

**Madrygal. Revista de Estudios Gallegos**

ISSN: 1138-9664

<http://dx.doi.org/10.5209/MADR.53987>EDICIONES  
COMPLUTENSE

## Exposición dos prototipos femininos nos *Miragres de Santiago*. Unha primeira aproximación<sup>1</sup>

Raquel Fernández Parada<sup>2</sup>

Recibido: 9 de xuño de 2016 / Aceptado: 26 de setembro de 2016

**Resumo.** Os *Miragres de Santiago* é unha das obras cumio da prosa galega tardomedieval. Malia a súa complexa composición, o ideario cristián que transmite pode ser visto como unha contribución de interese na procura da recreación do pensamento que daquela permanecía vixente. Neste artigo buscarase chegar á comprensión do valor que os prototipos femininos posúen na obra describindo, clasificando e estudando todas as alusións referidas a suxeitos femininos. A finalidade será a de amosar unha primeira aproximación do status que a muller, laica e relixiosa, mantiña a finais da Idade Media e, xa que logo, sumar un chanzo máis no estudo desta peculiar obra.

**Palabras chave:** Prosa medieval; *Miragres de Santiago*; muller; cristianismo.

### [es] Exposición de los prototipos femeninos en los *Miragres de Santiago*. Una primera aproximación

**Resumen.** Los *Miragres de Santiago* es una de las obras cumbre de la prosa gallega tardomedieval. Pese a su compleja composición, el ideario cristiano que transmite puede ser visto como una contribución de interés en la búsqueda de una recreación del pensamiento que en aquel tiempo permanecía vigente. En este artículo, en concreto, se buscará llegar a la comprensión del valor que los prototipos femeninos poseen en esta obra describiendo, clasificando y estudiando todas las alusiones referidas a sujetos femeninos. La finalidad será la de mostrar una primera aproximación del estatus que la mujer, laica y religiosa, mantenía a finales de la Edad Media y, en consecuencia, sumar un escalón más en el estudio de esta peculiar obra.

**Palabras clave:** Prosa medieval; *Miragres de Santiago*; mujer; cristianismo.

### [en] An Overview of Female Prototypes in *Miragres de Santiago*. A First Approach

**Abstract.** The *Miragres de Santiago* is one of the most important works in late medieval Galician prose. Despite of its complex composition, the Christian ideology apparent in this work can be seen as a relevant example of the way of thinking at that time. This essay will try to convey the value of female prototypes by describing, classifying and analysing all references to women. The aim is a first-hand approach to the status of both religious and secular women in the Middle Ages.

**Keywords:** Medieval Prose; *Miragres de Santiago*; Women; Christianity.

**Sumario.** 1. Os *Miragres de Santiago*. 2. Apuntamentos sobre a situación da muller no pensamento cristián do medievo. 3. Exposición dos prototipos femininos e prexuízos contra as mulleres localizados nos *Miragres*. 4. Cabo. 5. Referencias bibliográficas.

**Como citar:** Fernández Parada, R. (2016): “Exposición dos prototipos femininos nos *Miragres de Santiago*. Unha primeira aproximación”, en *Madrygal. Revista de Estudios Gallegos* 19, 43-50.

<sup>1</sup> Este traballo enmárcase no proxecto “Voces de mujeres en la Edad Media: realidad y ficción (siglos XII-XIV)”, financiado polo Ministerio de Economía y Competitividad (FFI2014-55628-P).

<sup>2</sup> Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades.  
E-mail: raquelfernandezparada@gmail.com

## 1. Os *Mirages de Santiago*

A obra *Mirages de Santiago*, pertencente á tradición haxiográfica galega medieval, configúrase como un compendio de relatos diversos. Baixo unha estrutura caótica ten como eixo vertebrador a exaltación da figura de Santiago como apóstolo e de Compostela como a súa cidade de culto<sup>3</sup>.

O especialista en produción prosística medieval López Martínez-Morás (2007: 447-472) vincula esta obra ao acervo propiamente galego, pois, segundo el indica, o exemplar dos *Mirages* circularía e tería un ámbito de difusión exclusivo nese territorio. Ademais, os materiais nos cales se basea tamén se relacionan nun primeiro momento con Galicia, “aínda que, nalgúns casos, ditas fontes sexan obras de alcance universal” (*ibid.* 465).

A obra sitúase cronoloxicamente entre finais do século XIV e comezos do XV e consérvase na Biblioteca Nacional de Madrid (ms. 7455)<sup>4</sup>. O seu contido, tal como se presenta no seu estado de conservación actual, pódese estruturar da seguinte maneira<sup>5</sup>:

1. Catro mirages de Santiago non recollidos no *Liber Sancti Jacobi* (= *LSJ*), malia supostamente estaren escritos polo Papa Calisto (fols. 1r-5r)<sup>6</sup>.
2. Relato sobre a vida e paixón de Santiago Alfeo (fols. 5r-7v).
3. Relato sobre a destrución da cidade de Xerusalén (fols. 7v-12r).
4. Narración sobre a vida e morte de Pilatos (fols. 12v-15r).
5. Traslación da cabeza de Santiago Alfeo a Compostela (fols. 15r-17r).
6. Historia do Pseudo-Turpín (fols. 17r-39v).
7. Descrición da catedral de Santiago de Compostela (fols. 39v-42v).

8. Milages de Santiago tirados desde o segundo milagre do *LSJ* (fols. 42v-56v). A partir de aquí (fols. 56v-64v) interrómpese de forma abrupta a narración miraculística para dar paso ao relato da Epifanía (9) e da Asunción (10)<sup>7</sup>.

## 2. Apuntamentos sobre a situación da muller no pensamento cristián do medievo

Na Idade Media galega, ao igual que acontecía noutros territorios occidentais, hai dúas perspectivas dominantes na literatura desde as que analizar a figura da muller: a cultura eclesiástica e a cultura cortés (Pallares Méndez 1993: 22-38)<sup>8</sup>. Unha e outra óptica estarán rexidas por un principio androcéntrico igualador, pois, como indica o historiador García-Fernández, será cun filtro marcado polas diferenzas de xénero co que “debemos abordar o estudo histórico dos arquetipos femininos que crearon e difundiron os autores medievais a través das súas obras: sexan cantigas, *romans* ou incluso crónicas” (2013: 57). Como a obra que vai ser analizada se corresponde cun texto tirado da cultura eclesiástica, será ese ámbito en profundidade o que conveña analizar máis pormenorizadamente.

No medievo, o sistema de ordenación social das mulleres configurábase en base a tres principios:

La cultura eclesiástica confeccionará y defenderá un modelo del estado de la mujer fundado en tres principios: virginidad (*virginitas*), matrimonio (*matrimonium*) y viudedad (*viduitas*). Se trata, en consecuencia, de un modelo concebido a partir de la figura masculina, a la que la mujer debe complementar (matrimonio) o de la que debe alejarse (virginidad y viudedad). (Contreras Martín 2006: 86)<sup>9</sup>

<sup>3</sup> A respecto da desorganización da obra sinala Pensado Tomé, un dos editores dos *Mirages*, que se debe: “en parte, al descuido con que fueron cosidos los pliegos, cuando se hizo la encuadernación que hoy ofrece, y en parte al desorden interno de toda la obra, mejor dicho, al desajuste entre el orden de narraciones preconizado por los epígrafes introductores de cada relato y la disposición real de éstos” (1958: xv).

<sup>4</sup> Quizais neste traballo non importe tanto a súa datación exacta como a súa configuración de transmisor de contidos anteriores e, polo tanto, definido como obra medieval total.

<sup>5</sup> Seguimos a clasificación habitual proposta por Pensado (1958: xv-xvi) e seguida por Lorenzo (2000: 416-418) ou Brea e Fidalgo (2003: 192-193).

<sup>6</sup> O *LSJ* tamén se coñece co nome de *Códice Calixtino* e é a obra coa que os *Mirages* garda unha maior relación textual.

<sup>7</sup> A clasificación non está completa, pois: “Además de estos textos, y a juzgar por un epígrafe que precede a la ‘Vida e paixón de Santiago Alfeo’, debería de incluir un relato sobre la “Paixón e translación de Santiago Zebedeo”, versión, probablemente, del libro III del Liber” (Brea e Fidalgo 2003: 193).

<sup>8</sup> Véxase tamén Contreras Martín (2006: 86).

<sup>9</sup> Véxase tamén a respecto da tríada social na que se movía o papel da muller no medievo Corral Díaz (1996: 14) ou Pallares Méndez (1993: 24).

As mulleres, así as cousas, serán consideradas en base a dúas realidades, como afirma Pérez de Tudela y Velasco (2010: 18), ou ben como innobres ou ben como honradas<sup>10</sup>.

Alén dese sistema tripartito proposto pola Igrexa propágase<sup>11</sup>, tamén a partir desta, a consolidación de tres figuras femininas nas que condensar todo o pensamento relixioso do medievo<sup>12</sup>: Eva, María (Ave) e María Magdalena, esta última como ponte entre o dualismo da maldade (Eva) e a bondade (María)<sup>13</sup>.

Eva, representante das innobres, portará cos valores da corrupción, do terreal, do pecado ou do vicio: mentres María, representante das honradas, será o exemplo da virxindade, da virtude, da divindade e da imitación. A Virxe preséntase, ademais, como “espejo de perfección no sólo para las religiosas, sino también para las mujeres laicas por su faceta de esposa y madre” (Álvarez Díaz 2004: 145). Mais, cómpre ter presente tamén, que “la Virgen María no es el arquetipo innato de la naturaleza femenina, el sueño encarnado; es el instrumento de una dinámica argumental de la Iglesia católica acerca de la estructura de la sociedad” (Warner 1991: 434)<sup>14</sup>, pois esta actuaba como “exemplo para que as mulleres e, especialmente, as esposas asumiran un modelo de castidade, subordinación, silencio e preocupación pola procreación como fin último da conxugalidade” (García-Fernández 2012: 145)<sup>15</sup>.

Obsérvase, por tanto, que os valores que a Igrexa divulgaba nesta época a respecto da consideración das mulleres, salvando contadas excepcións puntuais, eran aqueles nos cales se visibilizaba facilmente a inferioridade e subordinación destas ao home, aínda incluso nos casos en que se podía pensar nun primeiro momento que a visión procuraba ser positiva, como a exemplificada na figura da Virxe, a misoxinia indirecta estaba igualmente presente.

### 3. Exposición dos prototipos femininos e prexuízos contra as mulleres localizados nos *Miragres*

Os *Miragres*, como xa se expuxo anteriormente, é unha obra variada con partes moi diferenciadas entre si, mais esa heteroxeneidade non afecta á súa temática, pois recolle o pensamento cristián dominante na época medieval.

Pola escaseza de prototipos femininos que teñen aparición na obra non resulta esaxerada a misión de localizar e máis de analizar todas as referencias, directas ou indirectas, que nela se poden atopar. En consecuencia, procederase a relatar en orde de aparición, seguindo a división habitual da obra exposta en páxinas anteriores, toda mención que aluda á figura da muller co propósito de que reflecta e axude a comprender mellor a idiosincrasia medieval.

A obra comeza con catro milagres (cf. 1). Neles, pódese atopar no segundo unha alusión á condición de esposa da muller, mais sen maior relevancia significativa. O destacábel desta pasaxe é a que fai o cabaleiro ao que lle ocorre o milagre cando manifesta a súa ideoloxía a respecto do valor da herdanza do castelo polo que se desenvolve o conflito, expresando que segundo el: “era mayor derecho do fillo varón erdar o castelo” (Lorenzo 2004: 20).

O relato dedicado a narrar os milagres de Santo Oudón, o cuarto dos deste primeiro grupo, contén unha descrición positiva, aínda que breve, dun prototipo feminino relacionado co mundo relixioso, pois fala dunha “boa moller, amjga de Deus” (*ibid.* 24) da que sinala ademais que se chama Ega e que en compañía dun clérigo avistan, anticipadamente, un dos milagres que logo realizaría o santo. Máis adiante, cando explica polo miúdo cada unha das accións milagreiras de Oudón localízanse referencias que teñen en mulleres enfermas ou endemoñadas as súas protagonistas. Así é o caso

<sup>10</sup> Continúa nesas liñas a autora do artigo afirmando que: “Esto es, el de las que acomodaban su código de conducta a la axiología imperante, y el constituido por aquellas que o no querían o, en demasiados casos, no podían, realizar en sus trayectorias vitales tales ajustes” (Pérez de Tudela y Velasco 2010: 18).

<sup>11</sup> Non cómpre esquecer que nos séculos XII e XIII “a Igrexa era depositaria de amplos poderes temporais e espirituais, logrando un forte intervencionismo político, social, económico e ideolóxico” (García-Fernández 2012: 147).

<sup>12</sup> Sobre todo será a partir da reforma gregoriana da Igrexa cando a consideración pexorativa das mulleres se acentúe pola imposición do celibato clerical. A este respecto *vid.* Klapisch-Zuber (dir.) 1992: 32-39 ou Portela e Pallares 1996: 118-120.

<sup>13</sup> A este respecto pódese ler tamén nas *Cantigas de Santa María*: “Esta LXª é de loor de Santa María, do departamento que á entre Ave e Eva”, na que se recolle esa dupla concepción antagónica da muller. *vid.* Fidalgo 2003: 122-128.

<sup>14</sup> Tamén *vid.* Corral Díaz 1996: 15.

<sup>15</sup> A este respecto pódese consultar o artigo de Pérez de Tudela y Velasco 1989: 59-69.

de “hũa dona de gran linágẽe que avja ánbaslas mãaos sequas de parelísia” á que en soños se lle aparece o santo e lle di que acuda ao templo e cando alí vai coa súa nai é sa; o de “outra moller, que avja nome Açenda, era rraueosa et avja peca que non dormja nen comja, et con a rráuea fogía como sandía per los lugares despo-brados. Et leuáronna ao seu moymento et logo foy sãa como adormeçeu”, ou o de “outra moça de gran lugar, que avja nome Leda et moraua en Brag(r)ança, et era demonjada, et aduséronna a Santo Oudón. Et filloa logo y o demo et começou de braadar (...)” (*ibid.* 24-25).

A seguinte alusión que se encontra na lectura da obra medieval é aquela na que narrando a vida de Santiago Alfeo (cf. 2) di deste que “andando enno ventre de súa madre, era (chamado) santo” (*ibid.* 26)<sup>16</sup>, isto é, menciona a condición da muller como nai, de igual maneira á que se pode ver neste mesmo relato cando o apóstolo, falando de Xesucristo, di que “aquele que da semente de Daujd tomou carne enno ventre da Virgẽe et fẽzose ome et naçeu (...)” (*ibid.* 28).

Na parte dedicada á destrución da cidade de Xerusalén (cf. 3) aparece un relato violento e salvaxe que ten como protagonista principal unha nai antropófaga. Nel comézase cunha breve descrición da personaxe, a continuación explícase como ten lugar o crime e, posteriormente, cóntase como a muller é instigada pola masa da cidade, logo de recoñecer o recendo da carne cocinada, a darlle aquilo que está inxerindo. A asasina mostra o manxar que pensan que ela posúe e que se trata, en realidade, do seu propio fillo; xustifica a acción comedita como algo natural consecuencia directa da situación e, incluso, chega a ofrecerlles a metade da parte sobrante para que a proben. As persoas alí presentes, asustadas pola crueza da acción, foxen “espantados et con moy gran medo” (*ibid.* 37).

En relación á condición da muller como esposa tamén se poden atopar citas nesta parte da obra como: “vós sobre os esposos et esposas” ou “avjan tan gran fame que os padres et as madres comjan os fillos et os fillos eles et os maridos as mulleres et as mulleres os maridos”

(*ibid.* 32 e 36), aínda que esas expresións non achegan información significativa.

O apartado dedicado a narrar a vida de Pilatos (cf. 4) explica a orixe do personaxe da seguinte maneira: “hũa moça que chamauan Pila, filla de hũu moleiro que avja nome Atus, et ouve dela hũu fillo”, “o moço naçeu et a madre tomou o seu nome et o de seu padre et ajuntou densũu et pósolle nome Pilatus”. Logo, hai outras mencións á figura da nai como “envioo a madre a seu padre Tiro” ou “avja hũu seu fillo de súa madre moller a rreyna que era de tamaña ydade como Pilatus” (*ibid.* 39).

Neste apartado tamén aparece a figura de Verónica, coñecida na tradición cristiá por ser a muller que lle tende a Xesús o pano co que este limpa a cara no vía crucis, deixando marcadas nel as súas faccións. No texto galego todos os adxectivos que a definen son positivos e sublíñase a súa fe e fidelidade á causa cristiá.

A parte dedicada á narración da cabeza de Santiago Alfeo a Compostela (cf. 5) presenta varias referencias á realidade xeográfica e histórica galega con nome de muller, como, por exemplo, a aparición no relato da igrexa de “Santa María de Caruoeyro” (*ibid.* 44 e 46) ou a mención á raíña dona Orraca<sup>17</sup>, que, ademais, sitúa o texto da translación da cabeza de Santiago Alfeo na coetaneidade do manuscrito medieval (*ibid.* 47). Mais o relevante desta pasaxe é a aparición dunha “monja santa que estaua ençarrada en hũa çela et fazía // santa vida” (*ibid.* 46), que é a encargada de sinalarlle a un abade, sen dubidar, cal é o camiño que debe sortear para levar a cabeza de Santiago Alfeo a Compostela. Sorprende a firmeza das súas indicacións, como por exemplo, “et a njnhũa gisa nonna leues a Bráagan nen ajas coydado do juramento que fiziste (...)” (*ibid.* 46), así como a seguridade do futuro visionado, pois remata o relato apuntando o narrador que “esto todo [foy] así feito como a santa monja diso (...)” (*ibid.* 47).

O Pseudo-Turpín (cf. 6) é un dos apartados dos *Miragres* máis extensos, aspecto que repercutirá, consecuentemente, nunha maior aparición de modelos femininos. Así as cousas,

<sup>16</sup> Santiago Alfeo foi fillo dunha irmá da Virxe María, segundo se pode ler na alusión localizada neste relato sobre a súa vida cando se di que é “fillo da yrmãa da madre de Nostro Señor” (Lorenzo 2004: 30). Os coñecementos sobre historia do cristianismo fan que se identifique esta personaxe con María de Cleofás ou Cleofé.

<sup>17</sup> Para un aprofundamento na figura desta raíña véxase Pallares Méndez 2011: 262-271.

rexístranse desde mencións a mulleres sen maior repercusión na anécdota, como cando falando da orixe do personaxe de Roldán sinalla que este é “fillo do duc Mjlllo d’Ingraterra et de Berta, yrmã de rrei Calrros” (*ibid.* 61) ou cando nomea cidades como “Santa María [de] Aquisgrano” (*ibid.* 54), que mandou construír Carlomagno, ou como “Santa María de Gimaraes” ou “Santa Eulalia” (*ibid.* 51), que conquistou dito emperador, a outras referencias moito máis significativas. A ese último grupo pertence a complexa alusión ás mouras, na que non só se alude a un único suxeito feminino, senón que fai referencia a todo un conxunto, ademais, fortemente estereotipado como símbolo do reclamo sexual. Mais como se verá, o que comeza como unha comparación das mouras co pecado esténdese logo ao total das mulleres.

A historia aparece nun dos episodios do Pseudo-Turpín titulado “Da batalla de Rrocauales et da morte de Rrulan et dos outros lidadores”. Conta a historia de traizón dun aliado do emperador Carlomagno, así como as funestas consecuencias que isto carrega. Porén, o interesante deste episodio non se basea na anécdota, senón na reflexión que o autor expón do papel que teñen as mulleres na vida dos homes (*ibid.* 80-86). Comeza identificando as mouras como mercadoría cando as inclúe como parte dos tributos que uns reis sarracenos lle ofrecen ao emperador e a súa hoste<sup>18</sup>, mulleres ás que ademais lle engade o valor de reclamo sexual indicando que as ofrece para que os cabaleiros fagan con elas o que desexen. Distingue o autor en liñas sucesivas a aqueles homes honrados que non pecan daqueles outros que “fezeran pecado *con* as mouras et *con* as outras mulleres que tragían de França” e que “quis Deus que morresen alí”. Dos primeiros di que Deus lles deu morte para que non tivesen ocasión de pecar no futuro e así deixasen o mundo de forma digna; dos segundos explica que Deus decidiu que morresen alí para perdoarlles o pecado cometido. De todos os xeitos, o importante deste fragmento vén da reflexión que finalmente realiza o autor na que explica que, dunha maneira ou doutra, o que non se debe facer é levar mulleres aos combates, aínda que a súa presenza acotío estea abondo documentada

nas crónicas medievais, pois son sinónimo de mal agoiro e aseguran a derrota na batalla. E tamén é de subliñar que o que comeza parecendo unha identificación pexorativa das mouras baseada en diferenzas de fe decae ao observarse como o autor amplía a filiación de portadoras do vicio e corrupción ao conxunto total das mulleres. Remata explicando o porqué estas son malvadas, pois segundo el:

som enbargo do corpo et da alma. Et aqueles que son bébedos et fornjadores senjifican os clérigos de mjsa et os omes d’órdêe, que deuen a lidar *contra* os peccados et *non* lles conuén de se enbebedentaren *nen* auer mulleres; et se o fezeren, seerán presos de seus ijmjgos, que son os demoes, et aa çima seerán mortos de maa morte. (Lorenzo 2004: 82)

Outra referencia a un prototipo feminino neste apartado da obra rexístrase nunha conversa na que o personaxe de Roldán lle explica a Ferragudo a orixe da concepción de Xesús (*ibid.* 69-74). O xigante non consegue entender como “a Vírge ouve fillo sen home?” (*ibid.* 73) e Roldán esmérase en comparacións e explicacións para demostrarlle a valía deste “milagroso” nacemento. Non ten maior significación que a corroboración da Virxe como unha figura a respectar no mundo cristián.

A breve parte dedicada á descrición da catedral de Santiago de Compostela (cf. 7) non achega máis que prefixadas nomenclaturas da tradición santoral como o altar dedicado a “santa María Madanela” (*ibid.* 90), así como alusións á Virxe en reiteradas ocasións sen relevancia significativa (*ibid.* 73 ou 89, por exemplo).

O oitavo dos apartados (cf. 8) é aquel que compila milagres xa recollidos no *LSJ* e amosa variadas referencias a personaxes femininos ou prexuízos contras as mulleres. Así, por exemplo, ligado ás condicións da muller como esposa e nai, hai unha cita onde se conxugan estas dúas vertentes. Nela obsérvase que o realmente importante é a descendencia que a muller pode ter e non a súa situación de esposa, que só é vista como un medio para un fin, a concepción, e así se manifesta cando expresa que “hũu home casou *con* hũa dona por

<sup>18</sup> Concretamente o que lles ofrece é: “trezentos caualos carregados de moy boo vjno et mjll // mouras moy fremosas de que fezesen súa voontade” (Lorenzo 2004: 80).

// rrazón de aver fillo” (*ibid.* 97). Este mesmo relato ten interese tamén cando afirma que o matrimonio non podía ter fillos por causa dos pecados, mais non se explicita con exactitude se serían dela ou dos dous, pois o que sinala é que o mozo protagonista “et viueu con ela gran tempo et, per seus pecados, non poderon aver fillo que erdase os seus bñes” (*ibid.* 97). Máis adiante cóntase que conseguiron ter un fillo pero que lles morreu repentinamente e “a madre, con grande pesar, doéndose máis que todos et fóra como do entendemento” (*ibid.* 97) rogoulle a Santiago que lle devolvera a vida ao rapaz ou se mataría ela.

Ao longo deste apartado encóntranse máis referencias sobre a significación de nai e esposa que achegan características definitórias destes prototipos e da súa importancia. Así, por exemplo, no cuarto dos milagres rexístrase a historia dun matrimonio ao que, en peregrinación a Compostela xunto cos seus fillos, se lle trunca a viaxe pola morte da muller e, acto seguido, polo roubo das pertenzas ao recente viúvo (*ibid.* 101-102). En todo o resto do relato non volve mencionarse o falecemento e semella que o único que altera o estado anímico do home, e a razón pola cal se lle aparece o apóstolo, é para recuperar o subtraído, mais en ningún momento se laia pola perda da esposa, aínda que quizais a ausencia de lamentos chame máis a atención desde a óptica contemporánea do que podía facelo desde a medieval.

Localízase tamén aquí o milagre no que se di dunha nai que é a encargada de xestionar o diñeiro familiar porque “desque lle morera o padre, daquelo que ganaua gobernaua súa madre” (*ibid.* 113). Ademais, tamén se conta que o fillo desa muller comete o pecado de manter relacións sexuais con “hũa mançeba”, á cal se lle outorgan trazos semánticos negativos, ao contrario do que ocorre co substantivo en masculino, que non recibe estes matices<sup>19</sup>. Tamén se incide repetidas veces na gravidade do pecado con afirmacións como “fezeche pecado con hũa moller et nonno confesache nen fillache del peedença”, ou “gran pecado como tu fezeche” (*ibid.* 113 e 114).

Para rematar cos rexistros deste apartado da obra cómpre citar o milagre no que un home enfermo acode en procesión a Compostela e que era a “súa moller [con] seus [criados]” quen se encargaba de levalo en dúas bestas (*ibid.* 120), ou o milagre onde unha muller lle solicita a un cabaleiro que vai en procesión cara á Santiago que lle axude a levar as súas pertenzas. Nesta última, a importancia da muller empeza e remata aí, e, quizais, o que máis chama a atención é a caracterización da personaxe como “hũa moller poble” (*ibid.* 110).

Na sección dedicada á descrición da Epifanía (cf. 9), o interese reside en que cando conta que a estrela que guiou aos reis até o neno Xesús non volve aparecer cita a “Paula e Ustochio, dúas santas vjrgēes que morauan en Beleen (...)” (*ibid.* 125). A cita dos nomes non ten maior importancia para a pasaxe en si, mais resulta rechamante se se indaga nas figuras destas dúas mulleres, pois nai e filla foron romeiras en Terra Santa. Isto último foi o que puido influír na introdución dos seus nomes no texto ao gardar clara relación coa caracterización de Santiago Apóstolo como peregrino.

Para finalizar esta recadádiva sobre a exposición dos prototipos de muller e os xuízos que sobre elas recaen nos *Miragres de Santiago*, cobra especial significación a aparición da figura da Virxe e como esta se define. Xa se adiantou que María aparece nomeada en varias ocasións ou é partícipe indirecta de conversacións de diversa índole, mais o que a seguir se recolle son os exemplos localizados na parte final da obra (cf. 10), dedicada por enteiro á Asunción e na que é personaxe central. Alén dese protagonismo de María, cómpre chamar a atención tamén sobre aquelas referencias a virxes e santas que a acompañan no periplo. Así, por exemplo, temos a alusión a “moytas uírgēes et santas” (*ibid.* 125) cando se conta que o anxo visita a María para anunciarlle a súa morte, ou a que cita a tres virxes que deben permanecer espertas cando chegue a hora final e que “uelauan et gardauan lauáronla et vestíronla et deitáronla enno leito” (*ibid.* 131)<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> A este respecto pode consultarse o significado asociado dependendo do xénero do substantivo no *Diccionario de diccionarios do galego medieval*: [http://sli.uvigo.es/DDGM/ddd\\_pescuda.php?pescuda=%20m%E3%E7eba&tipo\\_busca=lema#MILAGRES](http://sli.uvigo.es/DDGM/ddd_pescuda.php?pescuda=%20m%E3%E7eba&tipo_busca=lema#MILAGRES) [consulta: 16/03/2016].

<sup>20</sup> A descrición da morte constitúe un motivo típico da literatura relixiosa e edificante medieval ao ser descrita con trazos como claridade e bo olor. Para máis información sobre isto pódese consultar, por exemplo, o traballo de Guiance (2009).

#### 4. Cabo

O achegamento a unha cultura atávica desde a nosa contemporaneidade, calquera que esta sexa, sempre achega dificultades no tratamento de certos aspectos que hoxe poden resultar incomprensíbeis ou, incluso, ofensivos. Non se pretendeu vulgar cos ollos do presente ningún argumento sobre a muller, conscientes, ou na procura de selo, de que hoxe en día debería posuír outro status do que aquí se exime. A intencionalidade do artigo foi, xa que logo, achegar todas aquelas alusións para poder interpretar, na medida do posíbel, a configuración dos prototipos femininos medievais.

Na exposición pode observarse que moitas das referencias amosan aspectos pexorativos vinculados a este xénero. Así as cousas, conséntase como nos milagres de santo Oudón mentres que os homes só teñen defectos físicos (Pedro o cego e Gomes o manco) os das mulleres son físicos (parálise) e tamén psíquicos (endemoñadas e rabiosas); como unha salvaxe nai é capaz de comer a seu fillo ou como as mouras, e logo por extensión o resto de mulleres, se consideran mercadoría sexual e un atranco a evitar na vida dos cabaleiros medievais.

Na maior parte das alusións a nais, esposas ou, incluso, raíñas, é dicir, as máis vinculadas co mundo laico, as descrições non se poden considerar negativas, aínda que o certo é que tampouco son positivas. Estas mulleres son descritas baixo argumentos neutros, sinxelos ou pouco relevantes e os datos máis reveladores son aqueles en que o narrador non menciona directamente a súa condición, mais si achega argumentos que a refiren. Por exemplo, explica o maior dereito á herdanza do varón, manifesta o desinterese narrativo pola morte da esposa ao tempo que focaliza a desgraza no roubo das pertenzas materiais do viúvo, ou

declara que a administración do capital familiar o realiza a nai pola ausencia do home. A única mención positiva é a que reflicte o sufrimento dunha nai pola perda do fillo.

Serán as mulleres da vida relixiosa aquelas que maioritariamente gocen de mellor tratamento, aspecto que non semella estraño nunha obra como a dos *Miragres*, aínda que no conxunto do volume a porcentaxe de aparición ou relevancia destas figuras femininas é máis anecdótica que significativa. Porén, cómpre non esquecer que estas son descritas de forma positiva ou ben por aceptar decisións divinas, que non por vontade propia (a Virxe non decide ser nai), ou ben porque escollen persoalmente o seu destino (ser monxas, por exemplo), mais na súa elección vai implícito o rexeitamento do seu papel como muller libre na sociedade civil.

En conclusión, logo de ver o abano de exemplos, pódese afirmar que o prototipo feminino con maior número de aparicións nos *Miragres* é o da muller como nai. Tamén a muller como esposa, mais esta consideración ligada en última instancia con ser nai tamén, pois “a posición central que ocupa a procreación na concepción eclesial do matrimonio” (Pallares Méndez 2011: 139) é clave para entender isto. Ademais, obsérvase que a maior parte das alusións a mulleres, de forma directa ou indirecta, non son boas, pois incluso cando a descrición semella positiva ou neutra hai claras implicacións negativas cara á elas.

Todo o visto achega argumentos para a comprensión do posíbel imaxinario colectivo transmitido por esta obra, na cal queda claro que os prototipos femininos representados se reducen a un sistema bímembre desequilibrado, pois o lado negativo transloce sempre máis fortemente que o seu contrario.

#### 5. Referencias bibliográficas

- Álvarez Díaz, Cristina (2010): “Espiritualidad y monacato femenino en las *Cantigas de Santa María*”, en F. J. Campos y Fernández de Sevilla (dir.), *La clausura femenina en España: actas del simposium: 1/4-IX-2004*. Madrid: Biblioteca Nacional, vol. 1, pp. 141-166.
- Brea, Mercedes e Elvira Fidalgo (2003): “Versiones iberorrománicas de los *Milagros de Santiago*”, en J. M. Cacho Blecua e M. J. Lacarra (eds.), *Tipología de las formas narrativas breves románicas medievales*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza / Universidad de Granada, vol. 3, pp. 192-193.
- Contreras Martín, Antonio M. (2006): “Las mujeres en *A demanda do Santo Graal* gallego-portuguesa: reflexiones sobre la reina Ginebra”, en H. González Fernández e M. X. Lama (eds.), *Actas do VII Congreso Internacional de Estudos Galegos. Mulleres en Galicia. Galicia e os outros pobos da Península*. Sada (A Coruña): Edición do Castro / Asociación Internacional de Estudos Galegos / Universitat de Barcelona (Filoloxía Galega), pp. 85-94.

- Corral Díaz, Esther (1996): *As mulleres nas cantigas medievais*. Sada (A Coruña): Edicións do Castro.
- Fidalgo, Elvira (coord.) (2003): *As Cantigas de loor de Santa María (edición e comentario)*. Santiago de Compostela: Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades.
- García-Fernández, Miguel (2012): “Arquetipos femininos no imaxinario social do Occidente medieval (ss. XII-XIII)”, en M. García-Fernández, S. Cernadas Martínez e A. Ballesteros Fernández (eds.), *As mulleres na historia de Galicia. Actas do I Encontro Interdisciplinar de Historia de Xénero*. Santiago de Compostela: Andavira, pp. 141-171.
- (2013): “Iseo e Xenebra. Representacións femininas na literatura do século XII a través de dúas miradas masculinas”, *Roda da Fortuna. Revista Eletrónica sobre Antiguidade e Medioevo* 2, pp. 55-81 (dispoñíbel en <[http://media.wix.com/ugd/3fdd18\\_fec3e9e8ddaf4ebc8fdfec56460c7240.pdf](http://media.wix.com/ugd/3fdd18_fec3e9e8ddaf4ebc8fdfec56460c7240.pdf)>).
- González Seoane, Ernesto (dir.) (2006): *Dicionario de dicionarios do galego medieval*. Santiago de Compostela: Universidade, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico (dispoñíbel en <<http://sli.uvigo.es/DDGM/>>).
- Guiance, Ariel (2009): “En olor de santidad: la caracterización y alcance de los aromas en la hagiografía hispana medieval”, *Edad Media: Revista de Historia* 10, pp. 131-161.
- Klapisch-Zuber, Christiane (dir.) (1992): *Tomo II. La Edad Media*, en G. Duby e M. Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente*. Madrid: Taurus.
- López Martínez-Morás, Santiago (2007): “Aparición e florecemento da prosa medieval galega”, en A. I. Boullón Agrelo (ed.), *Na nosa lingoage 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.
- Lorenzo, Ramón (2000): “Prosa Medieval”, en M. Brea (coord.), *Proxecto Galicia. Literatura. Vol. XXX. A Idade Media*. A Coruña: Hércules Edicións, pp. 365-429.
- (ed.) (2004): *Miragres de Santiago = Milagres de Santiago = Milagros de Santiago*. Valencia: Scriptorium.
- Muñoz Fernández, Ángela (ed.) (1989): *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna.
- Pallares Méndez, M<sup>a</sup> Carmen (1993): *A vida das mulleres na Galicia Medieval. 1100-1500*. Santiago de Compostela: Universidade.
- (2011): *Historia das mulleres en Galicia*. Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- Pensado, José Luis (ed.) (1958): *Miragres de Santiago*. Madrid: CSIC (*Revista de Filología Española*, anejo 68).
- Pérez de Tudela y Velasco, M<sup>a</sup> Isabel (2010): “Mujer y Edad Media cristiana. El horizonte teórico”, en C. A. González Paz (ed.), *Mujeres y peregrinación en la Galicia Medieval*. Santiago de Compostela: Instituto de Estudios Gallegos “Padre Sarmiento” (*Cuadernos de Estudios Gallegos*, Monografías 11), pp.15-37.
- Portela, Ermelindo e M<sup>a</sup> Carmen Pallares (1996): “Edad Media: la Iglesia de la Historia”, en M. V. García Quintela (ed.), *Las Religiones en la historia de Galicia*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela (*Semata*, vol. 7/8), pp. 91-140.
- Warner, Marina (trad.) (1991): *Tú sola entre todas las mujeres. El mito y el culto de la Virgen María*. Madrid: Taurus Humanidades.