

Il modello di Santa Fides nelle *Cantigas de Santa María*: pellegrinaggio di un tema agiografico¹

Manuel Negri
Universidade de Santiago de Compostela

El modelo de santa Fides en las *Cantigas de Santa María*: peregrinación de un tema hagiográfico

Resumen: Entre los milagros de sanación relatados en las *Cantigas de Santa María*, hay dos que describen, respectivamente, la resurrección de una pequeña mula (CSM 178) y la curación *in extremis* de la gota de una mula mayor (CSM 228). Sin embargo, estos prodigios, cuyo modelo parecería no estar presente en los milagros marianos más tradicionales, encuentran paralelos interesantes en una tradición local portuguesa y en algunos milagros atribuidos a santa Fe de Agen, venerada en el santuario occitano de Conques, importante destino de peregrinación en la Edad Media europea. Este estudio pretende aclarar las similitudes y diferencias entre esta tradición hagiográfica, redactada por primera vez por Bernardo de Angers entre 1013 y 1020, y la obra mariana patrocinada por el rey Alfonso X.

Palabras clave: Cantigas de Santa María, Alfonso X, hagiografía, santa Fe, milagros marianos.

¹ Questo lavoro è il risultato di una ricerca condotta come Academic Visitor al *Center for the Study of the Cantigas de Santa María* della University of Oxford (Programa de Apoio á Etapa de Formación Posdoutoral – Modalidade A), finanziato dalla Xunta de Galicia. Il progetto complessivo, “Literatura de eixo Atlántico: as Cantigas de Santa María de ámbito galego e portugués”, ha l’obiettivo di studiare il contesto storico, culturale e letterario dei testi mariani alfonsini ambientati nella parte occidentale della Penisola Iberica. Alcuni appunti di questa ricerca erano già stati presentati in occasione del congresso “Confini? Sulla permeabilità degli spazi liminari” (Siena, 17 e 18 settembre 2000). Il presente lavoro riparte da quelle considerazioni di partenza, volendo offrire un contributo aggiornato sulla questione.

The model of St Faith in the Cantigas de Santa Maria: a hagiographical pilgrimage

Abstract: Among the healing miracles recounted in the *Cantigas de Santa Maria*, a miracle about the resurrection of a little mule (CSM 178) and a miracle of healing in extremis of an older mule from gout (CSM 228) can be found. Such prodigies, whose model would seem to be absent in the more traditional Marian miracles, have instead interesting parallels in a local Portuguese tradition and in some miracles attributed to St Faith of Agen, venerated in the Occitan sanctuary of Conques, an important pilgrimage destination in Medieval Europe. This study aims to clarify the similarities and the differences between this hagiographic tradition, written down first by the author and religious man Bernard of Angers (1013-1020) and the Marian collection compiled by the sovereign Alfonso X and his collaborators.

Keywords: *Cantigas de Santa Maria*, Alfonso X, hagiography, St Faith, Marian miracles.

O modelo de santa Fides nas *Cantigas de Santa María*: peregrinación dun tema haxiográfico

Resumo: Entre os milagres de curación relatados nas *Cantigas de Santa María*, hai dous que describen, respectivamente, a resurrección dunha pequena mula (CSM 178) e a curación *in extremis* da gota dunha mula vella (CSM 228). Non obstante, estes prodixios, cuxo modelo parecería non estar presente nos milagres marianos máis tradicionais, atopan paralelos interesantes nunha tradición local portuguesa e nalgúns milagres atribuídos a santa Fe de Agen, venerada no santuario occitano de Conques, importante destino de peregrinación na Idade Media europea. Este estudo pretende aclarar as similitudes e diferenzas entre esta tradición haxiográfica, redactada por primeira vez por Bernardo de Angers entre 1013 e 1020, e a obra mariana patrocinada polo rei Afonso X.

Palabras clave: *Cantigas de Santa María*, Afonso X, haxiografía, santa Fe, milagres marianos.

Introduzione

Le *Cantigas de Santa María*² costituiscono una delle più importanti collezioni di miracoli mariani della seconda metà del sec. XIII³, compilata dal sovrano castiglia-

2 D'ora in avanti, per riferirsi a *Cantiga* o *Cantigas de Santa Maria*, si utilizzerà l'acronimo CSM.

3 La tradizione manoscritta si compone di quattro codici principali, di cui solamente E (Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, I.b.2) raccoglie la totalità del *corpus* giunto fino a noi. Gli altri manoscritti, To (Biblioteca Nacional de Madrid, 10069; precedentemente conservato nella Biblioteca Capitulare di Toledo), T (Real Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, T.I.1; anche conosciuto come *Códice Rico*) ed F (Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, B.R.20), rispecchiano invece distinte fasi redazionali. Per una descrizione di questi codici, si rimanda ai fondamentali: Fernández Fernández, L., "Cantigas de Santa María: fortuna de sus manuscritos", *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, 6 (2008-2009), pp. 323-348; Fernández Fernández, L., "Los manuscritos

no-leonese Alfonso X e dai suoi collaboratori per dimostrare la propria devozione nei confronti della Vergine Maria e per legittimare dall'alto – mediante un ricercato favore mariano – il suo operato a livello politico⁴. Questi testi hanno meritato l'attenzione di molti studiosi, alcuni dei quali, ad esempio, si sono mostrati interessati ad indagarne gli aspetti retorico-formali, quelli materiali relativi ai codici che li trasmettono, o quelli legati ai loro contenuti e alle loro fonti di ispirazione.

Da quest'ultima angolazione, a partire dai lavori dei primi commentatori ed editori dell'opera – come il Marchese di Valmar⁵ – fino ad arrivare a studi condotti più di recente, è andata via via delineandosi una situazione complessa sulla tipologia di fonti consultate da Alfonso X e il suo *entourage* per dare una impronta personale ai miracoli suddetti: dietro ai testi, non si sono intravisti solamente precedenti ben attestati e riconosciuti come mariani, ma anche modelli non pienamente riconducibili alla casistica della miracolistica mariana più tradizionale⁶.

In una prima e ancora tenue modalità di 'marianizzazione'⁷, che vede però alcuni prodigi essere raccolti in compilazioni mariane già mature al tempo di Alfonso X, la Vergine assume il ruolo di personaggio principale ridimensionando l'intervento del santo protagonista della redazione più antica. In questo senso, si può dire che la 'marianizzazione' si consuma nel secondo stadio di elaborazione dell'opera, quello cioè relativo alla composizione dei testi. Mediante questo procedimento vengono mantenuti tutti gli elementi narrativi acquisiti durante la fase della raccolta delle fonti, ma dando loro – per così dire – un valore e un'importanza diversi⁸.

Nelle CSM che mostrano tali riscritture, il religioso viene caratterizzato come incapace di poter intercedere a beneficio del fedele con le sue sole forze spirituali,

de las Cantigas de Santa María: definición material de un proyecto regio", *Alcanate: Revista de estudios Alfonsies*, 8 (2012-2013), pp. 79-115.

- 4 Cfr., ad esempio, Snow, J. T., "La utilización política de la devoción mariana en el reinado de Alfonso X, el Sabio (1252-1284)", *Alcanate: Revista de estudios Alfonsies*, 10 (2016-2017), pp. 61-85.
- 5 Cueto, Leopoldo Augusto de (Marqués de Valmar), *Estudio histórico, crítico y filológico sobre las Cantigas del Rey Don Alonso el Sabio*, Madrid, 1897.
- 6 Nelle CSM è possibile riconoscere anche fonti riconducibili a cronache, fatti autobiografici, racconti di crociate, temi appartenenti alla cultura folclorica, oltre ovviamente alle classiche compilazioni di miracoli mariani, facendone dunque uno dei mariali più completi del XIII sec. europeo. Per una panoramica sulla questione, si consiglia la consultazione di: Negri, M., "Fuentes y contexto de las Cantigas de Santa María", in *Alfonso X el Sabio: cronista y protagonista de su tiempo*, San Millán de la Cogolla, 2020, pp. 209-225. Si rimanda anche ai precedenti Parkinson, S., "Alfonso X, Miracle Collector", in *Alfonso X el Sabio. Las Cantigas de Santa María*, Vol. II. Códice Rico, Ms. T-I-1, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, Madrid, 2011, pp. 80-107; Fidalgo, E., *As Cantigas de Santa Maria*, Vigo, 2002, soprattutto alle pp. 37-45.
- 7 Su questo neologismo, cfr. Disalvo, S., "Gualterus de Cluny, las 'Cantigas' y el niño que ofrece pan a Cristo: reconsideración de una antigua colección de milagros marianos", *Hagiographica*, 20 (2013), pp. 123-142, a p. 126. Sull'eventualità di questo processo di riscrittura in seno alla tradizione miracolistica, cfr. anche Ferreira Alemparte, J., "Fuentes germánicas en las 'Cantigas de Santa María' de Alfonso X el Sabio", *Grial*, 9 (1971), pp. 31-62.
- 8 Su questi stadi di elaborazione dell'opera, evidenziati già nel titolo del contributo, cfr. Parkinson, S.-Deirdre, J., "Collection, Composition, and Compilation in the Cantigas de Santa Maria", *Portuguese Studies*, 2, n. 22 (2006), pp. 159-172.

venendo dunque relegato sullo sfondo del racconto, ruolo che in precedenza spettava proprio a Maria. Questa dinamica di scambio di parti avviene ad esempio nella celebre CSM 26, se si considera la versione alfonsina rispetto a quella più tradizionalmente nota e tramandata nelle prime compilazioni che danno conto del miracolo.

La storia, così come trasmessa per la prima volta in forma scritta nei *Dicta* di Anselmo di Canterbury e poi registrata nel *Liber Sancti Iacobi*⁹, è ben nota: un devoto di nome Giraldo, prima di compiere il suo pellegrinaggio, si macchia di peccato fornicando con una giovane. Una volta in cammino, attratto da tale mancanza, gli appare il Diavolo con le sembianze di San Giacomo per indurlo ad amputarsi i genitali (strumento della sua depravazione) ed uccidersi. L'Apostolo – quello vero – prova così a recuperare la sua anima in balia del Demonio presentando il caso alla Vergine Maria. Al termine, l'anima di Giraldo ritrova il corpo grazie all'intercessione del santo di Compostela, le ferite mortali vengono risanate e l'uomo può così portare a termine il cammino, ma i suoi genitali non ricresceranno più, a monito perenne del peccato commesso¹⁰.

Come ha evidenziato Mercedes Brea – approfondendo varie osservazioni già affidate all'inchiostro da altri studiosi¹¹ – nella versione tradizionale appena ricordata, l'intercessione è chiaramente affidata all'apostolo San Giacomo, su mandato della Vergine. Nelle CSM, però, – una delle ultime compilazioni a recuperare questa leggenda giacobeo – gli equilibri sono ormai mutati del tutto, coerentemente con le finalità politiche e dottrinali dell'opera¹²: l'azione dell'Apostolo viene totalmente relegata sullo sfondo convertendolo in un 'mero aneddoto'¹³. In questo modo, il miracolo, dopo essere stato adottato da vari autori e rinnovato in minima parte, finisce per configurarsi a tutti gli effetti come mariano.

Non mancano però alcuni casi in cui dei motivi o dei precedenti sembrerebbero avere la propria origine in una tradizione agiografica parallela (o in più tradizioni convergenti), che mai, al loro interno, fanno accenno ad interventi della Vergine. Si tratta, in questo caso, di motivi assenti nelle più note compilazioni di miracoli mariani alle quali Alfonso X e i suoi collaboratori avrebbero potuto accedere. Di queste vere e proprie 'rielaborazioni agiografiche' – dove cioè la Madre di Dio si sostituisce

9 A sua volta, come dichiarato dallo stesso Anselmo, la leggenda era stata probabilmente appresa dall'abate Ugo di Cluny, menzionato anche in varie riprese successive del prodigio.

10 Per un riassunto accurato del miracolo, si rimanda a: Brea M., "Santiago y Maria: el milagro del peregrino engañado por el diablo", in *Sub luce florentis calami. Homenaje a Manuel C. Díaz y Díaz*, Santiago de Compostela, 2002, pp. 591-607, alle pp. 599-600.

11 Vid., a titolo di esempio, Moralejo, A., "Tres versiones del milagro XVII del libro II del Calixtino", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 6 (1951), pp. 337-352.

12 Qui però entra in gioco anche la rivalità col santuario compostelano, fatto che sicuramente spinge Alfonso X a snaturare ancor di più la versione originaria rispetto ad un ancora tenue protagonismo conferito alla Vergine nei *Miracles* di Gautier de Coinci. Su questa rivalità (aspetto che interessa anche altre CSM dove vengono nominati e celebrati altri santuari rispetto a quello galego), cfr. Pousada Cruz, M., "A contrapropaganda do Camiño de Santiago nas Cantigas de Santa María", in *In Marsupii peregrinorum*, Firenze, 2010, pp. 509-525.

13 Cfr. Brea, M., "Santiago y Maria: el milagro del peregrino...", *art. cit.*, p. 605.

del tutto al santo (o alla santa) al quale (o alla quale) in origine veniva attribuito il miracolo, le CSM possono offrire alcuni esempi, oggetto di recenti analisi.

In una di queste, relativa alla CSM 369, si è via via rinsaldata l'ipotesi che la narrazione presentata dal Re Saggio sia stata ispirata da un gruppo di *récits* sviluppatasi attorno ad un motivo agiografico di discreta diffusione (il ritrovamento prodigioso di un anello all'interno di un pesce), ma soprattutto al ben noto prodigio della *sentis argentea* di santa Brigida d'Irlanda. La storia sarebbe poi stata ripresa a partire dal sec. XIII da Vincent de Beauvais nel suo *Speculum Historiale* e, in ambito pensinsulare, nell'opera portoghese *Orto do Esposo*¹⁴.

In un altro caso, riferito alla CSM 104, si è ipotizzato invece come la narrazione alfonsina – elaborata attorno ad un prodigio di tipo eucaristico legato, nel testo, alla località galega di Caldas de Reis (Pontevedra) – faccia capo in realtà alla tradizione portoghese del *Santíssimo Milagre de Santarém*. Si è inoltre visto come, a sua volta, quest'ultima possa essere in qualche modo debitrice di una leggenda già registrata fuori dai confini della Penisola Iberica, più precisamente negli *Opuscula* di Pier Damiani¹⁵.

Come si avrà modo di verificare in seguito, le CSM analizzate in questa occasione potrebbero anch'esse entrare a far parte di quei testi mariani galego-portoghese risultato delle 'rielaborazioni agiografiche' di cui si sono appena indicati due esempi.

Si tratta di casi parimenti difficili da risolvere: non solo, infatti, il serbatoio dei motivi che sembra alimentarli appare connesso all'*itinerarium* della *Via Podensis*, ma i due miracoli vengono già messi in relazione a due dei santuari mariani più menzionati nell'opera mariana del Re Saggio – *Salas* (Aragona) e *Santa Maria de Terena* (Portogallo) –; santuari però dei quali non si conoscono *libelli miraculorum* dedicati.

La meta del pellegrinaggio: le CSM 178 e 228

La prima CSM, la 178, appartiene a quel nucleo di miracoli che la penna alfonsina attribuisce alla Vergine del santuario aragonese di Santa Maria di Salas (Huesca),

14 Cfr. Negri, M., "Rielaborazioni agiografiche alfonsine: il caso della Cantiga de Santa Maria 369", *Carte Romanze*, 8, n. 1 (2020), pp. 75-115.

15 Per ulteriori approfondimenti, si rimanda al seguente contributo: Negri, M. "Un milagre eucarístico entre Galicia e Portugal: fontes e contextos da Cantiga de Santa Maria 104", *Madrygal. Revista de Estudios Gallegos*, 23 (2020), pp. 255-273. Per un primo appunto su questa ipotesi derivazionale, passato quasi inosservato, cfr. Parkinson, S.-Deirdre, J., "Putting the Cantigas in Context: tracing the sources of Alfonso X's Cantigas de Santa Maria", in *Centre for the Study of the 'Cantigas de Santa Maria' of Oxford University* <<http://users.oc.ac.uk/~srp/zoo5.pdf>>.

in Aragona¹⁶. Qui, una piccola mula viene affidata da un contadino di *Alcaraz* (*Alquézar*)¹⁷ a suo figlio, come animale da compagnia.

Una notte, però, la mula muore all'improvviso. Così, l'indomani, il padre decide di portare con sé il figlioletto al lavoro nei campi per risparmiargli il dolore del lutto. Ma l'accaduto è destinato a palesarsi presto: i due, quel giorno, rientrano a casa prima del previsto, il tempo sufficiente affinché il bambino finisca per assistere all'inizio delle operazioni di scuoiamento dell'amata bestiola da parte di un *colaço* ('fratello di latte')¹⁸, dopo che la madre aveva deciso di venderne le pelli (III.1-4; IV.1-4)¹⁹:

O moço creeu aquesto | e prougue lle daquel don,
 e pensou ben da muleta | quanto pude des enton
 mas ña noite morreu lle, | e por aquesta razon
 levou o padre seu fillo | por non saber nemigalla
 ao ero u lavrava. | Mas la madre, que ficou
 na casa, aquela mua | morta logo a fillou
 e chamou un seu colaço | e esfolo-la mandou,
 cuidando aver do coiro | cinco soldos e mealla.

Sorprendentemente, però, alla vista di questa scena, il piccolo non sembra aver perso del tutto le speranze: ordina infatti, con fermezza²⁰, di sospendere quelle operazioni, convinto che la mula possa resuscitare in quanto consacrata alla Vergine di Salas²¹.

-
- 16 Il gruppo di prodigi di Santa Maria di Salas comprende le seguenti CSM, oltre a quella qui presa in esame: 43, 44, 109, 114, 118, 129, 161, 163, 164, 166, 167, 168, 171, 172, 173, 176, 177, 179, 189, 247 e 408. I pochi studi in merito a questo luogo di culto identificano questo santuario con quello oggi situato all'interno del perimetro urbano di Huesca. La chiesa venne fondata probabilmente alla fine del XII sec., anche se la prima menzione documentale risale al 1203; cfr. Aguado Bleye, P., *Santa Maria de Salas en el siglo XIII. Estudio sobre las Cantigas de Alfonso X El Sabio*, Huesca, 1987; Ubieto Arteta, A., "Las 'cantigas' de Alfonso X el Sabio relativas a Santa Maria de Salas (Huesca)", *Mayurqa: revista del Departament de Ciències Històriques i Teoria de les Arts*, 22, n. 2 (1989), pp. 615-622.
- 17 Su questa proposta toponimica – sicuramente più convincente, data la distanza ravvicinata da Salas, rispetto all'*Alcarrás* (Lerida) ipotizzato da Mettmann e al *Campos de Alcaraz* suggerito da Xosé Filgueira Valverde – cfr. Montoya Martínez, J., "La cantiga núm. 178 o un antiguo Platero", in *Composición, estructura y contenido del Cancionero Marial de Alfonso X*, Murcia, 1999, pp. 281-295, a p. 291.
- 18 La proposta interpretativa per questo *hapax* della tradizione lirica galego-portoghese medievale si ritrova concordemente in: Mettmann, W., *Cantigas de Santa Maria de Alfonso X, o Sábio. Vol. IV (Glossário)*, Coimbra, 1972 e in Montoya Martínez, J., "La cantiga núm. 178...", *art. cit.*, p. 285.
- 19 I frammenti di testo delle due CSM provengono dall'edizione inedita di Stephen Parkinson, più aggiornata rispetto alla proposta editoriale di Walter Mettmann, sebbene quest'ultima debba considerarsi ancora come quella di riferimento: Mettmann, W., *Alfonso X, el Sabio. Cantigas de Santa María. Cantigas de 101 a 260. II. Edición, introducción y notas*, Madrid, 1998, pp. 189-191; 299-301. Si ringrazia il prof. Parkinson per aver facilitato gli estratti del suo lavoro. I versi, come nella nuova edizione a cura dello studioso, vengono numerati in ordine progressivo per ogni strofa (quest'ultima viene qui indicata con numeri romani). La CSM è trasmessa dai seguenti mss.: T 178 (c. 236v) ed E 178 (c. 168rv).
- 20 In una fortunata lettura di questo passaggio, Francisco Prado-Vilar afferma che la "resolution" del bambino "triumphs over despair". Non vi è di fatto nessuna disperazione manifestata dal piccolo, che nutre evidentemente grande fiducia nelle capacità taumaturgiche della Vergine di Salas; cfr. Prado-Villar, F. "The Gothic Anamorphic Gaze: Regarding the Worth of Others", in *Under the Influence: Questioning the Comparative in Medieval Castile*, Leiden, 2005, pp. 67-100.
- 21 La sequenza degli eventi di questa parte della narrazione è già stata descritta con precisione da Juan Torres Fontes nel 1979, soprattutto quando sottolinea che al momento della vista del corpo ormai inerme della mula, il bambino rivela come l'animale sia già stato consacrato alla Vergine di Salas ("ca eu a dei ja a Salas");



Fig. 1: Miniatura del *Códice Rico* (Ms. T-I-1 Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, c. 237r, quarto riquadro): “O mouço achou desfolad a mueta e fez estadal d’cera”. <https://rbdigital.realbiblioteca.es/files/manifests/T-I-1.json>.

All’udire queste parole, la madre lo prende per pazzo, ma il bambino non le dà retta: essendosi già sfilato la cintura dai pantaloni, con questa inizia a prendere le misure della carcassa della mula per fabbricare una candela votiva della stessa lunghezza (*estadal*)²², nonostante le zampe posteriori fossero già state scuoiate (Fig. 1).

Dopo aver portato il cero di fronte alla statua della Vergine, la mula alla fine torna in vita e tutti festeggiano il miracolo innalzando lodi alla Madre di Dio, della quale, per l’occasione, viene ricordata la superiorità rispetto a tutti gli altri santi.

cfr. Torres Fontes, J., “Una cantiga de Alfonso X: el niño de Alcaraz”, *Al-Basil: Revista de estudios albacetenses*, 5, n. 6 (1979), pp. 199-203. Per un’altra lettura corretta degli eventi, cfr. il più recente: Mendes, A. de C., “Os Anímais nas *Cantigas de Santa Maria* (I)”, *Eikón Imago*, 8/2 (2015), pp. 15-166, a p. 111. In questo senso, le letture di Francisco Prado-Vilar e Francisco Márquez Villanueva sulla consacrazione a Maria a partire da questa dichiarazione del bambino, dovrebbero invece essere ricondotte all’ipotesi che l’intervento vocale di quest’ultimo non faccia altro che riconfermare un affidamento già avvenuto, come appunto specificato nel testo; cfr. Prado-Vilar, F., “The Gothic Anamorphic Gaze...”, *art. cit.*; Márquez Villanueva, F., “La poesía de las *Cantigas*”, *Revista de Occidente*, 25, n. 73 (1969), pp. 11-43.

²² Cfr. Montoya Martínez, J. “La cantiga núm. 178...”, *art. cit.*, p. 288.

La seconda CSM, la n. 228, viene associata al santuario portoghese di Santa Maria di Terena assieme a molti altri prodigi, configurandosi in tal modo come uno dei santuari più importanti menzionati in quest'opera²³.

Anche qui, sebbene non si tratti di una vera e propria resurrezione, si ripete quasi lo stesso miracolo: la guarigione *in extremis* di una mula agonizzante, ma questa volta più anziana della precedente. L'animale, ammalato di gotta, già non può deambulare e per questo si decide di sacrificarlo. A quel punto, però, proprio quando si sta per procedere, la mula riunisce le ultime forze per alzarsi, uscire dalla stalla e dirigersi – guidata e supportata dalla stessa Vergine – fino al santuario più vicino, che coincide appunto con quello di Terena.

Una volta raggiunto il luogo sacro, tutti i presenti possono così assistere al recupero prodigioso della bestia; e affinché i fedeli siano convinti che si tratta sempre dello stesso animale poco prima sofferente, la Vergine fa in modo di fargli compiere tre giri attorno alla chiesa, per poi entrarvi ed inginocchiarsi davanti al suo altare, alla pari di un vero e proprio devoto (VII.1-4; VIII.1-4; IX.1-4):

E logo foron vee-lo | todos quantos i estavan
 e adur o connocian | pero o muito catavan
 se non pola coor dele | en que se ben acordavan
 mais sacou os desta dulta | a Virgen por caridade
 que ali u o catavan | andou ele muit' agã
 tres vegadas a eigreja | da Virgen santa reña
 a derredor, e a gente | que lle ben mentes tãa
 viron o com' entrou dentro | mostrando grand' omildade.
 E ben ant' o altar logo | ouv' os gẽollos ficados
 e pois foi s' a cas seu dono | onde mui maravillados
 eran quantos i estavan | e muitos loores dados
 foron a Santa Maria | comprida de santidade.

23 La CSM è trasmessa dai seguenti mss.: F 88 (c. 111v) e E 228 (cc. 207v-208v). Terena fa oggi parte del comune di Alandroal, situato vicino alla ben nota cittadina di Evora. Secondo recenti studi, il santuario mariano qui menzionato venne probabilmente fondato tra il 1261 e il 1264 da Gil Martins Riba de Vizela, prima di acquistare il titolo di *Nossa Senhora de Boa Nova* nel corso del sec. XVIII col fine di legittimare una leggenda fondazionale di genesi tarda. I miracoli legati al santuario portoghese (CSM 197, 198, 199, 213, 223, 224, 228, 275, 283, 319, 333 e 334) sarebbero sorti proprio negli anni di composizione dell'opera mariana del Re Saggio, forse facilitati dallo stesso Gil Martins per promuovere il nuovo luogo di culto nell'ottica di ripopolamento cristiano di quelle terre, nonché accolti con favore dal sovrano castigliano-leonese col proposito di rinsaldare i legami con la sua famiglia. Per le informazioni sul santuario, cfr. Vasconcelos, J. L. de, "O Santuário de Terena", *O Archeologo Português*, 10 (1905), pp. 338-343; Parkinson, S., "Santuários portugueses e Cantigas de Santa Maria", *Alcanate: Revista de estudos Alfonsies*, 1 (1998-1999), pp. 43-57; Rei, A., "Os Riba de Vizela, Senhores de Terena (1259-1312)", *Callipole*, 9 (2001), pp. 13-22. Per una panoramica più aggiornata su Terena, nella quale si sottolinea l'importanza sociale e politica dei membri della famiglia Riba de Vizela nella trasmissione dei prodigi, si rimanda invece alla consultazione di Lima, M. R. de, *As cantigas de Santa Maria de Terena: milagres portugueses medievais*, Lisboa, Colibri, 2021, soprattutto alle pp. 45-64.

Alcuni precedenti di studio sulle CSM 178 e 228

Non si conoscono dei precedenti di studio incentrati esclusivamente sul recupero dei motivi miracolistici elaborati in queste due CSM dal simile impianto narrativo e tematico con, al centro, la vicenda di una mula che beneficia di un *miraculum virginis*.

Al di là delle letture già menzionate in nota, i vari contributi che se ne sono occupati non hanno infatti avanzato ipotesi articolate su dei possibili precedenti o ‘cugini’ narrativi, concentrandosi – seppur marginalmente – sulle occasioni di entrata di questi temi nella collezione mariana.

Per quanto concerne la CSM 178, non costituiscono nemmeno un’eccezione in questo senso i due lavori a cura di Jesús Montoya Martínez nei quali l’insigne iberista offriva una lettura comparata del testo alfonsino con un’opera di Juan Ramón Jiménez²⁴. In questo frangente, infatti, lo studioso si limitava a segnalare una mera coincidenza tematica fra i due componimenti senza alcuna pretesa di intavolare percorsi di derivazione dall’una o dall’altra fonte: “y no es que quiera ver genetsmos de ningún género, pues no los hay en el caso que vamos a comentar. No es de creer que Juan Ramón hubiera leído nuestra cantiga”; dato che, come poi aggiungeva, “[...] entre su cuento y el nuestro sólo puede indicarse lo indicado ya, la coincidencia en esa universalidad de ‘plateros’”²⁵.

Per quanto riguarda invece i veicoli di trasmissione di ciò che si narra nella CSM 178, Juan Torres Fontes, ad esempio, credeva che tali operazioni di raccolta si sarebbero potute verificare in occasione di uno dei tre soggiorni del sovrano castigliano nella località di *Alcaraz*, luogo di provenienza dei protagonisti del miracolo²⁶.

Anche in merito alla CSM 228, non sono state offerte analisi circoscritte capaci di indagare con attenzione i debiti con una possibile tradizione di riferimento. Per quanto concerne le circostanze che ne avrebbero permesso l’inclusione nella collezione mariana galego-portoghese, José Leite de Vasconcelos suggeriva che l’intero ciclo di miracoli di Terena fosse il risultato di un’acquisizione del Re Saggio avvenuta *in loco*²⁷. Si tratta però di una posizione difficile da difendere, in quanto non si conoscono testimoni che confermino il passaggio del re castigliano-leonese per quel territorio²⁸.

24 Cfr. Montoya Martínez, J., “La cantiga núm. 178...”, *art. cit.*; poi ripreso in: Montoya Martínez, J., “Un antiguo Platero”, in *Criatura afortunada. Estudios sobre la obra de Juan Ramón Jiménez*, Granada, 1981, pp. 125-135.

25 Montoya Martínez, J., “La cantiga núm. 178...”, *art. cit.*, p. 283.

26 Cfr. Torres Fontes, J., “Una cantiga de Alfonso X...”, *art. cit.*, a p. 203; Torres Fontes, J., “Alcaraz y la cantiga CLXXVIII”, *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes*, 3 (2002-2003), pp. 255-270, alle pp. 267-269. Theodore L. Kassier, in aggiunta, ha ipotizzato per Salas l’esistenza di un *libellum miraculorum* locale sulla base della compattezza del gruppo di miracoli di Salas; cfr. Kassier, T. L., “The ‘Salas’ Miracles of the *Cantigas de Santa María*: Folklore and Social Reality”, *Bulletin of the Cantigueiros de Santa María*, 3 (1990), pp. 31-38.

27 Cfr. Vasconcelos, J. L. de, “O Santuário...”, *art. cit.*

28 Lima, M. R. de, *As cantigas de Santa María de Terena...*, *op. cit.*, p. 75.

Nel 1957, Mário Martins ipotizzava alla base della trasmissione di questo nucleo di prodigi l'esistenza di un *libellum miraculorum* locale o di colloqui avvenuti tra lo stesso re e alcuni *romeiros*. Anche qui si è di fronte a una ipotesi non di certo solida o verificabile, dato che, appunto, “nunca se encontra uma referência explícita a um exemplar escrito” in nessuna delle CSM di questo gruppo²⁹. Oltre a questo, è importante ribadire che non si possiedono evidenze documentali che facciano pensare all'esistenza di un manoscritto consultabile a quel tempo da parte di Alfonso X e dei suoi collaboratori³⁰.

Sempre per quanto riguarda la CSM 228 considerata come parte integrante e quasi indissolubile del nucleo di prodigi facenti capo al santuario dell'*Alentejo* portoghese, più di recente Mariana Ramos de Lima ha ipotizzato un veicolo di trasmissione orale.

Tenuto conto delle numerose indicazioni testuali che si rifanno all'apprendimento dei miracoli di Terena per bocca di alcuni testimoni – fatto che suggerirebbe quantomeno la loro novità – la studiosa ha individuato nella figura di Martim Gil Riba de Vizela la chiave di volta per provare a capire come questi prodigi avessero potuto raggiungere la corte del Re Saggio. Questo personaggio non solo avrebbe costituito un importante elemento di raccordo tra Alfonso X e l'ambiente portoghese, ma anche con lo stesso territorio di Terena. Quest'ultimo si poteva annoverare tra le sue proprietà di più recente acquisizione e, come già ricordato, lo stesso santuario sarebbe sorto proprio sotto le sue direttive³¹.

Per quanto concerne invece l'origine delle fonti radunate dallo stesso nobile lusitano, Mariana Ramos de Lima si è limitata a ipotizzare delle “narrativas que teriam circulação oral local/regional”³². Come si vedrà, nonostante questo suggerimento si riveli in parte consonante con le conclusioni del presente lavoro, in assenza di ulteriori analisi esso rischia di restituire un'immagine troppo semplificata del processo di formazione, raccolta e composizione di questi *récits*.

Le ipotesi citate fino ad ora non partono da una comparazione dei testi con eventuali precedenti letterari o – in senso più specifico – agiografici, anche solo per verificare o meno l'eventualità che essi si rifacciano in origine ad una tradizione miracolistica già nota negli ambienti più colti anche fuori dalla Penisola Iberica, recuperata (e riadattata) in seguito per una promozione di carattere locale.

29 Per la citazione, cfr. Lima, M. R. de, *As cantigas de Santa Maria de Terena...*, op. cit., p. 75.

30 Cfr. Martins, M., “Milagres e romarias portuguesas nas Cantigas de Santa Maria”, in *Peregrinações e Livros de Miragres na nossa Idade Média*, Lisboa, 1957, pp. 71-87, alle pp. 71-80.

31 Cfr. Lima, M. R. de, *As cantigas de Santa Maria de Terena...*, op. cit., p. 76.

32 *Ibidem*, p. 76.

Una tradizione vicina alla meta: Nossa Senhora de Brotas

Se si allarga il nostro campo d'indagine al di fuori dei confini della tradizione mariana trasmessa da Alfonso X – indagando, nello specifico, all'interno delle tradizioni devozionali locali portoghesi –, ci si può imbattere in un miracolo degno di essere portato a collazione con le CSM di Santa Maria di Salas e Santa Maria di Terena: il prodigio ha per protagonista una vacca (non già una mula), ma tutta la narrazione presenta dinamiche molto simili a quelle che vertebrano i testi in esame.

Il miracolo è noto come *Milagre de Brotas* e viene ricondotto alla fondazione del santuario di *Nossa Senhora das Brotas*³³, attualmente situato nel distretto di Evora, nell'Alto Alentejo, la cui prima menzione documentale attestata risale al 1424³⁴. La storia è nota con alcune varianti, ma tutte si articolano su uno stesso canovaccio: ad un pastore muore una vacca, questi si prepara a scuoiarla, ma alla fine interviene la Vergine per riportare in vita l'animale tra le lodi dei presenti. Il tutto è funzionale alla fondazione di un nuovo santuario nel quale venerare una piccola statua, intagliata da un osso di una delle zampe della bestia.

Una delle prime attestazioni della leggenda è trasmessa da un olio su tavola lignea risalente, con buona probabilità, alla fine del sec. XVI. Il dipinto si trova sul lato destro della navata principale del santuario di *Brotas* e si articola, nella parte inferiore della composizione, in due piccoli riquadri, dove vengono illustrati due momenti chiave della narrazione (Fig. 2)³⁵.

Nel primo riquadro, quello di sinistra, viene rappresentato il pastore in procinto di scuoiare la sua vacca, mentre gli appare la Vergine con in braccio Gesù Bambino decisa a fermare quella operazione; nel riquadro di destra, invece, viene raffigurato il momento del riconoscimento collettivo del miracolo, col pastore che presenta l'animale del tutto vivo e vegeto ai fedeli lì riuniti.

33 Sull'origine di questo toponimo sono state proposte varie interpretazioni. Ipotizzando un culto più antico legato alla *Magna Mater* e instaurato durante la civiltà fenicia, la prima vede in *Brotas* una deturpazione dei termini ebraici *brd / borod* ('animale a macchie'), o *brôt / barôt* ('cibo, cereale'). Altre ipotesi lo fanno derivare dal termine galego-portoghese *burata* ('buco, grotta'), alludendo alla morfologia del territorio, o al vocabolo visigotico *brotas*, il cui significato si legherebbe al verbo *brotar* ('sgorgare'). L'ipotesi più convincente riconduce la sua etimologia alle *abróteas*, piante che un tempo si sarebbero potute trovare in abbondanza nel luogo di fondazione del santuario. Cfr. Santo, M. E., "Senhora das Brotas. Um símbolo da tradição em mudança para a continuidade", in *Santuário de Nossa Senhora de Brotas. Religiosidade Popular no Alentejo*, Lisboa, 2003, pp. 11-16, a p. 13; Soares, L. M. M.-Graça, N. M. L. N. de, "Santuário de N.ª Sr.ª de Brotas. Reminiscências Pagãs num Culto Cristão", in *Santuário de Nossa Senhora de Brotas...*, op. cit., pp. 37-48, a p. 40; Fitas, A. P., "A Construção Social do Simbólico e o Culto Mariano no Alentejo: o caso de N.ª Sr.ª de Brotas (Mora)", in *Santuário de Nossa Senhora de Brotas...*, op. cit., pp. 61-79, alle pp. 63-64.

34 Pertanto, il culto avrebbe dovuto essere già avviato in quella data, dato che il documento cita il *caminho* del santuario. Sulla notizia di tale testimonianza, conservata nell'Archivio della *Sé de Évora*, cfr. Salgado, A. J., "O Culto de Nossa Senhora das Brotas", in *Santuário de Nossa Senhora de Brotas...*, op. cit., pp. 19-33, a p. 22.

35 Cfr. Correia, A. P. R., "Nossa Senhora de Brotas: Um exemplo de regionalismo na iconografia mariana", *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias*, 27 (2010), pp. 227-233 <DOI: 10.4000/cultura.345>.

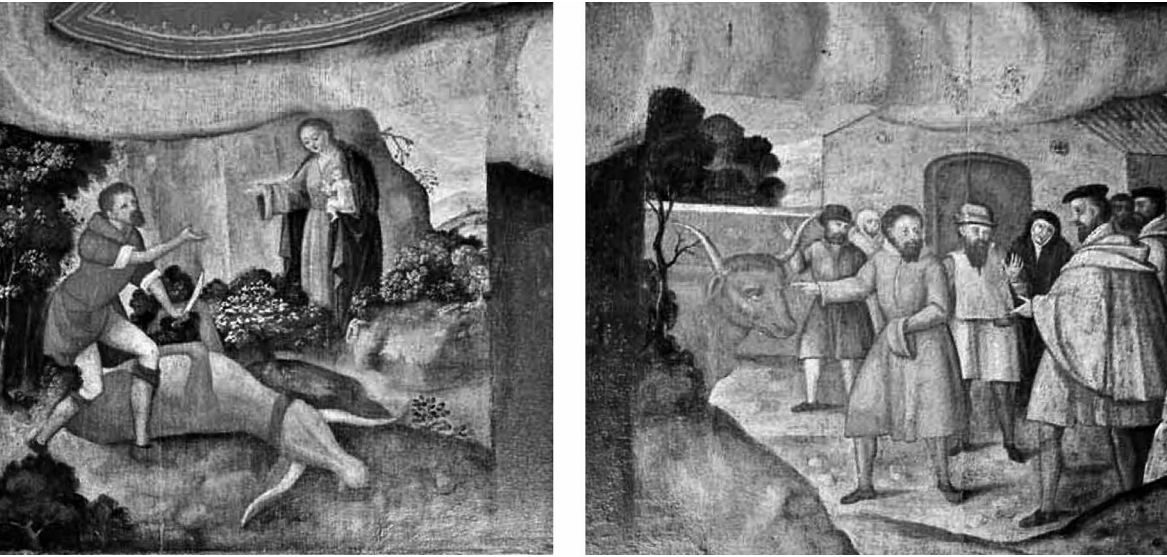


Fig. 2: Santuario di *Nossa Senhora de Brotas*, olio su tavola lignea (fine del XVI sec.). Fotografie di Ana Paula Rebelo Correia, tratte dall'articolo corrispondente (2010).

Il primo rilievo scritto della leggenda risale invece al 1604, ad opera della penna del cronista (nonché cantore della Sede di Evora) Manuel Severim de Faria. Questi data il miracolo – appreso dai “moradores daquelle território” – attorno al 1520, non escludendo però che si possa trattare di una storia molto più antica. Il prodigio – nella sezione intitolata *Nossa Sra das Brotas* – viene trasmesso da un unico manoscritto, alla c. 146v: il Cod. Res. 7642 della Biblioteca Nacional de Portugal³⁶.

Il cantore racconta che la vacca di un pastore cade in un burrone e muore. Quando la ritrova – nello stesso luogo in cui, di lì a poco, verrà eretto il santuario – decide però di scuoiarne la carcassa. Ma ecco che, nel momento in cui questi aveva già iniziato ad adoperare il coltello (avendo già addirittura tagliato una zampa all'animale), gli appare la Vergine Maria³⁷:

[...] guardando hu pastor vacas, lhe veo a caso cair hua nesta barroqueira, a qual depois de muito buscada achando-a o pastor morta, no lugar onde hora está a hermidã, começou de a esfolar, e tendo ja cortada hua mão como he costume, lhe appareceo a Senhora [...]

36 La sezione di appunti dedicati a *Nossa Senhora das Brotas* prosegue, estendendosi fino alla c. 148v. I fogli del manoscritto sono stati esaminati a partire dalla loro riproduzione digitale, fornita dal Servizio di riproduzione della Biblioteca Nacional de Portugal.

37 La narrazione vera e propria comincia dalle ultime tre righe di c. 146r, concludendosi già nella parte inferiore del verso della stessa carta. Si trascrive fedelmente dalla riproduzione digitale del manoscritto. I pochi interventi volti a modernizzarne la grafia riguardano le s lunghe e le maiuscole, così come l'introduzione della punteggiatura; vengono sciolte anche alcune abbreviature. La versione trasmessa da Manuel Severim de Faria appare trascritta integralmente anche in Correia, V., “*Nossa Senhora de Brotas*”, in *Azulejos Dados*, Lisboa, 1922, pp. 27-40, alle pp. 28-29, sebbene con alcuni errori di lettura e con la rinuncia a sciogliere alcune forme abbreviate.

La Madre di Dio gli ordina così di erigere un santuario in quel punto per venerare una sua statua che prontamente viene intagliata dall'osso della zampa che era già stata amputata dal pastore. La sua creazione viene portata a termine, probabilmente, grazie all'operato di maestranze celesti. In seguito, la figura scompare e la bestia ritorna in vita senza alcuna mutilazione fisica a ricordo di quella disavventura.

Il pastore si precipita infine al suo paese natale – *Vila das Agueas* – per dare la notizia del prodigio ai suoi compaesani che, senza indugiare, si apprestano ad iniziare la costruzione del santuario in onore della Vergine dispensatrice del miracolo. Lì verrà custodita la statua di fabbricazione celeste e ben presto la fama del luogo si espande per tutta la comarca.

Una seconda versione scritta della leggenda – sempre registrata, come sembra, da voci popolari – proviene invece da Frei Manuel Agostinho de Santa Maria, che la racconta nel 1718, abbellita con l'aggiunta di dettagli, digressioni sui personaggi e descrizioni dei luoghi dell'avvenuto prodigio³⁸.

Il protagonista è sempre un uomo, ma qui caratterizzato come *pobre* ed avente appunto come unica ricchezza proprio una vacca. Si dice come questa sia lasciata libera di pascolare per quelle terre, ma un giorno – proprio come nella versione già commentata – una distrazione le si rivela fatale e muore cadendo “no mais bayxo daquellas barrocas”:

Tinha hum pobre homem hũa vaca, que era todo o seu remedio, porque com o leyte della sustentava a sua pobre familia. Costumava este lançalla a pastar em aquellas serras, & barrocas, ou quebradas da quelles montes, & desaparecendolhe hum dia, depois de a buscar cuydadoso, & pensativo, a foy achar morta no mais bayxo daquellas barrocas, que formão aquelles referidos dous montes, ou para melhor dizer, hum monte continuado em circulo, por se haver despenhado do mais alto de hum delles. Começou a lastimar-se, & a dizer mal à sua vida, por ver que com a morte da sua vaca ficava elle, & seus fillos sem remedio.

Dopo averla ritrovata, in preda ad una grande disperazione, l'uomo realizza che la bestia non può più essere salvata e, dopo aver estratto un grosso coltello, inizia a scuoiarla per venderne le pelli, volendo almeno approfittare di ciò che rimaneva di utile dell'animale. Anche in questa versione, però, mentre è intento nel suo lavoro, dopo aver già scuoiato gran parte della carcassa ed amputato anche una delle zampe,

38 Cfr. De Santa Maria, Fr. M. A., *Santuário Mariano, E Historia das Imagens Milagrosas de N. Senhora, E das milagrosamente apparecidas, que se venerão em o Arcebispado de Evora, & nos Bispados do Algarve, & Elvas seus suffraganeos...*, Tomo Sexto, Lisboa Occidental, 1718, pp. 128-130. Disponibile all'indirizzo: <https://archive.org/details/santuariomariano06sant_0> [data dell'ultima consultazione e trascrizione: 09/02/2022]. Si è riprodotto fedelmente il testo così come appare nell'edizione indicata. Si è proceduto ad aggiornare la grafia solamente per quanto riguarda le s, sovente lunghe nella stampa antica. Stando a Abílio José Salgado, esisterebbe infine una terza relazione sul prodigio, ad opera di Romão Guerreiro de Brito, parroco di Brotas durante il sec. XVIII; cfr. Salgado, A. J., “O Culto de Nossa Senhora das Brotas”, *art. cit.*, p. 19.

ecco che gli appare la Vergine. L'uomo si trova infatti accerchiato da una grande luce da dove proviene una voce. Quest'ultima gli dice di non temere e di recarsi subito in paese per chiamare a raccolta sul luogo della morte della vacca i suoi compaesani, promettendogli che, una volta fatto questo, ritroverà sul posto l'amata bestia di nuovo in vita.

Una volta ritornato sul luogo dell'incidente, trova infine il suo animale vivo e vegeto, pascolando tranquillo "como se nada lhe ouvesse succedido". Ma ecco che accade un secondo miracolo (proprio come nella prima versione): dall'osso della zampa precedentemente tagliata appare una piccola statua "formada pelas mãos dos Anjos".

Lina Maria Marques Soares e Natália Maria Lopes Nunes da Graça danno conto di altre versioni circolanti oralmente, capaci di aggiungere ulteriori dettagli ai racconti appena riportati o di specificare alcuni punti, senza alterare però di molto la linea narrativa principale. In una di queste, viene precisato come la vacca – dopo essere caduta nel burrone – avesse riportato una brutta frattura ad una zampa; dettaglio questo che – oltre a far pensare che in una versione più primitiva della leggenda l'animale non fosse andato incontro alla morte – avrebbe poi portato il pastore a cominciare proprio dall'arto compromesso le operazioni di scuoiatura³⁹. In un'altra variante menzionata anche da Frei Agostinho de Santa Maria, l'apparizione della Vergine avviene invece sopra ad un pino, luogo ricorrente in altre leggende fondazionali.

Come già evidenziato da Correia, una delle principali differenze fra le due redazioni tarde e indirette della leggenda di *Brotas* riguarda la datazione degli eventi che vengono raccontati: Manuel Severim de Faria li fissa attorno al 1520, mentre Frei Agostinho de Santa Maria li fa retrocedere al 1470 ca. Già si è sottolineata la presenza di digressioni ed abbellimenti nella narrazione di Frei Agostinho: si tratta ovviamente di un altro elemento di divergenza, ma da imputare probabilmente alla sua penna, con soluzioni descrittive del tutto soggettive e dunque non riconducibili ad una diversa fonte consultata in merito al miracolo.

Diversamente da quanto sostenuto da Correia, le due versioni sembrerebbero coincidere anche negli eventi che si verificano al momento dell'apparizione della Vergine, soprattutto se si prende in considerazione il fatto che in entrambe le notizie quest'ultima compare all'uomo dopo che questi era già a buon punto con le operazioni di scuoiatura, configurando dunque il suo intervento come *in extremis*.

Al contrario, una differenza importante tra le due notizie sulla leggenda si nota nell'ultima parte di quest'ultima, al momento della resurrezione della vacca: Manuel Severim de Faria riporta che il suo ritorno in vita avviene ancora in presenza del pastore, così come l'apparizione della piccola statua intagliata nell'osso della zampa dell'animale; diversamente, Frei Agostinho de Santa Maria sostiene che il miracolo si verifica in assenza del pastore: d'altronde – sempre stando a quanto scritto dall'erudito – la condizione per la resurrezione della bestia sarebbe proprio

39 Cfr. Soares, L. M. M.-Graça, N. M. L. N. de, "Santuário de N.ª Sr.ª de Brotas...", *art. cit.*, p. 37.

dipesa dall'allontanamento temporaneo dell'uomo per andare ad informare i suoi compaesani dell'imminente miracolo. In entrambe le redazioni, infine, non manca la componente del riconoscimento del prodigio da parte dei fedeli e la loro implicazione nella costruzione del nuovo santuario dedicato alla Signora di *Brotas*.

In questo *récit*, dove la Vergine di *Brotas* si presenta pienamente come Signora specializzata nella protezione e nella guarigione di animali, sono innegabili le molte somiglianze coi nostri testi. *In primis*, vi si ritrova il motivo della morte improvvisa e violenta a cui va incontro la bestia, per cui ogni tentativo di salvarla appare ormai vano, così come accade nella CSM di Salas (178). Seguono le consuete operazioni di scuoiatura, anche qui con un interessante parallelo che stavolta coinvolge entrambi i testi alfonsini, sebbene, nella CSM 228, tali operazioni vengano compiute non già dopo la morte della bestia, ma quando quest'ultima si trovava ancora paralizzata dentro la stalla, in concomitanza col tentativo del suo sacrificio.

Si ha poi la compromissione dell'integrità della carcassa, ma qui mediante l'estrazione di un osso per convertirlo in una statua ad immagine e somiglianza della Madre di Dio (dettaglio del tutto originale), fino alla resurrezione della vacca quando ormai tutto sembrava irrimediabilmente perduto. Se, infine, questo ultimo *miraculum* avvicina la narrazione popolare alla CSM 178, l'accento posto sulle zampe ritornate del tutto sane rimanda evidentemente a quanto accade nella CSM di Terena.

Lungo il cammino: alcuni echi nell'agiografia insulare

Il caso del *Milagre de Brotas* non esaurisce però i paralleli narrativi possibili con quanto narrato nelle due CSM oggetto della presente analisi. Dominic Alexander ha affermato come i casi di resurrezione di animali siano del tutto marginali nell'agiografia continentale europea a fronte di maggiori esempi riscontrabili in ambito irlandese⁴⁰. A questa precisazione quantitativa del tutto condivisibile, si aggiunga però anche una sintesi qualitativa per escludere questi prodigi dalla comparazione coi testi mariani alfonsini: gli esempi irlandesi si rifanno perlopiù a un canovaccio diverso, visto che sovente mettono in scena resurrezioni di bestie da cortile dopo averne riunito alcune ossa o parti della carcassa. In alcuni casi, inoltre, si assiste a delle vere e proprie sostituzioni di animali, o – nel caso in cui si prendano in considerazione anche interventi non estremi – a delle guarigioni di minore complessità⁴¹. Si tratta inoltre di una tipologia di interventi che, a differenza della tradizione

40 Alexander, D., *Saints and animals in the Middle Ages*, Woodbridge, 2008, p. 55.

41 Emblematici sono, ad esempio, le resurrezioni operate da San Patrizio e Santa Brigida d'Irlanda, per le quali si rimanda sempre alla rassegna compilata in: Alexander, D., *Saints and animals...*, *op. cit.*, p. 66 ss. Per la casistica completa, si consiglia la consultazione di Bray, D. A., *A list of motifs in the lives of the early Irish saints*, Helsinki, 1992 (FF Communications No. 252).

insulare e poi continentale, mira più a dimostrare il potere del santo sulla natura che a rivelare la sua “empathy with animals”⁴².

Diverso è il caso dell’agiografia inglese, dove si possono intercettare degli echi più corposi del *Milagre de Brotas* e dei testi alfonsini commentati. Si parta dal parallelo più flebile, poiché si rifà solamente a un dettaglio presente nella CSM di Salas: la rivelazione della consacrazione di una bestiola da parte di un bambino. Lo si ritrova in un miracolo di San Tommaso Becket raccontato da Guglielmo di Canterbury sul finire del sec. XII: *De porculo in fonte submerso*. Qui, infatti, è proprio la *filia familias* che, dopo l’affogamento del suo maiale, per fermare gli altri membri della famiglia dal mutilarne la carcassa, rivela di averlo già affidato al beato Tommaso confidando in un suo ritorno alla vita⁴³:

[...] Rursus post modicum in cadavere vitam investigans, et vitale nihil inveniens, jussit ut foras mitteretur. “Non”, ait filia familias, “ejcietur, sed beato Thomae deputabitur; ipsius erit”. Utque sedebat, operi manuum intendens, forficibus arreptis exanimati corporis ambas auriculas praecidit [...]

Somiglianze più stringenti coi nostri *récits* si possono rintracciare nella vasta raccolta di prodigi *post mortem* attribuiti a San Tommaso di Cantilupe (1212-1282). Il santo è noto anche per aver interceduto, secondo tradizioni raccolte perlopiù posteriormente al suo processo di canonizzazione (1320), nella resurrezione di ben tre cavalli, sette falconi e una mucca⁴⁴.

All’interno della nutrita collezione di miracoli che lo caratterizza, sono due, in particolare, i prodigi che ricordano nel dettaglio quanto narrato nelle CSM oggetto di studio. Il primo, datato attorno al 1309 e trasmesso dal ms. Oxford, Exeter College 158 (XIV sec.) alla c. 43rv⁴⁵, è il caso di una “mulier quedam nomine felicia” e della sua cavalla gravemente malata per la quale la donna ha ormai perso ogni speranza. La bestia era già stata infatti consacrata al santo, con tanto di ‘misurazione’; ma ecco che, il mattino seguente, i due servi, che Felicia aveva mandato per scuoiarla, la trovano miracolosamente in vita⁴⁶:

Mane autem facto muliercula pertacta ad iumentum scoriandum duos de famulis suis transmisit . cum ad locum pasture ubi equam expiratam

42 Alexander, D., *Saints and animals...*, op. cit., p. 169.

43 Si cita da: Robertson, J. C. (ed.), *Materials for the History of Thomas Becket, Archbishop of Canterbury (canonized by Pope Alexander III, A. D. 1173)*, vol. I, London, Longman & Co., 1875, p. 358.

44 Cfr. Aitchison, B., “Holy cow!: The miraculous cures of animal in late medieval England”, *European Review of History – Revue européenne d’histoire*, 16, n. 6 (2009), pp. 875-892, alle pp. 877-878.

45 Sulla datazione, cfr. anche Bass, I. L., “Bishop Cantilupe is Dead! Long Live St Thomas of Hereford! The Effects of St Thomas of Hereford’s Miraculous Cult”, *History. The Journal of the Historical Association*, 105 (2020), pp. 691-715, a p. 703.

46 Si trascrive il passo dalla riproduzione digitale del ms. Oxford, Exeter College 158, accessibile all’indirizzo <<https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/d79a9ab1-3737-4595-a27b-fadef5dd0b15/>> [data dell’ultimo accesso: 17 marzo 2022]. La corsiva viene impiegata in corrispondenza dello scioglimento delle abbreviature.

credebant iacuisse . appropinquarent . stantem comedentem sanam et incolumen . reperierunt eandem quam statim ad hospicium secum duxerunt [...]

Il secondo prodigio viene datato attorno al 1300. Il protagonista è un uomo di nome Walter che, credendo già morto il suo cavallo (“*equum unum haberet quem mortuum reputabat*”), si appresta a scuoiarlo. Anche qui, però, solo dopo averne preso le misure per ‘presentarlo’ adeguatamente al santo (consigliato dai suoi amici), sarà testimone del ritorno in vita della bestia⁴⁷:

[...] ac proinde eum excoriare proponeret . de consilio cuiusdam amici astantis ipsum mensurare famulo dei cepit . qui statim revixit sanitatem integram consecutus per merita viri dei.

L'inizio del cammino: il Liber Miraculorum Sancte Fidis (1013-1020)

Oltre alla tradizione posteriore del *Milagre de Brotas* e a questi ‘cugini narrativi’ inglesi la cui fisionomia pare delinearci tra la fine del XIII e gli inizi del XIV sec., vi è però una tradizione agiografica sorta anteriormente all’operato del Rei Sabio che è capace di trasmettere in maniera più puntuale i temi e i motivi presenti nelle CSM 178 e 228. Come si vedrà, non solo questa risulta interessante per via della sua anteriorità, ma in virtù anche del tipo di animale che beneficia dell’intervento della Vergine: si tratta infatti di una mula, proprio come nei testi mariani alfonsini.

I prodigi in questione sono quelli che vengono attribuiti ad una famosa santa della tradizione occitana, Santa Fede di Agen (III sec.), venerata nel santuario di Conques, uno dei centri più importanti della *Via Podensis* (questo, almeno, fino a tutto il sec. XII)⁴⁸. È da ricordare che i suoi miracoli e la sua fama si diffusero ben presto a livello internazionale, ma soprattutto in gran parte della Penisola Iberica anche grazie al Cammino di Santiago⁴⁹. Si tratta di una figura che, oltre ad essere richiamata il più delle volte per alcuni atteggiamenti bizzarri nei confronti dei fedeli che ne imploravano l’aiuto, si rivela perlopiù specializzata – più di tutte, nella

47 Il prodigio è trasmesso alla c. 35r del ms. Oxford, Exeter College 158, dal quale si trascrive. Si tratta di una dinamica narrativa alquanto diffusa: già una tradizione dell’VIII sec., legata a San Wulfran (morto prima del 704), riportava un miracolo simile; cfr. Aitchison, B., “Holy cow!...”, *art. cit.*, p. 889.

48 Il centro, conosciuto proprio per ospitare le spoglie mortali di Santa Fede, è uno di quelli menzionato anche nel *Liber Sancti Iacobi* dove si invita il pellegrino a soggiornarvi, prima ovviamente di raggiungere la meta finale del pellegrinaggio in Galizia; cfr. Sheingorn, P.-Clark, R., *The book of Sainte Foy*, Philadelphia, 1995, pp. 12-13.

49 Cfr. Sigal, P.-A., *L’homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e siècle)*, Paris, 1985, p. 210; Bousquet, J., *Le Rouergue au primier Moyen Age (vers 800-vers 1250)*. Vol. I: *Les pouvoirs, leur rapports, et leur domaines*, Rodez, 1992.

tradizione agiografica europea – nel resuscitare animali morti e, nello specifico, proprio dei muli⁵⁰.

Il primo miracolo che deve essere portato a collazione con le CSM 178 e 228 è contenuto nel terzo capitolo del primo libro della collezione compilata da Bernardo di Angers tra il 1013 e il 1020: *De mulo a morte resuscitato*.

Qui si racconta che un soldato originario di Tolosa, chiamato Bonfils, si sta dirigendo in direzione del santuario di Conques, quando improvvisamente la mula con la quale viaggia si ammala e muore in poco tempo. A quel punto, il soldato assolda due uomini affinché possano scuoiare la carcassa, mentre lui decide di continuare ad ogni costo il suo cammino⁵¹:

Veniens quidam miles de pago Tolosano, Bonusfilius nomine, cuius filius adhuc superstes eodem censetur vocabulo, ad sanctum virginis locum, cum iam non longius a vico Conchacensi quam duobus ferme abesset milibus, iumentum cui insidebat, nescio quo morbo percussum, repente fit exanime. Conductis ergo duobus rusticis, uti cadaver corio detergerent precipit. Ipse vero, pro cuius amore iter egisset, ad sanctam processit virginem soloque decumbens [...]

Ma ecco che, trovandosi già Bonfils in orazione ai piedi dell'altare dedicato a Santa Fede, lamentandosi vieppiù con essa per la perdita, la mula si risveglia e riesce a sottrarsi dai coltelli affilati che ne stavano scuoiando le carni dando dei calci ai due uomini assunti per il compito. Subito dopo, l'animale inizia a seguire il sentiero fino a raggiungere la cittadina di Conques; e qui si dà ad una corsa pazza attorno al santuario.

Gli incaricati di scuoiarla cominciano ad inseguirla, convertendosi alla fine essi stessi in testimoni del grande miracolo. Al termine, invitano gli scettici lì presenti – che non credevano si trattasse dello stesso animale – a prendere in considerazione le ferite ancora fresche sulle zampe per verificarlo coi propri occhi. Queste saranno un segno permanente che l'animale porterà sempre con sé per testimoniare la propria resurrezione, instaurando così un parallelo sorprendente con l'episodio dell'apparizione di Cristo ai suoi discepoli e delle ferite a loro mostrate affinché potessero credere nel suo 'ritorno'. Si riproduce, di seguito, l'ultima parte della narrazione:

50 Piccat, M., "Il 'Liber Miraculorum sanctae Fidis' della Biblioteca di Sélestat", *Ad Limina*, 2, n. 2 (2011), pp. 141-156. L'autore definisce questo aspetto della santa come la sua essenza culturale. Il fatto che questi miracoli appaiano nelle prime posizioni della sua compilazione, qualificati come *res novae* ('fatti inauditi'), suggerirebbe inoltre questa idea. Su tale aspetto, si veda anche: Ashley, K. M.-Sheingorn, P., *Writing faith: sign and history in the miracles of Sainte Foy*, Chicago-London, 1999, p. 26. Sull'esclusività dell'operato di Santa Fede in merito a certe tipologie di miracoli (tra cui anche quella di nostro interesse), cfr. anche: Remensnyder, A. G., "Un problème de cultures ou de culture? La statue-reliquaire et les joca de sainte Foy de Conques dans le *Liber miraculorum* de Bernard d'Angers", *Cahiers de la civilisation médiévale*, 33, n. 132 (1990), pp. 351-379, a p. 369 ss.

51 Per i frammenti del testo, da qui in avanti, si segue la seguente edizione critica, alle pagine indicate: Robertini, L., *Liber Miraculorum Sanctae Fidis. Edizione critica e commento*, Spoleto, 1994, pp. 91-92. Si segnala, anche per l'altro testo che verrà commentato di seguito sempre relativo ai *miracula* della santa di Conques, l'esistenza di una traduzione in inglese con alcune note di commento utili per una sua contestualizzazione: Sheingorn, P.-Clark, R., *The book of Sainte Foy, op. cit.*, pp. 56-58.

Quem precipites rustici insecuti, cruentatos adhuc gestantes cultros, visum prodigium super mulo adhuc dubitantibus enarrant. Et ut veri certa opinio non modo videntium ore esset contenta, sed etiam quadam expressa scriptura omnem ambiguitatis evacuaret errorem, hic in utroque posteriore crure recentium plagarum sulcos, instar vetustissimarum cicatricum, pilis etiam canentibus, eadem hora solida iunctura reformatos, donec superfuit mulus, resurrectionis habuit indicium. Miles vero Deo sancteque eius pro gratiarum actione unum aureum offerens, retro, unde venerat, revertitur in patriam: ipsoque animali sancte Fidi remisso, plurimis post inde annis plurima ei donaria delegavit.

Lasciando ora a lato la diversità degli elementi che formano la cornice della storia – elementi secondari spesso sensibili alle realtà sociali che fanno da sfondo alla composizione –, risulta alquanto evidente in questo *récit* non solo la compresenza di motivi simili a quelli dei testi alfonsini (come anche nel caso della leggenda fondatazionale di *Brotas* e dei prodigi inglesi già portati a collazione), ma anche una loro analoga organizzazione narrativa.

Quanto alle analogie con la CSM 178, basti col sottolineare, ad esempio, il fatto della morte improvvisa e inspiegabile della mula (“nescio quo morbo percussum, repente fit exanime”), seguito dalla decisione di scuoiare l’animale “uti cadaver corio detergente precipitado” e il dettaglio delle zampe già scuoiate al momento della resurrezione: “[...] mulus, pedibus quibus iam tenebatur excoriandis”⁵².

Alla CSM 228 si possono collegare altri dettagli, concentrati perlopiù nella seconda parte della narrazione⁵³. Oltre alla decisione di scuoiare l’animale dopo la sua morte, si ritrova in effetti l’atto compiuto dalla mula che si alza di scatto per poter camminare fino al santuario di sua spontanea volontà riunendo le ultime forze (“[...] per media montium cacumina [...] fluitare coramque ecclesia [...]”). Non manca neppure il dettaglio della deambulazione della pia bestia attorno alla chiesa prima che il miracolo venga riconosciuto dai presenti.

Il quarto prodigio del primo libro del *Liber Miraculorum Sancte Fidis* – ossia quello che segue immediatamente il miracolo già commentato – presenta un contenuto affine. Qui il protagonista è un soldato chiamato Gerald, la cui mula si ammala gravemente lungo la strada di rientro da Roma, città nella quale si era recato in compagnia del fratello Bernardo. Gerald, allora molto devoto della santa di Conques, decide di offrirle un cero votivo della stessa lunghezza dell’animale, con la speranza di ottenere il favore della guarigione (è importante sottolineare – come

52 Su quest’ultimo punto, si segnala la lettura convergente in Ashley, K. M.-Sheingorn, P., *Writing faith: sign and history...*, *op. cit.*, p. 58: “[...] the resurrection of a mule when it was already in the process of being skinned”.

53 Questo potrebbe suggerire che Alfonso X (o qualche suo collaboratore) abbia fatto derivare le due CSM da uno stesso *récit*, eventualità di certo non nuova nella collezione.

viene specificato dall'agiografo – che la bestia era già stata consacrata a Santa Fede). Nonostante però le preghiere del soldato, la santa non sembra prestargli ascolto e la mula muore.

A questo punto, abbandonata ogni speranza, Gerald decide di far scuoiare la bestia per venderne poi il cuoio a un locandiere. Seguono però alcuni imprevisti e vicissitudini inattese che culminano con dei danni alla pelle dell'animale dopo una disputa con l'oste sul prezzo della merce. È a quel punto che, miracolosamente, la mula riprende a vivere e di nuovo con la propria pelle originale, sebbene danneggiata in alcuni punti⁵⁴:

Quod videns, homo hospiti suo venundat corium. Cui cum nequissimus hospes quam minimum pretium porrigeret, ratus quia, et si nihil daret, itidem tamen haberet, ille Geraldus valde indignatus, per varias cesuras in longo et in transverso sulcat cadaveris latus, ne videlicet, se inde abeunte, infidelis hospes integro tergore gauderet [...] Tanti enim ambo invicem germani de mulo illo convenerant, si forte mortis periculum incurrisset. Et vix ille hec paucissima verba compleverat, cum revivens mulus saltu citissimo constitit quadrupes.

Alla fine, come è abituale, segue il riconoscimento delle ferite per determinare se si tratti o meno della stessa bestia di prima; ferite che, anche in questo caso, rimarranno visibili e 'fresche' come prova imperitura della sua identità risorta.

Oltre a ritrovare il motivo della decisione di scuoiare l'animale una volta morto e di venderne il cuoio ("[...] homo hospiti sua venundat corium"), altri due motivi contribuiscono ad avvicinare questo *récit* soprattutto ad una delle due CSM, la n. 178.

Il primo ha a che vedere con il previo affidamento dell'animale alle cure della santa – o, più propriamente, con la sua consacrazione: "vovit eidem pro salute animalis"; il secondo è legato invece alla misurazione della carcassa della bestia per fabbricare una candela votiva della sua stessa lunghezza, *praxis* testimoniata in moltissimi prodigi fin qui commentati. Anche qui il cero si configura come una vera e propria estensione dell'animale consacrato, la cui donazione è necessaria affinché la richiesta di guarigione possa ottenere una risposta favorevole: "[...] candelam longitudinem habituram [...] tam longam candelam"⁵⁵.

54 Per il testo critico si segue sempre l'edizione: Robertini, L., *Liber Miraculorum...*, *op. cit.*, pp. 92-93.

55 Come ricordava Briony Aitchison, sebbene la sua indagine fosse confinata all'agiografia inglese tardomedievale, la supplica al santo per ottenere una guarigione di una bestia poteva realizzarsi tramite una semplice invocazione, inviando un animale al santuario, o offrendo l'obolo previsto; ma precisava anche come, tra le "three most common offerings", vi fossero anche "candles made to the measurement of the animal", assieme a "pennies [...] bent over the sick animal [...] waxen images [...] wether of the whole animal or just the part afflicted"; cfr. Aitchison, B., "Holy cow!...", *art. cit.*, a p. 885. Su questo *usus* diffusissimo, di matrice 'pagana', cfr. anche Finucane, R. C., *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England*, Basingstoke, 1995, pp. 95-96. Tra il quarto e il sesto riquadro del *Códice Rico* (c. 237r), relativi alla preparazione dello stoppino della stessa lunghezza della mula (con anche la sua 'piegatura' affinché potesse essere più facilmente trasportabile al santuario), tale rituale risulta straordinariamente descritto.

A tutto questo, come ulteriore argomento a favore dell'ipotesi che Alfonso X e i suoi collaboratori sia siano ispirati principalmente – ma non solo, è da pensare – ai *miracula* di santa Fede per elaborare i propri prodigi, può essere sottolineato il fatto che proprio il *refran* della CSM 178 (“A que faz o ome morto resurgir sen nulla falla, | ben pode fazer que viva outra morta animalla”), ricordi da vicino quello che viene riportato all’inizio del terzo miracolo del primo capitolo, a sua volta ispirato da quanto recitato nel Salmo 35.7: “conditor sue multimode prospicit creature, cum scripsit sit: ‘Homines et iumenta salvabis’”.

A modo di conclusione: il ‘pellegrinaggio’ svelato

Giunti a questo punto, si ritiene che vi siano tutti gli elementi necessari per formulare un'ipotesi conclusiva in merito al percorso effettuato da questo tema miracolistico fino al suo approdo nell'opera mariana di Alfonso X.

L'intera tradizione sembra conoscere una genesi compatta nei due *récits* commentati del *Liber Miraculorum* di Santa Fede di Agen, santa occitana che – considerata anche la preminenza di tali prodigi nella tradizione miracolistica europea – arriva ad essere riconosciuta e a identificarsi come la santa specializzata nella guarigione di animali e, nella fattispecie, proprio di muli.

La fama della santa e dei suoi miracoli – già abbastanza estesa – si sarebbe certamente potuta diffondere nella Penisola Iberica anche grazie alle vie di pellegrinaggio che conducevano fino a Santiago de Compostela, soprattutto lungo la già ricordata *Via Podensis*⁵⁶. Proprio lungo questi itinerari, trasportate ‘tra i bagagli’ dei pellegrini o trasmesse di monastero in monastero, tali leggende avrebbero potuto attecchire anche in altri posti, permettendo la creazione di tradizioni locali atte alla promozione di santuari di più recente fondazione, nonché risultare di aiuto per il confezionamento di miracoli da attribuire ad altri santi – come nel caso di Tommaso di Cantilupe – con l'obiettivo di espanderne il culto sulla base di autorevoli casistiche agiografiche.

L'itinerario appena riassunto potrebbe aver riguardato, ad esempio, ciò che viene raccontato nella CSM 178, testo ricondotto da Alfonso X e dai suoi collaboratori al santuario aragonese di Santa Maria di Salas. Qui, la tradizione agiografica facente capo al miracolo di Santa Fede di Conques avrebbe potuto fiorire già in quella prima fase di costruzione di un primo spazio simbolico di pellegrinaggio, alternativo

56 Si rammenti anche quanto affermava Montoya Martínez in merito a “Santa Fe de Conques”, annoverandolo tra i principali santuari situati sulla Ruta Jacobea “tan antiguos como el de Santiago” e che “sirvieron, en ocasiones, de cabeza de itinerario”; cfr. Montoya Martínez, J., “Los santuarios franceses y sus santuarios de peregrinación”, in *Composición, estructura y contenido del Cancionero Marial de Alfonso X*, Murcia, 1999, pp. 189-209, a p. 197.

a quello del Cammino di Santiago, coincidente con l'esaltazione del santuario di Salas e di cui l'opera mariana del Re Sapiente ne è testimonianza⁵⁷. In seguito, tali *récits* avrebbero potuto anche aiutare – sempre opportunamente ‘marianizzati’ – alla promozione di un luogo di culto come quello di Terena, con l'obiettivo di rinsaldare la presenza culturale cristiana nel sud della Penisola, recentemente oggetto della cosiddetta *reconquista*⁵⁸.

Rimane però da capire quali potrebbero essere stati i mediatori più vicini ad Alfonso X, capaci di permettere o facilitare tali acquisizioni. Nel caso di Salas, è probabile che la costruzione di uno spazio simbolico di pellegrinaggio rinnovato nel nome di Maria sia avvenuta tramite la stessa regina Violante, figlia di Jaime I, nonché in virtù del legame alfonsino con questo territorio a causa della consorte.

Nel caso di Terena – a cui fa capo la CSM 228 – occorre riconoscere che l'ipotesi già avanzata da Mariana Ramos de Lima appare in parte condivisibile, nell'individuare cioè nei membri della famiglia dei Riba de Vizela degli importanti alleati per tale operazione culturale (che, a sua volta, non sarebbe altro che un omaggio dello stesso sovrano nei confronti di un lignaggio che si era sempre mostrato fedele e vicino alla propria causa)⁵⁹.

Considerando il tema sviluppato dal *Milagre de Brotas* – molto simile ai nostri testi – è probabile che le sue attestazioni più tarde ed indirette siano esse stesse la prova della circolazione dei temi legati in origine a Santa Fede in territorio portoghese, già all'epoca di Alfonso X e dei Riba de Vizela. Tali attestazioni si mostrano infatti abbastanza concordi sul dipanarsi della linea narrativa principale, nonché sugli elementi di contorno che caratterizzano il prodigio.

In tal senso, il *Milagre de Brotas* si potrebbe configurare non già come il risultato di una ripresa di un tema alfonsino durante il XVII sec. – fatto tra l'altro improbabile data la quasi nulla circolazione dei testi mariani galego-portoghesi in questa fase storica⁶⁰ –, bensì come una fioritura parallela degli stessi motivi agiografici in origine non mariani sul territorio portoghese, registrati solo in un secondo momento (alla pari di quanto potrebbe essere accaduto sul territorio inglese coi miracoli di Tommaso di Cantilupe e Tommaso Becket).

Questo spiegherebbe inoltre anche come mai Alfonso X e i suoi collaboratori non abbiano esitato ad includere nel ‘canzoniere’ di Terena un tema miracolistico mariano con queste caratteristiche, inusuale ed inedito, associandolo ad un san-

57 Su queste dinamiche, cfr. anche Kurtz, W., “Breve reseña sobre el Santuario Mariano de Terena (Portugal)”, *Pax et Emerita*, n. 8 (2012), pp. 471-474.

58 Su queste dinamiche, si rimanda al fondamentale: Jiménez, R. T., “La devoción mariana en el marco de la religiosidad del siglo XIII”, *Alcanate. Revista de estudios Alfonsíes*, 10 (2016-2017), pp. 23-59. Disponibile all'indirizzo <<https://editorial.us.es/jes/volumen-x-201617>> [ultima consultazione: 17 marzo 2022].

59 Lima, M. R. de, *As Cantigas de Santa Maria de Terena...*, op. cit., p. 39.

60 Cfr. Fidalgo Francisco, E., “El público de las *Cantigas de Santa Maria*. Algunas hipótesis acerca de su difusión”, in *Estudis sobre pragmática de la literatura medieval. Estudios sobre pragmática de la literatura medieval*, València, 2017, pp. 141-158.

tuario di recentissima fondazione, proprio in quanto supportati da una tradizione agiografica già riconosciuta negli ambienti culturali più autorevoli del tempo.

Sebbene dunque rimanga predominante per certi aspetti la dimensione dell'oralità all'origine della creazione e della trasmissione dei prodigi ambientati nella Penisola, appare poco probabile che, almeno nel caso di Terena, tutto sia dipeso in esclusiva da informazioni giunte all'orecchio di Alfonso X da parte del suo alleato politico e da tradizioni esclusivamente locali. La precisione di certi riferimenti induce infatti a pensare ad una conoscenza diretta della tradizione agiografica scritta facente capo al *Liber Miraculorum Sancte Fidis* e di altre tradizioni di supporto, riflesse in quelle più tarde o formatesi parallelamente all'attività mariana alfonsina.

Nell'operato di Alfonso X, però, non vi è quasi mai nulla di troppo lineare: spesso infatti ci si ritrova a dover ipotizzare, accanto alla fonte principale, il ricorso ad ulteriori 'serbatoi miracolistici' a giustificazione di qualche soluzione narrativa inusuale. È il caso del bambino che annuncia il miracolo e che conduce il rituale affinché questo possa verificarsi, soluzione riemersa ad esempio nei miracoli di San Tommaso Becket.

A volte, però, è la stessa fonte principale a venire manipolata per dare forma a soluzioni narrative originali, più adatte a dimostrare una maggiore capacità di intermediazione della Vergine a beneficio dei suoi devoti. Viene così ad instaurarsi una sorta di competizione voluta, che si svolge però fuori dal testo, col solo fatto di voler 'marianizzare' il precedente letterario.

In merito a quest'ultimo punto, è opportuno sottolineare che nella CSM 228 l'atto del procedere della mula lungo il perimetro esterno del santuario non avviene certamente in modo disordinato (come nella principale fonte latina), ma finisce per assomigliare in tutto e per tutto ad un atto reale di fede e devozione: la mula si prodiga infatti nel completare tre giri attorno al santuario per poi entrarvi e rendere omaggio alla statua della Vergine Maria. Risulta plausibile pensare come, su questo punto, Alfonso X e i suoi collaboratori abbiano cercato di umanizzare maggiormente il comportamento dell'animale per mostrare con convinzione quanto potesse essere incisivo l'intervento della Vergine, rispetto a quanto permesso in precedenza da Santa Fede.

Tuttavia, anche la meraviglia deve trovare un solido appiglio con la realtà nei miracoli del Re Saggio e quella che qui sembra un'invenzione introdotta *ex novo* capace di suscitare enorme stupore si potrebbe invece configurare anche come un richiamo ad un'altra pratica attestata nelle dinamiche della devozione medievale: quella di inviare un animale da soma verso un santuario per ottenere dei favori da parte del santo che vi era venerato⁶¹.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 17-III-2022

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 18-IV-2022

61 Cfr. Aitchison, B., "Holy cow!...", *art. cit.*, p. 885.