Vázquez Saco (1973: 48)— dunha "relación resumida de algunos hechos prodigiosos" que o erudito recolleu "en el capítulo LIX de su obra, y que acaecieron en su tiempo".

O primeiro ten que ver coa curación milagrosa da gota do gardián do convento de franciscanos de Lugo, o Padre Sarria, no 1654; logo, no 1657, cóntase de como un sacerdote curou unha inflamación nunha man grazas ao aceite da lámpada da Virxe de Lugo. O terceiro milagre ten lugar no 1665 e aquí sempre o prodixioso aceite logra curar un relixioso dos arredores de Lugo. A estes, seguen outros prodixios de curación co mesmo aceite. Finalmente, no 1661, a Virxe dos Ollos Grandes logra tamén obrar un prodixio "contra todalas reglas de medicina", cando —sempre grazas ao "aceite de su lámpada", como escribe Pallares y Gayoso— cura o capitán Domingo Fernández de la Vega y Baamonde do "mal de piedra"[20]. O aceite milagroso emprégase tamén como medicamento "receitado" a un "tercianario" para poder durmir mellor (Pallares y Gayoso, 1700: 552), como un verdadeiro xarope tomado por unha "tísica confirmada" ou para parar un "fluxo de sangre".

Como se pode apreciar, ademais do contexto xeral dos milagres de curación, non se detecta un florecemento de temas ou motivos similares aos do milagre contado na CSM 77 e que poderían entón pertencer a unha tradición enxebre daquel lugar adaptada a un novo

18 Nótase que, se ben no 1980 Xosé Filgueira Valverde falaba da posibilidade dun libro de milagres hoxe perdido como fonte do tema da CSM 77, un ano antes, no comentario á edición facsimilar do Códice Rico, propuxo só a hipótese dunha tradición oral que chegaría dalgún xeito ao escritorio de Afonso X (Filgueira Valverde, 1979: 142). Non se trata de falta de coherencia: é unha mostra máis da incerteza que afecta estas CSM canto a orixe dos seus temas.

19 Cfr. Precedo Lafuente (1997: 118). Como é sabido, a devoción local á Virxe de Lugo nos tempos de Afonso X non coincidía aínda co culto da Virxe dos Ollos Grandes. Esta última suplantaría aquela primitiva a partir do século XIV coa creación, ademais, da respectiva imaxe tan característica que aínda hoxe pode verse en Lugo.

20 Consúltese tamén en Pallares y Gayoso (1700: 549 e ss.).

contexto histórico e de devoción; ou que fagan pensar nunha "especialización" da Virxe de Lugo na curación dos "tolleitos".

A mesma centralidade que se outorga ao aceite da lámpada da Virxe deixa entrever unha tradición de milagres verdadeiramente consolidada nunha época máis recente e que pouco ten que ver co prodixio que se conta na CSM 77, onde o desexado aceite non está mencionado ou posto en relevancia: alí a curación é máis xenérica e non se alude a substancias con capacidades de interceder, suxerindo ademais unha relativa antigüidade do milagre canto á tipoloxía de desenvolvemento.

Alén diso, nunha das ocasións onde o autor fai referencia a unha tradición anterior capaz de lexitimar tamén os prodixios a el contemporáneos, só se toman como exemplos as noticias xenéricas atribuídas a aqueles personaxes rexios que mencionamos ao comezo deste apartado: non parece que con ese "Reies antiguos afirman, que delante de ellos hizo innumerables milagros" se refira tamén á testemuña máis circunstanciada de Afonso X.

É probable entón que o que conta o Rei Sabio como acontecido no séc. XIII non sexa froito dunha recuperación local difundida e coñecida, senón dunha composición *ex novo* a partir de fontes e suxestións alleas, quizais para ofrecer á importante igrexa de Lugo unha tradición capaz de lexitimar aquelas noticias de devoción que xa circulaban en documentos e doazóns.

Pero os elementos aínda son escasos para solucionar de xeito definitivo o enigma da fonte (ou das fontes) da CSM de Lugo. Cómpre entón seguir coa investigación non deixando fóra do discurso ningún dato que poida abrir novas posibilidades.

4. Cantiga de Santa María 104 (*Caldas de Reis*)

Con esta CSM, a xeografía literaria proposta por Afonso X e os seus colaboradores obríganos a quedar unha vez máis na actual provincia de Pontevedra. A unha primeira lectura, o topónimo que localiza o milagre non parecería xerar algunha dúbida ao respecto: "… vila que dizen Caldas de Rei" (v. 38); ademais, ao v. 8, a voz poética afirma que o prodixio acontecería "en Galiza non á mui gran sazon"[21]. Pero, como se verá a continuación —neste caso cunha hipótese máis sólida e xa presentada en detalle noutra publicación— nas CSM unha evidencia textual pode esconder igualmente sorpresas inesperadas[22].

O relato ten como protagonista unha muller que quere levar consigo unha hostia consagrada para preparar con ela un feitizo de amor. Despois da misa, sae da igrexa e saca os ácimos da boca para escondelos debaixo da súa cofia buscando así non levantar algunha sospeita sobre o roubo. Pero cando entra na súa vila natal acontece o milagre, notado pola

21 Para o texto crítico de referencia, adoptase a proposta máis recente e revisada en Parkinson (2015: 72-75).

22 Ofrécese aquí unha noticia máis accesible e simplificada do que xa apareceu en Negri (2020). Alí, quen desexe afondar no asunto poderá atopar unha argumentación máis ampla e particular, acompañada por todos os precedentes textuais mencionados neste apartado.

xente da rúa: a hostia comeza a botar sangue, manchando toda a *touca* e desvelando de tal xeito os plans sacrílegos.

O primeiro en pronunciarse sobre a orixe deste relato prodixioso foi Jaime Ferreiro Alemparte, notando unha semellanza entre o texto en galego medieval e un milagre recollido polo monxe beneditino Cesáreo de Heisterbach na obra *Libri VIII Miraculorum*, na primeira metade do século XIII[23].

Xosé Filgueira Valverde coincidiu con aquela postura varios anos despois, pensando sempre nun precedente xermánico na base de toda a tradición; pero non excluíndo a posibilidade (o que explicaría o topónimo e a mención de Galicia) dunha 'voz galega' responsable da transmisión do relato até os oídos do Rei Sabio. O polígrafo pontevedrés xustificaba esta segunda posibilidade co feito de que en Galicia o culto eucarístico —co centro en Lugo— xa estaba ben enraizado, aínda que —observación fundamental— "na histórica vila de Caldas de Reis non queda … ningunha lembranza" (Filgueira Valverde, 1980: 26).

En realidade, a primeira atestación dun relato similar non parece ser nin galega nin proceder do territorio xermánico: atópase xa nos *Opuscula* de Pier Damiani, unha obra que naceu no contexto da primeira discusión sobre a natureza das hostias consagradas, no século XI. O prodixio está transmitido polo *Opusculum XXXIV*[24]:

> … quia zelotypa quaedam mulier habens virum ex adulterii fraude suspectum, qualiter eum sibi vindicare posset … a vicina petiit muliere consilium. Quae mirum perversa, et ultricibus flammis evidenter obnoxia, hoc eam sacrilegium venerata serpentis antiqui suadela perdocuit, ut corpus Dominicum quasi communicatura perciperet, quod caute reservans, viro suo postmodum non sine quibusdam maleficiis propinaret. Quod videlicet a sacerdote perceptum, et usque dum occasio praeberetur palliolo reservatum, non sine magno stupore miraculum. Haec enim particula Dominici corporis inventa est usque ad medietatem in carnem esse conversam, altera vero medietatis panis speciem non mutavit (Migne, 1853: col. 572).

O que nos relata o texto é claro e coincide en boa parte coa liña narrativa da CSM 104 e cos detalles que a caracterizan, sobre todo na primeira parte: unha muller, aconsellada por outra, rouba unha hostia consagrada para obrar con ela un sortilexio, coa finalidade de arranxar a relación problemática co marido, sospeitoso de manter outra relación sentimental. Pero o plan non pode realizarse porque os ácimos benditos acaban transformados en carne nunha metade, unha vez que se abre o pano onde estaban envoltos.

O mesmo tema reaparecerá despois desenvolvido do mesmo xeito por varios autores con algunhas diferenzas, como p. ex. nunha carta enviada polo papa Alexandre III ao bispo occitano Guillerme de Agde (1165-1173; cfr. Minnucci, 2005: 8-9), noutra enviada polo papa Gregorio IX ao bispo de Alatri Juan V en resposta a unha consulta deste último sobre que medidas adoptar para castigar unha muller que roubara unha hostia consagrada para os seus

23 Cfr. Ferreiro Alemparte (1971: 48-49).

24 Para máis detalles, tamén por canto ten que ver co encadramento doutrinal, recoméndase sempre a consulta de Negri (2020: 260).

propósitos sentimentais (comezo do século XIII; cfr. Minnucci, 2005: 4) e tamén nos máis coñecidos *Sermones Vulgares* de Jacques de Vitry (século XIII), no *exemplum* núm. 270.

4.1. A verdadeira fonte (principal)?

Pero, alén doutra atestación similar do prodixio datable no século XIII —a que se encontra na obra de Cesario de Heisterbach e que xa fora posta en causa por Jaime Ferreiro Alemparte e Xosé Filgueira Valverde— hai outra que amosa máis semellanzas coa variante transmitida polo Rei Sabio.

Trátase dun milagre eucarístico fortemente arraigado na cidade portuguesa de Santarém, acontecido no ano 1247. Este prodixio coincide de xeito estrito quer coa primeira parte da CSM 104 (cando a muller obra o engano da hostia aconsellada por outra muller inspirada polo demo), quer sobre todo coa segunda. Se, de feito, nas outras versións o desvendamento da transformación da hostia en carne ou sangue dábase ou na boca ou na casa da protagonista, aquí todo recalca o que se conta tamén no texto afonsino, coa sangradura da hostia pola rúa e diante da xente coa que a muller se cruzou no seu camiño de volta[25]:

> Igitur, illa talia agente, et in illo panno de portante illud, attigit ut Populus qui sedebat, vel qui aderat in Vico, qui Beati Stephani nuncupatur, illam videret: et coram omnibus ver e ex illo panni guttas Sanguinis stillare. Illis admirantibus, quid nam esset, eam interrogaverunt (Mariz, 1612: fol. 34v).

Esta semellanza xeral entre a CSM 104 e o *Santíssimo Miragre de Santarém* xa fora detectada pola crítica máis recente, aínda que sen unha confrontación puntual co texto en latín e coa análise de todas as outras variantes da tradición (cfr. Parkinson, 2011 e 2015). Pero se esta puido ser a fonte principal de inspiración para o escritorio afonsino, como explicar a localización galega do relato a través da mención de Caldas de Reis? Produciuse un erro de atribución no momento da transmisión do milagre ou todo isto obedecería máis ben á vontade de manipular a tradición?

A primeira hipótese podería atopar xustificación no feito de que existe un lugar non lonxe de Santarém que presenta unha forma similar: *Caldas da Rainha*; pero o feito de marcar unha segunda vez no texto a 'galeguidade' do prodixio grazas á mención a "Galicia" leva a considerar improbable un descoido deste tipo.

Xa que os casos de re-localización non son infrecuentes na obra mariana do Rei Sabio, habería máis ben que apostar por unha intervención do escritorio do soberano nos elementos de contorna do relato. A fonte portuguesa podería chegar á corte de Afonso X durante

25 Como se pode notar, esta lenda portuguesa relacionada co santuario do *Santíssimo Milagre de Santarém* coñécese só por vía indirecta; pero a súa primeira atestación escrita no séc. XVII parece que foi o resultado dunha transcrición obrada polo erudito Pedro de Mariz (1612) a partir duns manuscritos (hoxe perdidos) conservados no lugar do acontecemento do prodixio. A minuciosa descrición do autor canto á toma de contacto coa documentación fai apostar por unha realidade material daquela. Tamén testemuñas posteriores, até polo menos o séc. XIX, confirmarían a presenza en Santarém dos manuscritos coa lenda eucarística, antes dunha desaparición sobre a que aínda se está a investigar (cfr. Rodrigues, 2002).

os primeiros anos do achegamento político e cultural a Portugal, á altura da primeira redacción das CSM. A aprendizaxe do relato puido darse quizais oralmente —considerada tamén a súa recente tradición— polo mesmo soberano a partir da incursión no territorio de Leiria en defensa da causa de Sancho II (a única ocasión de contacto directo de Afonso X con aquel territorio historicamente documentada), ou simplemente no tempo dos primeiros contactos con personaxes portugueses.

Ademais, como xa foi indicado, "resulta razoable pensar que a súa composición escrita … na primeira redacción das CSM … estivo relacionada co feito do papa Urbano IV querer renovar no 1264 o interese sobre o tema eucarístico" (Negri, 2020: 270), dotando tamén o noroeste peninsular dun prodixio similar, até ese momento completamente ausente.

5. Cantiga de Santa María 304 (*Ribela*)

A CSM 304 abre o grupo dos dous textos localizados en Galicia (CSM 304 e 317) que a diferenza do que acontecería cos casos de Armenteira (CSM 22), Lugo (CSM 77) e Caldas de Reis (CSM 104), parecen ter cos lugares mencionados unha relación concreta menos dubidosa; e isto, como se explicará, a partir xa da suposta orixe dos prodixios transmitidos.

Atópase ademais naquela sección da colección onde o que guiaba o criterio de agrupación das CSM non era xa o principio de acumulación a partir de prodixios xa amplamente coñecidos e transmitidos por coleccións de alcance internacional (coa súa adaptación ao novo contexto literario e musical), senón a busca máis localizada entre prodixios de santuarios, dados a coñecer por vía oral ou difundidos por 'libros de milagres' de circulación máis restrinxida[26].

O milagre en cuestión acontece nunha "aldea que nome á Ribela …" (v. 8), e máis concretamente nunha igrexa "en que á ben cinc' altares" (v. 13) onde —sempre segundo canto declara a voz poética— anteriormente "soya | aver ben … mõesteir' a costume || D' ordin de San Bẽeito" (vv. 8-11)[27]. Se nos demais altares as lámpadas alimentábanse con aceite de liñaza, naquel dedicado á Virxe a luz mantívose sempre acesa pola queima de aceite de oliva puro. Un día, os fieis intentaron manter vivo o lume daquela lámpada especial usando outros tipos de aceites, pero isto non funcionou. O sinal divino era claro e, a partir daquel día, os de Ribela xa non se atreveron a intentar cargar a lámpada con aceite que non fose o de oliva.

A pesar das moitas *Ribelas* presentes en Galicia, a descrición minuciosa do lugar de culto na CSM 304 levou Xosé Filgueira Valverde a pensar nunha igrexa en Xinzo de Limia (Ourense) como teatro daquel milagre. Se ben de probable orixe oral —sempre segundo as palabras do erudito pontevedrés, dado que aínda se descoñece unha fonte escrita procedente daquel lugar— a súa chegada á corte do Rei Sabio puido darse de dúas maneiras distintas.

26 Cfr. Parkinson (2011).

27 Para o texto, cfr. Mettmann (1989: 104-105). Nótase que na rúbrica aparece tamén o haxiotopónimo "Santa Maria de Ribela".

A primeira hipótese do estudoso é que o futuro rei puido aprender o relato no período da súa infancia transcorrido a carón "dos seus aios, que tiñan por alá facenda"; a segunda hipótese é que o "trouxese algún outro personaxe da corte literaria", quizais un individuo relacionado co mundo da poesía cortés e, dalgún xeito, depositario tamén da cultura popular daquelas terras. A este respecto, a hipótese é que se trate de "un importante e desvergoñado segrel galego, Roi Paes de Ribela", o cal "deixounos o legado de vinteunha cantigas nos cancioneiros" (Filgueira Valverde, 1980: 34).

A hipótese da identificación do topónimo coa Ribela ourensá móstrase lexítima, tendo en conta ademais que foi xusto ese lugar de culto situado nos territorios de Xinzo de Limia o que deixou de ser mosteiro de beneditinos nun privilexio de Afonso IX, logo confirmado polo mesmo pai de Afonso X no 1232, así como se indica nos versos iniciais do texto afonsino (Filgueira Valverde, 1980: 34). Con todo, se o lugar literario e o xeográfico parecen coincidir, segue sendo igualmente difícil razoar sobre o que pasou coa fonte e como esta se transmitiu ata o laboratorio cultural do Rei Sabio.

A primeira hipótese recordada —a de que Afonso puido entrar en contacto coa lenda durante a súa estada infantil en terra ourensá cos seus aios— non pode tomarse con lixeireza: de feito, está asentada sobre unha noticia histórica que aínda merece unha completa verificación, considerado que a mesma identificación do lugar controlado polos seus protectores (unha doazón do seu pai Fernando), está ela mesma baseada nun discurso que aínda merece ulteriores aclaracións[28].

Ademais, as noticias históricas sobre a contorna da igrexa —estrañamente puntuais para atoparse nunha CSM— é difícil que sexan froito dun recordo de infancia, facendo pensar nun filtro inevitablemente máis próximo ao período de composición do texto, máis ben favorecido por un axudante culturalmente preparado acerca do asunto.

O motivo milagroso da queima de aceite puro de oliva en vez do de liñaza como condición necesaria para, ao mesmo tempo, manter 'aceso' o culto á Virxe e proporcionarlle a xusta devoción resulta ser bastante orixinal no panorama haxiográfico. Este feito parecería orientarnos cara á hipótese de que non só a localización textual sexa galega, senón que a composición sexa o froito dunha elaboración inédita dun tema coincidente co mesmo lugar mencionado.

5.1. Un enigma de difícil solución

A pesar do que se dixo, o caso móstrase igualmente difícil de solucionar. Poucos son de feito os precedentes na literatura haxiográfica que tratan do tema do cambio de aceite (ou doutro tipo de combustible) para cubrir obrigas rituais, pero todos elaboran o motivo co mesmo sentido: neles o cambio de aceite responde a outras necesidades e non é froito da tentación prosaica de aforrar, demostrando ademais a boa vontade de quen obra.

28 Como se aclara puntualmente en Resende de Oliveira (2010a e 2010b).

Recórdase, p. ex., a historia de Narciso, Patriarca de Xerusalén, ao cal, non tendo aceite de queimar na súa lámpada para acompañar a oración nocturna, permitíuselle queimar auga pura, de xeito milagroso (Ewald, 1975: 60-72); ou o que aconteceu a un monxe chamado Madelmus en Benevento que non tiña aceite suficiente para facer arder as catorce lámpadas da igrexa: non lle foi posible obter máis combustible do abade, así que resolveu empregar auga como no caso anterior, supostamente bendita (Reindel, 1983: 184-185).

Xa algúns anos antes das reflexións presentadas nas introducións aos textos da pequena antoloxía de CSM 'galegas' do 1980, Xosé Filgueira Valverde observaba como o feito da queima do aceite podería facer alusión a unha cerimonia de "ofrenda" relacionada quizais cos produtos daquela terra (Filgueira Valverde, 1977: 122). A isto engadía que o que se conta na CSM 304 canto á exclusividade do uso do precioso aceite de oliva para a Virxe reflectiría a práctica, sempre 'galega' en canto relacionada coa catedral de Santiago de Compostela e xa documentada no *Liber Sancti Iacobi*, de queimar "olios aromáticos" e non simple aceite de mala calidade diante do altar do Apóstolo (Filgueira Valverde, 1989: 164).

Hai outro elemento a ter en conta que fai pensar nunha pertenza do prodixio que se conta na CSM 304 ao ambiente relixioso e devocional do oeste peninsular e que aquí deixamos como simple apuntamento, esperando poder afondar no asunto noutra ocasión: refírome á simboloxía das olivas e, sobre todo, das *oliveiras*. No veciño Portugal, p. ex., moitas son as lendas de fundación de santuarios logo dedicados á Virxe María cuxas imaxes sagradas se atoparon no interior de troncos de oliveiras (vese tamén o detalle iconográfico da CSM 246 cuxo tema localizaríase en Alcázar do Sal e que presenta unha oliveira xusto diante da entrada do santuario; cfr. Lopes Pereira, 2009). Pero, retomando a observación de Xosé Filgueira Valverde sobre a queima do aceite de oliva que podería facer referencia a unha práctica de ofrenda —que entón fai que o aceite apareza como un produto importante e fundamental, símbolo dunha riqueza que se quere entregar á Nai de Deus a cambio da súa protección—, non podemos esquecer aqueles motivos dos que xa se falou no apartado dedicado ao censo de milagres póstumos da Virxe dos Ollos Grandes de Lugo, onde o aceite tiña gran importancia como elemento de curación relacionado coa figura mariana e quizais reflexo de tradicións anteriores.

6. Cantiga de Santa María 317 (*O Monte*)

O segundo e último caso que entraría no grupo das CSM de localización galega é quizais o máis interesante, pero igualmente non menos complexo, dos anteriores. Na CSM 317 (Mettmann, 1989: 134-137) cóntase que no día da Festa da Asunción da Virxe (no mes de agosto), unha gran multitude de xente foi peregrinando ao santuario de Santa María do Monte, en Galicia (v. 10).

Entre aqueles devotos tamén había un home rico que, reparando nunha rapaza, probou a acercarse a ela, pero foi rexeitado de inmediato. Entón agarrouna para secuestrala, pero ela loitando conseguiu escapar para refuxiarse na igrexa. Comezou así a chorar forte pe-

dindo axuda contra aquel home violento e a xente acorreu axiña co fin de protexela. Todos pecharon as portas da igrexa e comezaron a rezar, mentres o home, desde fóra, principiou a insultar a moza dicíndolle que non podía escapar del. Dito isto, deu unhas patadas moi duras ás portas da igrexa coa esperanza de derrubalas para poder entrar. E foi neste punto que recibiu un castigo divino a causa da súa conduta: Cristo fixo romper a perna coa que deu a patada á porta e ademais fíxoo mudo, condenándoo a unha vida de tolemia e esmola na que as únicas palabras que lograba pronunciar eran "Santa María".

Unha vez máis estamos diante dunha lenda da cal non se coñece ningún precedente escrito conservado a nivel local. Tampouco parece que na literatura de milagres máis difundida haxa algo parecido e nas mesmas CSM que transmiten —como di Xosé Filgueira Valverde— "temas desta xenia" comportamentos coma o do home van seguidos case sempre "dunha misericordiosa perdoanza" (Filgueira Valverde, 1980: 37).

O erudito de Pontevedra, admitindo a dificultade de "asinalar cal será esta Santa María do Monte, antre as da Galicia que teñen este topónimo ou que 'en logar alto' están e fan festa a mediados do mes de agosto" (Filgueira Valverde, 1980: 37), chegou a propoñer varias hipóteses sobre a súa localización: unhas teñen que ver cos centros de Castroverde, Triacastela e Guntín no territorio de Lugo, mentres que outra traía a colación o Monte Faro de Chantada "onde Xoán de Requeixo puxo as escenas das súas 'cantigas de amigo'".

Walter Mettmann (1989: 135) propuxo unicamente Triacastela, así como máis recentemente fixo Connie Scarborough (2018: 52), quizais só repetindo de xeito acrítico a nota de rodapé do filólogo alemán.

Digo isto porque, antes desta última contribución, xa saíran á luz algúns resultados de procuras de lendas que, retomando a varios niveis o que se conta na CSM 317 e pertencendo á tradición oral das terras de Chantada, Oseira, Rodeiro e Camba, poderían facer pensar que efectivamente o "logar alto" teatro da CSM 317 poida ser o Monte Faro coa súa ermida dedicada á Virxe María (García Fernández, 2001: 62).

6.1 Noticias locais: un topónimo 'confirmado'?

A primeira lenda estaría relacionada cos lugares de Esmeriz e Requeixo, onde —sempre segundo García Fernández— se conta que "un cambote subiu ao Faro con cincoenta cabaleiros atrás del para raptar a unha moza de Requeixo"; logo a rapaza "refuxiouse baixo o manto da Virxen" e cando "o cambote quixo collela unha astela de madeira do altar espetóuselle na perna e así a todo o seu séquito" (García Fernández, 2001: 62).

A segunda lenda é a que o autor recolle en San Martiño de Esperelo (Camba): nela cóntase que unha muller foi perseguida arredor do santuario no cume do Faro, ata que, despois de dar moitas voltas para intentar agarrala, mentres estaba descansando diante da entrada da ermida, "unha das táboas converteuse en dardos e saetas que dispararon contra as pernas, ollos, línguas e ouvidos" ata que, finalmente, "tivo que andar pedindo esmola como coxo, cego, mudo e xordo" (García Fernández, 2001: 62).

A terceira lenda, rexistrada polo escritor en Confurco (Oseira), é quizais a que se asemella máis ao milagre contado por Afonso X e os seus colaboradores. Velaquí as súas palabras:

> … cóntase que un monxe … mentres pregaba a Santa María, en vísperas do 15 de Agosto, a Virxen dísolle que fora visitar á súa irmán, Santa María do Faro, para decirlle que un gran señor de peóns e escudeiros tiña intención de abusar dunha peregrina que lle tiña adobiado un manto de seda á Virxen do Faro. Cando a devota estaba facendo oración chegou a comitiva e o raptor tentou traspasar a porta, ante un gran xentío medoño, e esta estalou cun forte estrondo de treboada e os cachos craváronse en cada un dos peóns e escudeiros feríndoos mortalmente, menos ao caporal que o feríu nos ollos e tolleulle as pernas condenándoo a pedir caridade polas múltiples igrexas dependentes do mosteiro de Oseira (García Fernández, 2001: 62-63).

Chegados a este punto, poderíase pensar con Xosé Lois García Fernández que "estamos ante un fenómeno real dunha época e dun episodio que se rexistra paralelamente na CSM 317 como na oralidade do entorno" (García Fernández, 2001: 63), pero está hipótese, se ben digna de crédito, aínda presenta, segundo a mirada de quen escribe, varios puntos de debilidade.

O primeiro ten que ver coa fonte destas lendas locais, cuxos informantes non están caracterizados; algo que, nunha investigación de corte folclórico, constitúe un elemento imprescindible para ter unha idea dunha suposta progresión dun tema na cultura popular así como da súa lexitimidade (formación cultural dos entrevistados, idade, tipo de implicación co territorio etc.).

O segundo punto débil é a falta de análise sobre os motivos que compoñen cada variante dunha lenda que parece ser, no fondo, sempre a mesma, a cal podería facer inverter o camiño do tema: non xa desde un almacén popular ata a CSM 317, senón o contrario. Sobre este punto, é necesaria unha aclaración que intentaremos facer da forma menos complicada posible.

Todas as lendas recollidas polo estudoso presentan xunto cun núcleo bastante esencial (que é, de base, o da CSM 317), outros motivos igualmente difundidos na literatura miraculística. Na lenda de Esmeriz, p. ex., engádese o motivo (ben recoñecible) do manto da Virxe capaz de protexer aos seus devotos[29], mentres que no texto afonsino esta función realízase simplemente por mediación da ermida; isto levanta a sospeita dunha narración que xa sufrira unha floración popular máis tardía, obrando unha interferencia con outros contos.

Algo parecido pasa coa variante recollida en San Martiño de Esperelo, onde atopamos unha analoxía co motivo das saetas celestes usadas para ferir o pecador (outro motivo máis típico doutros milagres).

Finalmente, a narración de Oseira móstrase cos aspectos marabillosos máis limitados, síntoma quizais dun filtro aplicado sobre un precedente narrativo xulgado quizais como 'menos crible'.

29 O mesmo motivo aparece xa antes do século XIII, p. ex., no ben coñecido milagre de Costantinopla (logo obxecto de narración na CSM 28), cando a Virxe logra desviar co seu manto as frechas que os sitiadores lanzaron contra os cristiáns.

Estas comparacións narrativas non permiten poñer un punto final ao problema da identificación do "lugar alto" da CSM 317 co Monte Faro; e isto porque, dito doutro xeito, as lendas recollidas por Xosé Lois García Fernández poderían ser só o resultado dunha adopción popular tardía dun tema que se organizou por primeira vez 'en papel' no escritorio do Rei Sabio (unha vez que a colección mariana de Afonso X fora redescuberta).

En realidade, como xa subliñaba Xosé Filgueira Valverde nos seus apuntamentos, sería mellor ter en conta outros aspectos para investigar con máis proveito sobre esta cuestión no futuro: considerar a importancia da ermida de Faro no século XIII con respecto a todos aos demais santuarios dedicados á Virxe; o que lle vale tamén unha mención nas cantigas profanas do trobador Xoán de Requeixo, onde a ermida do 'alto monte' Faro constitúe un dos lugares frecuentados —xusto en ocasión de romaría— polos protagonistas das súas cantigas de amigo.

7. Para concluír

Chegados a este punto, parece claro que aínda non é posible extraer conclusións definitivas sobre a existencia ou non dunhas tradicións galegas efectivas precedente a estas CSM.

Con todo, as fontes e as tradicións locais parecen na súa maioría pertencer ao mesmo século XIII, quizais elaboradas por primeira vez no escritorio do soberano Afonso X, a súa vez inspirado por un almacén cultural máis amplo.

Pero o que non se pode negar é que, grazas a topónimos que só nun caso (CSM 22) presentan unha ambigüidade de fondo, na súa obra mariana o Rei Sabio quixo tamén dedicar un espazo ao noroeste peninsular, consciente do seu valor como territorio protexido, coma os demais da Península, pola Nai de Deus.

Bibliografía citada

Albe, E. (1996), *Les miracles de Notre-Dame de Rocamadour au XIIème siècle*, Tolouse.

Brea, M. (2002), "D. Xosé F. Filgueira Valverde e as Cantigas de Santa María", en *Memorial Filgueira Valverde. Lírica medieval galego-portuguesa*, Pontevedra: Universidade de Vigo, pp. 9-23.

Brea, M. (2004-2005), "Tradiciones que confluyen en las *Cantigas de Santa María*", *Alcanate*, IV, pp. 269-289.

Brea, M. / E. Fidalgo Franciso (2015), "Filgueira Valverde e a Literatura Galega Medieval", en A. Tarrío Varela (ed.), *Xosé Filgueira Valverde: Día das Letras Galegas* 2015, Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, pp. 23-51.

Cebrián Franco, J. J. (1989), *Guía para visitar los Santuarios Marianos de Galicia,* Madrid: Ediciones Encuentro.

Eirín García, L. (2015), "Filgueira Valverde, unha voz precursora nos estudos trobadorescos desde a Galiza", *Boletín da Real Academia Galega*, 376, pp. 29-44.

Ewald, K. (1975), 18 *Contes français tirés du recueil intitulé Le Tombel de Chartrose, édités avec variantes et précédes d'une introduction*, Amsterdam: Graduate Press.
Ferreiro Alemparte, J. (1971), "Fuentes germánicas en las Cantigas de Santa Maria de Alfonso X el Sabio", *Grial*, 31, pp. 31-62.
Fidalgo, Francisco, E. (2002), *As Cantigas de Santa María*, Vigo: Xerais.
Fidalgo Francisco, E. (2015), "Filgueira Valverde e as Cantigas de Santa María", en *Filgueira Valverde. Homenaxe. Quíxose con primor e feitura*, Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, pp. 249-265.
Filgueira Valverde, J. (1925a), "Cantigas d'El-Rey Sabio localizadas en Galicia, San Ero d'Armenteira", *Nós*, 21, pp. 4-5.
Filgueira Valverde, J. (1925b), "Cantigas d'El-Rey Sabio localizadas en Galicia, San Ero d'Armenteira", *Nós*, 22, pp. 3-4.
Filgueira Valverde, J. (1926a), "A lénda d'Armenteira (notas de folk-lore)", *Nós*, 25, pp. pp. 10-12.
Filgueira Valverde, J. (1926b), "A lénda d'Armenteira (notas de folk-lore)", *Nós*, 26, pp. pp. 9-11.
Filgueira Valverde, J. (1977), "Poesía de santuarios", en *Sobre lírica medieval gallega y sus perduraciones*, Vigo: Bello, pp. 117-139.
Filgueira Valverde, J. (1979), "Cantigas de Santa María del Rey Alfonso X el Sabio, ms. Escurialense T.I.1. El texto. Introducción histórico-crítica, transcripción, versión castellana y comentarios", en J. Filgueira Valverde (ed.), *Alfonso X. Cantigas de Santa María*, Madrid: Edilán, pp. 33-264.
Filgueira Valverde, J. (1980), *Afonso X e Galicia. E unha escolma de cantigas*, A Coruña: Publicacións da Real Academia Gallega.
Filgueira Valverde, X. (1981), "O milagre de Caldas", en X. Filgueira Valverde (ed.), *Segundo Adral*, Sada (A Coruña): Ediciós do Castro, pp. 144-146.
Filgueira Valverde, J. (1985), *Alfonso X el Sabio. Cantigas de Santa María. Códice Rico de El Escorial. Ms. escurialense T.I.1. Introducción, versión castellana y comentarios*, Madrid: Editorial Castalia.
Filgueira Valverde, X. (1989), "Das oliveiras", en X. Filgueira Valverde (ed.), *Quinto Adral*, Sada (A Coruña): Ediciós do Castro, pp. 162-164.
Filgueira Valverde, X. (1992), "Poesía de santuarios", en *Estudios sobre lírica medieval. Traballos dispersos (*1925-1987*)*, Vigo: Galaxia, pp. 53-69.
García Fernández, X. L. (2001), "A ermida do Faro nunha Cantiga de Alfonso X o Sabio", en X. L. García Fernández (ed.), *Os trobadores das terras de Chantada*, Sada (A Coruña): Ediciós do Castro, pp. 59-66.
Lopes Pereira, T. (2009), "O Culto de Nossa Senhora dos Mártires em Alcácer do Sal, a Senhora da Cinta e as Cantigas de Santa Maria", *Medievalista*, 6, pp. 1-23.

Mariz, P. de (1612), *História Admirável do Santíssimo Milagre de Santarém*, Lisboa: Off. Pedro Crasbeeck.

Massini-Cagliari, G. / H. Da Silva (2012), "Antropónimos e Topónimos nas Cantigas de Santa Maria", en *Fontes e edições. Série Estudos Medievais* 3, Araquara: GT de Estudos Medievais da Anpoll, pp. 87-110.

Mettmann, W. (1986), *Alfonso X, el Sabio. Cantigas de Santa María. Cantigas de* 1 *a* 100. *Edición, introducción y notas*, Madrid: Clásicos Castalia.

Mettmann, W. (1989), *Alfonso X, el Sabio. Cantigas de Santa María. Cantigas de* 261 *a* 427. *Edición, introducción y notas*, Madrid: Clásicos Castalia.

Migne, J.-P. (1853), "Opuscula", en *Saeculum XI. S. Petri Damiani S. R. E. Cardinalis, Episcopi Ostiensis, Ordinis S. Benedicti, e Congregatione Fontis-Avellaneae. Opera Omnia, collecta primum ac argumentis et notationibus illustrata, studio ac labore Domni Constantini Cajetani Syracusani, abbatis Sancti Barontis … Tomus Secundus*, Parisiis: Excudebatur et venit apud J.-P. Migne Editorem, coll. 20-857.

Minnucci, G. (2005), "Il 'mandatum' di Gregorio IX (1228) per il miracolo eucaristico dell'Ostia incarnata di Alatri: il profilo storico-giuridico", en G. Minnucci (ed.), *Due conferenze sulla storia religiosa di Alatri*, Siena: Edizioni Cantagalli, pp. 1-23.

Negri, M. (2020), "Un milagre eucarístico entre Galicia e Portugal: fontes e contextos da Cantiga de Santa Maria 104", *Madrygal. Revista de Estudios Gallegos*, 23, pp. 255-273.

Pallares y Gayoso, J. (1700), *Argos Divina. Sancta María de Lugo de los Ojos grandes. Fundación, 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 …*, Santiago de Compostela: Imprenta de Benito Antonio Frayz, por Jacinto del Canto.

Parkinson, S. (2005-), "The Oxford 'Cantigas de Santa Maria' Database". Web. <http://csm.mml.ox.ac.uk/?p=database/>.

Parkinson, S. (2011), "Alfonso X, Miracle Collector", en L. Fernández Fernández / J. C. Ruiz Souza (coords.), *Alfonso X El Sabio* 1221-1284. *Las Cantigas de Santa María. Códice Rico, Ms. T-I-*1. *Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*, Madrid: Patrimonio Nacional, Testimonio Compañía Editorial, vol. 2, pp. 79-105.

Parkinson, S. (2015), *Alfonso X the Learned. Cantigas de Santa Maria. An Anthology*, London: MHRA.

Pousada Cruz, M. (2010), "A contrapropaganda do Camiño de Santiago nas Cantigas de Santa Maria", en E. Corral Díaz (dir.), *In Marsupiis peregrinorum*, Firenze: Edizioni del Galluzzo, pp. 509-525.

Precedo Lafuente, J. (1997), "O Culto mariano en Galicia", en *Galicia renace: Santiago, Igrexa de San Martiño Pinario,* 10 *de xuño-outubro* 1997, Santiago de Compostela: Conselleria de Cultura e Comunicación Social, pp. 114-125.

Oliveira, A. Resende de (2010a), "D. Afonso X, infante e trovador I. Coordenadas de uma ligação à Galiza", *Revista de Literatura Medieval*, 22, pp. 257-270.
Oliveira, A. Resende de (2010b), "D. Afonso, infante e trovador. II. A produção trovadoresca", *La Parola del Testo*, XIV/1, pp. 7-19.
Oliveira, A. Resende de (2010c), "Na casa de Afonso X. O rei, a corte e os trovadores (abordagem preliminar)", *Revista de História das Ideias*, 31, pp. 53-76.
Reindel, K. (1983), *Die Briefe des Petrus Damiani*, Munich.
Rodrigues, M. V. (2002), *O Santíssimo Milagre de Santarém. 2ª Edição revista e aumentada*, Santarém: Santuário.
Roitman, G. (2007), "Alfonso X, el rey sabio, tolerante con la minoría judía? Una lectura emblemática de las Cantigas de Santa María", *Emblemata. Revista Aragonesa de Emblemática*, 13, pp. 31-177.
Scarborough, C. (2008), *Viewing Disability in Medieval Spanish Texts. Disgraced or Graced*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
Vázquez Saco, F. (1973), *Nª Sª de los Ojos Grandes. Patrona de Lugo. Notas históricas,* Lugo: Imp. La Voz de la Verdad.
Vázquez Saco, F. (2008), "Algunas consideraciones en torno a la cantiga LXXVII del Rey Sabio", *Lvcensia*, 36, pp. 383-391.

Apéndice de textos

CSM 22 (Mettmann, 1986: 112-113)
Esta é como Santa Maria guardou a un lavrador que non morresse das feridas que lle dava un cavaleiro e seus omees.

Mui gran poder á a Madre de Deus
de deffender e ampara-los seus.

Gran poder á, ca sseu Fillo llo deu,
en deffender quen se chamar por seu;
e dest' un miragre vos direi eu
que ela fez grande nos dias meus.
Mui gran poder á a Madre de Deus…

En Armenteira foi un lavrador,
que un cavaleiro, por desamor
mui grande que avi' a seu sennor,
foi polo matar, per nome Mateus.
Mui gran poder á a Madre de Deus…

E u viu seu millo debullar15
na eira, mandou-lle lançadas dar;
mas el começou a Madr' a chamar
do que na cruz mataron os judeus.
Mui gran poder á a Madre de Deus…

Duas lançadas lle deu un peon,
mas non ll' entraron; e escantaçon
cuidou que era o coteif', enton
mais bravo foi que Judas Maccabeus.
Mui gran poder á a Madre de Deus…

Enton a ssa azcũa lle lançou
e feriu-o, pero nono chagou;
ca el a Santa Maria chamou:
"Sennor, val-me como vales os teus,
Mui gran poder á a Madre de Deus…
E non moira, ca non mereci mal".

Eles, pois viron o miragr' atal
que fez a Reynna esperital,
creveron ben, ca ant' eran encreus.
Mui gran poder á a Madre de Deus…

E fillaron-sse log' a repentir
e ao lavrador perdon pedir,
e deron-ll' algu'; e el punnou de ss' ir
a Rocamador con outros romeus.
Mui gran poder á a Madre de Deus…

CSM 77 (Mettmann, 1986: 251-252)
Esta é como Santa Maria sãou na sa ygreja en Lugo hũa moller contreita dos pees e das mãos.

Da que Deus mamou o leite do seu peito,
non é maravilla de sãar contreito.

Desto fez Santa Maria miragre fremoso
ena sa ygrej' en Lugo, grand' e piadoso,
por hũa moller que avia tolleito
o mais de seu corp' e de mal encolleito.
Da que Deus mamou o leite do seu peito…

Que amba-las suas mãos assi s' encolleran,
que ben per cabo dos onbros todas se meteran,
e os calcannares ben en seu dereito
se meteron todos no corpo maltreito.
Da que Deus mamou o leite do seu peito…

Pois viu que lle non prestava nulla meezinna,
tornou-ss' a Santa Maria, a nobre Reynna,
rogando-lle que non catasse despeyto
se ll' ela fezera, mais a seu proveito
Da que Deus mamou o leite do seu peito…

Parasse mentes en guisa que a guareçesse,
se non, que fezess' assi per que çedo morresse;
e logo se fezo levar en un leito
ant' a sa ygreja, pequen' e estreito.
Da que Deus mamou o leite do seu peito…

E ela ali jazendo fez mui bõa vida
trões que ll' ouve merçee a Sennor conprida
eno mes d' agosto, no dia 'scolleito,
na sa festa grande, como vos retreito
Da que Deus mamou o leite do seu peito…

Será agora per min. Ca en aquele dia
se fez meter na ygreja de Santa Maria;
mais a Santa Virgen non alongou preyto,
mas tornou-ll' o corpo todo escorreyto.
Da que Deus mamou o leite do seu peito…

Pero avẽo-ll' atal que ali u sãava,
cada un nembro per si mui de rig' estalava,
ben come madeira mui seca de teito,
quando ss' estendia o nervio odeito.
Da que Deus mamou o leite do seu peito…

O bispo e tod a gente deant' estando,
veend' aquest' e oynd' e de rijo chorando,
viron que miragre foi e non trasgeito;

porende loaron a Virgen afeito.
Da que Deus mamou o leite do seu peito…

CSM 104 (Mettmann, 1988: 18-20)
Como Santa Maria fez aa moller que queria fazer amadoiras a seu amigo con el Corpo de Jhesu-Cristo e que o tragia na touca, que lle corresse sangui da cabeça ata que o tirou ende.

Nunca ja poď aa Virgen | ome tal pesar fazer,
como quen ao seu Fillo | Deus coida escarnecer,

E o que o fazer coida, | creed' aquesto por mi,
que aquel escarno todo | á de tornar sobre si.
E daquest' un gran miragre | vos direi, que eu oý
que fezo Santa Maria; | oyde-mio a lezer:

Nunca ja poď aa Virgen | ome tal pesar fazer…

Aquesto foi en Galiza, | non á y mui gran sazon,
que hũa ssa barragãa | ouve un escudeiron;
e por quanto s' el casara, | tan gran pesar ouv' enton,
que con gran coita ouvera | o siso end' a perder.
Nunca ja poď aa Virgen | ome tal pesar fazer…

E con gran pesar que ouve | foi seu consello buscar
enas outras sas vezĩas, | e atal llo foron dar:
que sol que ela podesse | hũa ostia furtar
das da eigreja, que logo | o poderia aver,
Nunca ja poď aa Virgen | ome tal pesar fazer…

Pois que lle tal ben queria. | E ela toste, sen al,
foi-sse a hũa eigreja | da Virgen espirital,
que nas nossas grandes coitas | nos guarda senpre de mal,
e diss' enton que queria | logo comoyon prender.
Nunca ja poď aa Virgen | ome tal pesar fazer…

E o crerigo sen arte | de a comungar coidou;
mai-la ostia na boca | aquesta moller guardou,
que per nehũa maneira | nona trociu nen passou,
e punnou quanto mais pode | de sse dali log' erger.
Nunca ja poď aa Virgen | ome tal pesar fazer…

Pois que sayu da eigreja, | os dedos enton meteu
ena boca e tan toste | tirou-a end' e odeu
a ostia ena touca; | e nada non atendeu,
ante se foi muit' agynna | por provar est' e veer
Nunca ja poď aa Virgen | ome tal pesar fazer…

Se lle disseran verdade | ou se lle foran mentir
aquelas que lle disseran | que lle farian vĩir
log' a ela seu amigo | e ja mais nunca partir
dela se ja poderia, | e de con ela viver.
Nunca ja poď aa Virgen | ome tal pesar fazer…

E entrant' a hũa vila | que dizen Caldas de Rey,
ond' aquesta moller era, | per com' end' eu apres' ey,
avẽo en mui gran cousa | que vos ora contarey;
ca lle viron pelas toucas | sangue vermello correr.
Nunca ja pod' aa Virgen | ome tal pesar fazer…

E a gent' enton dizia, | quando aquel sangue viu:
"Di, moller, que foi aquesto, | ou quen te tan mal feriu?"
E ela maravillada | foi tanto que est' oyu,
assi que nunca lles soube | nihũa ren responder.
Nunca ja pod' aa Virgen | ome tal pesar fazer…

E pos a mão nas toucas, | e sentiu e viu mui ben
que era sangue caente, | e disso assi poren:
"A mi non me feriu outre | senon queno mundo ten
en seu poder, por grand' erro | que me ll' eu fui merecer".
Nunca ja pod' aa Virgen | ome tal pesar fazer…

Enton contou-lles o feito, | tremendo con gran pavor,
todo como ll' avẽera; | e deron poren loor
todos a Santa Maria, | Madre de Nostro Sennor,
e a seu Fillo bẽeyto, | chorando con gran prazer.
Nunca ja pod' aa Virgen | ome tal pesar fazer…

A moller se tornou log[o] | à eigreja outra vez,
e deitou-ss' ant' a omagen | e disse: "Sennor de prez,
non cates a meu pecado | que mi o demo fazer fez".
E log' a un mõesteiro | se tornou monja meter.
Nunca ja pod' aa Virgen | ome tal pesar fazer…

CSM 304 (Mettmann, 1989: 104-105)
Esta é como Santa Maria de Ribela non quer que arça outr' oyo ant' o seu altar senon d' olivas que seja ben claro e muit' esmerado.

Aquela en que Deus carne | prendeu e nos deu por lume,
das cousas limpias se paga | sempre, tal é seu costume.

E desto mostrou miragre | a Virgen Santa Maria
grand' en hũa ssa eigreja, | e demostra cada dia,
en un' aldea que nome | á Ribela, u soya
aver ben d' antiguedade | mõesteir' a costume
Aquela en que Deus carne | prendeu e nos deu por lume…

D' ordin de San Bẽeito. | E ora chus da eigreja
non ficou, que é da Virgen | que sempre bẽeita seja,
en que á ben cinc' altares, | u gran vertude sobeja
mostra Deus no que é dela: | Ca non pod' y arder lume
Aquela en que Deus carne | prendeu e nos deu por lume…

D' outr' oyo senon d' olivas | mui linpi' e muit' esmerado;
ca macar ard' ant' os outros | de linaça, sol penssado

non é que ant' o da Virgen | arça; e est' é provado
muitas vezes eno ano, | e áno ja por costume.
Aquela en que Deus carne | prendeu e nos deu por lume…

Ca o provan ameude | cavaleiros, lavradores,
clerigos, monges e frades | descalços, preegadores;
ca pero y acenderon | outros oyos ardedores,
atan toste se matavan, | que sol non deitavan lume.
Aquela en que Deus carne | prendeu e nos deu por lume…

E porend' os dessa terra | non ousan seer ousados
d' outr' oyo ali que[i]maren, | ca saen por denodados
ende cada que o provan, | e por esto son tornados
a queimar oyo d' oliva | nas lampadas por costume.
Aquela en que Deus carne | prendeu e nos deu por lume…

CSM 317 (Mettmann, 1989: 134-137)
Como Santa Maria se vingou do escudeiro que deu couce na porta da ssa eigreja.

Mal ss' á end' achar
quen quiser desonrrar Santa Maria.

Como s' achou, non á y mui gran sazón,
en Galiza un escudeiraz peon
que quis mui felon
brita-la eigreja con felonia.
Mal ss' á end' achar…

Santa Maria a hermida nom' á
do Monte, porque en logar alt' está;
e foron alá
de gentes enton mui gran romaria
Mal ss' á end' achar…

[En hũa festa, per com' eu aprendi,
de meant' Agosto. E pois chegou y
gran gent', e des i
começaron a tẽer sa vigia.
Mal ss' á end' achar…

O escudeyro que vos dixe chegou
e viu hũa moça, de que sse pagou,
que forçar cuidou;
mais ela per ren non llo consentia.
Mal ss' á end' achar…

E travando dela cuidou-a forçar;
mais progu' a Deus [e] nono pod' acabar,
ca foi-ll' escapar
e fogind' á eigreja sse collya.
Mal ss' á end' achar…

Aos braados a gente recodyu,
e a minÿa mercee lles pediu
que daquel que viu
a quisessen guardar de ssa perfia.
Mal ss' á end' achar…

As gentes, temendo de lles vĩir mal,
forons sarra-las portas logo sen al,
e chamando: "Val,
Madre de Deus, ca mester nos seria".
Mal ss' á end' achar…

O escudeiro, tanto que viu fugir
a moça, leixou-sse depos ela ir
dizendo: "Guarir
non me podes, rapariga sandia".
Mal ss' á end' achar…

E quando as portas sarradas achou,
per poucas que de sanna sandeu tornou,
e logo jurou
que a couces toda-las britaria.
Mal ss' á end' achar…

E com' era atrevudo e sandeu,
quis acabar aquelo que prometeu,
e o pe ergeu
e ena porta gran couce dar ya.
Mal ss' á end' achar…

Mais avẽo-ll' en como vos eu direi:
britou-xe-ll' a perna, segund' apres' ey,
per prazer do Rey,
Fillo da Virgen, a que desprazya.
Mal ss' á end' achar…

E d' al ll' avẽo aynda muy peyor:
esmoreceu con coita e con door,
e Nostro Sennor
sen tod' aquest' a fala lle tollya
Mal ss' á end' achar…

En tal guisa, que pois nunca disse ren
ergo "ai, Santa Maria". E des en
tolleit' e sen sen
viveu gran temp' e per portas pidia.
Mal ss' á end' achar…

Alfonso X, maestro de poesía: verdad y subjetividad en el Códice Rico

Juan Escourido
East Carolina University

¿Cómo se constituye Alfonso X al tiempo como intermediario divino y *rex sapiens*, como "national broker of the economy of salvation" (Greenia, 1993: 340) y *omne sesudo* y *entendudo*[1]? ¿Qué técnicas emplea en las *Cantigas de Santa María* para presentarse como monarca que discurre por razón, como individuo que *sabe cierta mente*? ¿Cuál es la relación de Alfonso con la verdad, la forma del sujeto-Alfonso que desea ser vinculado a la verdad y es reconocido por otros como sujeto que dice la verdad? Creo que los folios que abren el *Códice Rico* (Ms. T) significan una toma de posición con respecto a estas cuestiones, que a su vez remiten a una obsesión rastreable a lo largo del corpus alfonsí, la del hablar *ciertamientre*, procediendo según conviene a cada una de las disciplinas en las que el rey se emplea[2]. De-

1 Para Alfonso como *rex sapiens*, donde *sapiens* remite a una combinación de erudición y prudencia, véase Kleine (2016).

2 Conservamos las *cantigas* en cuatro manuscritos (To, T, E y F). No deben ser considerados copias, sino como elementos separados, cada uno de ellos representando una particular perspectiva del proyecto al que pertenecen (Schaffer, 2000: 186). Un estudio pionero sobre la relación entre ellos es el de Stephen Parkinson (1988). El conocido como manuscrito de Toledo (To), haciendo referencia a la catedral en la que fue localizado, refleja una etapa temprana de la compilación y contiene el menor número de cantigas. Además, la mayoría de las narraciones de milagros que incluye son comunes a otras colecciones europeas. Este ms. está ahora en la Biblioteca Nacional, bajo la signatura BNE MS. 10069. Para el argumento de que representa el primer manuscrito de la colección de las cantigas, véase Parkinson (2000a). Dos manuscritos de las *cantigas* se encuentran en la biblioteca del monasterio de El Escorial. Uno de ellos, E, conocido como el *Códice de los músicos* por las miniaturas de músicos que aparecen cada diez poemas, incluye entre sus trescientos sesenta y un folios casi todas las cantigas copiadas en los otros tres, más algunas que no solo figuran en E. Sobre este ms., véase Schaffer (1999 y 2000). El otro manuscrito del Escorial, el principal considerado en este artículo, es T, conocido como *Códice Rico*. A pesar de que faltan folios, contiene ciento noventa y tres de los doscientos poemas planeados. Se incluyen varios que involucran a la familia real y al séquito, y están acompañados de música y paneles de seis marcos con miniaturas iluminadas, encerrados en bordes con el escudo de armas de Castilla y León y rúbricas escritas alternativamente en azul y rojo. Se ha publicado en facsímil. Es por su rica decoración por lo que se lo conoce como *Códice Rico*. María Victoria Chico propuso para su composición el período entre 1272 y 1278 (1993-1994: 574); Manuel Pedro Ferreira propone 1280-1284 (Ferreira, 1994: 71-72). Parece que se trata de un primer volumen, cuyo segundo volumen es F, el cuarto manuscrito de las *cantigas*, custodiado en Florencia. Tiene una extensión similar a T y se presen-

fiendo que en las *Cantigas* la verdad y la posición del maestro dependen íntimamente una de la otra, ubicando así el *ethos* de la colección en el ámbito de la pedagogía más que en el de la piedad y la devoción. Apoyándome en las reflexiones de Michel Foucault sobre los modos de veridicción, argumento además que Alfonso, en sus poemas sacros, prioriza el posicionamiento de su yo-poeta como *primum inter pares* sobre los aspectos político y religioso.

1. El análisis de los modos de veridicción y el debate sobre el nacimiento del sujeto vinculado a la división medieval-moderno son asuntos genealógicamente unidos. Es a partir de la declaración sobre la muerte del hombre hacia el final de *Las palabras y las cosas* (1968), que el tema del nacimiento y la muerte del sujeto, como afirma Nick Mansfield, "has had its meaning endlessly theorised", deviniendo "an absolutely intense focus of theoretical anxiety" (2020: 178). Foucault participará en ese profuso e inacabado debate sobre la definición histórica del sujeto —es decir, de los modos en que los individuos se subjetivan y son subjetivados— con textos sobre la biopolítica liberal y los cursos sobre la hermeneútica del sujeto. Hacia el final de su vida, durante los dos últimos seminarios que imparte, da paso a una problemática que se había planteado en una de sus obras seminales, *La arqueología del saber* (1969), pero que ahora se le aparece central y común a las cuestiones que hasta entonces le habían preocupado: el análisis de los diferentes modos de veridicción, el estudio de las técnicas de gobernabilidad y la identificación de formas de prácticas de sí (2010: 20)

¿En qué consiste esta problemática? En la primera lección de *El gobierno de los vivos* —el curso que imparte en el año académico 1979-80— ya había anunciado un cambio explícito con respecto al clivaje poder-saber que le había ocupado hasta entonces: deshacerse de esa articulación y desarrollar en su lugar la noción de gobierno por la verdad. Por esos años, en *Seguridad, territorio, población* y en *El nacimiento de la biopolítica,* había elaborado la noción de gobierno como conjunto de mecanismos y procedimientos destinados a conducir la conducta de los seres humanos; a partir de los presupuestos desarrollados en esas obras, su objetivo en *Del gobierno de los vivos* fue desarrollar la noción de saber en la dirección del problema de la verdad, es decir, la relación entre el yo y el decir veraz, la cuestión de la *aleturgia*, con la mirada puesta en el proyecto de escribir una historia de la verdad en Occidente (Foucault, 2014: 107)[3]. La definición de 1980 de Foucault del concepto de régimen

ta de manera idéntica, es decir, con texto acompañado de música y paneles de miniaturas. Extrae milagros de fuentes tradicionales europeas, pero también hispanas, incluyendo algunos que involucran a Alfonso y su familia. Se trata de un ms. incompleto: no se llegó a copiar la música en los pentagramas y muchos paneles de miniaturas están sin rellenar. Además, fue encuadernado de una manera desorganizada posteriormente a su composición. Dos estudios pioneros sobre F en García Solalinde (1918) y Aita (1922); recientemente, Fidalgo/Fernández Guiadanes (2019) han realizado una edición y transcripción paleográfica, disponible online en Argamed. Sobre T, véase Chico Picaza (1991), Ferreira (1994) y Parkinson (2000b y 2006).

3 En *Del gobierno de los vivos*, define así aleturgia: "al forjar a partir de *alethourges* la palabra ficticia *alethourgia*, podríamos llamar "aleturgia" [manifestación de verdad] al conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, mediante los cuales se saca a la luz lo que se plantea como verdadero, en oposición a

de verdad introduce explícitamente la dimensión de la subjetividad, redefiniéndolo no ya como un resultado de las relaciones entre saber y poder, sino como "aquello que determina las obligaciones de los individuos en cuanto a los procedimientos de manifestación de la verdad" (2014: 91). Así, al interno del debate sobre el sujeto provocado en buena medida por sus palabras de 1968 sobre la muerte del mismo, hacia el final de sus días a Foucault le interesa reemplazar la historia del saber con el análisis histórico de las formas de veridicción, la historia de la dominación con el análisis histórico de los procedimientos de gubernamentabilidad y la teoría del sujeto y la historia de la subjetividad con el análisis histórico de las pragmáticas del yo y sus formas (2010: 19-20); es decir, le interesa escribir la historia de los diferentes tipos de subjetivación en relación a la verdad[4]. Partiendo ahora desde otras atalayas, la pregunta que articula su último seminario en 1984 no es ya el análisis de las formas epistemológicas de un objeto —verbigracia, su materialidad: lógica interna, estructura formal, adscripción genérica, características lingüísticas, fuentes— sino la del análisis de las formas aletúrgicas, la comprensión de la forma del sujeto en relación a lo verdadero. Éste análisis, continúa, ha de considerar tres elementos: el modo de veridicción del sujeto diciente de verdad, el tipo de acto mediante el cual se manifiesta de ese modo, y el tipo de relación que establece con los otros al presentarse como sujeto que detenta la verdad[5]. Son

lo falso, a lo oculto, a lo indecible, a lo imprevisible, al olvido. Podríamos denominar *aleturgia* a ese conjunto de procedimientos y decir que no hay ejercicio del poder sin algo que se asemeje a ella" (2014: 107).

4 En efecto, en 1982 Foucault resume sus preocupaciones epistemológicas vinculándolas no a la reflexión sobre el poder, sino sobre el sujeto: "My work has dealt with three modes of objectification which transform human beings into subjects. The first is the modes of inquiry which try to give themselves the status of sciences; for example, the objectivizing of the speaking subject in *grammaire générale*, philology or linguistics. [...] In the second part of my work, I have studied the objectivizing of the subject in what I shall call "dividing practices". Examples are the mad and the sane, the sick and the healthy, the criminals and the "good boys." [...] Finally, I have sought to study —it is my current work— the way a human being turns himself into a subject. For example, I have chosen the domain of sexuality—how men have learned to recognize themselves as subjects of "sexuality." Thus, it is not power but the subject which is the general theme of my research" (778).

5 Desarrolla así esta división: "Recuerdo la idea general para aquellos de ustedes que no hayan estado el año pasado. No hay duda alguna de que es interesante e importante analizar, en lo que pueden tener de específico, las estructuras propias de los diferentes discursos que se dan y se reciben como discurso veraz. El análisis de esas estructuras es, en líneas generales, lo que podríamos llamar un análisis epistemológico. Pero, por otro lado, me pareció que sería igualmente interesante analizar, en sus condiciones y sus formas, el tipo de acto mediante el cual el sujeto, al decir la verdad, se manifiesta, y con esto quiero decir: se representa a sí mismo y es reconocido por los otros como alguien que dice la verdad. Se trataría de analizar, no, en modo alguno, cuáles son las formas del discurso que permiten reconocerlo como veraz, sino: bajo qué forma, en su acto de decir la verdad, el individuo se autoconstituye y es constituido por los otros como sujeto que emite un discurso de verdad; bajo qué forma se presenta, a sus propios ojos y los de los otros, aquel que es veraz en el decir; [cuál es] la forma del sujeto que dice la verdad. El análisis de este ámbito podría llamarse, en oposición al de las estructuras epistemológicas, estudio de las "formas aletúrgicas". Utilizo aquí una palabra que comenté el año pasado o el anterior. Desde un punto de vista etimológico, la aleturgia sería la producción de la verdad, el acto por el cual la verdad se manifiesta" (Foucault, 2010: 19).

éstos tres elementos que se vinculan a las categorías fundamentales del pensamiento foucaltiano: el modo de veridicción al dominio de los saberes, el tipo de acto a la esfera del poder y el tipo de relación con los otros al de la subjetivación. Así, las relaciones entre modos de verdad, poder y sujeto existentes al interno de una cierta configuración se visibilizan a partir del análisis de los elementos que componen el estudio de las formas aletúrgicas de cierto discurso; es decir, no como unidades que pueden ser reducidas las unas a las otras, sino en su especificidad (Foucault, 2010: 21). Según Deleuze, en el pensamiento foucaultiano, las figuras en que se articulan los vínculos entre esas nociones son la *institución*, por lo que se refiere a las relaciones entre saber y poder (2003: 18; 105) y el *pliegue*, por lo que se refiere al modo en el que el sujeto interioriza las relaciones entre saber y poder, se subjetiva (2003: 104-105; 136-37). Institución y pliegue son ahora, hacia el final de la vida de Foucault, los tropos donde ubicar el despliegue del régimen de verdad constituyente de un fenómeno o de una formación histórica. En las *Cantigas* nos encontramos ante el proyecto de un monarca que mantiene con esta obra una relación triple: autor, narrador y protagonista[6]. Se trata, por tanto, de un sujeto que encarna, corporaliza, el entrecruzamiento poder-saber; un sujeto que corporaliza la institución, entendida al modo de Foucault. En tanto figura intersticial, Alfonso es el lugar donde el ejercicio del poder es condición de posibilidad de un saber y donde el ejercicio del saber se convierte en instrumento de poder. Por otro lado, las *Cantigas de Santa María* son, según Joseph O'Callaghan, su proyecto más personal, al punto que ha considerado leerlas como una biografía poética[7].

2. Comencemos donde el códice comienza:

> "[E]ste é o prologo das cantigas de Santa Maria, ementando as couas que á mester eno trobar.
>
> Porque trobar é cousa en que jaz
> entendimento, por én quen o faz
> áo d' aver, e de gran razon assaz,
> per que entenda e sábia dizer
> o que entend' e de dizer lle praz,
> ca ben trobar assi s' á de fazer.[8]"

6 Sobre la debatida cuestión del grado de participación alfonsí en las *Cantigas*, véase Mettmann (1987), Snow (1990) y Márquez Villanueva (1994: 119-26).

7 En O' Callaghan (1998). Pero véase Esther Corral, que para el corpus profano analiza el grado de personalismo de las cantigas de escarnio, las *tenções*, las cantigas de amor y la cantiga de amigo de atribución discutida a Alfonso, concluyendo que "o cancioneiro trobadoresco alfonsí mostra a faciana máis persoal da obra do monarca.... a súa pegada propia maniféstase na súa activa participación na dialéctica que se desenvolve nos diferentes aspectos do debate trobadoresco (en composicións independentes que forman parte de ciclos, ou en xéneros dialogados como as *tenções*), e na consolidación do escarnio como unha modalidade contradiscursiva fortemente produtiva, con estratexias variadas de crítica e de burla, na que reflicte a súa propia situación e os seus avatares políticos." (2020: 438-439).

8 Las transcripciones de las cantigas de loor provienen de Fidalgo (2003); las transcripciones de otras cantigas provienen de la edición crítica de Fidalgo, incluida en Fernández/Ruiz Souza (2011).

Este texto verbal es la primera estrofa del prólogo B del *Códice Rico* (T, f. 4v.; To, f. 9v-10r.; E, f. 28v-29r)[9]. El poema al completo es programático. Supone una declaración de intenciones: en él se explica cómo debe entenderse el cancionero, se dibujan las líneas que sustentan la arquitectura del proyecto de las *Cantigas* y se pone en escena un yo lírico inmediatamente identificable con Alfonso[10]. Pero lo primero que llama la atención es que este poema que abre el códice no nombra al rey. Es su voz únicamente la que aparece. Es en el siguiente folio, el 5r, donde Alfonso aparece con sus atributos políticos. No se presenta entonces desde el yo del poema inicial sino en tercera persona. La ubicación del prólogo B en el f. 4v, precediendo al Prólogo A del f. 5r, es llamativa, ya que altera el orden esperable en el cual Alfonso-rey, en tercera persona, daría paso a la voz lírica del Prólogo B. Más si cabe ya que en el Prólogo A, tras la enumeración de los títulos reales, entre los que se incluye la fórmula "rey des Compostela ta o reyno de Aragon"[11]—raro en su corpus, acaso único— Alfonso es señalado como autor del libro al final de su presentación política, en una frase que tiene aire de apertura de obra: "este livro com achei fez a onrre e a loor de Virgen Santa Maria que este madre de Deus en que ele muyto fia"[12].

Esta extraña disposición sorprendió a Robert Burns, que veía aquí la tensión trovador-rey y la desarrollaba hacia sus correspondientes articulaciones —cielo-tierra, pluma-corona, Alfonso ficcional-Alfonso real— postulando que era ésta una dialéctica que se resolvía en las cantigas 400, 401 y 402, donde ambos Alfonsos se fundían en uno[13]. Para Burns, Alfonso usa esta dicotomía como medio para clasificar los niveles de aceptación que el término trovador poseía en ese entonces y seleccionar algunos de los más elevados para aplicarlos a su propia búsqueda, enriqueciendo y ampliando el papel del poeta habitual (1985: 129-133). Y, en efecto, se diferencia de los otros poetas a través del cultivo de una familiaridad especial, íntima, cercana, con la Virgen, al punto de ubicarse, en muchas iluminaciones, en el mismo plano que ella, insinuando un rol mediador entre cielo y tierra que en buena medida reemplaza al estamento clerical, no en vano poco frecuente en las numerosas iluminaciones de T. Si fracasa como pecador, al menos, el rey poeta recupera algo de terreno perdido como

9 Hago mía la distinción entre texto verbal y pictórico formulada por Beltrán (1984-1985).

10 Recordemos que T es el intento más acabado a partir de To de una compilación definitiva de las *Cantigas*, concebido como primera parte de una "edición" con F. Para la cronología y propósito de los ms., véase Parkinson (1988, 2000a, 2000b y 2006); Schaffer (1999 y 2000) y Ferreira (1994).

11 Transcripción propia. Baso mis transcripciones en el ejemplar facsímil del *Códice Rico* de la Universidad de Pennsylvania, accesible en internet desde la web del *Schoenberg Center for Electronic Text and Image*.

12 Transcripción propia. Recuérdese el sentido de hacer libro de la *General Estoria*: "el rey faze un libro, non por quel el escriua con sus manos, mas porque compone las razones del, e las emienda, et yegua, e enderesca, e muestra la manera de como se deuen fazer, e desi escriue las qui el manda, pero dezimos por esta razon que el rey faze el libro. Otrossi quando dezimos: el rey faze un palacio o alguna obra, non es dicho por quelo el fiziesse con sus manos, mas por quel mando fazer e dio las cosas que fueron mester para ello; e qui esto cumple aquel a nombre que faze la obra, e nos assi veo que usamos delo dezir. (Alfonso X, 1990: 156).

13 La numeración de las *cantigas* proviene de Mettmann (1986-1989).

cantor, como, pretendidamente, *primum inter pares*. Si los poetas buscan el éxtasis carnal a través de la complejidad sistémica del amor cortés, él se diferencia de ellos *también* en el plano del saber: no solo es rey político por gracia de Dios, "que tolleu a mouros Neul, e Xeres, Beger, Medina" (transcripción propia), que ganó el Algarve y Alcalá, como remarca en el Prólogo A; es también distinto, único, excelente, en que él busca el éxtasis del alma, la salvación a través de la alabanza celestial rimada y la codificación en verso del material, en parte popular, sobre los milagros de la Virgen. De esa disposición especial, extraña, de los materiales de los folios 4v y 5r, la primera conclusión que se saca es que Alfonso es, como ya se sabe antes de la compilación del *Códice Rico*, rey poeta y rey de poetas; pero pretende ser rey entre poetas, y así se presenta en este códice.

¿Cómo se realiza esa operación de auto-denominación? Alfonso decide comenzar la compilación no como rey político, ni siquiera con la formulaica *captatio benevolentiae*, sino ofreciendo instrucciones para comprender el cancionero, enfatizando el *entendimiento* necesario. Como se puede ver en la cita anterior, en diferentes formas, el acto de entender aparece tres veces en la pretendida primera estrofa del códice, dos como verbo, una como sustantivo[14]. Lo acompaña la razón como cualidad previa al entendimiento y el saber "dizer" —componer "bien rimado" y de "buena maestría" dirá el *Libro de Apolonio*, metrificar por "síllavas cuntadas" dirá el *Libro de Alexandre,* "leción e muestra de metrificar e rimar e de trobar" dirá ofrecer Juan Ruiz en el *Libro de buen amor*— como necesidad ulterior. Tenemos aquí una serie razón-entendimiento-saber decir cuyo motor es el placer, sin el cual la poesía no es buena poesía: "o que entend' e de dizer lle praz / ca ben trobar assi s' á de fazer"[15]. Este entendimiento no es, sin embargo, el del prólogo de Juan Ruiz, donde se refiere a él como una de las tres potencias del alma según la tradición aristótelica de un modo que permite sostener argumentativamente la indecibilidad de su poema. El entendimiento alfonsí no se refiere al alma sino a la combinación de una habilidad técnica y una disposición comportamental para seguir un conjunto de normas, el propio del saber en el que el discurso se encuadra.

Así, en *Espéculo,* entendimiento no solo no aparece como parte del alma tripartita, sino que se contrapone a la voluntad —parte del alma tripartita aristotélica, junto con la memoria y el entendimiento, en Juan Ruiz—, oponiéndose al libre albedrío, a la falta de respeto por una regulación[16]. Allí se había dicho que "los entendemientos de los omnes son

14 Pretendida, pues la primera estrofa del códice es la perteneciente a la epifanía "Pois que dos Reys Nostro Sennor quis de seu linage decer". Esta cantiga figura completa en el f. 145 de To. De las siete estrofas del poema, en T aparecen sólo la segunda, la tercera y la cuarta.

15 En Escourido (2017) desarrollo un análisis de la política de la alegría alfonsí; Escourido (2020) para una lectura del significado, antropología e intención del *Libro de buen amor* basado en esta vinculación entre poesía y placer.

16 Pero véase para el alma aristotélica ruiciana las reflexiones de Curtis (2016), donde se argumenta que la representación de la memoria como *çela* en el sermón en prosa del *Libro* es un tropo agustino y monástico, más que aristotélico.

departidos en muchas maneras […]; e por ende algunos ý á que quieren usar en las cosas más segunt su voluntad que por derecho" (2004: 78). Es decir: existe un entendimiento historiográfico, un entendimiento jurídico, un entendimiento científico y, en las *Cantigas*, se va a desplegar un entendimiento poético. Eso que hoy llamaríamos registros o disciplinas son los *departimientos* del entendimiento alfonsí. Así, la verdad historiográfica y la jurídica no tienen que ser puestas en un mismo plano ya que se trata de dos *departimientos* distintos, de materias diferentes, cada cual con su correspondiente modo de veridicción. Existen varios discurrires, varios razonares, varios *departimientos*. En *Partidas* 2.9.27, donde se define la corte como espacio de incerteza e inestabilidad (Rodriguez Velasco, 2006: 83), como "lugar do es el Rey, e sus vasallos, e sus oficiales" —es decir, como no-lugar físico, sino contingente a la reunión de las personas importantes— se recupera el aviso del *Espéculo*[17]. Si cortés no es quien reside en un lugar, ya que la corte es móvil, poblada de gentes que acuden a ella en busca de justicia, reparación, tratos, negocios, entonces, ¿qué hace de un individuo cortés?; ¿qué lo legitima como perteneciente al círculo del rey? Las habilidades de departir, retraer y de jugar de palabra, donde departir remite a discurrir, retraer a la elocución recitativa y jugar de palabra a la habilidad para burlarse del otro sin enfadarlo, mediante un uso inteligente de la lengua, donde la apreciación por el ingenio de lo dicho sobrepase a la ofensa por el contenido de la burla, donde la forma prime sobre el contenido. Cortés no es quien reside en la corte, sino quien es capaz de usar la palabra para vincularse a los otros siguiendo ciertas reglas. En breve, como explica Fernando Gómez Redondo, "el espacio entero de la corte gravita sobre los usos correctos de la palabra", donde corrección remite a verdad vinculada a una habilidad técnica y a la disposición a seguir las reglas del *departimiento*.

Entendimiento es, así, en las dos iteraciones de la primera estrofa del Prólogo B, equivalente a modo de discurrir, a modo de proceder, en el específico *departimiento* de la poesía. *Ben trobar* requiere un conocimiento de la ciencia poética, una habilidad y una disposición espiritual a no seguir la voluntad propia y someterse a regulación, así como ser cortés requiere un sometimiento a un uso específico de la palabra y así como los otros entendimientos son departidos de muchas maneras. Lo fundamental aquí es que no sea el albedrío el protagonista, sino el "derecho" de cada asunto lo que determina su hablar *ciertamente*, detentando una verdad particular y universal a la vez: particular en el sentido de perteneciente a un campo discursivo; universal en los efectos de ese campo en la esfera pública. Así, en lugar de introducir al rey conquistador y detentador de títulos, en lugar de la captación de benevolencia y en lugar de las canónicas siete alegrías de la madre de Dios, el códice se abre instruyendo sobre una técnica. En la primera estrofa Alfonso prioriza la transmisión de un saber, tópico que es complementado en las dos últimas, donde se lee que María no falla a quien "llo soube con merçee pedir" (v.37), lo cual supondrá un aumen-

17 En su artículo, Rodríguez Velasco contrapone la fragilidad de la corte como espacio de incerteza lingüística a la seguridad del palacio, donde la comunicación es paladina, "that is to say, distinguished by its clarity, public character, and certainty" (2006: 73).

to de aquellos "queno souber" (v.39), los que por ella compondrán poemas —en puridad, hallarán, ya que trovar remite a encontrar—"mais de grado" (v.39). Así, el primer uso de saber se refiere a la función pedagógica del cancionero, abundando en la insistencia inicial del entender, mientras el segundo indica la intención proselitista del que se erige, en este documento, como líder de la corte poética de la divinidad. El *Códice Rico* se abre, entonces, con un mensaje: no a través del clero se alcanza la salvación; o, al menos, no a través del clero fundamentalmente. La salvación llega a quien sabe bien cantar a la Virgen, y por bien se entiende como dice Alfonso.

En relación a este mensaje puede leerse la miniatura del quinto panel de la cantiga 20, que lleva la rúbrica "Como Santa Maria nos castiga que seiamos abucheos", mostrando a María flotando majestuosamente sobre dos grupos de personas [lám. 1]. En el lado izquierdo, obispos y clérigos forman la Iglesia, arrodillados ante la figura flotante con las manos juntas en señal de devoción. En misma pose devocional, un grupo más numeroso, una multitud, representa a los poderes seculares en el lado derecho, con el rey a la cabeza. Con brazos extendidos que a todos abarcan, María mira hacia Alfonso; es a él a quien transmite, y no al clero, la confianza, la intimidad, el papel de, por repetir la afortunada fórmula de Greenia, "national broker of the economy of salvation" (1993: 340) Así, según la terminología del análisis aletúrgico foucaltiano, en la cual existen cuatro modos históricos de veridicción —el del sabio, el del profeta, el del técnico y el del *parresiasta*— Alfonso se presenta en el primer poema del *Códice Rico* como alguien poseedor de una técnica, la propia de un *departimiento*, de un saber. Volverá a aparecer así en las *cantigas* 170, 180, 200 y, especialmente, en la 401, la *Petiçon*, inicialmente concebida como cierre de la obra. Al inicio y al final del códice el modo de veridicción escogido no es el del sabio ni el del profeta, sino el del técnico.

Por otro lado, entendimiento entendido en el sentido que le da al término la cantiga de amor abre el poema a la ambivalencia. Coincido con Elvira Fidalgo, que lee la *cantiga* 130 en relación a la predominancia del entender del Prólogo B y a la declaración del Prólogo A de que, a partir de ese momento, la única dama que el rey requerirá será la virgen madre de Jesucristo[18]. En efecto, el refrán de la cantiga 130 alitera los tonos seductores del entendimiento. *Quen entender quiser, entendedor seja da madre de Nostro Sennor* ubica en un mismo plano a María y a las mujeres sublunares, sujetos de deseo del amor cortés. Este paralelismo sacro-carnal no pasa desapercibido para una mente decimonónica finisecular que se acerca al texto desde la corrección moral, asombrado ante el tono del cancionero, donde "la versificación lozana y la gala descriptiva no alcanzan a esconder la pobreza del sentido moral" (Marqués de Valmar, 1897: 117). El Marqués de Valmar denuncia la puesta en un mismo plano de la Virgen y mujeres carnales, en una operación que aparece también

18 "Parece, pois, que o aconsellable é ler a cantiga 130 dende a perspectiva debuxada no mesmo prólogo, e imaxinar ao devoto rei como trobador namorado da singular muller que nos vai describir ao longo desta nova cantiga, descrita, curiosamente, coa mesma técnica que nos permitía erguer a imaxe daquela muller altiva da cantiga de amor: o seu comportamento con respecto ao namorado" (Fidalgo, 2003: 176)

en la cantiga 307, donde María semeja una mujer corriente, que permite los torrentes de fuego del Etna derramarse sobre los campos fértiles de Sicilia durante cuarenta días, hasta que no se le aparece a un hombre piadoso a quien le pide, previo al socorro, una canción de alabanza. El marqués pregunta entonces, vinculando ambas canciones: "¿no parece aquí la Madre de Dios una dama antojadiza y vanidosa, que hace alguna concesión a trueque de que halaguen su amor propio con aplausos mundanos?" (1897: 119). Además de en la *cantiga* 130, donde Alfonso se declara explícitamente "enamorado tolerado" de María —"e por én seu entendedor serei / en quant' eu viva e a loarei"— el término entendedor en su sentido erótico aparece en las cantigas 59 y 64, cuyos epígrafes se refieren respectivamente al entendedor de una monja y a un infanzón que deja a su esposa en custodia de la Virgen cuando parte a la guerra y ésta se ve tentada por una vieja alcahueta enviada por un cortejador con un zapato como presente[19].

Otros sentidos de entender en el corpus alfonsí, los que lo vinculan no al modo de discurrir, al modo de proceder en un departimiento, a una habilidad técnica, sino al saber y / o a la cordura, no aparecen en las *cantigas*. En el *Calila y Dimn*a, por ejemplo, *entendido* equivale en la mayoría de las ocasiones a cuerdo, es decir, a prudente. Se trata del tipo de sapiencia que Marina Klein identifica con el seso, con la prudencia (2014: *pássim*) y que consiste en lo que en la literatura sapiencial de los siglos XIII y XIV se denomina "castigado" y lo que en los siglos XVI y XVII se nombra como "avisado": evitar palabras, conductas, lugares y situaciones que puedan acarrear perjuicio al honor, al estatus o a la honra; aconsejarse con amigos leales y, fundamentalmente, distinguir el bien del mal, obsesión de la poesía del siglo XIV, articulada en torno a la dialéctica vituperio-alabanza. Aunque menos frecuente, también en *Calila* aparece el acostamiento de entendimiento y saber, donde ser entendido equivale a poseer parte de los conocimientos que constituyen la totalidad cerrada del conocimiento posible para el mortal. Este sentido que ubica en un mismo plano entender y conocer es el que tiene, por ejemplo, el adjetivo que define a Apolonio, el "clérigo entendido". Como postuló Manuel Alvar, aquí se introduce la dimensión de la laicidad: Apolonio es entendido porque ha sido instruido en el *trivium* y el *quadrivium* y aplica las enseñanzas a la búsqueda de la verdad[20]. Un más inusual sentido de entender en Alfonso, el que lo remite a la habilidad para comprender insinuaciones, tampoco aparece en las *cantigas*[21].

19 El sintagma "enamorado tolerado" hace referencia a la definición clásica de Martín de Riquer del entendedor, el tercer grado de los *accesus ad amorem* de los tratadistas trovadorescos. A ese grado se llega "si la dama le otorga dádivas o prendas de afecto" (Riquer, 1975: 80).

20 Sobre la estrofa 510 del Libro de Apolonio, dice Alvar: "Apolonio es un *clérigo entendido* porque conoce la gramática, la lógica y la poética [...] Apolonio, mal que naciera en una novela latina del siglo VI, era un hombre castellano del siglo XIII. Pero hombre laico, no eclesiástico; poseía saber erudito y no, sólo, popular" (2003: 93; 101).

21 Recuerda Constance Carta su aparición en el *Sendebar*: "E ellos dixieron: —Vayamos al Rey e agora démosle enxenplo de aqueste fecho de la muger, e non le declaremos el fecho de la muger e, *si él entendido fuere*, luego lo entenderá. (*S*, C1, 80, 17)" (2014: 486).

Así, entender remite al imaginario trovadoresco de la seducción en ciertas partes del cancionero, pero en la primera estrofa del prólogo, el significado que detenta es el de la habilidad técnica. El modo de veridicción alfonsí de la primera estrofa de T, el del técnico, posee, según Foucault, tres características principales: en primer lugar, su conocimiento cobra cuerpo en una práctica; en segundo, al contrario que el *parresiasta* —el principal modo de veridicción que ocupa a Foucault en *El coraje de la verdad*— el técnico no toma riesgos, su toma de palabra no aventura la relación con sus interlocutores, sino que más bien la solidifica; en tercer lugar, enseña, transmite un saber, continúa una materia. En la verdad profesoral las bases del contrato comunicativo son de naturaleza hereditaria, toman forma sobre un saber cuyas voces principales son conocidas de antemano o cuyo contenido es, al menos, esperable. La verdad profesoral no aparece para poner en cuestión los fundamentos de una comunidad, criticar al soberano, arriesgar su vida, introducir en un espacio convencional un mensaje completamente otro. Al contrario, el que enseña fortifica, o, al menos, espera fortificar, un lazo entre él y los oyentes, que puede ser meramente epistemológico o ir más allá y corporalizarse en una relación de reconocimiento personal o de amistad. La verdad del profesor, del técnico, se expone al debate en un marco determinado, pero no a la venganza, al castigo o la hostilidad, como sí lo hace la verdad del *parresiasta*, para cuyo modo de veridicción es indispensable la existencia latente del odio, la muerte y el desgarramiento.

3. En el texto visual que acompaña al Prólogo B Alfonso sostiene el inicio de la cantiga con la mano izquierda, mientras que con la derecha apunta hacia él[22] [lám. 2]. El rey se halla en el centro de la escena, rodeado por personajes que sostienen pergaminos en blanco y reparten su atención entre su figura y el pergamino que sostiene. La vestimenta de dos de ellos es más rica, lo que sugiere nobleza; aparecen además dos laicos vestidos con sencillez y dos hombres con capiello con forma de boina utilizado normalmente por los clérigos de alta jerarquía, pero también asociado a la vestimenta doctoral, tal y como se muestra en otras iluminaciones del libro (Menéndez Pidal, 1986: 83-84). Tres miran directamente a Alfonso mientras los otros tres concentran su atención en el pergamino que el rey sostiene, acaso papel. Cuatro de ellos sostienen los pliegos que se utilizaban para los borradores, antes de la empaginación en el códice. En la iluminación del recto del siguiente folio encontramos a Alfonso nuevamente en el centro de la escena [lám. 3]. Es una iluminación más grande, que ocupa todo el ancho de la caja de pautado. La escena se desarrolla en una arquería gótica de cinco vanos, donde el arco central está decorado con bordados, señalando la distinción debida al rey pro-

22 Tanto esta imagen como la siguiente han sido profusamente analizadas, primariamente en relación a la determinación del grado de autoría alfonsí. Véase Domínguez (1976); Menéndez Pidal (1986: 45-47); Cómez Ramos (1987: 40-42); Scarborough (1987a y 1987b); Chico Picaza (1987); Corti (1994: 39-44); Núñez (1993: 481-486); y Fernández (2010). Un resumen de las fuentes y el estilo de la miniatura alfonsí en Sánchez Ameijeiras (2002). Coincido con Laura Fernández que prefiere referirse a estas dos iluminaciones como imágenes de apertura, y no como retratos de autor o imágenes de presentación, como solía hacerse (2013: 55).

tagonista. El espacio está dividido por cortinajes colgados de alcándaras, pértigas que se fijaban horizontalmente de columna a columna sobre las que se podía colgar ropa o aves cazadas (Menéndez Pidal, 1986: 119). Rodean al rey cuatro grupos de personajes. Sentado en el suelo, a su izquierda, un escriba, con el cálamo en la mano derecha, le escucha atentamente. La mirada de Alfonso se dirige a él; éste le devuelve la mirada mientras escribe lo que parece ser "pola sennor onrada" (transcripción propia), segundo verso de la primera estrofa de la primera cantiga de loor contenida en ese mismo folio. A la izquierda del monarca otro personaje traza un pentagrama con líneas rojas. A la espalda de éste, aparecen tres músicos: dos charlan entre ellos mientras otro observa el trabajo de su compañero. Ninguno de ellos observa a Alfonso. A la derecha de Alfonso y a la espalda del amanuense, cuatro personajes discuten en torno a un códice sin iluminaciones ni escritura, muy parecido al que Alfonso observa; Laura Fernández cree que son cantores[23]. En efecto, uno de ellos parece cantar, con su cabeza hacia arriba y la boca abierta. Sin embargo, es llamativa la ausencia de contenido en códice que entre los cuatro sostienen. ¿Qué podría estar cantando? Es posible también que sean miniaturistas, y que el hombre de la cabeza hacia arriba esté maravillándose ante el que sería el producto final de la empaginación que planean. Nuevamente, ninguno de estos cuatro personajes dirige su mirada hacia el rey, ni el rey los mira a ellos.

Como dice Fernández, la imagen del folio 5r es la única imagen de apertura en la que el rey aparece sin ningún otro miembro de la corte, acompañado únicamente de trabajadores, de aquellos que intervienen en la elaboración del manuscrito, "como si estuviésemos asistiendo a una sesión de trabajo en la que el rey quisiera ser representado en calidad de autor." (2013: 57). A continuación, compara esta imagen con la de la Biblia de San Luis, f. 8r, Ms. M 240, PML53 [lám. 4], y con un libro comisionado por San Luis, la Biblia de la Biblioteca del Arsenal, Ms. 5211, en la que un retrato de Salomón como autor del *Libro de los Proverbios* actúa a modo de imagen de apertura [lám. 5]. Con respecto a la primera, Fernández nota el contraste entre roles e intenciones de los personajes. Mientras en la iluminación alfonsí el rey aparece en el centro de la acción de creación, en el retrato de Luis IX, su madre, Blanca de Castilla, se dirige al joven monarca, dedicándole un libro ya finalizado, por lo que la reina actuaría como comitente de la obra y el rey como beneficiario de la misma. Además, son personajes representados en un registro superior, de modo que no aparece la conexión en una misma escena entre patronazgo y realización de la obra. De hecho, el papel que desempeña Alfonso en el f. 5r de T, dictando e indicando, es el que cumple un clérigo en la parte inferior de la de la Biblia de San Luis. Con respecto a la Biblia del Arsenal, Fernández nota los paralelismos: el rey Salomón, coronado, con un libro en sus manos, gira su cabeza hacia una figura alada que representa la Haghia Sophia. Al otro lado del rey, un joven está sentado también con un libro en sus manos contemplando la escena. Todo sucede bajo una arquería con cortinajes atados a los fustes de las columnas, de manuera similar a la imagen

23 "Detrás de él un grupo de cantores, todos tonsurados, ensayan las melodías." (Fernández, 2013: 57).

alfonsí; en la parte superior, flanqueando un remate arquitectónico, las figuras de Cristo y la Virgen son testigos de la escena. La representación de Salomón como autor era un tema habitual en los repertorios iconográficos del momento, así como es habitual la identificación en el corpus alfonsí entre Alfonso y Salomón, siendo el momento más conocido el pasaje del *Libro de las cruces*, donde el monarca aparece como "nuevo Salomón"[24].

No obstante, creo que la escena puede vincularse también al primer retrato, cronológicamente hablando, de Alfonso, donde aparece otro personaje habitual de su corpus, Aristóteles. Antes de ascender al trono en 1252, uno de los primeros libros que Alfonso comisiona es el *Lapidario* (1243-1250), traducido del siríaco por su médico judío, Yhuda Mosca el Menor, y Garci Pérez, clérigo cristiano. En la iluminación principal que acompaña al prólogo, Aristóteles se sienta sobre una cátedra, dando clases a un grupo de alumnos [lám. 6]. El texto comienza presentando a Aristóteles en los siguientes términos: "ARistotil que fue mas complido de los otros filosofos & el que mas naturalmiente mostro todas las cosas por razon uerdadera. & las fizo entender complidamiente segund son" (2014: 3). Es crucial que Aristóteles no solo sabe más que cualquier otro, sino que también transmite su conocimiento, *muestra* las cosas *por razón verdadera* y las *hace entender;* Aristóteles es el maestro, el técnico por excelencia. Colocado bajo la cátedra de Aristóteles aparece una A inicial historiada ("Aristotil") donde Alfonso —cuyo nombre comienza también por A—, recibe el libro de dos colaboradores. En comparación con imágenes posteriores esta iluminación es realmente pequeña, menos impresionante que las que se realizan de Alfonso como hombre joven en su senectud[25]. Si seguimos la división propuesta por Gonzalo Menéndez Pidal —dos períodos de creación divididos por una pausa de diez años: durante el primero, 1250-1259, Alfonso encarga traducciones del latín, hebreo y árabe al castellano; durante el segundo, 1270-1284, compone obras originales y sincréticas— nos encontramos ante un primer período en el que la intervención alfonsí es mínima y fundamentalmente vinculada a la decisión de qué libros deben ser traducidos, mientras en el segundo —el de las historias, las *Partidas*, las *Cantigas* y el *Libro de los juegos*— se ve a sí mismo como centro de un esfuerzo colectivo, como hacedor de libros (Menéndez Pidal, 1951: 372). Es ahora, en esta segunda etapa, y especialmente en la iluminación de apertura del f. 5r del *Códice Rico*, donde Alfonso parece asumir el lugar que había concedido a Aristóteles en el *Lapidario*. Ello aunque la distancia en la factura compositiva y el contenido de la escena —en una, un Alfonso joven, recibiendo un libro; en otra, un Alfonso representado como joven pero ya en edad avanzada, *faziendo* un libro— no podría ser mayor.

La iluminación del f.5r de T suele ponerse en relación con la iluminación del f. 28r de E, concebida como presentacional [lám. 7]. En ella, el rey, de nuevo en el centro, sostiene

24 La primera en notar esta relación fue Ana Domínguez (1985). Sobre la relación entre Alfonso y Salomón, véase ahora Kleine (2016).

25 Rafael Cómez hipotetiza en esa serie de diez retratos de Alfonso como hombre joven realizados durante su senectud un intento de establecer un retrato oficial del rey (1987: 39).

un libro abierto, esta vez carente de escritura, y aparece con el característico gesto donde el dedo índice señala hacia arriba, inhiesto. Este gesto proveniente de la oratoria romana se vincula a la capacidad de emitir juicios, y se codifica en el período medieval a través de un personaje que señala con el índice[26]. Cuando el personaje está relacionado con material de *scriptorium*, el gesto indica el acto de hablar y de dictar; se trata de un gesto asimilado a quien enseña, a quien toma la palabra para transmitir un saber, fundamentalmente en entornos, o situaciones, docentes. De nuevo, cuatro grupos flanquean al rey en una escena de cinco vanos góticos. Pero existen diferencias notables en la composición: el espacio entre los grupos de personas rodeando al rey lo dividen ahora columnas, faltan los cortinajes de T y las pértigas, sugiriendo un espacio menos íntimo, de exposición pública más que de creación privada. Además, no todos trabajan: a la derecha del rey cuatro nobles observan y escuchan. A la izquierda, cuatro escribanos tonsurados, uno de ellos sosteniendo un pliego y otro un códice, miran al rey, que los mira a ellos. El que sostiene el rollo se dispone a escribir, y ahí aparece la principal similitud: es, de los cuatro amanuenses, el que establece una línea directa con la mirada del rey, como sucede en la imagen del f. 5r. .

4. En efecto, a tenor de esas imágenes presentacionales de T y de E, parece que Alfonso posee un interés mayor en la parte escritural del proyecto que en las partes visual y musical. En el f. 4v de T aparece rodeado por seis personajes, todos ellos amanuenses, que reparten su atención entre la figura del rey y el pergamino que sostiene; en el f. 5r de T, el monarca solo observa al amanuense, que por respuesta lo observa a él; en el f. 28r de E se da la misma situación. La atención del rey se aparta así de los iluminadores. Por su parte, éstos tampoco dirigen su atención ni hacia el rey ni hacia el códice en el f. 5r de T. La separación es, pues, total. Lo que los une —al rey y a quienes se ocupan de los aspectos no escriturales del *Códice Rico*— es el espacio que comparten. Entre ellos, sin embargo, no hay comunicación.

En la primera iluminación —la del f. 4v— el rey sostiene el único pergamino escrito mientras los otros personajes muestran cuatro en blanco; en la segunda —la del f. 5r— esta relación se invierte: es ahora Alfonso el que tiene un códice en blanco frente a sí y el amanuense el que escribe el segundo verso de la primera estrofa de la primera cantiga de loor, hacia el cual apunta la mano del monarca. Leídas estas imágenes en conjunto —y considerando el gesto del f. 28r de E—, parece que estamos en presencia de una lección, de un momento de transmisión de saber. Aunque estás iluminaciones se han interpretado en relación al grado de autoría alfonsí, más que autoría parecen indicar una vinculación con el oficio profesoral, con el *entendimiento* del específico *departimiento* de la poesía, de ese modo de veridicción. Posicionándose como técnico en el sentido foucaltiano —el que enseña—, Alfonso se presenta a la Virgen y a la corte en las primeras páginas del *Códice Rico* como un maestro de poesía, como alguien que transmite un cierto saber a aquellos involucrados en

26 Ana Domínguez relaciona este gesto con el lenguaje oculto del hermetismo (1985: 11-12).

la parte escritural del proyecto. La organización de la atención a través del juego de miradas de las imágenes indica que el texto visual pertenece a un orden que cae fuera de su disciplina. La iluminación es una técnica que no maneja y que, por lo tanto, está incapacitado para enseñar. En este sentido, no es extraña la lejanía de los cuatro iluminadores con respecto a Alfonso en la escena del folio 5r de T y la ausencia de contacto visual con el rey y con el códice. Se trata de una disposición de los elementos que informa sobre la incapacidad alfonsí para enseñar esa particular habilidad, así como sobre la falta de necesidad de que lo haga. Por otro lado, la música, integral a la canción, es decir, a la técnica que Alfonso enseña, ocupa un lugar más central en el mapa de la atención de la imagen. Aunque no se crucen miradas, el escribano que pauta pergamino, a la derecha de Alfonso, se halla a la misma distancia que el copista con el que Alfonso conversa. Desde más atrás, uno de los intérpretes de un instrumento de cuerda lo observa atentamente.

En fin, cuando añadimos a la lectura de las imágenes la disposición de los elementos verbales de la apertura del *Códice Rico*, el posicionamiento de Alfonso como técnico en relación al modo poético de veridicción se torna más aparente. Recordemos que la obra se abre exaltando y explicando la labor del trovador, alabanza y disquisición que anteceden a la *captatio benevolentiae* y a los gozos de María. Los gozos son la materia de la cantiga del f. 5v; en la captación de benevolencia del f. 4v se disculpa por su limitación ("pero provarei / a mostrar ende un pouco que sei") y recurre a Dios, pidiéndole la sabiduría necesaria para divulgar sus conocimientos ("confiand' en Deus ond' o saber vén,/ca per Ele tenno que poderei / mostrar do que quero algua ren"). De acuerdo a este orden de empaginamiento, el sujeto enunciador de la *cantiga* inicial concede prioridad a la exaltación de la transmisión de un saber y a su posicionamiento en ese proceso sobre la invocación y los gozos marianos, otorgando a la loa a María —en las *Cantigas de Santa María*— una importancia secundaria con respecto a su legitimación como técnico de una verdad profesoral. Lo que los f. 4v y 5r de T parecen decir es que a Alfonso le importa fundamentalmente constituirse en la apertura de la obra como profesor de poesía. Desea ser visto no solo como monarca político de trovadores, sino como rey poético entre ellos, primero entre pares, detentador de la verdad específica de un *departimiento* del que dice ser, por la superioridad de la dama a la que canta y de su habilidades técnicas, maestro.

Láminas

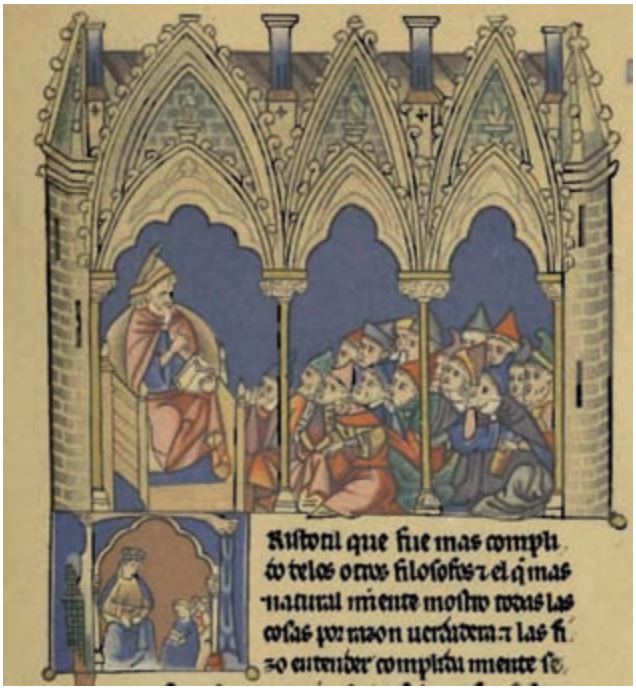
Lám. 1. RBME Ms. T-I-1, f. 32v.

Lám. 2. RBME Ms. T-I-1, f. 4v.

Lám. 3. RBME Ms. T-I-1, f. 5r.

Lám. 4. PML, Ms. M 240, f. 8r.

Lám. 5. BA, Ms. 5211, f. 307r.



Lám. 6. RBME, Ms. H-I-15, f. 15r.

Lám. 7. RBME, Ms. MS B.I.2, f. 28r.

Bibliografía citada

Aita, N. (1922), "O Codice florentino de *Cantigas* de Affonso, o Sabio", *Revista de Língua Portuguesa*, 13, pp. 187-200.

Alfonso X (1990), *Prosa histórica* (ed. Benito Brancaforte), Madrid: Cátedra.

Alfonso X (2014), *Lapidario* (ed. Pedro Sánchez Prieto Borja), Madrid: Fundación José Antonio de Castro.

Alvar, M. (2003), "Apolonio, clérigo entendido", en *Voces y silencios de la literatura medieval*, Sevilla: Fundación José Manuel Lara, pp. 89-102.

Beltrán, L. (1984-1985), "Texto verbal y texto pictórico: las cantigas 1 y 10 del Códice Rico", *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 9, pp. 329-43.

Carta, C. (2014), *El vocabulario de la actividad intelectual en la Castilla del siglo XIII: las figuras de la sabiduría entre cuentística de origen oriental y mester de clerecía*. Tesis doctoral: Univ. Genève, (no. L. 804).

Chico Picaza, Mª V. (1987), *Composición pictórica en el Códice Rico de las Cantigas de Santa María*, 2 vols., Madrid: Universidad Complutense.

Chico Picaza, Mª V. (1991), "La Ilustración del Códice de Florencia", en *El Códice de Florencia de las Cantigas de Alfonso X el Sabio. Ms. B.R. 20 de la Biblioteca Nazionale Centrale*, Madrid: Edilán, pp. 125-143.

Chico Picaza, Mª V. (1993-1994), "Cronología de la miniatura alfonsí: estado de la cuestión", *Anales de Historia del Arte*, 4, pp. 569-576.

Corral Díaz, E. (2020), "A singularidade do discurso trobadoresco de Alfonso X", *Labor Histórico*, 6 (2), pp. 427-443.

Corti, F. (1994), "Resignificación de la imagen clásica en la miniatura de presentación del *Códice Rico*", en *Actas del X Congreso del CEHA. Los Clasicismos en el Arte Español. Comunicaciones*, Madrid: UNED, pp. 37-44.

Curtis, F. (2016), "Punning on the Mind as Çela in the *Libro de buen amor*", *La corónica,* 44, 2, pp. 29-47.

Deleuze, G. (2003), *Foucault*, Buenos Aires: Paidós.

Domínguez Rodríguez, A. (1976), "Imágenes de presentación de la miniatura alfonsí." *Goya*, 131, pp. 287-91.

Domínguez Rodríguez, A. (1983), "Imágenes de un rey trovador de Santa María (Alfonso X en las *Cantigas de Santa María*)", en *Atti del Congresso del Comitato Internazionale di Storia dell'Arte, Bologna (1979)*, II, Bologna: CLUEB, pp. 229-239.

Domínguez Rodríguez, A. (1985), "La miniatura del "scriptorium" alfonsí", en J. Mondéjar (coord.), *Estudios alfonsíes. Jornadas: lexicografía, lírica, estética y política de Alfonso el Sabio*, pp. 127-164.

Escourido, J. (2017), "Política alfonsí de la alegría: juegos de tablero, subjetivación y control social", *La corónica*, 46.1, pp. 73-94.

Escourido, J. (2020), "¿Qué quiere Juan Ruiz? Estética de la alegría y *Libro de buen amor*", *Bulletin of Hispanic Studies*, 97.3, pp. 251-269.

Fernández Fernández, L. (2010), "Transmisión del Saber-Transmisión del Poder. La imagen de Alfonso X en la Estoria de España, ms. Y-I-2, RBME", *Anales de Historia del Arte*, Vol. Extraordinario, pp. 187-210.

Fernández Fernández, L. / J. C. Ruiz Souza (coords.) (2011), Alfonso X el Sabio, *Las Cantigas de Santa María. Códice Rico, Ms. T-I-1, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*, vol. I. Edición crítica de Elvira Fidalgo Francisco, Madrid: Testimonio Editorial – Patrimonio Nacional.

Fernández Fernández, L. (2011), "'Este livro, com' achei, fez á onr' e á loor da Virgen Santa Maria'. El proyecto de las *Cantigas de Santa María* en el marco del escritorio regio. Estado de la cuestión y nuevas reflexiones", en L. Fernández Fernández / J. C. Ruiz Souza (coords.), Alfonso X el Sabio, *Las Cantigas de Santa María. Vol. II. Códice Rico, Ms. T-I-1, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial*, Madrid: Testimonio Editorial – Patrimonio Nacional, pp. 43-78.

Fernández Fernández, L. (2013), "Los manuscritos de las Cantigas de Santa María: definición material de un proyecto regio", *Alcanate*, 8, pp. 81-117.

Ferreira, M. P. (1994), "The Stemma of the Marian Cantigas: Philological and Musical Evidence", *Bulletin of Cantigueiros de Santa Maria*, 6, pp. 58-98.

Fidalgo Francisco, E. (2003), *As Cantigas de Loor de Santa María*, Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades.

Fidalgo Francisco, E. / A. Fernández Guiadanes (2019), *O Códice de Florencia das Cantigas de Santa Maria (B.R. 20). Transcrición paleográfica*, Santiago de Compostela: Secretaría de Política Lingüística.

Foucault, M. (1982), "The Subject and Power", *Critical Inquiry*, 8, 4: 777-795

Foucault, M. (2010), *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II: curso en el Collège de France, 1983-1984.* Buenos Aires: FCE.

Foucault, M. (2014), *Del gobierno de los vivos*, Buenos Aires: FCE.

Greenia, G. (1993), "The Politics of Piety: Manuscript Illumination and Narration in the *Cantigas de Santa Maria'*, *Hispanic Review*, 61, pp. 325-344.

Gómez Redondo, F. (2011), "Los orígenes del pensamiento literario (1214-1513)", en J. Mª Pozuelo Yvancos (dir.), *Las ideas literarias*, vol 8 de la *Historia de la literatura española*, Barcelona: Crítica.

Mettmann, W. (ed.) (1986, 1988, 1989), Alfonso X, el Sabio, *Cantigas de Santa María*, tomos I-III, Madrid: Castalia.

Kleine, M. (2016), "Imágenes del poder real en la obra de Alfonso X (IV): *Rex sapiens*", *De Medio Aevo*, 7, pp. 63-98.

Márquez Villanueva, F. (1994), *El concepto cultural alfonsí*, Madrid: Mapfre.

Mansfield, N. (2020), *Subjectivity: Theories of the Self from Freud to Haraway*, Nueva York: NYU Press.
Menéndez Pidal, G. (1951), "Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes", *Nueva revista de filología hispánica,* 5, pp. 363-380.
O'Callaghan, J. F. (1998), *Alfonso X and the Cantigas de Santa Maria: A Poetic Biography*, Leiden, Boston: Brill.
Parkinson, S. (1988), "The First Reorganization of the *CSM*", *Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria*, I. 2, pp. 91-97.
Parkinson, S. (2000a), "Layout and Structure of the Toledo Manuscript of the Cantigas de Santa Maria", en S. Parkinson (ed.), *Cobras e Son: Papers on the Text, Music and Manuscripts of the 'Cantigas de Santa Maria'*, Oxford: Legenda, pp. 133-153.
Parkinson, S. (2000b), "Layout in the *Códices ricos* of the *Cantigas de Santa Maria*", *Hispanic Research Journal,* I. 3, pp. 243-274.
Parkinson, S. / J. Deirdre (2006), "Collection, Composition, and Compilation in the "Cantigas de Santa Maria", *Portuguese Studies*, 22 (2), pp. 159-172.
Riquer, M. de (1975), *Los trovadores. Historia literaria y textos*, Barcelona: Planeta.
Rodríguez Velasco, J. (2006), "Theorizing the Language of Law", *Diacritics*, 36.3, pp. 64-86.
Sánchez Ameijeiras, R. (2002), "Imaxes e teoría da imaxe nas *Cantigas de Santa María*", en E. Fidalgo, *As Cantigas de Santa María*, Vigo, Xerais.
Schaffer, M. (1999), "Los códices de las *Cantigas de Santa María*: su problemática", en J. Montoya Martínez / A. Domínguez Rodríguez (eds.), *El Scriptorium alfonsí: de los Libros de Astrología a las "Cantigas de Santa María"*, Madrid: Editorial Complutense, pp. 129-148.
Schaffer, M. (2000), "The 'Evolution' of the *Cantigas de Santa María*: The Relationships between Manuscripts *T*, *F* and *E*", en S. Parkinson (ed.), *Cobras e Son. Papers on the Text, Music and Manuscripts of the 'Cantigas de Santa Maria'*, Oxford: Legenda, pp. 186-213.
Scarborough, C. L. (1987a), "A Summary of the Research on the Miniatures of the *Cantigas de Santa Maria*", *Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria*, 1.1, pp. 41-50.
Scarborough, C. L. (1987), "Verbalization and Visualization in MS: T.I.1 of the *Cantigas de Santa María*: The Theme of the Runaway Nun", en I. J. Katz / J. E. Keller / S. Armistead / J. T. Snow (eds.), *Studies on the Cantigas de Santa Maria: Art, Music, and Poetry. [Proceedings of the International Symposium on the Cantigas de Santa Maria of Alfonso X, el Sabio (1221-1284) in Commemoration of Its 700th Aniversary Year – 1981]*, Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, pp. 135-154.
Snow, J. T. (1990), "Alfonso as Troubadour: The Fact and the Fiction", en R. I. Burns (eds.), *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*, Philadelphia: U. Pennsylvania P, pp. 124-140.
Snow, J. T. (1998), "Alfonso X retratado en las Cantigas de Santa Maria", *Concentus Libri*, 4, pp. 82-86.

Tombo A, Arquivo-Biblioteca da Catedral de Santiago

—

Este libro foi impreso no ano xacobeo de 2021, para conmemorar o oitavo centenario do nacemento de Afonso X

9 788445 353905

XUNTA DE GALICIA

Xacobeo 21·22

CENTRO RAMÓN PIÑEIRO
PARA A INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES