

Creencia, superstición y costumbres populares en la Galicia medieval. Revisión crítica de las fuentes sinodales y cronísticas entre los siglos VI y XIV para una historia social

Xosé M. Sánchez Sánchez¹

Recibido: 10 de outubro de 2023 / Aceptado: 22 de outubro de 2024

Resumen. Este artículo revisa de manera crítica el corpus de fuentes eclesiásticas normativas y cronísticas producidas en el extremo noroeste de la península Ibérica, identificando aquellos contenidos susceptibles de construir una historia social y de la superstición en el reino de Galicia durante la Edad Media. Concretando en usos y costumbres populares, se establecen como objeto de estudio los comportamientos individuales y colectivos generados por dichas nociones y sus significaciones relacionadas. El artículo argumenta que es posible iniciar un discurso unitario en materia, espacio y período, en la larga duración de la Edad Media. Para ello la investigación identifica y analiza de manera crítica tres segmentos de información clave: las obras catequéticas del siglo VI; la producción sinodal y cronística a partir del siglo XI; y su correspondiente en los siglos XIII-XIV. En ellos se identifican prácticas e ideas concretas con continuidad en el tiempo para el noroeste peninsular, permitiendo evaluar e iniciar la posibilidad interpretativa de un discurso mayor.

Palabras clave: mentalidad medieval; reino de Galicia; creencia y superstición; historia social; fuentes escritas.

[gal] Crenza, superstición e costumes populares na Galicia medieval. Revisión crítica das fontes sinodais e cronísticas entre os séculos VI e XIV para unha historia social

Resumo. Este artigo revisa de xeito crítico o corpus de fontes eclesiásticas normativas e cronísticas producidas no extremo noroeste da península Ibérica, identificando aqueles contidos susceptibles de construír unha historia social e da superstición no reino de Galicia durante Idade Media. Concretando en usos e costumes populares, establécense como obxecto de estudo os comportamentos individuais e colectivos xerados polas devanditas nocións e as súas significacións relacionadas. O artigo argumenta que é posible iniciar un discurso unitario en materia, espazo e período, na longa duración da Idade Media. Para iso a investigación identifica e analiza de maneira crítica tres segmentos de información chave: as obras catequéticas do século VI; a producción sinodal e cronística a partir do século XI; e a súa correspondente nos séculos XIII-XIV. Neles identifícanse prácticas e ideas concretas con continuidade no tempo para o noroeste peninsular, permitindo avaliar e iniciar a posibilidade interpretativa dun discurso maior.

Palabras chave: mentalidade medieval; reino de Galicia; crenza e superstición; historia social; fontes escritas.

[en] Belief, Superstition, and Popular Customs in Medieval Galicia: A Critical Review of Synodal and Chronicle Sources (6th-14th Centuries) towards a Social History

Abstract. This article offers a critical review of the corpus of normative ecclesiastical and chronicle sources produced in the north-west of the Iberian Peninsula, with the aim of identifying materials that can sustain a social history of belief and superstition in the medieval Kingdom of Galicia. Focusing on popular practices and customs, it examines the individual and collective behaviours generated by these notions and their associated meanings. The study argues for the feasibility of a unified account –by topic, space, and period– across the *longue durée* of the Middle Ages. To that end, it critically analyses three key blocks of evidence: sixth-century catechetical works; synodal legislation and chronicle writing from the eleventh century onwards; and the corresponding materials from the thirteenth and

¹ Universidade de Santiago de Compostela, Departamento de Historia, Área de Historia Medieval.
Correo-e: xosemanuel.sanchez@usc.es. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0779-3336>.

fourteenth centuries. The analysis isolates practices and ideas that display temporal continuity in the north-west of the Peninsula, thereby enabling an initial, integrated interpretative framework.

Keywords: Medieval Mentalité; Kingdom of Galicia; Belief and Superstition; Social History; Write Sources.

Sumario. 0. Introducción. 1. Creencia y superstición a inicios de la Edad Media gallega. 2. Sínodos y crónicas de la plena Edad Media. 3. Sínodos y crónicas de los siglos XIII y XIV. 4. Conclusión. 5. Referencias bibliográficas.

Como citar: Sánchez Sánchez, Xosé M. (2024): “Creencia, superstición y costumbres populares en la Galicia medieval. Revisión crítica de las fuentes sinodales y cronísticas entre los siglos VI y XIV para una historia social”, en *Madrygal. Revista de Estudios Gallegos* 27, e104572, DOI: <https://dx.doi.org/10.5209/madr.104572>.

0. Introducción

La historiografía reciente en torno a las sociedades medievales ha demostrado que aquello que ronda a sus individuos por sus mentes, tiene unas implicaciones que van mucho más allá de las propias ideas; algo que, por supuesto, no es exclusivo de la Edad Media. Sentimientos, percepciones, gestos o significaciones de objetos, al igual que el modo de concebir tiempos y lugares, muestran y conservan las nociones diversas que se han ido cargando en ellos hasta construirlos más allá de su dimensión más obvia. Esta generalidad va siendo poco a poco concretada por la academia en la variación imperiosa de lo geográfico (Costa-Casais y Kaal 2015: 1-2) y el ritmo propio de las sucesiones cronológicas, colaborando en la definición de panoramas culturales tanto colectivos como individualidades (Krzywinski, O’Connell y Hansjorg 2009; Jaritz 2016-17).

En este sentido, el paisaje de creencias de las comunidades ya rurales ya urbanas de la Edad Media, alejadas en parte del rigor institucional, presenta uno de los más ricos horizontes. El sistema de creencias, entendido como un conjunto, variable y extenso de nociones que fundamentan la concepción de su entorno para el individuo ofrece, con su amalgama de continuidades y cambios, de tradiciones y

resignificaciones, una enorme variedad de dimensiones (Bailey 2013: 7-13, 20-34)². Es el caso de la noción de las geografías (Harrison 1996: 2-7), la concepción del tiempo (Suerbaum y Sutherland 2021: 1-13), la noción de lo sobrenatural y la materialidad (Fallberg Sundmark 2023: 196-198; Cressier, Gilote y Rmmah 2019), o la significación de colores, olores, imágenes y sonidos (Coronado Schwindt 2024). Centrando lo que aquí nos interesa, todo ello genera un extenso catálogo de comportamientos y desempeños cotidianos que dan forma progresiva a la vida diaria y, con el agregado de sus matices comunes en la extensión geográfica, a los paisajes culturales³. Y en tal entramado de ideas, aquellas que podemos identificar con la superstición constituyen sin duda uno de los segmentos más persistentes.

Sobre esta base, este artículo desarrollará un primer examen de la intersección entre superstición, creencia y vida cotidiana para considerar las condiciones particulares que presenta el extremo noroeste de la península ibérica; lo que en la construcción política se conoce como reino de Galicia. La investigación delimitará e identificará, a través de un análisis crítico, una parcela de fuentes documentales que creemos será enormemente útil en el futuro, al igual que lo ha sido para otros espacios: el corpus de compilaciones textuales normativas y cronísticas producidas por las instituciones eclesiásticas del reino gallego en el tiempo largo. Emplearemos las ediciones principales de los sínodos y concilios provinciales desarrollados en el espacio diocesano del noroeste en las sedes de Braga, el obispado/arzobispado de Iria-Compostela y obispados de Ourense, Mondoñedo, Lugo y Tui (García y García 1981); y se añadirán las principales composiciones cronísticas y narrativas de producción eclesiástica⁴.

La investigación argumenta que, partiendo de esta organización y crítica de las fuentes, será posible la composición de un discurso homogéneo en la materia, que ofrezca una imagen evolutiva de cambio y permanencia a lo

² En parte, y desde un uso político del imaginario del noroeste, véase Lorenzo Rodríguez 2019.

³ De las perspectivas similares y en disciplinas vecinas, véanse los trabajos de Karin Altenberg 2001, Johnny Grandjean Gøgsig 2013, o Villa Prieto 2018: 289-293. En paralelo, en torno a la historia de las mentalidades y sus posibilidades para la construcción de la historia social se ha reflexionado ya desde disciplinas e intersecciones bien diferentes; simplemente a modo de mímbre teórico-metodológico próximo, remitimos a: Barros 1993, González Lopo 2002, Nedkvitne 2000, Scholze-Irrlitz 1994.

⁴ SIGLAS: HBL=Díaz y Díaz 1983; HC=Falque Rey 1994; LSI= Moralejo, Torres y Feo 2004. Se añadirán otras como la Vita Rudesindi.

largo de la Edad Media. Pero el objeto final de estudio no es el de las formas de la creencia y superstición en sí mismas en una vertiente teológica o casi antropológica, sino el de la identificación de los comportamientos que éstas generan en los individuos, para la construcción última de una historia social de las comunidades⁵. Así, de manera transversal y sobre las principales fuentes sinodales y narrativas producidas por las instituciones eclesiásticas, la investigación avanzará una tarea doble: la identificación de referencias concretas relativas a creencia y superstición que pueden ser fundamento de usos concretos en la vida cotidiana; y el desarrollo de un primer y somero examen a su permanencia o cambio desde la evolución en larga duración del territorio gallego⁶.

Para hacerlo, el artículo se divide en tres partes. En un primer apartado se analizarán las obras catequéticas o admonitorias producidas en el noroeste en el siglo VI, principalmente por la acción de Martín de Dumio y Braga. En un segundo epígrafe se observarán los textos plenomedievales, aquellos conciliares de los sínodos provinciales que se inician con el concilio compostelano de 1060 y se suceden en las dos centurias siguientes, con ciertas crónicas, demostrando la continuidad de algunas de las prácticas documentadas. Y finalmente, en una tercera parte, se conjugarán los sínodos de los siglos XIII y XIV con las composiciones cronísticas de matiz histórico-político.

1. Creencia y superstición a inicios de la Edad Media gallega

La definición y asentamiento de los espacios diocesanos desde la alta Edad Media remite no

sólo a lugares, comunidades o circunscripciones de culto. Se reciben aquí formas de la cultura popular moldeadas en unas reuniones territoriales que homogeneizan lo suficiente los principios comunes. Si considerásemos lo político como objeto de estudio, o la evolución de una sociedad y su modelo productivo, el análisis puntual ofrecería miradas claras en la forma en que se edifican. Cuando tomamos como materia la mentalidad, y de manera especial creencia y superstición, resulta imperioso recurrir al largo alcance⁷.

De inicio, el sistema de creencias relativo a la superstición ha de concebirse como una sucesión sin solución de continuidad desde el mundo antiguo, aunque tamizada ahora por las nuevas estructuras eclesiásticas, tanto aquellas administrativas que se implantan sobre las circunscripciones civiles imperiales, como las generadas por el empuje evangelizador (Velázquez Soriano 2009: 602 y ss.). Sus formas galaicas no escapan a la evolución general (Bude 2012: 36-40, 96-97). La nueva dimensión administrativa, religiosa y cultural, se construye desde el edicto de Milán en el 313, Nicea con su certificación de la ortodoxia en 325 y Calcedonia en 451 con la asunción del andamio civil, en una edificación progresiva que va dando forma a la potente Iglesia de Occidente. En tal proceso, de manera práctica, la jerarquía eclesiástica encargada de la catequización y proselitismo se encuentra principalmente con un sistema de creencias asumido ya en el seno del Imperio, cribado por los siglos y de enorme arraigo en la población; un corpus de matiz principalmente rural y asentado en prácticas incorporadas a la vida cotidiana que superan lo religioso, sobre la compleja matización

⁵ Tal línea ha sido ya propuesta por Ermelindo Portela y M^a del Carmen Pallares en sus estudios sobre la muerte hace ya cuatro décadas (Pallares y Portela 1985: 189). Existe ya cierta línea historiográfica; ver: Sanz 2003: 39-40. Para Galicia, en parte plantea la cuestión Barral (2009: 265) y se habían aproximado ya en lo práctico y ofreciendo resultados investigadores como Andrade Cernadas (1989) o M^a del Carmen Pallares (1991). En lo relativo a la superstición, y desde una perspectiva inicial y tradicional pero aún vigente como armazón, véase Brown 1975.

⁶ A ellas habrá que añadir, en el futuro, el cribado de la documentación privada y notarial, en un trabajo similar al que hemos hecho una breve aproximación (Sánchez Sánchez 2024: 29-39). Aunque la historiografía enfoca generalmente la cuestión desde presupuestos más teóricos, literarios o teológicos, de manera relativamente reciente la recopilación de fuentes escritas y consideración del corpus en cuestiones relativas a la creencia, casi en lo metodológico, ha contado con ciertas aportaciones. Es el caso principalmente de las fuentes canónicas, en cuanto a sus posibilidades de cara a la reconstrucción de creencia y superstición (Neyra 2011), la consideración alusiva a las representaciones y noción de animales, ya reales, ya fantásticos, de Sara Sebenica (2003) o la más reciente y centrada en la Galicia medieval que orienta fuentes escritas e iconográficas hacia la significación del bestiario (Barral y Sánchez 2023).

⁷ En lo teórico, y desde la perspectiva original de Ariès (1978): Cardini 1982: 9-12; Schmitt 1992: 1-5. De manera reciente, y siguiendo esta larga perspectiva, los trabajos de Michael Bailey han considerado la incidencia de la creencia y espacialmente superstición en cuestiones socioeconómicas, como la contracción de los siglos finales de la Edad Media (Bailey 2009: especialmente 638-645; y de manera monográfica, en esa baja Edad Media, 2013).

entre creencia y costumbre⁸. *Grosso modo* tales cultos rurales, que conviven y se solapan a las formas de vida imperiales, parecen mantener su vigencia desde el contexto político y la ruralización de la vida en la romanidad tardía, dando lugar a una amalgama de prácticas recogidas y condenadas en obras admonitorias y catequéticas de larga tradición en la producción medieval⁹. Quizá fuese relativamente sencillo subsu-
mir los templos paganos; más complejo parecía arrinconar a las prácticas y creencias rurales, y a ello dedican parte de sus obras figuras como san Agustín, san Gregorio Magno, san Martín de Braga, Pirmino de Riechenau o Agobardo de Lyon. Es en este largo tiempo en el cual empieza a forjarse, ya desde la primera Iglesia, el concepto de “superstición” que aquí nos interesa. La idea de religión que se recibe y moldea, especialmente desde la obra de Lactancio en torno al año 300, es la del *religare*, en verbalización de un vínculo fuerte, indisoluble; y frente a ella se define progresivamente la consideración ya clara de *supersticio* como una forma pervertida de creencia religiosa y en denominación del falso y desviado culto (Schmitt 1992: 7)¹⁰.

Desde este contexto general, en lo escrito, y para la *Gallæcia*, la relativamente bien

documentada actividad evangelizadora de Martín de Dumio, obispo bracarense desde 569, ofrece una igualmente conocida visión inicial de las creencias y prácticas en el territorio a la altura del siglo VI¹¹. Su labor, desde las fuentes conciliares y glosada luego por san Isidoro en *De viris illustribus*¹², se orienta a la conversión del reino arriano instalado en el noroeste peninsular desde el siglo V a través de una teología que se adapta a las formas sociales. Desde aquí, condensa en dos compilaciones bien notorias los principios fundamentales de las prácticas de los *rustici* en el noroeste. Por una parte, la carta bajo el título *Epistola ad Polemum*, más conocida hoy día como *De correctione rusticorum* (cc. 572)¹³, en que reflexiona a modo de respuesta a Polemio de Astorga sobre la procedencia de los ídolos, con una evidente influencia de *De cunctis hereticis* de san Agustín (400) o de los escritos y sermones de Cesáreo de Arlés (470-542) (López 2003: 47). Y en segundo lugar, Martín hubo de ser el compilador de los conocidos como *Capitula Martini*, una composición dedicada al prelado Vitigio de Lugo e inserta tras las actas de la segunda reunión conciliar bracarense en 572, recopilando 84

⁸ Lo señalaban en atención a lo recibido y su consideración paganizante Díaz y Torres (2001: 235-236). La consideración de la cuestión ha ofrecido resultados varios especialmente en el cruce de líneas de investigación. De manera más general, y para una sistematización, véase Petts 2011. En torno a continuidades y resistencias toma una orientación próxima a la antropología cultural Leturia 2018. Partiendo de la convivencia y competencia, y ya tradicional: Arce 1971. Se han explorado continuidades conceptuales; de manera más general y contextual, véase Ruiz Sola y Pérez González 2003. Y para otra perspectiva, abordando la significación paganizante en las primeras formas litúrgicas y sus restos materiales: Sastre 2008.

⁹ Cumple aquí quizá consideración del paganismo desde una perspectiva amplia, no sólo en lo cultural sino igualmente en la costumbre y prácticas arraigadas que se alejan en parte de las divinidades de un panteón (Jiménez 2021a: 78). En torno a un contexto del noroeste, véase: Arias 1993, Arias 1996, Sánchez Pardo 2008 y 2010. De manera más general, la cuestión de la permanencia paganizante se ha considerado como originadora de cierto cambio en la significación del espacio, desde las formas que la conversión o mantenimiento de práctica y credo (Mason y Williamson 2017). Y en la dimensión más larga del período medieval la historiografía producida viene a señalar una cuestión de calado amplio en el marco de la Europa medieval hasta sus tiempos finales; si aquí nos referimos a Martín de Braga en sus admoniciones y correcciones, otros se han ocupado de correcciones similares en torno a cultos igualmente análogos como el grupo de teólogos franciscanos que, en la ciudad de Milán y a altura del siglo XV, analizan superstición y brujería desde una perspectiva teológica pero también social (Conti 2015).

¹⁰ Con el paso del tiempo, esta oposición, la de la práctica de devoción divina como forma de petición frente a la búsqueda del control de lo natural y lo sobrenatural a través de ritos y acciones (cultos, en definitiva), deriva en la consideración de lo mágico en una dimensión condenatoria (Bailey 2007: 3-4).

¹¹ De manera relativamente genérica, la historiografía se ha aproximado ya a los miembros de creencia y práctica en el tiempo suevo, poniendo de relevancia unos probables resabios procedentes no sólo de sustrato indígena sino en mayor relación con la llegada del pueblo suevo (García 2006: 42-43). En cuanto a san Martín, su figura ha sido considerada tanto en lo político como en lo eclesiástico con relación a los concilios bracarenses; véase Ramos-Lisson 2003. En lo historiográfico, compendia su figura Bodelón 1992-93: 205-208.

¹² Según san Isidoro *ex orientis partibus navigans Galliciam venit* para desarollar su actividad en tiempo de Teodomiro (Codoñer 1964: 145-146).

¹³ En cualquier caso, de composición posterior al II concilio de Braga. Seguimos la edición y traducción de Jove Clos (Braga 1981). Para contextualizar la fuente conviene el estudio clásico de Caspari 1883 y ya de manera más reciente los de Correa y López 1997 y Nascimento 1997.

cánones de concilios orientales y del I concilio de Toledo, del año 400¹⁴.

Ambos textos, especialmente el primero, persiguen la atenuación, sanción o adaptación al cristianismo de las formas de creencia y usos heredados desde el paganismo reciente o antiguo. Y en ambos, igualmente, se entre-cruza el extenso bagaje cultural de Martín, de formación clásica (Fontán 1979), con el pensamiento cristiano de esta muy temprana Edad Media que, desde el marco teológico, pero afectando a lo cultural, incide sobre las prácticas de la vida cotidiana. El viaje, de nuevo, es europeo y no meramente galaico. Así, al hilo de dichos textos se acaban por referir formas, nociones y comportamientos de la vida más o menos diaria que dotan a Galicia de una foto fija enormemente jugosa al inicio del período. Un catálogo que entremezcla lo pagano, en el culto a determinadas divinidades, espacios y matiz de tiempos, con lo profano, en usos de la vida cotidiana alejados de la religión¹⁵.

En lo genérico, este primer tiempo medieval se presenta marcado en el noroeste por la proximidad de la naturaleza con respecto al individuo, y por el culto al que da cobijo en diversas prácticas y a diversos objetos (Pérez 2003: 318). Como catequizaba el dumicense, y analiza Adeline Rucquoi (2007: 81), es un espacio poblado con anterioridad a la creación humana, en el calado de una tradición asociada a seres sobrenaturales expulsados del Paraíso que se habrían refugiado en el espacio terrenal. El hábitat de tales criaturas son los lugares naturales de cierta cotidianidad en la vida con unos *maligni dæmones et spiritus* que tienen para Martín su morada “en el mar, en los ríos, en las fuentes o en los bosques” (Braga 1981: 28-29). Se trata de la naturaleza indómita y pre-térita, el hogar de lo sobrenatural (entendido como aquello que trasciende la naturaleza), que conocemos a través de la generalidad europea.

En ella el bosque es el medio preferente para el contacto de hombre y mujer con dicha esfera. La arboleda es un espacio extenso en el continente; un medio denso y tupido hasta la intensificación de roturaciones en el siglo XII: la *silva obscura* de la documentación gallega altomedieval, de considerable amplitud en la *Gallaecia*, como ya describiera Paulo Orosio¹⁶. Pero ese bosque parece resultar un espacio poliédrico de dimensiones varias: es social, por tránsito y comunicación; es económico, por trabajo y rendimiento; es imaginado, ignoto y agreste, morada de lo sobrenatural. La relación del individuo es obligada, desde las dos primeras perspectivas; y sobre ellas la convivencia con la tercera resulta ineludible.

La forma de dominarlo, de integrarlo quizá en esa vida diaria, es la práctica del culto y reverencia en lugares especialmente señalados del entorno: fuentes, encrucijadas, ríos. Así lo recoge san Martín para el noroeste, confirmando esa interpretación de lo supersticioso como religión desviada, pues esos seres “empezaron a mostrárseles bajo diversas formas, a hablar con ellos y a exigirles que les ofrecieran sacrificios en los elevados montes y en las selvas frondosas” (Braga 1981: 27). En lo concreto, y recogiendo citas bien conocidas, se afirma que los “adoran como a dioses y les ofrecen sacrificios. Así, en el mar invocan a Neptuno, en los ríos a las Lamias, en las fuentes a las Ninfas, en los bosques a las Dianas” (*Ibid.*: 29); y ello en relación a unos *rustici* que “dan pruebas de veneración y de honor a los demonios bajo la apariencia de estos nombres” (Orosio 1982: 31). Más allá de la sanción todo parece remitir a la continuidad probable de una tradición romana y paganizante quizá en sincretismo con cultos autóctonos. Desde aquí, y desarrollando una recopilación que intenta ofrecer unas formas de corrección¹⁷, los usos de reverencia que se documentan en el marco de lo natural

¹⁴ Seguimos la edición latina en Mansi 1763: cols. 847-860. Su inclusión ha venido a ilustrar la presencia y aceptación de la tradición canonística previa en esta iglesia del tiempo suevo (Ramos-Lissón 1997: 215). Véase la aproximación a la fuente en Martínez 1967.

¹⁵ El capítulo 16 de la obra es especialmente prolífico en la recogida de información y permite, de hecho, abordar un catálogo de las prácticas, como han hecho ya López Pereira (1996) o de manera más reciente Jiménez Sánchez (2017a: 247-252). En torno a lo profano en la mentalidad de la *Gallaecia*, véase Díaz y Torres 2001: 238.

¹⁶ En su descripción relativa a “las partes más alejadas de Galicia, las cuales, sembradas de montes y bosques, terminan en el océano” (Orosio 1982: 155). Ya en tradición más larga es, por ejemplo, la *silva obscura* que, casi en deriva de topónimo, aparece en la documentación celanovense en diplomas de los años 1043, 1095 y 1118 (Andrade 1995: docs. 120, 274, 563).

¹⁷ En este sentido, la señal de la cruz es recurso habitual a la reconversión en las prácticas; a modo de ejemplo: “demonios malignos y espíritus malos que atormentan a los hombres infieles que no saben protegerse con el signo de la Cruz” (Orosio 1982: 29-31). Un uso de los símbolos fundamentales de la fe que emplea en su reconversión san Martín (Meirinhos 2006).

parecen claras: “encender velas junto a las piedras, a los árboles, a las fuentes y en las encrucijadas” (*Ibid.*: 43) e igualmente depositar “pan en las fuentes” (*Ibid.*: 31). Esta última, a modo de ofrenda votiva, en una imagen próxima a la alimentación de lo sobrenatural.

Tales prácticas hubieron de tener, cuando menos, una presencia suficiente como para necesitar reconvención en obras y cánones condenatorios o admonitorios. Los dos concilios de Braga dejan testimonio de su extensión en el siglo VI al conminar efectivamente a los presbíteros a no permitir los cultos de los fieles a árboles, piedras y fuentes (Mansi 1763: col. 844). No es menos cierto que las referencias que remiten a las divinidades paganas (Minerva, Vulcano, Neptuno...) tienen una correlación con los escritos anteriores de Cesáreo de Arles que pone en duda la originalidad de su contenido (Díaz y Torres 2001: 241-242), y sugiere una posible atribución vaga al campesinado del noroeste de tradiciones del paganismo imperial (Jiménez 2017: 253). El precepto bracarense contra culto natural y pétreo se corresponde en primera instancia con los cánones relativos a la materia en el concilio de Arles del año 452 (Mansi 1763: col. 844) y constan luego admoniciones semejantes en los concilios toledanos XII, del 681, y XVI, del 693, advirtiendo ambos contra los que rinden culto en fuentes y árboles, veneran piedras o encienden antorchas (Vives 1963: 498; Díaz y Torres 2001: 241). Pero no ha de resultar extraña la coincidencia. Estas prácticas no son únicas, sino que ofrecen claras similitudes con usos y significaciones documentadas en otros espacios tanto peninsulares como europeos en el largo Medievo (Jiménez 2021: 84; Pérez 2003: 320). Son igualmente vecinas a las reflexiones de Pirmino de Reichenau (660/60-753), monje benedictino de papel destacado en la corte de Carlos Martel y compilador de textos de los Padres de la Iglesia, que elabora hacia

la primera década del siglo VIII el manual catedrático *Dicta Abbatis Pirminii, de singulis libris canonicis Scarapsus*, conocido simplemente como *Scarapsus*, en el cual condena diversos principios de la práctica cotidiana que, aun en espacio carolingio, no difieren de los galaicos: adoración de ídolos, piedras, árboles, y culto en las fuentes y las encrucijadas¹⁸. Todo ello, desde lo metodológico, no invalida en absoluto el texto de san Martín, sino que nos obliga a extremar las precauciones y seguir cada caso de manera concisa; de hecho, de manera reciente hemos podido certificar la práctica real y efectiva en Galicia de uno de ellos desde esta alta Edad Media: los banquetes funerarios (Sánchez Sánchez 2023).

Desde estas prácticas del entorno natural los escritos de san Martín nos permiten además añadir ciertas formas más próximas a lo privado; aquellas que *paganorum consuetudinem sequens, divinos et sortilegos in domo sua introduxerit* (Mansi 1763: col. 857) y que quizás ofrezcan las prácticas más particularizadoras del noroeste peninsular. En primer lugar, sobre una naturaleza que entra en las casas y hogares revestida de la creencia popular para “adornar mesas y poner ramas de laurel” (Braga 1981: 43). En segundo, por la presencia en el calendario de celebraciones relacionadas con el favorecimiento de la propia actividad diaria, caso de las festividades del día de las polillas o de los ratones, en relación a una protección del desempeño tanto productivo como cercano a lo hogareño: “creen que si no se les ofrece, para salvaguarda del tonel o de la arquita, pan o paño, no respetarán de ninguna manera nada de lo que encuentren” (*Ibid.*: 33).

Podemos extenderlo al homenaje casi presentista a aquellos que ya no están, pues cifran los *Capitula* la celebración de sacrificios, comidas y colaciones en las tumbas de los difuntos¹⁹. El culto, honra y comunicación con la esfera de los fallecidos presenta una tradición

¹⁸ *Noli adorare idola, non ad petras neque ad arbores; non ad angulos neque ad fontes, ad trivios nolite adorare nec vota reddere* (Migne 1863: col. 1041). La presencia de un paganismo naturalizante ha sido señalada, igualmente, para este marco carolingio en unas dimensiones y contenidos similares en parte a los de este noroeste peninsular (Palmer 2005).

¹⁹ *Non liceat christianis prandia ad defunctorum sepulchra deferre et sacrificare de re mortuorum* (Mansi 1763: col. 857). La entidad da práctica resulta notable; recientemente hemos podido explorarlo en el caso de Galicia para constatar su continuidad al final del período, aunque con unos cambios a partir de la plena Edad Media que conducen a su bifurcación en primicias y mortuorios (Sánchez 2023: 1189-1191). Por otra parte, y en lo celebrativo, las reconveniones y críticas eclesiásticas, a nivel hispano, se extienden a cuestiones de signo diverso que, aun con una matriz y sentido religioso, ven incorporadas formas de la cultura popular, caso de los bailes populares (Jiménez 2021b: 457-458).

honda y extensa, hasta el punto de atravesar toda la Edad Media. Jerónimo Münzer, en su peregrinación de 1494-1495 por Galicia, se lo encuentra, aun mudado, integrado en el culto litúrgico funerario de las procesiones de entierro:

Delante del féretro llevaban un pellejo de vino, dos sacos llenos de pan, dos cuartos delanteros de buey y dos carneros, que son los derechos parroquiales mediante los cuales va, sin duda, mejor despachado el difunto. (García Mercadal 1999: 362)

Y finalmente *De correctione* se dedica a la búsqueda y sometimiento de augurios y adivinaciones, “signos del diablo por medio de pájaros, estornudos y otras muchas cosas” (Braga 1981: 43), formas todas ellas sobre las que se moldea en los escritos de san Martín aquel concepto de la *supersticio* a modo de práctica religiosa desviada. Una alteración tendente en ocasiones hacia lo mágico, al “hechizar hierbas para encantamientos e invocar los nombres de los demonios al hacerlo” (*Id.*) en una advertencia que se repite en los *Capitula*²⁰.

Estos escritos responden a una actividad directa, diaria, alejada de la composición alegórica y bien próxima a lo personal y cotidiano; y como tal la condena Martín, cuando recrimina que “practicáis estos inútiles actos supersticiosos ocultamente o en público” (*Ibid.*: 33). Estos fragmentos recogen la pervivencia sostenida de unas concepciones y usos que se extienden sin solución de continuidad en el inicio de la Edad Media en Galicia²¹. Desde aquí, y siguiendo la tónica europea, la propia evolución socioeconómica y política los tamiza y asienta paulatinamente, aun sobre principios diferentes, para depositar parte de ellos en la época moderna. El edificio eclesiástico que

se expande desde la administración civil en la Roma tardía observa, recoge y ha de convivir con prácticas e ideas anteriores que ahora mudan y se adaptan pero que, especialmente en las sociedades campesinas, en absoluto desaparecen, sino que se agazapan a la sombra de lo oficial.

La producción documental que empieza a desarrollarse en torno al reino gallego y sus instituciones, especialmente en lo monástico y catedralicio desde el siglo IX, no ofrece testimonios directos de la circulación de prácticas o creencias en el devenir de los siglos. Y así las fuentes escritas se reducen para la materia, huidizas ya de las obras monográficas al estilo de los primeros tiempos medievales²². Habremos de esperar tanto a la celebración de los sínodos gallegos como a la producción cronística de los siglos centrales del período para obtener de nuevo cierta imagen, aun distante de la minuciosidad de los escritos del dumicense y que ha de abordarse desde una recomposición más fragmentaria.

2. Sínodos y crónicas de la plena Edad Media

A partir del siglo XI, el armazón ya recio de las diócesis galaicas ofrece un nuevo contingente de elementos textuales sobre la cuestión. La visión de lo cotidiano y la creencia reflejados en la producción catequética altomedieval, tienen ahora una continuidad de manera más dispersa en las actas de las reuniones conciliares en las provincias eclesiásticas del reino, con presencia sostenida ya hasta el final del período²³. Esta nueva producción permite observar entre los siglos XI y XV, de manera parcial pero relativamente regular, el mantenimiento en la sociedad del noroeste, con matices, de ciertas prácticas y nociones e incluso su afección en

²⁰ *Non licet in collectione herbarum quae medicinales sunt aliquas obseruationes aut incantationes attendere* (Mansi 1763: col. 858).

²¹ De nuevo, nos movemos en cuestiones generales que habremos de adaptar; formas de culto, tiempos y usos, que convendría observar en lo posible desde la generalidad hacia el noroeste, con cuestiones como las celebraciones temporales que marcan el año y que, en tradición pagana, se mantienen adaptadas en el primer cristianismo (Jiménez 2017b: 162-163).

²² La cuestión no es galaica sino general, como avanzaba Franco Cardini en sus condiciones: “el silencio, por otro lado parcial, de las fuentes –mejor aun, la relativa rarefacción de los testimonios con respecto a la época anterior– no debe por tanto inducirnos a caer en errores de perspectiva: el mundo mágico rural subsistía y, más aun, en virtud del creciente movimiento urbano comenzaba a trasladarse en buena medida a las ciudades” (Cardini 1982: 34).

²³ De manera general en atención hispana y recopilación catequética y sinodal, véase Sánchez Herrero 1986. Para Galicia, ediciones críticas: García 1981, Justo 2001. De hecho, las actas conciliares se han considerado de manera reciente en una orientación investigadora que abarca la perspectiva individual de la mentalidad a través de matices como lo sensorial (Rodríguez 2019).

la vida diaria. Unas referencias a pensamiento y tradición que se completan, a mayores, con la creación histórico-literaria al verse volcadas de manera indirecta en composiciones cronísticas y de elaboración propia que comprenden los siglos XII-XIV. La consideración a modo inicial de Santiago de Compostela, centro de peregrinación y diocesano *de iure* desde finales del siglo XI, permite identificar de manera más clara esta marcada tradición en cuanto a la producción escrita²⁴. Contamos así con la *Historia Compostelana* y los *Hechos de Berenguel de Landoira*, añadidas a textos como el *Liber Sancti Iacobi* o, ya alejándose del centro compostelano, la *Vita Rudesindi* y los escasos relatos bajomedievales de peregrinos y viajeros. Prima en cada uno un sentido particular: bien el utilitarismo político a través de lo narrativo en las crónicas; bien el compendio hagiográfico en lo que atañe a Rosendo y Santiago; o bien la composición literaria casi costumbrista en los relatos. E igualmente cambiante y relativa es la información que transmiten en lo cotidiano sobre concepciones de creencia y superstición, de manera que en todas ellas podemos desgranar palabras y frases en la identificación de aquellas notas que permitan integrarse en un cuerpo mayor.

La observación de tales fuentes nos ofrece en lo genérico varios apuntes de pervivencia y cambio a partir del siglo XI. El concilio compostelano que se celebra en el año 1060, con el obispo Cresconio a la cabeza, nos pone en relación con un presente cotidiano heredado pero vivo. Se recogen en las actas diversas prácticas relacionadas con una creencia popular que, arraigada en la mentalidad y práctica colectiva, se ha traducido en comportamientos formulados como más o menos cotidianos. El canon quinto es el más claro en la enumeración, que recojo desde la doble edición comparada por Antonio López Ferreiro (1899: II, 503 y doc. XCII, 233):

En edición de la <i>Collectio Maxima</i> del cardenal Aguirre	En edición del <i>Martirologio español</i>
Interdicimus tu omnes christianos auguria et incantationes et lunae pro semina, nec ad animalia domanda, nec mulierculas ad telas alia suspendere, quia omnia cuncta idolatria est, et terrena, animalis, diabólica, anathematizat eam sea.	Interdicimus tu omnes christianos auguria et incantationes et lunae pro semina, nec ad animalia domanda, nec mulierculas ad telaria suspendere, quia omnia cuncta idolatria est.

Resulta evidente la constancia de usos convertidos en costumbre y práctica asentada ya desde los inicios de la Edad Media: augurios; culto natural; culto animal. Las ediciones ofrecen lecturas diferentes y no del todo claras, pero esta presencia de la cuestión en la reunión compostelana y especialmente su interpretación hacia las prácticas comunes ha de ponerse en relación con las admoniciones anteriores de Beato de Liébana. En su *Comentario al Apocalipsis* (776-786) ya recogía en el título “De muliere super bestam”: *mulierculas ad telas araneas vel pedes observare, et viros pro semine lunam et dies observare, sive animalia domanda* (González, Campo y Freeman 2004: 160). La fórmula es bien semejante y quizás sea el origen. Los augurios parecen tener evidente orientación agraria; esa *lunae pro semina* del acta conciliar ha de remitir a la práctica relativamente usual de consulta del ciclo lunar en atención a la siembra y a la domesticación de animales²⁵. No consta en el concilio de 1060 el *pedem observare*, aunque no sería la primera mención en el noroeste pues figuraba ya en *De correctione* (López Pereira 1996: 108). La cuestión de las *mulierculas* resulta menos clara pero quizás circule por los mismos caminos. La interpreta López Ferreiro como presencia de pequeños ídolos en telares en base a la edición del *Martirologio* y esos *telaria*²⁶; figurillas, quizás en espacios de tejido quizás adornos en

²⁴ El empleo de fuentes cronísticas ha resultado fundamental para el estudio de vida cotidiana o mentalidad. En lo relativamente reciente, y castellano, hace no mucho desarrollaba Josué Villa breve recopilación historiográfica y, especialmente, seriación de ciertas fuentes (Villa 2018: 289-293). En atención a culto y espacio cultural, véase la recopilación Herbers 2017.

²⁵ La observación lunar, en la creencia de beneficio o posibilidad, ha dado lugar a ciertas prácticas conocidas a lo largo de la alta Edad Media peninsular. En atención monográfica, véase Piazza 2017: 799-810.

²⁶ La interpretación o traducción de López Ferreiro parece en cierto punto libre, cuando menos para la exactitud que aquí buscamos en cuanto a los comportamientos en la diócesis, pero es menester recogerla por ser punto de entrada: “Ninguno crea en agüeros ó encantamientos, ni observe el curso de la luna, ni los animales inmundos. Tampoco se cuelguen figurillas de mujer en los telares, por ser actos idolátricos y más propios de la superstición” (López Ferreiro 1899: II, 503 y doc. XCII, 233).

la propia ropa, *ad telas*. Pero si atendemos a la versión de Beato todo parece girar en torno a la observación y la predicción en función, nuevamente, de elementos naturales o animales: las telas no han de aludir a ropajes sino a los tejidos de las arañas y el *mulierculas* toma matiz despectivo hacia las féminas en desempeño de dichas prácticas. A falta profundizar, y aquí simplemente lo esbozamos, la cuestión resulta bien interesante y acaso constituya la primera y más antigua referencia medieval en el territorio gallego a una práctica adivinatoria específicamente femenina.

Tales comportamientos y creencias relativas al augurio y adivinación a través de la observación de animales se mantienen con poca variación en su esencia desde los escritos de san Martín, en evidencia –si es que se necesita– del tiempo largo de la mentalidad. Una nueva muestra la ofrece la *Historia Compostelana*, en la primera mitad del siglo XII. En uno de sus episodios, el arzobispo Diego alcanza la ribera del río Miño, atendiendo al asedio que sufría la fortaleza en el entorno del cauce:

Mientras sus soldados examinaban a su entrada los vanos augurios, según costumbre de la tierra, y como hubieran observado con mayor atención un águila bastante grande que atravesaba en sentido contrario, impresionados todos por este único presagio, una y mil veces le gritaron que no fuera allá. (HC, I, 49)

Más allá de lo literario la clave ha de estar, como advertía Emma Falque, en la fórmula “según costumbre de la tierra” (Falque: 158, n. 415), atendiendo a un segmento propio de la creencia en el noroeste, pero compartida en muchos otros espacios y tiempos: la interpretación de augurios a través de las aves. Recurriendo de nuevo a lo comparativo, son aquellos “otros signos del diablo por medio de pájaros” que recriminaba ya san Martín en *De correctione rusticorum* (Braga 1981: 43) en el siglo VI y quizá parte de esos *animalis* presentes en el concilio compostelano de 1060. La respuesta del prelado compostelano en su crónica es categórica pero más afable y didáctica que la condena del dumicense:

No perturbéis, queridísimos hijos –dijo– el propósito de una buena intención con estas tonterías y vanas observaciones, sabed que el Señor Todopoderoso, gobernador de toda la creación, en modo alguno ha confiado sus secretos designios a las aves y a los brutos animales. (HC, I, 49)

Parece que usos y costumbres asociados al culto animal se habrían mantenido, aun censurados desde la consideración idolátrica de una veneración a esa naturaleza pretérita y anterior al individuo; la *supersticio* de nuevo, concebida como forma desviada de *religio*. La naturaleza plenomedieval ofrece ya una relación más cercana al individuo en lo económico y social, hacia su explotación de cara a la subsistencia, pero mantiene aquí su calidad de hogar amenazante de lo sobrenatural, tras una larga cristianización que no habría eliminado los sustratos. Parece ofrecerse reflexión metafórica, aunque clara, en el libro tercero del *Códice Calixtino*, al hilo del encuentro que los discípulos portadores del cuerpo de Santiago mantienen con un dragón salido de la arboleda:

Al pisar los linderos del monte, de pronto un enorme dragón, por cuyas frecuentes incursiones se hallaban entonces desiertas las viviendas de las aldeas próximas, saliendo de su propia guarida, se lanza, echando fuego, sobre los santos varones que ardían en amor de Dios, dispuesto a atacarlos y amenazándolos con la muerte. (LSI, 394)

En breve exégesis este dragón, al modo de uno de los demonios de san Martín, habita en el bosque, en lo profundo del monte, y lo domina ya desde sus linderos; y es esta naturaleza sobrenatural la que amenaza la vida cotidiana y deja los espacios yermos y desiertos. Los discípulos, una vez vencido el dragón, han de rematar su tarea de manera enormemente gráfica: “para arrojar de allí completamente la multitud de demonios, exorcizan el agua y la esparcen sobre todo el monte por todas partes” (LSI, 394). Agua bendita, agua exorcizada; la misma que era objeto de culto en ofrendas ahora resignificada. Lo que nos interesa aquí y por ahora es el fondo que el episodio demuestra: se mantiene, llegados a la mitad del siglo XII, una dimensión de la creencia en lo natural que parece mantener ciertas líneas desde las compilaciones del siglo VI.

El contexto económico, y desde él una cambiante configuración social y del territorio expansiva en lo urbano, sí permite interpretar nuevas formas en la relación con el medio de posible traducción en la mentalidad. Pero las fuentes escritas ofrecen unas referencias huérfanas que, para una interpretación de lo social, obligan a una lectura detallada entre los matizos económico y cultural. Hemos entrado en un momento de expansión; de trabajo de la tierra y roturación en lo genérico. La coyuntura es

conocida y europea, sobre el cambio en torno al año 1000 y la posterior expansión del siglo XII. Se documenta, en un proceso que afecta igualmente al reino de Galicia, una intensificación de lo productivo y desde ahí de lo demográfico, obligando a la expansión poblacional y a una intensificación del fenómeno urbano. A la par que crecen las ciudades, roturaciones, talas y ampliación de espacios antropizados reducen en los siglos centrales de la Edad Media el territorio del bosque, modificando en parte la relación del individuo con aquella naturaleza ignota y generando un contacto mucho más directo de creencia y superstición con la ciudad medieval.

La *Compostelana*, al hilo de los acontecimientos del episcopado de Diego Gelmírez, detalla el proceso de asentamiento señorial y político de la sede a la par que ilustra la expansión urbana y el impulso cultural desde la escuela catedralicia²⁷. En lo ciudadano, Compostela le gana terreno al bosque de manera evidente y se extiende en su espacio inmediato, en un proceso usual para los núcleos europeos (Sánchez Sánchez 2019: 25-26). Y en ello, la relación con el medio cambia. La naturaleza no es ya simplemente un entorno de paso u hostil o de poblamiento pretérito por espíritus o diablos al estilo de los escritos dumienses, sino que la roturación y culto, abre cual Jano bifronte la percepción de una naturaleza invitadora y favorecedora, cultivable, disfrutable con especies vegetales y animales domésticos²⁸. Empieza a ser el *locus amoenus*, en sus aguas y frutales, ofreciendo la posibilidad de ser modificado y controlado; es el caso de los cultivos, los árboles de producción frutal y

el control de los ríos que el obispo Gelmírez promueve en el entorno vecino del monasterio de Santa María de Conxo²⁹. Y en todo ello la relación con ciertas especies, las no domesticadas, muda igualmente; principalmente con un animal de honda presencia en Galicia como es el lobo. Empieza el momento de las cacerías comunales, como recoge la crónica compostelana en los estatutos gelmirianos; grupales y realizadas en sábado, en persecución de un animal que inicia su complicada relación con el oriundo y su definición como amenaza cotidiana³⁰. El individuo expande su espacio, modela lugares y entra en contacto con especies que no están dispuestas a ceder su terreno. Y desde luego, mirando de nuevo hacia Europa, no resulta casual que se localice en el primer cuarto del siglo XI la primera y aleccionadora versión del cuento que hoy conocemos como *Caperucita Roja* en título *De puella a lupellis servata*, y fijada en el *Fecunda ratis* de Egerberto de Lieja en 1023³¹.

3. Sínodos y crónicas de los siglos XIII y XIV

La producción histórico-literaria de la Galicia plenomedieval recoge igualmente otra dimensión notable: el moldeado de episodios de lo milagroso, ahora desde una nueva dimensión que, en efecto parece distinguir milagro, magia y maravilla (Le Goff 1985: 12). Son en primer término los *magna mirabilia* que en cierto número figuran en la *Vita Rudesindi* (Díaz, Pardo y Vilariño 1990: 212) y en la hagiografía del *Liber Sancti Iacobi*, en episodios más cercanos en ambos casos al perfilado de la vida de santos y no tanto a lo diario³². Las crónicas parecen más favorecedoras a nuestro objeto, como

²⁷ En desarrollo no solamente de espacios dedicados a ello, sino de un programa educativo de enseñanza tanto primaria como superior (Díaz 2010, Rucquoi 2005).

²⁸ Es esa “naturaleza al servicio del hombre” (Rucquoi 2007: 95).

²⁹ “Un huerto de manzanos y cerezos y todos los tipos de árboles que en estas tierras se cultivan para producir frutos, y en el mismo río que fluye por los confines de la iglesia, según hemos oído frecuentemente ordenó que se hiciera viveros de peces” (*HC*, I, 22).

³⁰ “De la persecución de los lobos. Todos los sábados, excepto en Pascua y Pentecostés, los presbíteros, caballeros y campesinos, que estén libres de cualquier otra ocupación, persigan a los lobos hostigándolos y prepárenles trampas que el vulgo llama ‘hoyos’” (*HC* I, 96).

³¹ En aproximación reciente, véase Rao 2018; y en relación: Caciorgna 2020. Esta misma orientación se observa igualmente en otras actividades económicas que desde el tiempo de expansión, cambian la relación y percepción del individuo con respecto a ciertos elementos naturales, ya sean del paisaje o en cuanto a algunas especies animales como este lobo, o las ballenas (Szabo 2008: 13-15).

³² Ciento que en su definición lo maravilloso ofrece una dimensión vaga, que requiere quizá una redefinición ya no del concepto sino de la perspectiva desde la que se aborda para el tiempo medieval, más próxima al entendido de lo individual de cara a poder desentrañarlo desde los varios tipos de fuentes; una consideración que, por supuesto, no se aplica únicamente al caso gallego que nos centra, sino extensible al Occidente medieval (Ricci 2009: 63-64).

los *Gesta Berengarii*, que recoge el período de Berenguel de Landoira al frente de la sede compostelana, entre 1317 y 1330. Ciento que el texto parece alejarse del espacio de la creencia para tender más a una vertiente literaria que redirecciona lo milagroso hacia la definición de una imagen política; no olvidemos que la prelatura se inicia con una intensa revuelta urbana. Pero aun así la composición deja entrever ciertas cuestiones relativas al pensamiento. El autor comienza por la visión más espectacular:

Una noche mientras dormía uno de los varios guardias encargados de la custodia de los procuradores compostelanos [...] tuvo esta visión admirable: vio nada menos que al beatísimo Apóstol Santiago en un caballo blanco, suspendido en el aire sobre lo más alto de la torre del castillo de la Rocha Fuerte; tenía el Apóstol un escudo en su brazo izquierdo y en la mano derecha una lanza que blandía amenazante contra la ciudad de Compostela; y vio un personaje revestido con mitra episcopal, en hábito de la Orden de Frailes Predicadores, que sostenía en una mano una cruz y en la otra una paloma blanca, arrodillado ante el Apóstol. Esta visión, siempre igual, se le presentó tres veces aquella noche. (HBL, 62)

No es la única que se refiere: “se les apareció también a muchos, la noche anterior a la muerte de los malvados, un gran globo de fuego que recorría el cielo y luego caía y fulminaba la mencionada ciudad” (HBL, 64). Y se completa con otra visión del Apóstol: espada en mano y

la visión que tuvo una honesta dama: vio de modo nítido, después de la puesta de sol, en un momento en que estaba bien despierta, una gran multitud de hombres armados, a caballo y a pie, que corrían en torno a la ciudad de Santiago, blandiendo sus lanzas contra la ciudad y amenazándola con armas de todas clases. (HBL, 65)

Tales episodios combinan el trasfondo de una historia moralizante de sentido político, con una forma revestida de lo milagroso y excepcional. Pero por lo demás tal consideración de signos auguriales, transmite una generalidad presente desde la alta Edad Media en torno a idea, evento y culto: no se niegan su validez ni su práctica, sino que se resignifica para relacionarse con los designios de la divinidad. Los *Gesta* explicitan de hecho que “muchos otros signos precedieron estos sucesos, por los que puede probarse sin lugar a duda que la muerte de los traidores les fue infligida con la ayuda divina” (HBL, 65). Estos eventos indicadores

entran –ya desde san Gregorio, de hecho– dentro de lo aceptado tras su cristianización, pero ahora aparecen especialmente integrados en las nuevas formas de la sociedad y la cultura urbanas, desde la atracción que las ciudades ejercen sobre el espacio rural circundante a través de la expansión económica. Un camino por el cual la consideración de las supersticiones rurales empieza a tomar cariz ya no de cuestión de fe sino de matiz cultural, hacia una supuesta inferioridad de la creencia procedente del espacio agrario (Schmitt 1992: 168). La presencia se mantiene arraigada hasta el final del período. Las constituciones antiguas del obispado de Ourense señalan:

Denunçiamos por dexcomulgados todo home o mujer que va adevino o adevina, e aquellas que conpanaren con ellos, e los <que> para ello dieren consejo, e con ellos foren: e tanbien denunçiamos por dexcomulgados todo adevino o adevina, escrutador o escrutadores e aoradas e aqueles que por eles creen. (García 1981: 126)

Diez artículos después se hace otra condena relacionada: *denunçiamos por excomulgados todo ome o mujer que usare de honzena o de agüero o de adevinanzas e los que a ellos fueren* (*Ibid.*: 127). La censura resulta bastante específica pues no va únicamente contra la actividad en sí misma y quienes la practican o participan: se sanciona la mera creencia, atacando un sustrato de la mentalidad que, parece, no se habría podido desterrar.

La sanción de prácticas tendentes a lo mágico cobra naturaleza desde los siglos XII-XIII, en aquella individualización de la magia que tiene en las fuentes escritas literarias y conciliares su fundamento. Se presentan personajes como el Hermógenes del *Liber Sancti Iacobi*, mago “seducido por las artes del enemigo” (LSI, 165) en figuración de un cúmulo de creencias heterodoxas que si bien no son centrales sí aparecen presentes con cierta constancia en los concilios provinciales gallegos (Pérez 2003: 321); es quizá la forma de aquello que el propio *Códice Calixtino* define como “sabiduría profana” (LSI, 165). En el sínodo compostelano de Rodrigo González de León, en 17 de agosto de 1289, se especifica: *statuimus quod nullus clericus sit sortilegius uel incantator, uel augur uel adiuinator. Et si monitus super hoc non resipuerit, beneficio suo priuetur et est excommunicatus a canone* (García 1981: 275). Sortilegos, encantadores, augures, adivinadores... todos con sus matices y particularidades, en referencia a prácticas

diferentes³³. Y la profundidad del “sit”: religiosos que desempeñan y se ocupan de lo mágico, dando perspectiva del arraigo. La condena se repite literalmente en el sínodo de Rodrigo de Padrón celebrado en 27 de mayo de 1309 (*Ibid.*: 284). El espacio de la magia y adivinación parece compartirse con el religioso, quizás en el más literal sentido del *sacer-do*, el que hace lo sagrado, y que puede llegar a confundir las esferas de lo sobrenatural. El concilio compostelano de 1335 dedica de hecho su canon XVI a *De sortilegiis* y especifica:

Firmitate ineffabili est tenendum, juxta canonica instituta, quod omnis inquisitio, et omnis conjuratio, quae a divinis, et magicis, vel ipsorum daemonibus, in idolorum cultum expetitus, mors dicenda potius, quam et qui eam sectantur, si se non correxerint, ad aeternam damnationem tendunt. Ideo praesenti Constitutione firmiter inhibemus, ne aliqui ad sortilegos, maleficos, incantatores, divinatores, ab eis super suis, vel aliorum actibus consilium petere, vel eamdem ignominiosam artem quomodolibet exercere praesumant; alioquin contra facientes ipso facto sententiam excommunicationis incurvant. Praelati vero, Praedicatorum Verbi Dei, in suis sermonibus auguria dissuadeant omnibus Christianis. (*Ibid.*: 108)

Y se repite igualmente en el concilio que se realiza auspiciado por el prelado Rodrigo de Moscoso entre los años 1375 y 1377³⁴. La admonición se eleva y dirige a los sermones y prédicas para que la indicación llegue y se difunda desde los púlpitos y las iglesias parroquiales: los espacios de mayor contacto entre las formas teológicas y catequéticas de la Iglesia y la población, los *filii ecclesiae*, como receptores y practicantes del culto. Es la objetivación en definitiva de una práctica popular todavía mantenida en la *supersticio* y que parece plantearse ahora como campo de batalla.

5. Referencias bibliográficas

- Agustí Aparisi, Carmen (2020): “Fantasmas o *revenants* en el medievo: antecedentes de elementos fantasmagóricos en *El Formicarius* de J. Nider”, *Medievalismo* 20, pp. 15-38.
- Altenberg, Karin (2001): “Marginal Life Experiencing a Medieval Landscape in the Periphery”, *Current Swedish Archaeology* 9, pp. 93-113.
- Andrade Cernadas, José Miguel (1989): “Lo imaginario de la muerte en la documentación gallega de los siglos IX al XI”, *El Museo de Pontevedra* 43, pp. 55-65.

4. Conclusión

La anterior consideración del corpus de fuentes escritas para una aproximación a la superstición desde su dimensión social es el acercamiento somero a una materia de profundidad considerable. Y como tantas otras veces abre más puertas de las que cierra. Las formas de las prácticas relativas a la creencia permiten observar pervivencias y cambios a lo largo de todo el período. Y la diferente presencia de fuentes documentales y textuales viene a matizar igualmente los ritmos de aquello que sabemos o, cuando menos, podemos intuir.

Con lo visto creemos posible afrontar desde lo escrito el objeto propuesto de una manera sistemática. Las obras catequéticas, principalmente en los escritos de san Martín de Dumio, las actas conciliares o sinodales desde el siglo XI, junto con las crónicas a partir del XII, ofrecen nichos de información de intensidad variable y lecturas igualmente diferentes, pero complementarias e ineludibles. Las referencias notariales, verdaderos mirlos blancos, quedan en efecto pendientes; no pueden ser olvidadas, pues ellas cimentarán las posibilidades más notables y certeras de una posible historia social y de la superstición en Galicia medieval. Igualmente, por ahora, nos hemos centrado aquí en prácticas y fuentes hacia su objetivación mínima desde lo textual, pero convendrá observar principalmente a grupos e individuos; en funciones, desempeños y sentidos dentro del entramado de sus relaciones.

Entramos así en un segmento anhelado desde hacía tiempo: el de lo pensado, el de lo creído. Y desde ahí el de prácticas, usos y comportamientos diarios, fundamentados sobre ideas que las fuentes escritas sugieren o susurran, pero determinantes para uno de los objetos primordiales de la disciplina: comprender y explicar la sociedad de la Edad Media.

³³ Igual matiz se traduce en lo literario, en un marco que supera lo gallego; véase Mérida 2011: 145-147. La cuestión ha generado una literatura amplia, en parte debido a la complejidad progresiva que adquiere en formas y funciones, así como a las diversas fuentes en que podemos recopilar sus características (García Avilés 2007).

³⁴ Se recogen más recientemente en Justo 2001: 379, 400.

- (1995): *O tombo de Celanova: estudio introductorio, edición e índices (ss. IX-XII)*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
- (2007): “Una aproximación a la historia de la vejez en la Galicia medieval: algunas fuentes y sus posibilidades de información”, *Semata: Ciencias sociais e humanidades* 18, pp. 229-246.
- (2019): “Documentos judiciales y retazos de la vida cotidiana altomedieval”, *Liceo franciscano: revista de estudio e investigación* 213, pp. 173-190.
- Arce Martínez, Javier (1971): “Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el s. IV”, *Príncipe de Viana* 124-125, pp. 245-255.
- Arias Vilas, Felipe (1993): “Apuntes sobre a ocupación do territorio na Galicia baixorromana: castros e vilas”, en *Galicia: da romanidade á xermanización: problemas históricos e culturais: actas do encontro científico en homenaxe a Fermín Bouza Brey (1901-1973)*. Santiago de Compostela: Museo do Pobo Galego, pp. 201-208.
- Arias Vilas, Felipe (1996): “Poblamiento rural: la fase tardía de la cultura”, en C. Fernández Ochoa (coord.), *Los finisterres atlánticos en la antigüedad: época prerromana y romana (Coloquio internacional): homenaje a Manuel Fernández Miranda*. Gijón: Ayuntamiento de Gijón / Sociedad Editorial Electa, pp. 181-188.
- Ariès, Philippe (1978): “L’Histoire des mentalités”, en J. Le Goff (dir.), *La Nouvelle Histoire*. Paris: Retz-CEPL, pp. 402-423.
- Bailey, Michael D. (2007): *Magic and Superstition in Europe: A Concise History from Antiquity to the Present*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- (2009): “A Late-Medieval Crisis of Superstition?”, *Speculum* 84, pp. 633-661.
- (2013): *Fearful Spirits, Reasoned Follies: The Boundaries of Superstition in Late Medieval Europe*. Ithaca / London: Cornell University Press.
- Bande Rodríguez, Enrique (1985): “Supersticiones, bruxería e maxia na Galicia medieval”, en *II Coloquio Galaico-Minhoto*, vol. 1. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, Consellería de Educación e Cultura, pp. 357-368.
- (1997): “Religiosidad, creencias y prácticas vitales del campesinado gallego”, *Cuadernos de estudios gallegos* 109, pp. 301-324.
- Barral Rivadulla, María Dolores (1997): “En los márgenes del arte: devociones populares a través de la escultura gótica gallega”, en *Actas do III Congreso de historia da antropoloxía e antropoloxía aplicada: Pontevedra, 14-16 de novembro 1996*, vol. 1. Santiago de Compostela: Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento, pp. 653-664.
- (2003): “Ángeles y demonios, sus iconografías en el arte medieval”, *Cuadernos del CEMYR* 11, pp. 211-236.
- (2009): “Aspectos de lo cotidiano en el arte medieval gallego”, *Sémata. Ciencias Sociais e Humanidades* 21, pp. 265-286.
- , Sánchez Sánchez, Xosé M. (2023): “La Pluma y el Cincel. Animales reales y fantásticos en la Galicia medieval. Dónde encontrarlos y cómo entenderlos”, *Cuadernos del CEMYR* 31, pp. 43-77. DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cemyr.2023.31.03>.
- Barros Guimeráns, Carlos (1993): “Historia de las mentalidades, Historia social”, *Historia contemporánea* 9, pp. 111-140.
- (1999): “La humanización de la naturaleza en la Edad Media”, *Edad Media: revista de historia* 2, pp. 169-194.
- Bodelón García, Serafín (1992-93): “Problemática sobre Martín Dumicense”, *Memorias de historia antigua* 13-14, pp. 205-216.
- Braga, Martín de (1981): *Sermón contra las supersticiones rurales* (revisión y trad. de R. Jove Clos). Barcelona: Ediciones El Albir.
- Brown, Peter (1975): “Society and the Supernatural: A Medieval Change”, *Daedalus* 104/2, pp. 133-151.
- Buide del Real, Francisco Javier (2012): “La evangelización de la Gallaecia sueva. Entre paganismo y cristianismo (ss. IV-VI)”, *Compostellanum* 57/3-4, pp. 31-118.
- Caciorgna, M. (2020): “Lupi reali e lupi immaginati”, *Reti Medievali Rivista* 21/2, pp. 7-13. DOI: <https://doi.org/10.6092/1593-2214/7434>.
- Cantelar Rodríguez, Francisco (2006): “Fiestas y diversiones en los Sínodos medievales”, *Revista Española de Derecho Canónico* 63/161, pp. 553-604.
- Carrero Santamaría, Eduardo (2019): *La catedral habitada. Historia viva de un espacio arquitectónico*. Barcelona: Edicions UAB.

- Cardini, Franco (1982). *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*. Barcelona: Ediciones Península.
- Caspari, C. P. (1883): *De Correctione rusticorum*. Christiania: Imprenta Malling.
- Cendón Fernández, Marta (1999): “La naturaleza y el paisaje en el gótico: La naturaleza en los conjuntos funerarios”, *Cuadernos del CEMYR* 7, pp. 167-224.
- Codoñer Merino, Carmen (1964): *El “De viris illustribus” de Isidoro de Sevilla. Estudio y edición crítica*. Salamanca: CSIC, Instituto “Antonio de Nebrija”.
- Conti, Fabrizio (2015): *Witchcraft, Superstition, and Observant Franciscan Preachers: Pastoral Approach and Intellectual Debate in Renaissance Milan*. Turnhout: Brepols.
- Coronado Schwindt, Gisela (2024): “Sonidos, comercio y oficios. El universo sonoro urbano del reino de Castilla en la Baja Edad Media”, en J. Á. Solórzano Telechea, J. Haemers y N. Marthe Vandeweerd (coords.), *El uso social del espacio en las ciudades medievales del suroeste de Europa*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 227-248 .
- Correa Corredoira, Javier y José Eduardo López Pereira (eds.) (1997): *De correctione rusticorum*. A Coruña: Espiral Maior.
- Costa-Casais, Manuela y Joeri Kaal (2015): “La configuración del paisaje cultural durante la Alta Edad Media (siglos V-XI): cambios ambientales y actividad antrópica en el noroeste de la Península Ibérica”, *Estudos Do Quaternário Quaternary Studies* 12, pp. 1-13. DOI: <https://doi.org/10.30893/eq.v0i12.100>.
- Cressier, Patrice; Sophie Gilote y Mourad Rmmah (2019): “Jeux et superstitions en milieu urbain médiéval. Le cas de Sabra al-Manṣūriyya au travers des fouilles archéologiques”, en M. Riadh Hamrouni y A. el Bahi (eds.), *Actes du septième Colloque international. Villes et archéologie urbaine au Maghreb et Méditerranée*. Tunis: Université de Kairouan, pp. 379-396.
- Díaz, Pablo C. y Juana M. Torres (2001): “Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VII)”, en J. Santos y R. Teja (eds.), *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania. Actas del symposium de Vitoria-Gasteiz (25 a 27 de Noviembre de 1996)*. Vitoria: Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, pp. 235-261.
- Díaz y Díaz, M. C.; María Virtudes Pardo Gómez y Daría Vilariño Pintos (1990): *Ordoño de Celanova: vida y milagros de San Rosendo*. A Coruña: Fundación “Pedro Barrié de la Maza”.
- (2012): “La escuela episcopal de Santiago en los siglos XI-XIII”, en M. C. Díaz y Díaz, *Escritos jacobeos*. Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago, pp. 45-52.
- Falque Rey, Emma (1994): *Historia compostelana*. Madrid: Akal.
- Fallberg Sundmark, Stina (2023): “Instruments of Devotion in Close Bodily Contact – Jewellery, Costume Details and Other Personal Belongings in Relation to Late Medieval Piety”, *Konsthistorisk tidskrift/ Journal of Art History* 92/3, pp. 194-211. DOI: <https://doi.org/10.1080/00233609.2023.2248959>.
- Fontán, Antonio (1979). “Martin de Braga, un testigo de la tradición clásica y cristiana”, *Anuario de Estudios Medievales* 9, pp. 331-341.
- García Avilés, Alejandro (2007): “La magia en la España medieval: Imágenes, textos, contextos”, *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures* 36/1, pp. 5-11.
- García y García, Antonio (1981): *Synodicum Hispanicum I. Galicia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- García Mercadal, José (1999): *Viajes de extranjeros por España y Portugal. Desde los tiempos más remotos hasta comienzos del siglo XX*. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- García Moreno, Luis A. (2006): “La Iglesia y el Cristianismo en la Galecia de época sueva”, *Antigüedad y cristianismo: revista de estudios sobre antigüedad tardía* 23, pp. 39-56.
- González Echegaray, Joaquín; Alberto del Campo Hernández y Leslie G. Freeman (eds.) (2004): *Obras completas y complementarias de Beato de Liébana. I: Comentario al Apocalipsis. Himno O Dei Verbum. Apologético*, vol. 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- González Lopo, Domingo L. (2002): “Historia de las mentalidades. Evolución historiográfica de un concepto complejo y polémico”, *Obradoiro de historia moderna* 11, pp. 135-190.
- Grandjean Gøgsig Jakobsen, Johnny (2013): “Viking Landscape Regionality An Interdisciplinary Model for Regional Classification of The Cultural Geography in Medieval Scandinavia, C. 800-1300”, en R. Efe, I. Atalay e I. Cürebal (eds.), *GEOMED 2013. 3rd International Geography Symposium (June 10-13, 2013. Kemer, Antalya, Turkey). Proceedings*. İzmir: Dokuz Eylül University, Institute of Educational Sciences, pp. 89-100.
- Harrison, Dick (1996): *Medieval Space: The Extent of Microspatial Knowledge in Western Europe during the Middle Ages*. Lund: Lund University Press.

- Herbers, Klaus (2017). *Papado, peregrinos y culto jacobeo en España y Europa durante la Edad Media*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Jiménez Sánchez, Juan Antonio (2017a): “A brief catalogue of superstitions in chapter 16 of Martin of Braga’s *De correctione rusticorum*”, en M. Vinzent (ed.), *Papers presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015 (Studia Patristica, 97)*. Leuven: Peeters, pp. 245-254.
- _____(2017b): “La cristianización de las calendas de enero en la Hispania tardoantigua”, *Latomus: revue d'études latines* 76/1, pp. 162-184.
- _____(2021a): “«Isti non christiani, sed pagani sunt»: pervivencias paganas y críticas eclesiásticas en Hispania durante la Antigüedad tardía”, *Hispania sacra* 73/147, pp. 77-87.
- _____(2021b): “La crítica eclesiástica a la danza popular durante la Antigüedad Tardía (siglos IV-VIII)”, *Studia historica. Historia antigua* 39, pp. 455-482.
- Krzywinski, Knut; Michael O’Connell y Hansjorg Kuster (2009): *Cultural Landscapes of Europe Fields of Demeter Haunts of Pan*. Bremen: Aschenbeck media UG.
- Jaritz, Gerhard (2016-2017): “Paisajes culturales: construcción, percepción y evaluación en la Baja Edad Media y hoy”, *Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval* 12, pp. 64-75.
- Justo Fernández, Jaime (2001): “Los concilios compostelanos medievales (1120-1563)”, *Annuarium Historiae Conciliorum* 33, pp. 309-403.
- Leturia Ibarrondo, Félix (2018): “La otredad pagana. Entre la asimilación y la resistencia cultural”, *Kobie. Antropología cultural* 21, pp. 75-88.
- LeGoff, Jacques (1985): *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa.
- López Ferreiro, Antonio (1903): *Historia de la Santa AM Iglesia de Santiago de Compostela*, t. VI. Santiago de Compostela: Imprenta del Seminario Conciliar.
- López Pereira, Xosé Eduardo (1996): *Cultura, religión e supersticións na Galicia sueva*. A Coruña: Universidade da Coruña.
- Lorenzo Rodríguez, Abel (2019): “Hijos del mar. La sirena en el mito fundacional de los Mariño (siglos XIV-XVII)”, *Cuadernos de Estudios Gallegos* 132: pp. 177-201. DOI: <https://doi.org/10.3989/ceg.2019.132.06>.
- Llinares García, Mar (1990): *Mouros, ánimas y demonios. El imaginario popular gallego*. Madrid: Akal.
- Mansi, Joannes Dominicus (1763): *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 9. Florentiae: Expensis Antonii Zatta Venetii.
- Martínez Díez, Gonzalo (1967): “La colección canónica de la Iglesia sueva. Los *Capitula Martini*”, en *Actas do Congresso de estudos da comemoração do 13 centenário da morte de S. Frutuoso*. Braga: Livraria Cruz, pp. 224-243.
- Mason, Austin y Thomas Williamson (2017): “Ritual Landscapes in Pagan and Early Christian England”, *Fragments: Interdisciplinary Approaches to the Study of Ancient and Medieval Past* 6, pp. 80-109.
- Meirinhos, José Francisco (2006): “Martinho de Braga e a compreensão da natureza na alta Idade Média (séc. VI): símbolos da fé contra a idolatria dos rústicos”, en *Estudos em homenagem ao Professor Doutor José Marques*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 395-414.
- Mérida Jiménez, Rafael M. (2011): “Magias y brujerías literarias en la Castilla medieval”, *Clio & Crimen* 8, pp. 143-164.
- Migne, Jacques-Paul (1863): *Patrologiae latinae cursus completum*, 89. Paris: Garnier.
- Mitre Fernández, Emilio (2019): *Morir en la Edad Media. Los hechos y los sentimientos*. Madrid: Cátedra.
- Nascimento, Aires A. (1997): *Martinho de Braga, Instrução Pastoral sobre Superstições Populares. De Correctione Rusticorum*. Lisboa: Cosmos.
- Nedkvitne, Arnved (2000): “Beyond Historical Anthropology in the Study of Medieval Mentalities”, *Scandinavian Journal of History* 25, pp. 27-51.
- Neyra, Andrea Vanina (2011): “Penitenciales y colecciones canónicas: fuentes para el estudio de la superstición medieval”, en *XIII Jornadas Interescuelas/ Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Catamarca*, <https://www.aacademica.org/000-071/57> [consulta: 05/04/2023].
- Orosio, Paulo (1982): *Historias*, vol. 2. (ed., trad. y notas de E. Sánchez Salor). Madrid: Gredos.
- Palmer, James (2005): “Defining paganism in the Carolingian world”, *Early Medieval Europe* 15, pp. 402-425.
- Pallares Méndez, María del Carmen y Ermelindo Portela Silva (1985): “Muerte y sociedad en la Galicia medieval (siglos XII-XIV)”, *Anuario de Estudios Medievales* 15, pp. 189-202.

- (1991): “El sentimiento de la muerte y su influencia en la sociedad gallega bajomedieval”, en X. Castro (coord.), *Mentalidades colectivas e ideoloxías. VI Xornadas de Historia de Galicia*. Ourense: Deputación provincial de Ourense, pp. 209-228.
- Pérez López, Segundo L. (2003): *La iglesia en la Galicia bajomedieval (1215-1563)*. Santiago de Compostela: Instituto Teológico Compostelano.
- Petts, David (2011): *Pagan and Christian: Religious Change in Early Medieval Europe*. London: Bristol Classical Press.
- Piazza, Emanuele (2017): “Superstitiones e signa nell’immaginario lunare altomedievale”, *Anuario de Estudios Medievales* 47/2, pp. 795-824. DOI: <https://doi.org/10.3989/aem.2017.47.2.11>.
- Rabazo Vinagre, Ana Rosa (2015): “El miedo y su eco en las creencias de la sociedad castellana medieval: una aproximación histórica a través de las fuentes”, en J. Campelo Bermejo (coord.), *Realidad y ficción en la Castilla Medieval*. Valladolid: Páramo, pp. 41-67.
- Ramos-Lissón, Domingo (1997): “El principio de la tradición en los concilios bracarenses del siglo VI”, *Antigüedad y cristianismo* 14, pp. 209-216.
- (2003): “San Martín de Dumio y el II Concilio Bracarense (572)”, *Annuario Historiae Conciliorum* 35/1-2, pp. 234-246.
- Rao, Riccardo (2018): *Il tempo dei lupi. Storia e luoghi di un animale favoloso*. Firenze: Utet.
- Ricci, Adelaida (2009): “Mirabilia. Appunti sul meraviglioso”, *Strenna dell’ADAFA* XLIX, pp. 61-70.
- Ríos Rodríguez, María Luz (1993): “Conventualismo y manifestaciones heréticas en la Baja Edad Media”, en J. I. de la Iglesia Duarte (coord.), *III Semana de Estudios Medievales: Nájera 3 al 7 de agosto de 1992*. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 129-160.
- (1999): “Franciscanismo y movimientos heréticos”, en J. Á. García de Cortázar (coord.), *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos, perseguidos. II. Del año 1000 al año 1500: actas del XII Seminario sobre Historia del Monacato celebrado en Aguilar de Campoo (Palencia) del 3 al 6 de agosto de 1998*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, Centro de Estudios del Románico, pp. 71-102.
- Rodríguez, Gerardo y Gisela Coronado Schwindt (dirs.) (2017): *Abordajes sensoriales del mundo medieval*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.
- (2019): “Un análisis sensorial del Concilio de Frankfurt del año 794”, *Medievalismo* 29, pp. 355-374. DOI: <https://doi.org/10.6018/medievalismo.407041>.
- Rucquoi, Adeline (2005): “*De grammaticorum schola*”: La tradición cultural compostelana en el siglo XII”, en P. Caucci von Saucken (ed.), *Visitandum est. Santos y cultos en el Codex Calixtinus (Actas del VIIº Congreso Internacional de Estudios Jacobeos)*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, pp. 235-254.
- (2007): “La percepción de la naturaleza en la Alta Edad Media”, en F. Sabaté, *Natura i desenvolupament. El medi ambient a l’Edat Mitjana*. Balaguer: Pagès, pp. 73-98.
- Ruiz Sola, Aurelia y Carlos Pérez González (coords.) (2003): *Cristianismo y paganismo ruptura y continuidad*. Burgos: Universidad de Burgos.
- Sánchez Herrero, José (1985): “La literatura catequética en la Península Ibérica, 1236-1553”, *En la España Medieval* 9, pp. 1051-1117.
- Sánchez Pardo, José Carlos (2008): “Continuidad y cambio del poblamiento tardorromano y altomedieval en Galicia. Propuestas de estudio”, en C. Fernández Ochoa, V. García Entero y F. Gil Sendino (dirs.), *Las “villae” tardorromanas en el Occidente del Imperio: Arquitectura y función: IV Coloquio Internacional de Arqueología en Gijón*. Gijón: Trea, pp. 707-718
- (2010): “Poblamiento rural tardorromano y altomedieval en Galicia (ss. V-X). Una revisión Arqueológica”, *Archeología medieval* 37, pp 285-306.
- Sánchez Sánchez, Xosé M. (2019): *Historia, mentalidad y vida cotidiana en la Compostela medieval*. Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago / Universidade de Santiago de Compostela.
- (2023): “Los banquetes funerarios en la Galicia medieval. Mentalidad, sociedad y pervivencia en las fiestas de la muerte”, *Espacio, tiempo y forma. Serie III. Historia medieval* 36, pp. 1169-1208. DOI: <https://doi.org/10.5944/etfiii.36.2023.36143>.
- (2024): *Tiempo y viaje en la Compostela medieval. Estudios sobre el tiempo, individuo y peregrinación en la Edad Media*. Santiago de Compostela: Consorcio de Santiago / Universidade de Santiago de Compostela.
- Sanz Serrano, Rosa María (2003): “Los paganismos peninsulares”, *Gerión* 21, pp. 39-95.

- Sastre de Diego, Isaac (2008): “Iconographic influences of roman aras in early christian altars. Prevalence of formal and conceptual elements in ‘Hispania’”, en Mª J. Castillo Pascual, S. Knippschild, M. García Morcillo y C. Herreros González (coords.), *Congreso Internacional “Imagines”. La Antigüedad en las Artes escénicas y visuales (Universidad de La Rioja, Logroño. 22-24 de octubre de 2007)*. Logroño: Universidad de La Rioja, pp. 425-444.
- Schmitt, Jean-Claude (1992): *Historia de la superstición*. Barcelona: Crítica.
- Scholze-Irrlitz, Leonore (1994): “Exploring Historical Anthropology. Jacques Le Goff and Aaron J. Gurevich”, *Ethnologia Europaea* 24, pp. 119-132.
- Sebenico, Sara (2003): *I mostri dell'occidente medievale: fonti e diffusione di razze umane mostruose, ibridi ed animali fantastici*. Trieste: Università degli studi di Trieste.
- Singul Lorenzo, Francisco (2010): “Espiritalidad, ritos y simbología en la peregrinación medieval a Santiago de Compostela”, *El Extramundi y los papeles de Iria Flavia* 61, pp. 129-146.
- (2011): “El Camino de Santiago como espacio ritual y simbólico”, en J. Aguilar Díaz, J. Mª Díaz Fernández y R. Yzquierdo Peiró (coords.), *Ceremonial, fiesta y liturgia en la Catedral de Santiago: 800 Aniversario Catedral de Santiago*. Santiago de compostela: Cabildo metropolitano de la Catedral de Santiago, pp. 110-141.
- Suerbaum, Almut y Annie Sutherland (2021): *Medieval Temporalities. The Experience of Time in Medieval Europe*. Cambridge: Boydell & Brewer.
- Szabo, Vicky E. (2008): “Medieval Perceptions Of The Natural World”, en V. E. Szabo, *Monstrous Fishes and the Mead-Dark Sea*. Leiden: Brill, pp. 13-30. DOI: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004163980.i-326.9>.
- Velázquez Soriano, Isabel (2009): “Between Orthodox Belief And ‘Superstition’ In Visigothic Hispania”, en F. Marco Simón y R. Gordon (eds.), *Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza (30 Sept. - 1st Oct. 2005)*. Leiden: Brill, pp. 601-627. DOI: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004179042.i-676.117>.
- Villa Prieto, Josué (2016): “La amistad en la mentalidad medieval: análisis de los tratados morales de la Península Ibérica”, *Lemir* 20, pp. 191-210.
- (2018): “Las actitudes cotidianas en la mentalidad medieval: análisis de las crónicas y los tratados morales de la Península Ibérica (siglos XIII-XV)”, *Lemir* 22, pp. 285-330.
- Vives, J. (1963): *Concilios visigodos e hispano-romanos*. Barcelona / Madrid: CSIC, Instituto Enrique Flórez.
- Yzquierdo Perrín, Ramón (2018): “La venera, de símbolo pagano a insignia de la peregrinación a Santiago”, *Liceo franciscano: revista de estudio e investigación* 211, pp. 113-136.