

Mulleres peregrinas e mulleres nos camiños de peregrinación na literatura odepórica xacobeana medieval¹

Miguel García-Fernández
Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento
(CSIC-Xunta de Galicia)
Universidade de Santiago de Compostela

Mujeres peregrinas y mujeres en los caminos de peregrinación en la literatura odepórica jacobea medieval

Resumen: En las últimas décadas, los estudiosos de las peregrinaciones medievales han demostrado que numerosas mujeres se convirtieron en peregrinas y viajaron a través de las rutas de la Europa medieval por motivos religiosos. Entre los destinos elegidos estuvo Santiago de Compostela, para lo que fueron recorridos los diferentes caminos, terrestres y marítimos, que conducían a esta ciudad. El objetivo de este trabajo es analizar algunos relatos de peregrinos y viajeros medievales que conforman la literatura odepórica jacobea para comprobar hasta qué punto constituyen (o no) una fuente de conocimiento sobre las mujeres peregrinas y el papel de las mujeres en los caminos de peregrinación a Santiago, más allá del androcentrismo que presentan.

Palabras clave: Mujeres, peregrinación, literatura odepórica, literatura jacobea, caminos de Santiago.

¹ Este traballo realizouse no marco do proxecto de investigación “Voces, espacios y representaciones femeninas en la lírica gallego-portuguesa” (PID2019-108910GB-C22), financiado polo Ministerio de Ciencia e Innovación e cuxa Investigadora Principal é Esther Corral Díaz. Así mesmo, beneficiouse das investigacións desenvolvidas durante a miña etapa predoutoral na Universidade de Santiago de Compostela e tamén da participación nos proxectos de investigación “Espacios femeninos cortesanos: ámbitos curiales, relaciones territoriales y prácticas políticas” (PGC2018-099205-A-C22), “HERES. Patrimonio textual ibérico y novohispano. Recuperación y memoria” (2018-T1/HUM-10230) e “Patrimonio textual na Galicia medieval. Prosa documental e literaria” (2021-CP037).

Women pilgrims and women along the pilgrimage routes in medieval Jacobean travel literature

Abstract: In recent decades, researchers on medieval pilgrimage have shown that numerous women became pilgrims and travelled the roads of medieval Europe for religious reasons. One of the chosen destinations was Santiago de Compostela, for which the different land and sea routes leading to this city were travelled. The aim of this paper is to analyse some accounts of medieval pilgrims and travellers that make up the Jacobean odeporic literature in order to check to what extent they constitute (or not) a source of knowledge about women pilgrims and the role of women on the pilgrimage routes to Santiago, beyond their androcentrism.

Keywords: Women, pilgrimage, odeporic literature, Jacobean literature, pilgrimage routes to Santiago.

Mulleres peregrinas e mulleres nos camiños de peregrinación na literatura odepórica xacoea medieval

Resumo: Nas últimas décadas, os estudos das peregrinacións medievais demostraron que numerosas mulleres foron peregrinas e viaxaron a través das rutas da Europa medieval por motivos relixiosos. Entre os destinos elixidos estivo Santiago de Compostela, para o que foron percorridos os diferentes camiños, terrestres e marítimos, que conducían a esta cidade. O obxectivo deste traballo é analizar algúns relatos de peregrinos e viaxeiros medievais que conforman a literatura odepórica xacoea para comprobar até que punto constitúen (ou non) unha fonte de coñecemento sobre as mulleres peregrinas e o papel das mulleres nos camiños de peregrinación a Santiago, máis aló do androcentrismo que presentan.

Palabras clave: Mulleres, peregrinación, literatura odepórica, literatura xacoea, camiños de Santiago.

A relación das mulleres co fenómeno das peregrinacións e os seus camiños durante a Idade Media –sexa cara a Santiago de Compostela ou cara a outros lugares da Cristiandade– caracterizouse en boa medida tanto pola súa complexidade –sobre todo ante a contradición existente entre o positivo dunha práctica relixiosa máis (plenamente aceptada e mesmo incentivada no ámbito cristián) e o negativo das numerosas críticas que foron pronunciadas contra as mulleres peregrinas–, como polo longo silencio historiográfico ao que se viu sometida esta realidade até tempos recentes. Precisamente foi coa incorporación da perspectiva de xénero aos estudos históricos e o desenvolvemento e consolidación da historia das mulleres ao longo das últimas décadas, cando se puido afondar neste fenómeno das peregrinacións femininas, poñendo en cuestión o paradigma do peregrino

exclusivamente varón, que só se vía matizado anteriormente coa incorporación dalgún exemplo feminino moi puntual, ligado sobre todo a raíñas, santas ou a algunha muller da nobreza². Aínda así, cómpre recoñecer que esta imaxe androcéntrica das peregrinacións medievais deriva en boa medida das fontes dispoñibles, pois, a pesar de que pouco a pouco é posible recuperar unha nómina de mulleres peregrinas, sen dúbida son moito máis abondosas as referencias a varóns³.

Neste mesmo sentido, a literatura odepórica medieval, entendida como o conxunto de narracións de peregrinos e/ou viaxeiros que se puxeron por escrito durante a Idade Media para dar conta dos itinerarios percorridos e das experiencias e contactos socio-culturais nos que se viron inmersos os seus protagonistas durante as viaxes que emprenderon, preséntase nunha primeira lectura como un *corpus* textual fortemente androcéntrico⁴. Tanto a autoría destes relatos como os principais “personaxes” referidos poñen de manifesto unha maior proxección pública masculina no seo da sociedade medieval. Esta afectaría moi especialmente

- 2 A bibliografía ao respecto incrementouse notablemente nos últimos anos, tanto en forma de artigos como de libros monográficos. Neste sentido, podemos citar, a modo de exemplo, Morrison, Susan S., *Women Pilgrims in Late Medieval England*, London, New York, 2000 ou, para o caso galego como espazo receptor e exportador de mulleres peregrinas, González Paz, Carlos Andrés (ed.), *Mujeres y peregrinación en la Galicia medieval*, Santiago de Compostela, 2010 e, traducido ao inglés con algúns cambios de contido, González Paz, Carlos Andrés (ed.), *Women and Pilgrimage in Medieval Galicia*, Burlington, 2015. Para o caso compostelán, marcou un punto de inflexión a aparición da obra monográfica de González Vázquez, Marta, *Las mujeres de la Edad Media y el Camino de Santiago*, Santiago de Compostela, 2000 (1ª ed. 1989), sen que iso implique negar a inclusión de abundantes referencias a mulleres en obras clásicas da historiografía xacobeas como Vázquez de Parga, Luis; Lacarra, José María; e Uría Riu, Juan, *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela*, Madrid, 1948-1949 ou Storrs, Constance Mary, *Jacobean Pilgrims from England to St. James of Compostela. From the early Twelfth to the late Fifteenth century*, Santiago de Compostela, 1998. Posteriormente foron aparecendo novos traballos, tanto con estudos de caso concretos, como con vontade divulgativa, que reafirmaron a necesidade de contemplar as mulleres como suxeito histórico activo nas peregrinacións xacobeas, aínda que en moitos deles tenden a repetirse os mesmos casos á espera de novas investigacións de base. Véxanse Almazán, Vicente, *Santa Brígida de Suecia. Peregrina, política, mística, escritora*, Santiago de Compostela, 2000, como exemplo de estudo dunha das peregrinas xacobeas máis coñecidas; Segura Graño, Cristina, “En la Edad Media las mujeres también hicieron el Camino de Santiago”, *Arenal*, 17, 1 (2010), pp. 33-53; ou, recentemente e con carácter divulgativo, *Mulleres na ruta xacobeas*, Santiago de Compostela, 2020.
- 3 A propia lexislación medieval tende a privilexiar unha visión masculina da peregrinación. Así, nas *Partidas* de Afonso X chega a dicirse que “romeros, e son omes que fazen sus romerías e pelegrinajes, por servir a Dios e honrrar los santos, e por sabor de fazer esto, estrañanse de sus logares, e de sus mugeres e de sus casas, e de todo lo que han, e van por tierras ajenas, lazerando los cuerpos, e despendiendo los aueres, buscando los santos” (Partida I, XXIV, Proemio, ed. Dietrick Smithbauer, Déborah, “López 1555. 1.24”, en José Manuel Fradejas (ed.), *7PartidasDigital*, <https://7partidas.hypotheses.org/4080> [última consulta: 14/02/2022]). Máis aló do recurso do masculino xenérico en moitos puntos, neste caso esa referencia a homes que se afastan “de sus mujeres” evidencia unha visión claramente masculinizada dos peregrinos.
- 4 Esta afirmación é facilmente comprobable para o caso xacobeo –como se detallará *infra*– pero tamén se se explora o conxunto de libros de viaxes producidos ou que circularon polo espazo ibérico durante a Idade Media, á marxe de que fosen redactados nunha ou noutra lingua e de que os seus obxectivos ou lugares de destino fosen diferentes. Sen entrarmos nas dificultades e debates sobre as definicións e complexidade da literatura de viaxes como xénero literario, véxase para unha revisión xeral deste tipo de textos Pérez Priego, Miguel Ángel, “Estudio literario de los libros de viajes medievales”, *Epos. Revista de filología*, 1 (1984), pp. 217-239; Rubio Tovar, Joaquín (ed.), *Libros españoles de viajes medievales*, Madrid, 1986; Crivât, Anca, *Los libros de viajes de la Edad Media española*, Bucaresti, 2003; ou Popeanga, Eugenia, *Viajeros medievales y sus relatos*, Bucaresti, 2005, entre outros.

a fenómenos como o das peregrinacións e o das viaxes a longa distancia –caso de embaixadas, empresas comerciais etc.–⁵, e, por suposto, á escrita deste tipo de experiencias persoais, o que, nunha sociedade sexuada e cuns condicionantes de xénero fortemente vigorosos e que sen dúbida determinaban as formas de socialización, deriva nunha maior representación do universo masculino⁶. Porén, o androcentrismo destas fontes histórico-literarias e o peso cuantitativo das referencias a varóns non implican que as mulleres medievais non percorreran as mesmas rutas que os homes e que algunhas delas non puxeran por escrito as súas experiencias, incluso nos primeiros séculos da Cristiandade. Exemplo ben coñecido é o de Exeria e a súa viaxe a Terra Santa no século IV⁷. Mais, non nos enganemos. En termos xerais, as fontes son limitadas e moitas veces en exceso lacónicas. De feito, debemos recoñecer desde o comezo que unha boa parte da literatura odepórica xacobeá medieval caracterízase pola pobreza das informacións que transmite sobre os homes e mulleres que percorreron os camiños cara á cidade na que foran descubertos os restos do apóstolo Santiago no século IX e que, a partir de entón, deu lugar ao intenso e complexo fenómeno das peregrinacións⁸. Nalgúns casos,

5 Por suposto isto non implica que as mulleres non viaxaran durante a Idade Media. De feito fixérono por moi diversos motivos e, en boa medida, a súa vida estivo marcada por unha forte itinerancia, especialmente no caso de raíñas e nobres. En relación coa nobreza galega véxase, por exemplo, García-Fernández, Miguel, “*Dominae viatrices*. Viajes y desplazamientos de las mujeres nobles en la Galicia medieval”, *Medievalismo*, 29 (2019), pp. 175-214. Tamén cómpre preguntarse por unha posiblemente forte feminización das romarías e peregrinacións locais atendendo ao gran protagonismo que se lle reconece á peregrinación feminina en fontes como as cantigas galego-portuguesas. Ao respecto, pode consultarse o estudo de Corral Díaz, Esther, “A peregrinación feminina a través das cantigas”, *Ad Limina*, 12 (2021), pp. 95-118.

6 De feito, cando os relatos odepóricos son protagonizados por mulleres –caso do *Libro de Margery Kempe* ao que nos referiremos *infra*– semellan incrementarse as referencias ás súas conxéneres –aínda que isto non destaca no marco da breve referencia que fai Margery Kempe á súa viaxe a Santiago, pero si noutras partes da súa obra–. Igualmente, en haxiografías e actas de canonización de peregrinas como santa Bríxida de Suecia tamén parecen aumentar as alusións a outras mulleres, como unha de Estocolmo que tivo unha revelación na catedral de Santiago ante un crucifixo (Almazán, V. *Santa Brígida...*, *op. cit.*, p. 62). Algo similar é observable en textos doutra natureza na que hai alusións a mulleres e, consecuentemente, á feminización das súas comitivas, como nas *Crónicas* de Froissart ao referir a chegada de dona Constanza de Castela e o seu marido, Xoán de Gante, a Galicia e pasar por Compostela “con catrocentas lanzas e todas as damas que o acompañaban”, ou ser chamadas a Ourense “a duquesa de Lancaster e as súas damas de compañía” (Nogueira Santiago, Paulo [trad.], *Crónicas de Jean Froissart. A conquista de Galiza e León (1386-1387)*, Noia, 2017, pp. 45 e 116). Estes apuntamentos parecen confirmar a tendencia a unha sexualización dos séquitos, e da mirada e do discurso respecto do fenómeno da peregrinación en función do sexo do peregrino ou viaxeiro que protagoniza o relato odepórico ou a fonte de consulta.

7 A bibliografía sobre Exeria é abundante aínda que adoece, en boa medida, da reiteración de datos ante os límites dunha investigación restrinxida fundamentalmente á análise do propio relato de Exeria. Remitimos de todos modos a traducións como a de López Pereira, X. Eduardo, *Exeria. Viaxe a Terra Santa*, Vigo, 1991, ao galego, e, máis recentemente, a de Otero Pereira, Eduardo, *Mujeres viajeras de la Antigüedad. Los relatos de Egeria y otras peregrinas en Tierra Santa*, Salamanca, 2018, pp. 55-155, ao castelán –véxase tamén o traballo deste autor neste mesmo número–. A elas podemos engadir traballos específicos dentro da historia das mulleres como, por exemplo, Cid López, Rosa María, “Egeria, peregrina y aventurera. Relato de un viaje a Tierra Santa en el siglo IV”, *Arenal*, 17, 1 (2010), pp. 5-31.

8 Unha magnífica síntese sobre estas peregrinacións xacobeas durante o período medieval en Rucquoi, Adeline, *Mille fois à Compostelle. Pèlerins du Moyen Âge*, Paris, 2014, onde aparecen recollidos e actualizados os datos sobre o tema, incluíndo a integración plena das peregrinacións femininas. Tamén resultan de grande interese as reflexións e interrogantes formulados sobre a peregrinación a Compostela en Andrade

os itinerarios e a descrición do percorrido a Compostela son os que se converten en verdadeiros protagonistas deste xénero literario⁹, sen chegar a ofrecer toda a información que nos gustaría para poder abordar un auténtico estudo social daquelas persoas e personalidades que os percorreron e que, durante eles, entraron en contacto tanto con outros peregrinos e viaxeiros, como coas mulleres e homes que vivían ao longo dos camiños. En todo caso, a utilidade deste tipo de relatos como fonte histórica, artística, xeográfica e incluso antropolóxica resulta innegable. De feito, son numerosos os traballos que teñen recorrido a eles para estudar diversas temáticas, partindo, en primeiro lugar, do texto que se pode considerar practicamente como fundacional –ou cando menos un fito referencial– da literatura odepórica compostelá: o quinto libro do *Códice Calixtino*, a chamada –ou mal chamada para algúns– “Guía para peregrinos”¹⁰.

En todo caso, o obxectivo deste traballo concrétese ao redor do seguinte interrogante: até que punto algúns dos relatos que conforman a literatura odepórica xacobeá referida ao período medieval constitúen unha fonte de coñecemento sobre as mulleres peregrinas e sobre o papel das mulleres nos camiños de peregrinación a Santiago –non só por motivos devocionais, senón tamén laborais ou pola súa mera presenza residencial ou de estancia puntual–, máis aló do androcentrismo destes textos? É posible, pois, aplicar unha perspectiva de xénero á lectura deste tipo de relatos? Polo momento limitáremosnos a ofrecer unha primeira revisión

Cernadas, José Miguel, “¿Viajeros o peregrinos? Algunas notas críticas sobre la peregrinación a Santiago en la Edad Media”, *Minius*, 22 (2014), pp. 11-31.

- 9 Sobre a conceptualización e o aproveitamento analítico da literatura odepórica xacobeá son fundamentais os traballos de Caucci von Saucken, Paolo, *I testi italiani del viaggio e pellegrinaggio a Santiago de Compostela e Diorama sulla Galizia*, Perugia, 1983; *Il Cammino italiano a Compostella. Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e l'Italia*, Perugia, 1984; “La literatura odepórica compostelana”, en Serafín Moralejo Álvarez (coord.), *El Camino de Santiago*, Santiago de Compostela, 1990, pp. 45-59; “La memoria de Santiago y su Catedral en la literatura odepórica compostelana”, *Compostellanum*, XL, 3-4 (1995), pp. 367-378; ou *Santiago e i Cammini della Memoria*, Perugia, 2006, entre outros, sen esquecer propostas recentes como López, Lucrezia e Lois González, Rubén C., *El Camino de Santiago en la literatura italiana (siglos XIV-XVIII). Un análisis geográfico*, Saarbrücken, 2016. Está lonxe das pretensións deste traballo abordar un estado da cuestión sobre a literatura odepórica e o seu uso na historiografía recente, aínda que sería un bo momento para animar a que se fixese un balance actualizador sobre o corpus e as súas posibilidades de análise, tanto as xa exploradas como as necesitadas de revisión ou de novos traballos.
- 10 Hai diversas publicacións desta parte do *Códice Calixtino*, tanto no marco de transcricións e/ou traducións do conxunto da obra, como en libros dedicados especificamente ao *Liber V*. A modo de exemplo, véxase para unha transcripción íntegra do orixinal latino do *Códice Calixtino*, conservado no Arquivo da Catedral de Santiago (ACS, CF14), Herbers, Klaus e Santos Noia, Manuel (eds.), *Liber Sancti Jacobi: Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, 1998. Para unha tradución ao galego só do *Liber V*, pode consultarse a reedición de López Pereira, X. Eduardo, *Códice Calixtino. Guía medieval do peregrino*, Noia, 2012. Por último, cómpre citar a última revisión actualizada por María José García Blanco da tradución ao castelán de Moralejo, Abelardo; Torres, Casimiro; Feo, Julio (ed.), *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, 2014. Esta última será a tradución que empregaremos neste traballo –facendo referencia á abreviatura CC, seguida dos datos relativos ao libro, capítulo–, ao considerarmos que se trata dunha tradución íntegra do *Codex Calixtinus* –o que permite empregar unha única edición para citar diferentes partes da obra–, realizada e revisada por especialistas, cun interesante aparato crítico de notas, e de utilidade para favorecer a comprensión por parte dun público máis amplo dos exemplos tomados da obra en cuestión. Non por iso deixamos de cotexar finalmente estes contidos coa transcripción do orixinal latino referenciada *supra*.

do tema a través da consulta dos principais relatos que conforman esa literatura odepórica xacobeá até finais do século XV. Cómpre advertir que, a pesar dos notables avances realizados no que se refire á recuperación e publicación destes textos nos últimos tempos, unha boa parte deles só contan con edicións ou traducións parciais e non sempre de fácil acceso. Tampouco contamos cun corpus textual editado criticamente e con criterios homoxéneos, a pesar de iniciativas de recompilación e tradución de grande interese entre as que podemos destacar unha recente e meritoria en lingua francesa de Adeline Rucquoi, Françoise Michaud-Fréjaville e Philippe Picone¹¹, e unha compilación anterior, en lingua castelá, de Klaus Herbers e Robert Plötz¹². Ambas as obras constitúen achegas bibliográficas enormemente valiosas para trazar este primeiro contacto co tema, aínda que tamén resultou conveniente consultar outras publicacións, que se irán referindo ao longo do traballo, especialmente para reproducir preferentemente traducións máis amplas en lingua galega e castelá¹³. Vexamos, pois, algunhas evidencias da presenza das mulleres no repertorio textual escollido, sendo conscientes das problemáticas existentes e dos interrogantes que se poden ir abrindo de cara ao futuro no marco de estudos máis exhaustivos e analíticos.

A voz das mulleres peregrinas: autoría feminina e literatura odepórica xacobeá

Aínda que nos últimos tempos se están a realizar importantes esforzos para recuperar a experiencia histórica das mulleres e moi especialmente as súas voces –tamén ofrecendo novas lecturas das fontes medievais á marxe de que a redacción destas se dera a través da pluma masculina¹⁴–, certamente as voces das mulleres peregrinas son algunhas das que aínda presentan moitas dificultades para ser escoitadas con nitidez a partir das fontes dispoñibles. De feito, boa parte das informacións que temos sobre as mulleres peregrinas –tanto a Santiago de Com-

11 *La voyage à Compostelle du X^e au XX^e siècle*, Paris, 2018.

12 *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al «fin del mundo»*, Santiago de Compostela, 1998.

13 Non podemos deixar pasar a oportunidade de chamar a atención sobre a necesidade dunha edición sistemática, con tradución plurilingüe, do conxunto da literatura odepórica xacobeá –comezando pola máis recuada no tempo–, co obxectivo de poñela á disposición tanto da comunidade científica como dos peregrinos e da sociedade en xeral. Sen dúbida, a pesar da envergadura e do ambicioso do proxecto, este sería de grande utilidade para estimular novas interrogantes xacobeas.

14 Véxanse algunhas consideracións sobre o tema en García-Fernández, Miguel, “¿Voces de mujeres en escrituras de hombres? De la escritura y la escrituración de la voz autobiográfica femenina en la Edad Media”, en Andrea Santamaría Villarroya (ed.), *Personajes femeninos y canon*, Sevilla, 2017, pp. 197-229, ou, do mesmo autor, “Voces, susurros y silencios femeninos en la documentación medieval gallega”, en Esther Corral Díaz (ed.), *Voces de mujeres en la Edad Media. Entre realidad y ficción*, Berlín, Boston, 2018, pp. 113-123.

postela como cara a outros espazos– proceden de referencias masculinas, moitas veces indirectas. Así, a relación das mulleres que percorren os camiños da peregrinación coa cultura escrita pode caracterizarse na súa maior parte como exemplo dunha cultura condicionada pola mediación e a mirada masculinas. É certo que isto tampouco é unha particularidade exclusiva da voz da *mulier viatrix*, mais a pobreza de testemuños directamente femininos sobre as súas viaxes e peregrinacións é incontestable. Até o momento son moi poucos os testemuños localizados para matizar estas afirmacións. De feito, entre os setenta textos recompilados na devandita obra, *Le voyage à Compostella du X^e au XX^e siècle*, apenas catro responden á autoría feminina e só un deles corresponde ao período medieval de entre os vinte e catro textos que se editan cunha cronoloxía anterior ao século XVI¹⁵. Precisamente o único testemuño do que dispoñemos até o momento dentro da literatura odepórica xacobeá do período medieval cuxa autoría é atribuída a unha muller é a parte do *Libro de Margery Kempe* destinada a relatar a peregrinación desta muller a Santiago de Compostela. En realidade, trátase dunha obra sumamente complexa, da que só se conserva un manuscrito do século XV, localizado e publicado por primeira vez no século XX, que se conserva na British Library¹⁶.

No que se refire á peregrinación xacobeá de Margery Kempe, cómpre sinalar que o seu *Libro* recolle un brevísimo relato desta viaxe, o que, porén, contrasta coa narración da súa peregrinación a Xerusalén e a Roma, onde non só estivo máis tempo senón que a súa experiencia deu lugar a relatos máis extensos –tanto dos itinerarios como das estadías–, incluíndo comentarios de interese sobre a súa interacción co resto de peregrinos e peregrinas xunto aos que viaxaba ou cos que coincidiu. Foi, ademais, unha interacción que resultou moitas veces conflitiva debido á complexa personalidade de Margery Kempe e ás manifestacións extremas da súa devoción cara á Divindade a través de choros, xestos ou gritos en público, o que adoitaba incomodar a moitos dos seus acompañantes e, mesmamente, a algunhas autoridades, tanto laicas como eclesiásticas. Tamén cómpre destacar que,

15 No libro hai un relato do século IX, outro do s. X, tres do s. XII, un do s. XIII, tres do s. XIV e quince do s. XV, correspondendo os restantes ao período que abarca desde o s. XVI ao s. XX. Véxase Rucquoi, A.; Michaud-Fréjaville, F.; Picone, P., *Le voyage à Compostelle du X^e au XX^e siècle*, Paris, Robert Laffont, 2018, pp. 25-338, para os relatos anteriores a 1500.

16 Para este traballo empregaremos (e citaremos) a versión en lingua castelá: Kempe, Margery, *Libro de Margery Kempe. La mujer que se reinventó a sí misma*, introdución, tradución, notas e índices de Salustiano Moreta Velayos, Valencia, 2012. O manuscrito da British Library (Add. Ms. 61823) pode consultarse en liña en: http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add_MS_61823 (última consulta: 22/01/2022), onde tamén aparecen datos codicolóxicos e bibliográficos de interese. Non nos imos deter na cuestión da autoría feminina do libro. En principio, os prólogos que incorpora falan dunha obra elaborada en varias fases a través do ditado que Margery faría a varios homes da súa contorna anos despois dos feitos. Véxase, de todos modos, Hirsh, John C., “Author and Scribe in «The Book of Margery Kempe»”, *Medium Aevum*, 44, 1/2 (1975), pp. 145-150, ou, máis recentemente, Classen, Albrecht, *The Power of a Woman's Voice in Medieval and Early Modern Literatures. New Approaches to German and European Women Writers and to Violence Against Women in Premodern Times*, Berlin, Boston, 2007, especialmente o capítulo 8, “Margery Kempe as a Writer: a Woman's Voice in the Mystical and Literary Discourse”, pp. 271-308.

acompañada polo seu marido, ou á marxe deste, Margery foi unha asidua peregrina a outros centros de peregrinación situados en Inglaterra, que se van nomeando ao longo do libro¹⁷. Precisamente, esta muller, cuxa vida se sitúa cara a 1373 e 1440, que foi filla do burgués Johan Brumhan –alcalde de Lynn cinco veces–, muller de John Kempe e mai de 14 fillos, e cuxa experiencia relixiosa estivo marcada polas visións místicas, pola importancia da confesión e pola dúbida de algúns sobre a súa heterodoxia relixiosa –sendo interrogada e procesada en varias ocasións no contexto da herexía lolarda–, destacou por emprender numerosas viaxes, aceptadas en boa medida –aínda que non sempre sen sospeitas– ao formularse como peregrinacións. Así pois, Margery peregrinou a lugares como a abadía cisterciense de Hailes –neste caso tras retornar de Santiago–, pero tamén estivo en Leicester, York, Bridlington, Lincoln, Londres, Ely, Canterbury, Norwich –visitando neste caso á mística Xuliana, autora do libro *Revelations of Divine Love*– e, coa súa nora alemá, en Walshingham. De feito, tras vivir con esta un tempo en Inglaterra, acompañouna no retorno ao continente europeo nun itinerario que a levou até Danzing e Wilsnack. Non obstante, as súas grandes peregrinacións foron a Terra Santa e a Roma, nas que refire o seu contacto con outras mulleres, como a súa ama –que a acompañou parte do camiño até que é practicamente rexeitada por todos, incluso por esta–, unha dama italiana que a acolleu no seu percorrido cara a Roma ou unha anciá que a coidou nesta cidade durante os meses que viviu alá entre 1414 e 1415. É dicir, Margery foi unha peregrina que no seu relato cita outras peregrinas e mulleres polos camiños de peregrinación.

A pesar de nomear en varios momentos a vontade de visitar a tumba do Apóstolo, non foi até 1417 –xustamente un ano xubilar– cando lle “chegou a hora de

17 A pesar de que a maioría das informacións proceden do estudo deste libro, a bibliografía sobre Margery Kempe é ampla. Para o público galego e hispano remitimos ao estudo introdutorio da tradución de referencia consultada (*vid. supra*), sen deixar de referir outros traballos como Mackay, Angus, “Una peregrina inglesa: Margery Kempe”, en *Viajeros, peregrinos, mercaderes en el Occidente medieval. XVIII Semana de Estudios Medievales. Estella, 22 a 26 de Julio de 1991*, Pamplona, 1992, pp. 193-200; Miraz Seco, Violeta, “Margery Kempe, una peregrina inglesa en la Compostela medieval”, en C. A. González Paz (ed.), *Mujeres y peregrinación...*, *op. cit.*, pp. 205-227; ou Swanson, Robert N., “Margery Kempe, viatrix”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 65, 131, pp. 237-253. Non entramos en analizar a relixiosidade de Margery Kempe, xa que só nos interesa nesta ocasión o seu relato como evidencia da peregrinación a Santiago en relación coa autoría feminina no marco da literatura odepórica xacobeá. Porén, resultan de interese sobre este tema e sobre os seus diferentes modos de peregrinar traballos como os seguintes: Atkinson, Clarissa W. *Mystic and Pilgrim. The Book and World of Margery Kempe*, Ithaca, 1983; Helfers, James P., “The Mystic as Pilgrim: Margery Kempe and the Tradition of Nonfictional Travel Narrative”, *Quidditas*, 13 (1992), pp. 25-45; Garí, Blanca, “Las amargas lágrimas de Margery Kempe”, *Duoda. Revista d'Estudis Feministes*, 20 (2001), pp. 51-79; Barfoot, Alice A., *No Ordinary Pilgrim: Margery Kempe and Her Quest for Validation, Authority, and Unique Identity*, Cleveland, 2013; ou Ross, Lia, “The Revealing Peregrinations of Margery Kempe”, en Albrecht Classen e Marilyn Sandidge (eds.), *Travel, Time, and Space in the Middle Ages and Early Modern Time. Explorations of World Perceptions and Processes of Identity Formation*, Berlín, Boston, 2018, pp. 359-378. Tamén remitimos, para un panorama xeral, a Arnold, John H. e Lewis, Katherine J. (eds.), *A Companion to The Book of Margery Kempe*, Cambridge, 2004.

viaxar a Santiago”¹⁸. Porén, tras os gastos de viaxes anteriores, Margery “era pobre e con moitas débedas”. Aínda así, confiou na providencia divina e boa parte do seu relato xacobeo ten que ver coa preparación da peregrinación, destacando as axudas recibidas e as dificultades ou temores polos que pasa, especialmente respecto dos ladróns que a podían asaltar nos camiños. Tras gastar os 40 peniques que lle deu un bo home nun abrigo –pois cabe ter en conta que estas peregrinacións víanse afectadas moi especialmente polos fenómenos climatolóxicos, o que implicaría ir axeitadamente vestidos e protexidos–, recibiu 10 marcos de Thomas Marchale, do que se di que “foi e pagou [a pasaxe] ao patrón [do barco que se dirixía ás costas galegas] por el e pola citada criatura”. Tamén o bispo de Worcester, ante o que Margery se presentou como unha simple “peregrina que pretendía, mediante a graza de Deus, viaxar a Santiago” tras ser convocada por el, deulle “o seu ouro e a súa bendición, e mandou aos seus servidores que a acompañaran no seu camiño”. En realidade, Margery tivo que agardar en Bristol seis semanas antes de poder embarcar, pois faltaban barcos ante a demanda destes por parte de Henrique V de Inglaterra para unha expedición a Francia. Nese tempo non só tivo visións senón que tamén “comungaba todos os domingos chea de bágoas e con violentos suspiros, con fortes gritos”, o que provocaba as reticencias de “moitos homes e mulleres [que] se asombraban con ela” e que a desprezaban e calumniaban. Vemos, pois, una interacción con mulleres que, como noutras partes do libro, queda claro que se deu lonxe de calquera mostra de sororidade, para materializarse na crítica e na distancia ante una personalidade fóra do común e do esperable para as mulleres medievais. Os problemas de Margery incrementáronse cando un home rico non lle permitía embarcarse “pois non a consideraba unha boa muller”. De todos modos, outras persoas si consideraron a Margery como unha muller que podía facer de mediadora espiritual e, de feito, respecto da súa peregrinación xacobeá, unha boa amiga entregoulle sete marcos “para que rezara por ela cando estivera en Santiago”. É un bo exemplo de como outras mulleres se podían facer presentes ante os restos do Apóstolo a través da evocación e dos rezos doutras persoas, a pesar de non presentarse persoalmente en Compostela. Finalmente, Margery “embarcouse no nome de Xesús e navegou cos seus compañeiros, aos que Deus enviou bo tempo e ventos favorables”, chegando cara a comezos de xullo de 1417 tras sete días de travesía, que os levaría a desembarcar, con toda probabilidade, na Coruña. No seu relato, Margery apenas ofrece detalles sobre quen eran os seus acompañantes, a pesar de que destaca o feliz da súa peregrinación, pois os que “antes estaban contra ela en Bristol, agora mostrábanse moi amables” –habería outras mulleres? (nada sabemos ao respecto)–. En todo caso, no seu relato dísenos que “permaneceron catorce días nese país, e foi moi feliz alí, tanto corporal como espiritualmente, con

18 Para esta peregrinación xacobeá véxase Kempe, M., *Libro de...*, op. cit., pp. 141-147, de onde tomamos o texto, que, de forma excepcional, traducimos ao galego.

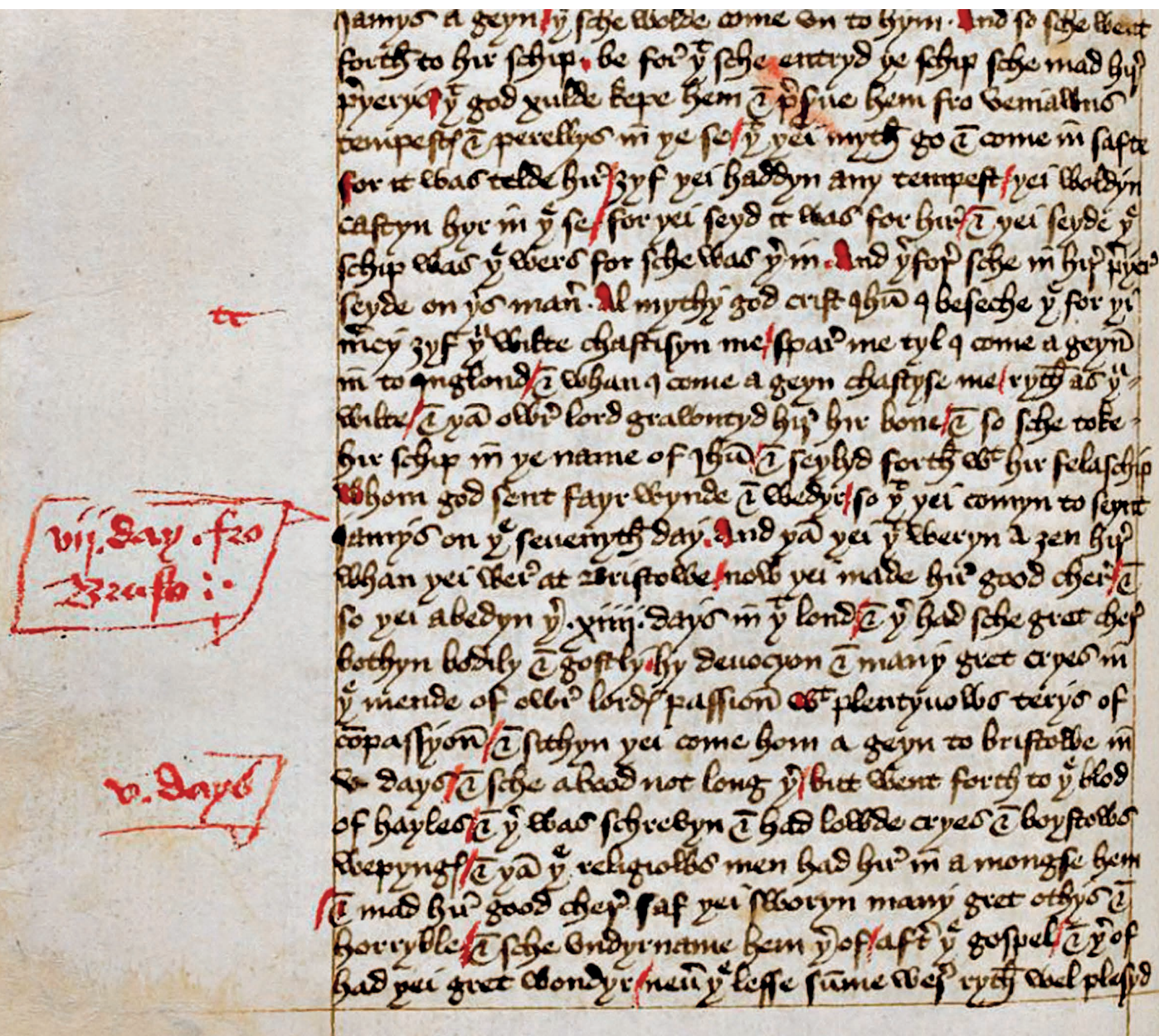


Fig. 1: A peregrinación a Santiago no Libro de Margery Kempe (The British Library, Add. Ms. 61823, fol. 53v.).

gran devoción, e con moitos fortes gritos en memoria da paixón do noso Señor, con abundantes bágoas de compaixón”. Finalmente, “nunha viaxe que durou cinco días, regresaron de novo a Bristol”, o que suma un total de 26 días de peregrinación (Fig. 1). Nada máis sabemos sobre a experiencia xacobeá de Margery Kempe. O que está claro é que, a pesar de ser ditado e non escrito por unha pluma sostida por mans femininas, este relato confirma a experiencia persoal (e autorial) dunha

muller en relación á peregrinación a Santiago no marco da literatura odepórica xacobeá. É unha voz de muller mediatizada pola escrita masculina –intervindo incluso dous homes diferentes na elaboración e reelaboración do texto baixo a supervisión de Margery–, pero, ante todo, unha voz (indirecta) dunha muller que relata e confirma a experiencia da peregrinación feminina a Compostela.

Ampliando os marcos interpretativos da autoría feminina e indo máis alá da literatura propiamente odepórica que representa o caso de Margery Kempe, cómpre advertir antes de seguirmos coa análise proposta neste traballo que, se queremos avanzar especificamente na recuperación da voz das peregrinas medievais, é posible que debamos ter en conta outro tipo de fontes, propoñendo unha nova relectura destas. A cales nos estamos referindo? Fundamentalmente aos instrumentos xurídicos nos que as mulleres expresaron a súa vontade de peregrinar, nos que evocaron peregrinacións pasadas ou nos que encargaron peregrinacións delegadas. Desde esta perspectiva, por exemplo, os testamentos non só se presentan como documentos notariais escriturados por homes –cumpriría exceptuar os testamentos hológrafos femininos–, senón tamén como reflexos nas partes dispositivas da vontade e da enunciación da voz feminina¹⁹. Nalgúns deles, de feito, poden localizarse referencias ás peregrinacións que se desexan –ou encargan– para o futuro, así como a outras que xa foron, froito dunha experiencia persoal pasada. Aínda que este tipo de referencias non adoitan ir máis alá dunha breve mención, poden considerarse –xunto a posibles declaracións incorporadas noutro tipo de fontes como os preitos– un dos repertorios documentais máis próximos á voz das mulleres peregrinas medievais. Só estudos futuros permitirán profundar no tema, máis alá dalgunhas aproximacións xa realizadas até o momento sobre a utilidade dos documentos notariais outorgados por mulleres como fontes para o estudo das peregrinacións femininas, realizadas ou desexadas²⁰. No caso de Margery Kempe a súa voz autorial expresouse a través da pluma masculina moito tempo despois

19 García-Fernández, M. “Las últimas voluntades como expresión de la voz femenina en la Edad Media. Dos nuevas aportaciones al «Corpus testamentario de la Galicia medieval»”, en Manuel Cabrera Espinosa e Juan Antonio López Cordero (eds.), *IX Congreso virtual sobre Historia de las Mujeres (15 al 31 de octubre de 2017)*. Comunicaciones, Jaén, 2017, pp. 233-284.

20 Cadaveira López, Paula, “Las mujeres y el encargo de peregrinaciones post-mortem en los testamentos bajomedievales de los reinos hispánicos”, en Esther Corral Díaz (ed.), *Voces de mujeres en la Edad Media. Entre realidad y ficción*, Berlín, Boston, 2018, pp. 135-144 ou García-Fernández, Miguel, “Viajes en vida y viajes «post mortem» en las últimas voluntades de la Galicia de los siglos XII al XVI”, en Javier Castiñeiras López e Marta Cendón Fernández (eds.), *Viajeros. De la Antigüedad al Nuevo Mundo*, Santiago de Compostela, 2021, pp. 521-538. Segundo a interpretación de Carlos A. González Paz sobre unha doazón que tería outorgado no século XII, xunto ao seu fillo, a aristócrata galega Guncina González, *volens pergere ad Iherosolimam*, este texto tamén se podería considerar como expresión da voz dunha potencial peregrina. Véxase González Paz, Carlos Andrés, “Las peregrinaciones gallegas a Tierra Santa durante el siglo XII: Guncina González *volens ire Iherusalem*”, en C. A. González Paz (ed.), *Mujeres y peregrinación...*, op. cit., pp. 55-78, e, unha tradución máis reducida do traballo, “Guncina González *volens ire Iherusalem*”, en C. A. González Paz (coord.), *Women and Pilgrimage...*, op. cit., pp. 51-63. Matizando esta proposta cunha relectura dos documentos na que se lle atribúe verdadeiramente a vontade de peregrinar ao fillo, mais non á nai, véxase García-Fernández, M., *Dominae viatrices...*, op. cit., pp. 196-197.

de ter peregrinado a Xerusalén, Roma ou Santiago, mais pode que noutros casos só poidamos documentar a través dos textos notariais os desexos femininos de peregrinar, é dicir, o pensamento e a vontade que precedían á práctica. Outra realidade é a que ilustran os testamentos outorgados por peregrinas durante as súas viaxes ou xustamente ao chegar a Compostela, dos cales temos algúns exemplos desde o século XVI entre os documentos de últimas vontades do Hospital Real de Santiago. Un destes casos é o de Mari Romero Olabarrieta, viúva de Oñate, que tivo por testigo a “Juanes de Ugarte, peregrino, vezino de Tolosa de Guispusqua, que fue intérprete y declaró lo que dezía la dicha Maria Ramos en lengua española, porque la sobredicha hera bascongada y no se entendía”²¹. A pesar das dificultades para escoitar a voz das peregrinas, e máis a través da literatura odepórica xacobeá, pode que novas investigacións permitan ampliar os casos de estudo para escoitar, se non a voz, si algúns ecos das voces femininas polos camiños xacobeos.

*As mulleres nos camiños de peregrinación: silencios e presenzas.
Peregrinas, receptoras de viaxeiros e outras mulleres nos relatos de
peregrinos a Santiago*

Tanto nos relatos de viaxes e peregrinacións redactados por homes como nos de autoría feminina –acabamos de velo no caso de Margery Kempe– resulta evidente que a mobilidade do *homo viator* ou a *mulier viatrix* derivaba nun acto de profunda socialización. Máis alá da compañía que cada peregrino ou peregrina puidese levar ao seu carón –pois é difícil soste-lo para os tempos medievais a imaxe dun peregrino completamente solitario–, resulta evidente que as vías de peregrinación eran camiños transitados por diferentes persoas –non só por fervorosos peregrinos–, nos que se puñan en contacto uns con outros, propiciando diálogos, intercambios e, por suposto, tamén conflitos. Porén, unha parte da literatura odepórica xacobeá responde en boa medida máis á idea dun itinerario ou guía das etapas dunha determinada ruta que a un relato extenso e detallado da experiencia da viaxe²².

21 García-Fernández, M., “Viajes en vida...”, *op. cit.*, pp. 524-526. Precisamente, o caso desta viúva evócanos directamente algunhas palabras que recolle o libro quinto do *Códice Calixtino* en vasco e a súa tradución en latín, caso de “Madre de Dios, *andrea María*” ou “señora, *andrea*”. Véxase CC, Lib. V, Cap. VII (p. 548). Así mesmo, en 1499 Arnold von Harff recolle unha pequena relación de palabras e expresións vascas xunto á súa tradución, resultando de especial interese a que fai referencia a “schatuwa no tu so gaua moissa”, é dicir, “boa moza, ven durmir comigo!”. Sen dúbida, esta expresión parece evocar unha realidade cotiá na que a sexualidade dos viaxeiros con algunhas mulleres que atopaban nos camiños cara a Santiago debeu formar parte desas viaxes e peregrinacións (Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, *op. cit.*, p. 220).

22 Aínda así, conforme nos achegamos a finais da Idade Media hai algúns relatos máis detallados, como os de León de Rosmithal (1466) ou Xerónimo Münzer (1494), que dan lugar a textos que van máis alá da literatura odepórica xacobeá *stricto sensu* para conformar auténticos libros de viaxes. Esta natureza máis ampla e que tende a ofrecer narracións que sitúan as peregrinacións nun ámbito moitas veces non prioritario favoreceu

Consecuentemente, as referencias persoais e os datos que aparecen nalgúns destes relatos sobre a sociedade coa que entran en contacto estes peregrinos (e/ou viaxeiros) nos camiños de peregrinación –non tanto cando se achegan ás cortes rexias– tenden a escasear. Aínda así, cómpre insistir na nosa procura e preguntarnos polo que nos di a literatura odepórica sobre as mulleres que percorreron os camiños da peregrinación sen ser elas mesmas as responsables de escribir ou ditar o relato da súa viaxe e, ao mesmo tempo, descubrir con que outras mulleres entraron en contacto os peregrinos e viaxeiros varóns cuxos relatos chegaron até nós no seu percorrer polos camiños a Compostela, especialmente unha vez que entraron na Península e optaron por dirixirse até o Noroeste para visitar os restos do apóstolo Santiago e a catedral que os custodiaba. Como se comprobará a continuación, neste último caso non son poucas as mulleres que aparecen pero que, non por estar nos camiños de peregrinación ou nos itinerarios percorridos polos peregrinos a Santiago antes ou despois de visitar a tumba do Apóstolo, realmente non teñen que ver co fenómeno das peregrinacións.

As mencións directas na literatura odepórica xacobeá escrita por homes durante o período medieval sobre a (co)participación das mulleres no fenómeno das peregrinacións resultan escasas. Apenas aparecen referencias puntuais que apuntan á súa existencia pero sen concretar detalles. O feito de estarmos maioritariamente ante relatos de peregrinos e/ou viaxeiros masculinos, que se desprazan ademais cos seus conxéneres e non en familia –como sabemos que facían outros peregrinos a teor do que apuntan diferentes fontes– sen dúbida contribúe á sobrerrepresentación da figura do peregrino varón.

Se examinamos o *Liber V* do *Códice Calixtino* non atopamos referencias explícitas a mulleres peregrinas propiamente ditas. Porén, cómpre ter en conta que, mentres ás veces se fala de Aimerico Picaud como posible autor desta parte do *Liber Sancti Jacobi*, non sempre se menciona a figura feminina de Xerberga de Flandres, da que unha suposta carta de Inocencio II, engadida ao *Códice Calixtino* e coa que se pretendía asegurar a súa autenticidade, di expresamente que *Girberga Flandrensis* era *sotia eius* –é dicir, “a súa compañeira”, pero de vida? de peregrinación?– e que “este códice, compuesto primeramente por el papa Calixto”, “donaron [*dederunt*, en

a súa integración posterior en antoloxías de relatos de viaxeiros, que pouco teñen que ver xa coa temática propiamente relixiosa e devocional. Véxase, por exemplo, en galego, a obra de Garrido, Gustavo A., *Aventureiros e curiosos. Relatos de viaxeiros estranxeiros por Galicia. Séculos XV-XX*, Vigo, 1994. Xa no século XIX apareceron antoloxías deste tipo en lingua castelá, como *Viajes de extranjeros por España y Portugal en los siglos XV, XVI y XVIII. Colección de Javier Liske*, traducidos do orixinal e anotados por F. R., Madrid, 1978, onde o primeiro texto recollido é a viaxe de Nicolás de Popielovo por España e Portugal, comezando pola súa chegada a Santiago o 21 de xullo de 1484 (vid. p. 15); Véxase tamén Fabié, Antonio María (ed.), *Viajes por España de Jorge de Einghen, del barón León de Rosmithal de Blatna, de Francisco Guicciardini y de Andrés Navajero*, Madrid, 1879, coa publicación do célebre viaxe do Barón de Rosmithal, e, xa no século XX, a monumental obra de García Mercadal, José, *Viajes de extranjeros por España y Portugal. Desde los tiempos más remotos hasta fines del siglo XVI*, Madrid, 1952.

plural] a Santiago de Galicia por la redención de sus almas”²³. É dicir, máis alá dos debates sobre a historicidade deste discurso, resulta fundamental destacar e interrogarse por esta figura feminina que no propio *Códice* adquire un coprotagonismo non sempre recoñecido e que podería evocar o papel feminino non só no fenómeno da peregrinación e do culto xacobeos, senón tamén na circulación da cultura escrita relacionada con estes²⁴. Noutros libros do *Códice Calixtino* certamente si aparecen algunhas mencións que recoñecen explicitamente a peregrinación feminina. É o que sucede co *Liber II*, destinado a recoller os milagres do Apóstolo, nos que consta expresamente a presenza das mulleres nos camiños de peregrinación a Compostela²⁵. De feito, é a través da miraculística xacobeas, e non polos contidos propios da literatura odepórica, pola que foron integradas nesta última algunhas alusións a mulleres peregrinas. Acontece, con claridade, cando os peregrinos ou viaxeiros relatan algunhas versións do milagre dos galos e a forza que aconteceu en Santo Domingo de la Calzada. Así, o señor Nompár de Caumont, na súa peregrinación de 1417, relata, no marco dun texto que resulta fundamentalmente un itinerario, o citado milagre. Nel pon como protagonistas xa non un pai e un fillo, como aparecían en versións anteriores, senón a un matrimonio –o que implica recoñecer a peregrinación feminina: “un peregrino y su mujer iban a Santiago”–, acompañado por un fillo que foi vítima do falso testemuño dunha criada do pou-sadeiro xunto ao que se aloxaron e que se sentiu atraída por el –noutras é unha filla, mais en todo caso en varias destas versións é unha muller, asentada nos camiños de peregrinación a Compostela, a responsable da acusación contra o mozo peregrino–. A criada, por non verse correspondida, acusouno de roubar unha copa de prata. Isto provocou que fora condenado á forza, “cosa que entristeció mucho al padre y a la madre, pero continuaron su viaje a Santiago”. No camiño de regreso viron que o fillo estaba milagrosamente vivo e, a pesar da incredulidade inicial do xuíz, ao final todo remata ben, dando lugar, iso si, ao prendemento da criada que “confesó la verdad, que él no quería hacer lo que ella quería, y fue ahorcada”²⁶.

23 CC, Apéndices, pp. 617-618. Como sinalan os editores desta obra na edición de referencia consultada, na citada pasaxe faise referencia a “el poitevino Aimerico Picaud de Parthenay-le-Vieux, quien se dice también Olivier de Iscán, villa de Santa María Magdalena de Vézelay, y Gerberga de Flandes, compañera suya”, resultando unha mención algo imprecisa, o que deu lugar a un debate sobre se os doantes do Códice eran dous (Aimerico e Xerberga) ou tres (Aimerico, que sería eclesiástico, e logo Olivier de Iscán e a compañeira deste, Xerberga).

24 Máis atrevida semella a hipótese que considera que “Gerberga de Flandes, *sotia* y acompañante de Picaud, podría ser considerada por lo menos coautora del *Liber Sancti Jacobi*”, exposta por Pugliese, Carmen, “Gerberga de Flandes”, en *Xacopedia*, en liña (https://xacopedia.com/Gerberga_de_Flandes) (última consulta: 11/2/2022).

25 Véxase, por exemplo, CC, Lib. II, Cap. VI, onde un cabaleiro de Poitou foxe da peste emprendendo o camiño a Compostela coa súa muller e dous nenos, aínda que en Pamplona morre a muller e, daquela, “su injusto huésped se quedó inicuaamente con los recursos que el caballero y su esposa habían traído consigo”; tamén no CC, Lib. II, Cap. XVI, cítanse no camiño cara a Santiago tres cabaleiros de Lyon que “encontraron a una mujer que llevaba en un saquito lo necesario para sí”.

26 Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, op. cit., p. 66-67. Outros exemplos de literatura odepórica compostelá posteriores –xa do século XVI– manteñen a idea de que o aforcado peregrinaba a Santiago co seu pai e a súa nai. É o caso do relato de Andrew Boorde de Inglaterra de 1532 (*ibidem*, p. 259).

Estamos, pois, ante un texto odepórico, mais a peregrinación feminina personalizada nesa mai que viaxa xunto ao marido e o fillo só aparece representada na parte propiamente miraculística²⁷.

Na canción de peregrinos alemá do século XV *Wer das elent bawen wel* confírmase tamén a existencia da peregrinación feminina. Ao referir un dos montes que os peregrinos coñecían ben, o de Rabanal, dise que por el “pasan los hermanos y hermanas rápidamente”²⁸. Esta tímida mención ao masculino e ao feminino non fai senón confirmar que no imaxinario colectivo estaba asumida a peregrinación de homes e mulleres, mais poucas máis son as mencións expresas á peregrinación feminina nos textos estudados.

A pesar destes silencios sobre as mulleres peregrinas na literatura odepórica xacobeá, cómpre lembrar que, en libros de viaxes non vinculados a Santiago, como as *Andanzas e viaxes* de Pero Tafur, tamén aparecen algunhas mencións que confirman estas peregrinacións femininas á cidade do Apóstolo. Así, na viaxe de Tafur entre Bruxelas e Bruxas relátase o encontro cunha abadesa que quixo ver “al cavallero de España. E fuemos allá e recibionos muy alegremente e fuemos muy bien refrescados”, comentándolle tras comer con ela que “avíe venido en romería a Santiago e avíe recibido tanta honor de castellanos que no sabía en qué lo satisfacer, e que me rogava que reposase allí algunos días e descansaríe de tan luengos caminos”²⁹. Esta mención abre a porta a ampliar nun futuro a investigación sobre as mencións ás peregrinacións femininas a Santiago – neste caso a dunha abadesa – noutros textos odepóricos, mais polo momento cómpre insistir en que son poucas as referencias explícitas no marco duns textos xacobeos maioritariamente masculinos e cunha forte mirada androcéntrica.

Un aspecto interesante é comprobar como nalgúns destes textos odepóricos aparecen referencias non a peregrinas, pero si á existencia de hospitais dispoñibles para homes e mulleres, nos que tamén poderían atopar axuda e acubillo os peregrinos, especialmente os que enfermaban durante a viaxe. É o que sucede nun itinerario italiano datado entre 1450 e 1484, que dá conta do traxecto entre Florencia e Santiago³⁰.

27 Sobre este milagre, véxase máis polo miúdo Pérez Escohotado, Javier, *De milagros y fronteras. El milagro del gallo y la gallina interpretado al fin razonablemente*, Logroño, 1999, ou, entre outros, a obra colectiva Pérez Escohotado, Javier (coord.), *Literatura y milagro en Santo Domingo. Jornadas «El milagro del gallo y la gallina, Patrimonio Cultural»*. Santo Domingo de la Calzada, 3 y 4 de diciembre de 2001, Logroño, 2002.

28 Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, op. cit., p. 162.

29 Pérez Priego, Miguel Ángel (ed.), *Pero Tafur. Andanzas y viajes*, Madrid, 2018, pp. 283-284. Agradezo a Diana Pelaz Flores que me advertira desta referencia.

30 En Mota, “drieto alla chiesa di sancto Antonio vi à l'ospedale delli amalati di santo Antonio che vi è tra donne e huomini LXIII” ou, no caso de Burgos, refírese que “ha due spedali, l'uno per le donne e l'altro per li huomini”. Véxase Delfiol, Renato, “Un altro «itinerario» tardo-quattrocentesco da Firenze a Santiago di Compostella”, *Archivio Storico Italiano*, 137, 4 (1979), pp. 599-613, e, para as citas, pp. 605 e 610. Doutra natureza sería “cierta noble casa y fundación donde sólo se reciben los locos, los tontos, los melancólicos y los furiosos” iso si, “de uno y otro sexo” (Münzer, J., *Viaje...*, op. cit., p. 57).

Centrarémonos, pois, naquelas mencións ás mulleres que aparecen ao redor dos camiños de peregrinación sen que foran peregrinas. En primeiro lugar, cómpre chamar a atención sobre as mulleres que residían e traballaban nos diferentes lugares polos que transitaban os viaxeiros. É esta presenza física e/ou laboral a que explica o contacto con eles e, consecuentemente, que a súa presenza quedara reflectida no corpus da literatura odepórica. Entre estes casos cómpre citar os de hospitaleiras ou pousadeiras, é dicir, mulleres relacionadas con espazos de acollida dos peregrinos. Por exemplo, Hermannus Küning de Vasch comenta no século XV ao falar de Nájera que “nos hospitais sérvente de bo grado, agás no hospital de Santiago, alí o persoal é francamente ruín”, e continúa advertindo que “a dona do hospital comete moitas baixezas cos peregrinos, pero as camas son moi boas”³¹.

Noutros textos, como o mencionado poema *Wer das elent bawen wel*, tamén aparece o contacto entre os peregrinos e unha muller no ámbito hospitalario, aínda que esta só era a filla do mestre dun hospital de Burgos que foi condenado a morte polo mal trato que lles proporcionou aos peregrinos. De feito, no relato chégase a imaxinar –(re)construír?– a voz propiamente feminina co lamento desta muller polo destino do pai, acabando por ser ela igualmente castigada por estes feitos³².

Xa no *Liber V*, Cap. XI, do *Códice Calixtino*, é dicir, no século XII, atopamos unha interesante mención sobre o encontro ocorrido en Vilanova (que podería ser identificada con Arzúa) entre un peregrino necesitado e unha muller que tiña o pan baixo as cinzas quentes, á que o primeiro lle pediu esmola. Daquela “ella respondeu que no tenía pan y el peregrino le dijo «¡Ojalá se convierta en piedra el pan que tienes!»”. Dito isto, cando o peregrino xa marchara da casa, “se acercó la mala mujer a las cenizas y, pensando recoger su pan, encontró una piedra redonda en vez del pan. Y ella, arrepentida de corazón, siguió enseguida al peregrino, pero no lo encontró”. Esta breve historia na que se critica a desconsideración cos peregrinos pecha o libro quinto do *Calixtino* cun exemplo que, aínda que en negativo, non fai senón situar as mulleres nos camiños de peregrinación a Santiago e, consecuentemente, en contacto directo cos peregrinos. Pola contra, un exemplo en positivo da axuda feminina nestes mesmos camiños de peregrinación a Santiago é relatado por Jean de Tornai, quen visitou Santiago en 1488. Tras pasar Portomarín de camiño a Sarria, relátase o encontro cunha boa e devota muller que lles ofreceu aos peregrinos ovos fritos en aceite de oliva nunha torrada³³.

31 Küning de Vach, Hermannus, *A peregrinaxe e o camiño a Santiago de Hermannus Küning de Vach. A clásica guía de peregrinos alemana (1495)*, traducido e anotado por Klaus Herbers e Robert Plötz, versión galega de X. M. García Álvarez, Santiago de Compostela, 1999, p. 58.

32 “El maestro del hospital tenía una hija joven, | que era una pequeña taimada: | «Me llama mucho la atención | que mi querido padre | tenga que morir por causa de los perros alemanes» | Allí cerca estaba un peregrino: | «Hora es ya de no quedar callado, | yo mismo quiero presentar la acusación» | Entonces esta joven hija | fue enterrada bajo la horca” (Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron..., op. cit.*, p. 165).

33 Rucquoi, A.; Michaud-Fréjaville, F. e Picone, P., *Le voyage à Compostelle..., op. cit.*, p. 249: “une bonne dévotte femme nous aperçut et elle alla tout de suite faire des oeufs brouillés à l’huile d’olive dans une poêle, car dans ce pays, il n’y a pas de beurre, et elle m’apporta une grande tranche de pain et d’oeufs, que je pris et que je donnai

Estas noticias son pequenos reflexos dunha interacción feminina que, marcada pola heteroxeneidade e por comportamentos tanto positivos como negativos (mais non exclusivamente femininos, pois na literatura odepórica a imaxe dos varóns que se aproveitan dos peregrinos tamén abunda), evidencia a plena integración e participación social das mulleres medievais nunha cotidianidade que as puña en relación coas xentes da contorna, tamén coas que só pasaban por diante das súas casas de camiño a Santiago.

Fronte á idea da profunda picaresca que se documenta nos camiños xacobeos co obxectivo de aproveitarse dos peregrinos, algúns destes recoñecen ter recibido un bo trato tanto de homes como de mulleres. Así, Mártir, bispo de Arzendjan, sinala que en San Sebastián “el dueño de la posada y su mujer me trataron con una caridad sin límites. Me tuvieron cinco días, y dos o tres veces hicieron petitorios para mí”, iso si, inmediatamente despois engade: “No he visto una fisonomía hermosa en esta población”, o que parece servir para caracterizar a persoas de ambos os sexos³⁴. Tamén a comitiva de León de Rosmithal no seu paso por Burgos sería ben recibida, pois só deixaron a cidade tras participar nunhas festas celebradas no palacio condal con “hermosas doncellas y señoras ricamente ataviadas a la usanza morisca (...) morenas, de ojos negros” que, “saludaban alegres al Señor [Rosmithal] y eran muy amables con los tudescos”³⁵. Pola contra, en Olmedo víronse inmersos nunha liorta con motivo de estar “retozando Juan Zehrowitz con una muchacha, [xa que, daquela,] le palpó un pecho, y habiéndolo visto un castellano, lo maldecía en su lengua”, o que deu lugar a un ataque entre os locais e os viaxeiros³⁶. Sobre estes posibles encontros amorosos e sexuais coas mulleres que atopaban nos camiños a Santiago, Jean de Tournai tamén se detén en comentar posibles relacións entre os viaxeiros e algunhas das mulleres que vivían en lugares receptores de peregrinos, á par que se queixa dos poucos albergues que había no camiño³⁷.

No caso do Nicolás de Popielovo³⁸, o seu relato sobre a viaxe realizada por España e Portugal entre 1484 e 1485 caracterízase por acoller con brevidade a peregrinación xacobeá, completada coa visita en terras galegas da Nosa Señora da

à un Allemand qui nous accompagnait, et je dis à ladite femme: «Ma mie, il suffit, nous ne sommes point de pauvres gens»”. Mais ela insistiu facendo noutras dúas ocasións a mesma operación até que o propio Jean tomou a comida que a muller lles estaba a preparar.

34 Mártir de Arzenjan, *Relación de un viaje por Europa con la peregrinación a Santiago de Galicia*, Granada, 2021, p. 34.

35 Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, op. cit., p. 111.

36 Fabié, A. M.^a (ed.), *Viajes por España...*, op. cit., p. 72.

37 “Car là où la femme vendra son vin à la porte, les filles seront dans la maison; et là, devant tous ceux qui seront là, lesdites filles attraperont l'homme par ses parties honteuses et l'homme prendra la femme pareillement, et se baisseront l'un l'autre et diront l'un à l'autre *seigneur*. Et donc, vous étant dans votre chambre, si la fille a sa chambre de l'autre côté de la vôtre, c'est la coutume quand ladite fille et l'homme voudront coucher ensemble, soit de nuit ou de jour, qu'ils pasent et repassent à travers votre chambre” (Rucquoi, A.; Michaud-Fréjaville, F. e Picone, P., *Le voyage à Compostelle...*, op. cit., pp. 239-240).

38 Ladero Quesada, Miguel Ángel, “Nicolás de Popielovo, viajero por tierras hispánicas (1484-1485)”, *Iacobus. Revista de estudios jacobeos y medievales*, 9-10 (2000), pp. 91-120.

Barca en Muxía, Fisterra, onde “allí mesmo se ganan indulgencias plenarias en la iglesia de Nuestra Señora, donde muestran también un brazo de San Guillermo”, ou Padrón, antes de saír cara a Portugal cruzando o Miño que “separa la Galicia del Portugal”³⁹. Realmente non ofrece ningún tipo de detalles sobre as mulleres nos camiños de peregrinación galegos. Porén, estando en Lisboa non só relata o seu contacto cun bufón da raíña portuguesa –nese tempo dona Leonor de Viseu⁴⁰– ou o altercado entre un criado seu e unha “vella bruxa” no lugar onde se hospedaron –que só rematou tras a intervención do propio monarca e levando á vella e a “el mesonero y la mesonera” ao cárcere⁴¹–, senón que advirte que “la nobleza, los ciudadanos y campesinos de Portugal se parecen a los de Galicia, es decir, [son] groseros, tontos, incapaces de buenas costumbres e ignorantes”, xusto antes de iniciar unha descrición física dos portugueses e, sobre todo, das portuguesas, non especialmente favorecedora⁴². En calquera caso, non é a única ocasión na que establece unha similitude entre portugueses e galegos ao longo do relato⁴³, o que podería facer pensar que tamén lles aplicaría ás mulleres galegas parte do dito sobre as súas conxéneres do sur⁴⁴. Si afirma que “en todos los países de que hablé largamente, corren rumores que en Galicia, Portugal, Andalucía, Biscaya, etc., el bello sexo es de costumbres muy relajadas y que raramente se puede encontrar una joven adornada de virtudes”, ademais de que “para satisfacer su avaricia, que

39 *Viajes de extranjeros... de Javier Liske, op. cit.*, pp. 15-17.

40 No seu relato, Nicolás de Popielovo fala de forma indirecta desta raíña e afirma que “en la época de mi tiempo con el Rey, estuvo en la corte un príncipe, que quiso llevarme consigo a la Reina, su hermana: a este ofrecimiento contesté que lo aceptaría bien, si S. M. El Rey permitía que yo viese a su amantísima consorte, y que ese favor me sería muy agradable; mas sin permiso de su Majestad no convenía, ni sería de buena etiqueta una visita semejante”. Como declara máis adiante, tratábase do “duque D. Pedro de Viseu, hermano de la Reina, el mismo que quería presentarme a su hermana” ao que “el Rey de Portugal, en la ciudad de Setúbal, mató”, o que provocou unha profunda dor na raíña: “Se me dijo también que la Reina, al saber la muerte de su hermano, se arrancaba los cabellos, torcía sus brazos, y prorrumpía en gritos y sollozos desesperados. Informado el Rey, la amenazó, si continuaba así, de envolverla en la misma causa de traición de su hermano, y entonces se quedó quieta” (*Viajes de extranjeros... de Javier Liske, op. cit.*, pp. 33, 36 e 39).

41 *Viajes de extranjeros... de Javier Liske, op. cit.*, pp. 19-23.

42 “Pocas mujeres tienen bellas, que parecen más hombres que mujeres, pero con ojos generalmente negros y hermosos; en amores son ardientes como las inglesas cuando necesitan íntima confianza; peinan sus cabezas sin exagerados adornos; el cuello cubren con un pequeño lazo de lana, o con un pañuelo de seda. Dejan mirar libremente su cara, y llevan sus vestidos y camisas escotados de manera que se puede ver la mitad de sus pechos descubiertos. Desde el talle hasta abajo, llevan muchas faldas; por eso la parte de detrás de sus cuerpos parece hermosa y grande (...). Son, generalmente, sensuales y tontas, lo mismo que los hombres, torpes para todo. La avaricia es la única preocupación que las persigue de día y de noche: no son tan bondadosas como las lombardas o francesas. Las casas no están tan provistas de mobiliario y trastos domésticos, ni tan limpias como las de las expresadas naciones” (*Viajes de extranjeros... de Javier Liske, op. cit.*, pp. 26-27).

43 “Los cristianos de Lisboa y Portugal, así como los de Galicia, emplean mucha arcilla, al estilo de los paganos, en la construcción de sus edificios: las cabezas las envuelven de pañuelos blancos de lana en sus viajes y ponen encima un sombrero ancho. Muchos viven únicamente de pan y agua, montan los caballos en sillas con muy cortos estribos, y las sillas, frenos, estribos y espulas las fabrican de la misma manera los cristianos que los paganos. Unos tienen sus monturas plateadas, y otros doradas...” (*Viajes de extranjeros... de Javier Liske, op. cit.*, p. 36).

44 Pola contra, ao falar das mulleres e homes de Aragón e Cataluña di que o seu traxe e o modo de vestirse “son como en Castilla o Andalucía” (*Viajes de extranjeros... de Javier Liske, op. cit.*, p. 56).

es muy poderosa entre ellas, se dan a todo lo que se desea de ellas”⁴⁵. Algo máis positivo é o comentario referido ás mulleres de Barcelona, a onde chegou en 1485: “si se pueden encontrar hermosas mujeres en todas partes de España, por cierto las hay más aquí que en cualquier otro lugar”⁴⁶, aínda que sobre Cataluña non deixa de facer referencia, por exemplo, a “una de sus costumbres. Los nobles duermen la primera noche con las novias de sus campesinos”⁴⁷. Estamos, en todo caso, ante un amplo repertorio de comentarios que reflicten unha profunda sexualización das mulleres ibéricas por parte dun destes peregrinos-viaxeiros, algo que parece responder en boa medida a unha mirada puramente masculina.

Sexa como for, a caracterización das mulleres dos diferentes lugares visitados polos peregrinos a Compostela non é algo exclusivo de Nicolás de Popielovo, nin moito menos. De feito, figura noutros relatos, sobre todo nos máis extensos e moitas veces en referencia a espazos que pouco teñen que ver coas principais rutas de peregrinación a Compostela. Mesmamente no libro quinto do *Códice Calixtino* hai referencias aos costumes de determinados territorios, que inclúen alusións ás mulleres. Así, respecto dos gascóns, dise que “duermen torpe y suciamente mezclados todos sobre unas pocas pajas, los siervos con el señor y la señora” e no caso dos navarros advírtese que “toda la familia de una casa navarra, tanto el siervo como el señor, lo mismo la sierva que la señora, suelen comer todo el alimento mezclado al mismo tiempo en una cazuela, no con cuchara, sino con las manos, y suelen beber por un solo vaso”, mentres que “sobre todo en Vizcaya y Álava, el hombre y la mujer navarros se muestran mutuamente sus vergüenzas mientras se calientan” e incluso “también besa lujuriosamente el sexo de la mujer y de la mula”⁴⁸. Sucede tamén en exemplos da literatura odepórica anónimos, como un poema dun peregrino inglés de 1425, onde tras pasar Burgos advirte que as mulleres non usaban velo e fai referencia aos seus peiteados⁴⁹; xa avanzando cara ao sur de Galicia, en concreto cara a Camposancos (A Garda), afirma que as mulleres vestían coma os homes⁵⁰.

No marco da viaxe que realizou entre 1465 e 1467 o barón León de Rosmithal e Blatna por Europa, tamén se detallan algunhas cuestións sobre as mulleres que observan os seus acompañantes na ruta que percorre a ampla comitiva. Así, sobre

45 *Viajes de extranjeros... de Javier Liske, op. cit.*, p. 57.

46 *Ibidem*, p. 62.

47 *Ibidem*, p. 65.

48 CC, Lib.V, Cap. VII. Aquí tamén se establece un parecido entre os navarros e os escoceses ao atribuír a Xulio César o envío de nubianos, escoceses e *caudados* cornubianos a someter os hispanos “ordenándoles que pasasen a cuchillo a todos los hombres y que sólo respetasen la vida a las mujeres” de modo que, “mataron a todos los varones, a cuyas mujeres raptaron y en las que engendraron hijos que despues fueron llamados navarros por sus sucesores”.

49 “Les femmes dans ce pays n'utilisent pas de voile,| mais tous son blessées dans leur peau:| et leurs coiffures sont merveilleusement apprêtées,| restant sur leur front comme une crête, | comme un chiffon enroulé, | comme la corne d'une licorne” (Rucquoi, A.; Michaud-Fréjaville, F. e Picone, P., *Le voyage à Compostelle...*, *op. cit.*, p. 115).

50 “Les femmes sont apprêtées comme des hommes” (Rucquoi, A.; Michaud-Fréjaville, F. e Picone, P., *Le voyage à Compostelle...*, *op. cit.*, p. 117).

as mulleres vascas dise que en “Vizcaya, aquí vimos por primeira vez las mujeres y las mozas con las cabezas rapadas, salvo algunos mechones que se dejan de cabello largo, y su vestido es tan extraño que no le hay semejante en ninguna de las regiones que visitamos”⁵¹. Tamén ao evocar costumes de Portugal hai diversas mencións a mulleres, das que se di, por exemplo, que non bebían viño antes de casar ou que “se las prepara de tal manera que muy raramente mueren cuando tienen hijos”, destacándose tamén a proximidade entre os sacerdotes e as mulleres. Así, a este respecto afirmase que “los sacerdotes aquí y allá están casados” ou que cando celebran a súa primeira misa “recorren bailando el lugar con trompetas, acompañados de las mujeres y de las jóvenes que son sus parientes más próximas”. Sobre os enterros dise que ao difunto “le siguen primero las mujeres, su mujer o su hermana etc. Éstas plañen en alta voz, se mesan los cabellos, se arañan bajo los ojos hasta manar sangre, y contratan a otras mujeres” para o mesmo, repetindo esta xestualidade cando colocan no medio da igrexa ao defunto. Finalmente, “vienen las mujeres y se arrojan sobre la sepultura, pero los parientes más allegados están en las cercanías y las vuelven a levantar, las toman en brazos y las conducen a sus casas”⁵². Estamos diante de expresivas descricións que evocan realidades que tiveron unha longa persistencia na cultura tradicional, especialmente en áreas rurais. Precisamente, os relatos sobre a viaxe de Rosmithal tamén achegan datos sobre modos de traballo tradicionais nos que participaban plenamente as mulleres e que serían vistos polos camiñantes na súa viaxe cara a Compostela⁵³.

No caso de Münzer, por exemplo, non deixa de referir na súa viaxe pola Península Ibérica –na que a peregrinación a Compostela ocupa só unha pequena parte do relato– que as mulleres valencianas “van vestidas con más exageración de lo debido” detallando que van “descotadas hasta los pechos” ou que “todas se dan afeites en la cara y se la manchan con aceites y aguas olorosas, lo que resulta detestable”⁵⁴. Este mesmo viaxeiro asistiría en Granada a un enterro, describindo a “siete mujeres, vestidas de blanco, sentadas cerca del sepulcro (...), las mujeres sin cesar esparcían oloríferos ramos de mirto sobre la sepultura”⁵⁵. Así mesmo, Münzer detense en caracterizar as mulleres musulmás, tanto as súas vestimentas

51 Fabié, A. M.^a (ed.), *Viajes por España...*, op. cit., p. 50. Nada di, por exemplo, respecto dos homes da zona. Noutro momento da súa obra fala de tumbas construídas de pedra –que talvez poderían facer referencia máis a Bretaña que á Península Ibérica–, ás que se lles tiña grande estima “y de modo especial las mujeres las adornan con olorosas plantas y flores y encienden luces delante de ellas (...), se arrodillan incesantemente delante de ellas ya se esté celebrando misa o no, y de este modo casi nunca entran en la iglesia” (Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, op. cit., p. 108).

52 Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, op. cit., p. 121.

53 En Cantipalos “vi por primera vez la menra de trillar con mulos y bueyes; una mujer con su hija iba sentada en un instrumento o máquena, que era un trillo en forma de rollo, guarnecido de dientes de madera o de pedernal, que se pone en la parva y se arrastra por ella hasta que la paja está bien machacada” (Fabié, A. M.^a (ed.), *Viajes por España...*, op. cit., p. 64).

54 Münzer, J., *Viaje...*, op. cit., p. 59, onde tamén sinala como costume “pasear todo el pueblo de ambos sexos por las calles desde la tarde hasta muy avanzada la noche”.

55 Münzer, J., *Viaje...*, op. cit., pp. 99-101.

–indicando incluso que “cubren su rostro y cabeza de manera que no se les ven sino los ojos”–, como os seus costumes matrimoniais, especialmente no que ten que ver coa poligamia –pois os seus homes “se casan hasta con cuatro mujeres, a las cuales repudian por la más leve causa, conforme a determinadas condiciones fijadas en los esponsales”–, destacando que “cada esposa invierte la dote en gastos propios, como collares, ropas, etc.” e insistindo ao final en que “los sarracenos honrados se contentan con una sola mujer y se avergüenzan de tener muchas”⁵⁶. De igual modo, tamén evoca ocasionalmente as mulleres doutra minoría, como eran as xudías⁵⁷.

Xa en 1499, Arnold von Harff ao pasar por terras vascas refire a aparencia das mulleres que levaban “cofias enrolladas de altura inusual” e vestían con “pieles que están maravillosamente trabajadas”, indicando que “las muchachas y las jóvenes (nobles) todas andan por la calle de este modo, sin miramientos, con cabellos cortos y sin pañuelo de cabeza”⁵⁸. Máis adiante, sobre as mulleres de Galicia e de España indica que levaban “aros de plata o de oro en sus orejas”, sen achegar máis datos, aínda que no camiño de retorno insiste en que os homes e mulleres vascos visten doutra forma⁵⁹. Este mesmo viaxeiro ofrece detalles interesantes sobre a existencia dunha sociedade sexuada na que se diferenciaban as realidades masculinas e femininas. Así, ao referir que en España se xulgaba de forma moi estrita, especifica a diferente forma de axustizar os homes e as mulleres: “a las reas se las ahorca o se las cuelga por la garganta de un árbol y los vestidos se les atan por debajo de las rodillas”, mentres que os varóns eran atados a columnas e tirábanlle frechas con béstas⁶⁰.

Máis alá de referencias femininas xenéricas como as que acabamos de referir –moitas delas, insistimos, en traxectos que xa pouco teñen que ver coas vías de peregrinación a Compostela *stricto sensu*–, ás veces algunhas mulleres concretas si cobraron certo protagonismo nos textos escritos polos peregrinos ou viaxeiros que se dirixiron cara á cidade do Apóstolo. É o que sucede con dona Catalina de

56 Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, pp. 129-131. Non é a única mención deste autor ás mulleres musulmás. Ao abordar a conquista de Málaga refire que “últimamente cinco mil sarracenos, con sus mujeres, salieron por la orilla del mar, en dirección a las montañas marítimas occidentales, que estaban plagadas de moros” (*Idem*, p. 147) e posteriormente alude á mourería de Zaragoza, onde se fala de novo das causas do divorcio, entre elas “el aliento fétido en la mujer, que por ello podía ser repudiada y devolverse la dote”, e doutros aspectos conxugais como que “la mujer siempre está sujeta a la potestad del marido”, que o Corán “prohibe a los maridos golpear a las mujeres o matarlas, aunque no las repudien” e que, aínda que “se casan hasta con siete mujeres (...), como están entre cristianos, no se les permite tener más que una, y no la pueden repudiar, a tenor de nuestras leyes” (*Idem*, p. 297). Outros autores tamén comentan os costumes matrimoniais sarracenos, sobre todo en relación coa poligamia e o repudio, como se fai ao relatar a viaxe de León de Rosmithal, onde tamén se di respecto destas mulleres que eran moi fermosas e estaban ben ataviadas (Fabié, A. M.^a (ed.), *Viajes por España...*, *op. cit.*, pp. 134-135).

57 Ao estar en Lisboa sinala que “las mujeres tenían una sinagoga aparte, en la cual ardían también muchas lámparas” (Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, p. 171).

58 Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, *op. cit.*, p. 220.

59 *Ibidem*, p. 226 e 231.

60 *Ibidem*, p. 222 e, para unha representación gráfica destes dous modos de axustizamento polos camiños de Santiago hispanos, p. 223.

Fonseca, mai do arcebispo compostelán Alonso de Fonseca (II), cuxa presenza e participación na resistencia do bando arcebispal ante o levantamento urbano e o asedio á catedral liderado polo nobre Bernal Eanes de Moscoso foi recollida na narración da viaxe de León de Rosmithal⁶¹. De feito, este chegou a unha Compostela sublevada na que “asediaban o templo no que Santiago estaba sepultado e xa apresaran antes ó arcebispo con vinte e tres cregos; mais a súa mai e o seu irmán, coas portas pechadas, resistían o asedio”. Aínda que os sublevados advertiron os peregrinos que, de querer entrar na catedral, “é dubidoso que te deixen saír, porque está no templo unha muller pérfida, mai do arcebispo, moi diferente del, que non ten cabo dela ningún home honrado nin coidadoso da súa fama; polo que non che aconsello que entres”, finalmente así o fixeron. Rapidamente, “veu a nai do arcebispo con outro seu fillo [Luís de Acevedo] e mostrouse contenta de que chegasen salvos o Señor mais os seus compañeiros”, pero advertindo ao barón –e aquí aparece una evocación directa dunha voz feminina–: “«Amigo, ¿non sabes que estás excomulgado? Porque os que falan con eses homes, comen e beben con eles, son reos do mesmo delito que os que os axudan, porque o seu delito é público»”. Aínda que finalmente foron absoltos e chegaron a ver as reliquias compostelás, resulta de grande interese ver o protagonismo que se lle recoñecía a dona Catalina no marco desta resistencia ante a sublevación da cidade e os ataques que lle dirixían os sublevados⁶².

Tamén Münzer alude a mulleres concretas, aínda que omitindo moitas veces os seus nomes –referíndoas fundamentalmente polo seu vínculo de parentesco cos cónxuxes, pais ou outros parentes masculinos–, como sucede coa muller do alcaide de Almería, “la cual conversó amablemente conmigo y me entregó cartas de recomendación para el alcaide de Granada”; coa “esposa noble, sabia y perita en todo, que me regaló una bolsa de almizclero y nos dispensó los máximos honores” do sogro de don Martín Bohemio, chamado don Xodoco de Hurder, de Bruxas, en cuxa habitación estableceu a súa hospedaxe en Lisboa; ou coa “hija del duque de Medina Sidonia y conde de Niebla”⁶³. Aínda así, ás veces si achega o dato onomástico, como sucede con “María, hija de don Álvaro de Luna” casada co duque do Infantado e marqués de Santillana, señores de Guadalajara, onde ve no castelo

61 Garrido, G. A., *Aventureiros e curiosos...*, op. cit., pp. 38-40. Para o relato segundo Tetzl, véxase Fabié, A. M.^a (ed.), *Viajes por España...*, op. cit., p. 170-172.

62 Véxase tamén sobre este episodio Pardo de Guevara y Valdés, Eduardo, “El viaje por España y Portugal de León de Rosmithal, barón de Blatna (1465-1467). Anotaciones y comentarios”, en Humberto Baquero (coord.), *Portugal na memória dos peregrinos*, Santiago de Compostela, 2002, pp. 113-135, e especialmente, 120-121 e 129 e ss; e García-Fernández, Miguel, “Las élites femeninas en las ciudades gallegas de la Baja Edad Media”, *Mirabilia*, 17 (2013), pp. 372-373.

63 Münzer, J., *Viaje...*, op. cit., pp. 73, 181-183 e 285. Este tipo de mencións tamén figuran noutros relatos como no de Rieter, onde se fala de que en Xenebra “tomamos con nosotros un heraldo de la duquesa, la hermana del rey de Francia” e no retorno dise que “la hermana del rey, la duquesa de Savoya, que nos dispensó mucho honor, nos aprovisionó de vino y nos remitió a su mayordomo y mariscal en el caso de que necesitásemos algo” (Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, op. cit., p. 77).

desta cidade “una inmensa sala [na que] estaban pintados los escudos de todos los antepasados del duque, con sus esposas”⁶⁴. Sen dúbida, a relación de parentesco con determinados varóns é a que parece outorgarlle entidade a estas mulleres a ollos dalgúns viaxeiros-peregrinos.

Tamén podemos sinalar que na literatura odepórica ás veces cítanse mulleres nos camiños peninsulares que evocan un contexto social, cultural e relixioso concreto. Así, Münzer relata ao seu paso por Barcelona, como “por aqueles días fueron condenados un hombre y su mujer por haberle levantado a un hombre honrado el falso testimonio de que era marrano, al cual hicieron quemar en la hoguera”. Para o castigo “fueron atados sobre asnos y azotados con correas, hasta morir”⁶⁵. Sen dúbida, era un contexto histórico delicado e de cambio no que se refire á situación da comunidade xudía na Península Ibérica.

Nesta aproximación ás referencias femininas na literatura odepórica xacobeá, é interesarte chamar a atención sobre a aparición de diversas mencións aos encontros entre os peregrinos –sobre todo cando estamos ante viaxeiros que parecen ter unha intención máis ampla que a de simplemente visitar os restos do Apóstolo– e as raíñas dos diferentes reinos que percorren no seu camiñar⁶⁶. A posición social máis ou menos privilexiada dos peregrinos cuxos relatos conservamos –moitos dos cales adoitan ter un perfil máis diplomático e militar conforme nos situamos na Baixa Idade Media– favorece que, en varias ocasións, os textos fagan referencia ao encontro con diferentes monarcas e á recepción destes viaxeiros nas cortes rexias e rexinais, alí onde coincidiran –ou fixeran coincidir– os seus itinerarios. Contrastan estas numerosas mencións ás raíñas baixomedievais –nas que nos deteremos a continuación e nas que non se dá un vínculo específico co fenómeno da peregrinación propiamente dito– coa breve referencia que se fai no libro quinto do *Códice Calixtino* a outra, neste caso a raíña Urraca, que só figura en negativo para responsabilizala da destrución da ponte do Miño, que posteriormente tería sido reparada polo “camiñeiro” Pedro⁶⁷.

No relato da viaxe de Sebastian Ilsgun de Ausburgo cara a Compostela en 1446 refírense algúns interesantes encontros coas raíñas ibéricas. Así, en Tortosa atopa a “famosa reina de Aragón”, nese momento María de Castela, ante a que chega o 26 de maio “y ella me concedió el símbolo exterior de su protección, una banda blanca con una cadenita, que ella con su propia mano me colocó. Me besó en la mejilla, sostuvo una larga conversación conmigo” e, finalmente, “me entregó un salvoconducto para

64 Münzer, J., *Viaje...*, op. cit., pp. 281 e 283.

65 *Ibidem*, p. 17. Lembremos que estamos no contexto no que, segundo o mesmo viaxeiro, “Dios infundió en el cristiano corazón del rey y de la reina el espíritu de la verdad, quienes en poco tiempo expulsaron de todos sus reinos a más de cien mil familias de judíos y mandaron quemar a muchos marranos” (*ibidem*, p. 55).

66 Véxase tamén neste mesmo número o traballo de Diana Pelaz Flores, “El fenómeno de la peregrinación a Compostela en las cortes ibéricas. Devoción y política en clave femenina en la Baja Edad Media”.

67 CC, Lib. II, Cap. V.

su país y una carta para su hermano rey de España [refírese a Xoán II de Castela]”⁶⁸. Interesa destacar que, máis alá da impresión de que “estoy convencido de que era una santa”, tamén refire a presenza na corte rexinal de “muchas hermosas doncellas nobles”, o que dá conta da feminización destes espazos cortesáns⁶⁹. Posteriormente, o peregrino pasou por Olite, onde residía Carlos, príncipe de Viana, quen mandou que o conducira “ante su esposa, que de soltera había sido una Kleff [Inés de Clèveres]”, a cal “a causa del aire fresco se quedó al lado del muro defensivo que rodea la fortaleza. Allí había un gran tabernáculo ante el que estaba ella con su doncella de cámara”, acompañadas polo conde de Foix. No marco dun encontro que se describe distendido e con bromas, destácase a despedida na que “me arrodillé ante la reina y le besé la mano, como es costumbre hacer, y de ella me dirigí a la doncella de cámara a la que abracé y de las que me despedí con un apretón de manos”. Finalmente, a raíña tamén mandou unha misiva a onde se aloxaba o viaxeiro para convidalo a un gran baile que se organizaba ese día⁷⁰.

Un relato especialmente interesante é o de Nicolás de Popielovo, que no seu paso por Andalucía, despois de ter pasado por Santiago e por terras portuguesas, coincidiu cos Reis Católicos. O 13 de outubro de 1484 atopou o monarca Fernando en Granada e “procuré dar la noticia de mi presencia al Rey”, polo que en oito días concedeu audiencia e levouno con el a Sevilla “y pasados algunos días, después de haber leído la carta de S. M. I., y las de los príncipes que le presenté antes, mandó decirme que en pocos días me daría contestación y despedida”⁷¹. O viaxeiro lamenta que se lle poñan trabas para ver o monarca e que só se acepte que se presente ante el cando insiste en que non lle quería pedir nada máis que un salvoconduto⁷². Finalmente, non só ve ao rei Fernando senón que este mandou 100 dobróns para cubrir os seus gastos na pousada na que estaba e regaloulle dous corceis. Porén, a continuación detalla que “la Reina no quedó muy satisfecha, porque trayendo cartas del Emperador y del duque de Burgandia para el Rey, no tenía ninguna para ella. Es preciso constar aquí un contrasentido de aquel reino, en el que la Reina es Rey, y el Rey es sus servidor. Este sistema de gobierno me era desconocido”⁷³, relatando a continuación como tomou conciencia desta realidade

68 A circulación de cartas de mulleres, sobre todo da realeza, reitérase en varios relatos. Así, León de Rosmihal presentou en Évora ao rei portugués “la carta de recomendación y las cartas personales que le había dado la emperatriz Leonor de Aragón, hermana del rey” (Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron..., op. cit.*, p. 122), entre outros exemplos, varios deles citados ao longo deste traballo.

69 Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron..., op. cit.*, p. 87 e, para a entrega da carta a Xoán II, p. 89.

70 *Ibidem*, pp. 87-88.

71 *Viajes de extranjeros... de Javier Liske, op. cit.*, p. 43. Cando Münzer pasa por Sevilla dise que o monarca estaba edificando moitas estancias novas entre elas “tres habitaciones para sí, para su hijo y para la reina”, sen esquecer que alí “visitamos los suntuosos sepulcros de los reyes de Castilla”, entre os que estaría o de dona Beatriz de Subia (Münzer, J., *Viaje..., op. cit.*, p. 163).

72 Isto lévao a sentenciar que “este procedimiento de regatear el honor y la majestad de un Rey es muy vergonzoso” (*Viajes de extranjeros... de Javier Liske, op. cit.*, p. 44).

73 Cabe preguntarse tamén se a distancia dos viaxeiros coa condición de Isabel I como raíña propietaria de Castela e non como simple consorte, podería explicar que Münzer omite en todo momento calquera mención á raíña

no marco do cerimonial posto en marcha no marco das conmemoracións que se celebraban con motivo do sitio de Sevilla polos cristiáns: “apercibi entonces en la procesión que el Rey es servidor de la Reina (...), y tanto es así, que la nobleza tema más a la Reina que al Rey, que en todos sus instantes no se preocupa de otra cosa que de cumplir las órdenes, mandas y voluntades de la Reina”⁷⁴. Certamente o relato é sumamente expresivo e sorpréndese de que “si el Rey quiere despachar algunas correspondencias, no se puede sellarlas sin permiso de la Reina, que lee todas las cartas, y si encuentra algo que no le guste, las despedaza en presencia del mismo Rey” ou afirma que “el Rey no puede hacer nada sin permiso de la Reina; al contrario, lo que ella quiere, aquello tiene que cumplir”⁷⁵. Todo iso a modo de crítica contra o poder da raíña⁷⁶; un poder que, en definitiva, sería visible para os peregrinos e viaxeiros que pasaran pola Corte castelá ou tiveran noticias dela. Entre eles tamén debemos mencionar a Mártir, bispo de Arzendjan, quen refire que, tras visitar Santiago e pasar por Santa María de Guadalupe, “me trasladé a Sevilla, donde vi a la reina”, atribuíndolle neste caso a ela –en exclusiva– a conquista de Granada⁷⁷. No caso de Münzer, as súas referencias aos Reis Católicos parecen primar o protagonismo de Fernando, pero ao seu lado figura sempre a raíña, á que se lle recoñecen plenamente os dereitos sucesorios⁷⁸. É unha visión até certo punto androcéntrica, pero que de ningún modo oculta a importancia de Isabel. De feito, Münzer chega a incorporar no seu relato unhas supostas palabras pronunciadas

en relación con Santiago e só faga referencia á visita compostelá do “rei de Castela cando estivo alí polo ano do Señor de 1487 [en realidade parece referirse á peregrinación dos Reis Católicos en 1486]” ou aos “riquísimos ornamentos de ouro purísimo, que regalou [á Catedral de Santiago] o rei de Castela”, figurando na parte anterior “o escudo real con frechas, e na posterior o escudo de Castela e de Aragón todo en ouro e pedras preciosas. ¡Oh, que grande é este rei nas súas doazóns ás igrexas e na reforma delas!” (Garrido, G. A., *Aventureiros e curiosos...*, op. cit., pp. 56-57).

74 *Viajes de extranjeros... de Javier Liske*, op. cit., p. 45 e ss.

75 *Ibidem*, p. 46. Resulta interesante chamar a atención sobre esta parte do relato na que di o tradutor: “No sabemos de dónde tomaría nuestro viajero tan equivocadas noticias. ¡Mal comprendió los caracteres de doña Isabel y de don Fernando” (nota 1).

76 De feito o tradutor ofrece ao lector a seguinte pasaxe: “Sus súbditos de Cataluña y Aragón hablan públicamente, y lo mismo he oído decir a muchos en España, que la Reina es protectora de los judíos e hija de una judía”, anotándoo co seguinte comentario: “Tan dura es la expresión que aquí usa el autor de este viaje, que no nos atrevemos a traducirla literalmente. Es el primer escritor coetáneo que trata tan injustamente a la Gran Reina de Castilla” (*Viajes de extranjeros... de Javier Liske*, op. cit., p. 47).

77 Mártir de Arzendjan, *Relación de un viaje...*, op. cit., pp. 42-43.

78 Por exemplo, cando aborda o relato da conquista de Granada comeza por sinalar o proceso polo que os Reis Católicos procuraron “resolver pacíficamente aquellos asuntos” que estaban provocando problemas no reino, caso das disensións entre nobres, cidades, arcebispos etc., indicando que se fixo “en la época en que el serenísimo e invictísimo rey Fernando, con su castísima y devotísima esposa la reina Isabel, por derecho hereditario, tomaban posesión de los reinos de sus padres y abuelos”. Destacan os apelativos aplicados ao varón fronte aos atribuídos á muller, exemplo da plena operatividade dos condicionantes de xénero neste tipo de relatos e na sociedade do seu tempo. De feito, na mesma obra volve caracterizar a raíña como “castísima” ao falar de frei Hernando de Talavera como conselleiro e confesor do rei e da raíña. En todo caso, sobre a conquista do último reino musulmán, di nun momento que “solamente él [el-Rei], la reina y el marqués de Cádiz” eran coñecedores de certos plans, o que implica recoñecer a plena colaboración e circulación da información entre a parella rexia á hora de gobernar (Münzer, J., *Viaje...*, op. cit., pp. 115-117 e 133-135).

pola propia raíña para animar o seu marido a actuar, nun contexto no que tamén é destacado o protagonismo da Marquesa de Cádiz á hora de chamar o “Duque de Sevilla” para que axudara ao seu marido –a pesar da inimizade entre ambos– cando este último fora sitiado polos musulmáns na recentemente tomada Alhama⁷⁹. Tamén este autor pasou por Santa María de Guadalupe, o que deu pé a insistir na relixiosidade de Isabel I e a referir os “magníficos palacios de su propiedad” que tiñan os monarcas⁸⁰. Vemos que a imaxe duns monarcas devotos e promotores da relixión e das institucións relixiosas é subliñada con forza⁸¹. Finalmente, Münzer coincidiu cos monarcas en Madrid, onde descansaban, e onde o acabaron por recibir na cámara real, vendo “entrar para la audiencia pública al rey, a la derecha la reina, que iba en medio, y a su hijo, a la izquierda, con trajes negros de luto, y mucha gravedad y respeto. Subiendo al trono real el rey y la reina se sentaron y nos llamaron”, procedendo a bicarlles as mans e a pronunciar un curto discurso –que integra no relato– axeonllado sobre un coxín dourado⁸². A continuación, o relato de Münzer ofrece unha detida aproximación á monarca para explicar o seu acceso ao trono, aínda que con algunhas imprecisións familiares, sobre todo no relativo aos seus irmáns Afonso e Henrique. Deste último destaca que era impotente e recolle a noticia da tentativa de fertilización da raíña Xoana de Portugal cun “tubo de oro, que la reina se introdujo en la matriz para ver si a través de él podía recibir el semen; cosa que resultó imposible”. Tras quedar embarazada a raíña e “tener sospechas de adulterio en la reina”⁸³, comenta como os nobres conformaron un bando ao redor de Isabel, relatando tamén o seu matrimonio con Fernando e a posterior “profunda discordia” entre os isabelinos e os que defendían os dereitos da súa sobriña Xoana, entre eles os portugueses, para concluír, por último, que “mucho

79 Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, p. 123. As palabras atribuídas á raíña serían: “«Lejos de nosotros que los portugueses se lleven este honor; éste es asunto nuestro, porque se trata de los nuestros»”. Non sucede isto unha única vez, xa que, coa conquista de Málaga e a liberación de cativos cristiáns, a un deles que estivera así corenta e oito anos preguntoulle a raíña: “«¿Qué hubieras pensado si al primer año de tu cautiverio se te hubiera dicho: Todavía no ha nacido tu redentor?»”. Nese contexto, o rei e a raíña postráronse na terra “diciendo entre abundantes lágrimas: «¡oh, cruz, salve, esperanza única! ¡No a nosotros, sino a tu nombre se dé gloria!»” (*ibidem*, p. 149).

80 Neses palacios había “estancias exquisitamente preparadas, en donde vimos a unos cuantos servidores de la reina guardando muchas arcas de los reyes; y muchos papagayos (...). Estos criados estaban esperando al rey y a la reina. Gusta la reina sobremanera de este monasterio, y cuando está en él dice que se encuentra en su paraíso. Asiste personalmente a todas las Horas, en el espléndido oratorio privado que tiene sobre el coro” (Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, p. 237).

81 “El rey, juntamente con la reina, una vez conquistada Granada y reducida España al mejor estado, se consagran ahincadamente a la religión, restauran las iglesias antiguas, edifican otras nuevas y fundan y dotan numerosos monasterios (...). Tanto hace este rey en favor de la religión, que lo creerías otro Carlomagno. Igualmente la reina. Creo que los edificios de esta naturaleza se costean principalmente con los bienes de los marranos (...). Reforman también tantos monasterios, que no es fácil ni contarlos ni creerlos” (Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, p. 255).

82 Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, pp. 261-271.

83 No caso de Tetzl, ao referir o encontro de León de Rosmihal con Henrique IV en Olmedo, di sobre Xoana de Portugal que “la Reina se maravillaba sobremanera de nuestros cabellos, y es una linda señora morena; el Rey no la quiere y no yace con ella, y hasta dicen que no puede haberse con ella como marido” (Fabié, A. M.^a [ed.], *Viajes por España...*, *op. cit.*, p. 167).

habría que escribir acerca de este asunto; pero hago caso omiso de ello en gracia a la brevedad”⁸⁴. Tamén se achega á súa figura –ao corpo físico dela– destacando que tería uns corenta e oito anos –mais tiña corenta e tres– e que “es mayor que el rey, de estatura elevada y un tanto corpulenta y de rostro agraciado”, así como ás súas calidades morais e como auténtica raíña reinante⁸⁵, antes de referirse ás súas catro fillas: Isabel, Xoana, Leonor e Catalina, das que achega datos como a idade ou a formación, pois “con la ayuda de buenos maestros, tal educación les da la madre, que es de esperar que resplandezcan en sumo grado en toda clase de virtudes”; e engade que a raíña “ahora duerme con sus hijas y con algunas dueñas”, pero non co fillo como facía antes “para que no la manchen con la infamia de adulterio, pues el pueblo de Castilla es muy suspicaz y todo lo interpreta en mal sentido”⁸⁶. Certamente Münzer ofrece un achegamento moi interesante e favorable á corte, ao reino e aos monarcas da Coroa de Castela, que “dos veces por semana, viernes y martes, dan audiencia pública a todos, a ricos y a pobres, y son muy diligentes en socorrer al necesitado y en administrar justicia a todos”⁸⁷.

A pesar do protagonismo que adquire a raíña Isabel neste relato odepórico, non é a única raíña mencionada, xa que tamén se fai referencia á de Navarra cando Münzer xa está de camiño para abandonar a Península Ibérica, da que se indican algúns datos imprecisos e da que incluso non se di o nome: Catalina de Foix. Iso si, ademais de sinalar o seu matrimonio con Xoán de Albret, sinala que “la reina guardaba luto aquellos días por la condesa de Foix, su madre, recientemente fallecida; por lo cual no la pudimos ver”⁸⁸. Cando o renano Arnold von Harff peregrinou a Compostela en 1499 tamén pasou por Pamplona, onde sitúa a corte navarra co seu rei “hijo de los señores de Foiss, el cual está sometido a la corona de Francia, de manera que el rey Carlos de Francia obligó a su hijo a casarse con la reina de Nauarnien con la finalidad de que el país se convirtiese en Francés”⁸⁹. Anos antes, cando a comitiva de León de Rosmithal pasou por Zaragoza reinando Xoán II

84 Münzer, J., *Viaje...*, op. cit., pp. 263-365.

85 “Tanto es su conocimiento en las artes de la paz y de la guerra, tanta su penetración, que parece que tiene todas las virtudes en mayor grado que se admite en el sexo femenino. Es religiosa en extremo (...). Durante la conquista de Granada siempre estuvo en el ejército al lado del rey, y muchas cosas fueron resueltas según sus consejos. En los juicios, se sienta en el tribuna con el rey; oye las causas, los pleitos; resuelve los litigios mediante un arreglo o sentencia definitiva. (...). Es muy religiosa, muy piadosa y muy dulce. En verdad, soy impotente para describir sus virtudes”, así mesmo di que “es también la reina una gran limosnera” e “mucho se preocupa también de promulgar buenas leyes”, entre as que destaca as Ordenanzas para controlar os dispendios e ostentidades no vestir (Münzer, J., *Viaje...*, op. cit., p. 273 e 275).

86 Münzer, J., *Viaje...*, op. cit., p. 273.

87 *Ibidem*, p. 277.

88 *Ibidem*, pp. 303-305. Tamén a comitiva de León de Rosmithal pasou por unha corte en loito como a do duque de Bretaña Francisco II, quen, porén, si que os recibiu en Nantes aínda que “el fallecimiento de la madre del Duque interrumpió numerosas fiestas y agasajos” (Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, op. cit., p. 106). Pode que, máis alá de tradicións locais ou da diferente personalidade duns e doutros, o feito de que un duque en loito reciba uns viaxeiros, mais non unha raíña en loito, sexa indicio dun comportamento de xénero diferenciado.

89 Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, op. cit., p. 220.

de Aragón, tamén se produciu un encontro co monarca, aínda que, respecto da raíña Xoana Henríquez, dise que “en aquel tiempo, la Reina sitiaba con el ejército algunas de las ciudades que se habían rebelado contra el Rey”⁹⁰, o que dá conta do exercicio do poder de moitas raíñas aragonesas, especialmente cando exerceron como lugartenentes⁹¹, aínda que tamén é a mesma “madrasta” á que se acusa de envelenar ao seu fillastro, o Príncipe de Viana, no relato de Tetzels⁹².

Na segunda metade do século XV tamén viaxou pola Península Ibérica Georg von Ehingen, quen menciona nun relato biográfico en primeira persoa a súa chegada a Compostela de forma sumamente sucinta –como fai ao referir outras viaxes como a realizada a Xerusalén– e sen ningunha referencia nin aos restos do Apóstolo nin ao fenómeno das peregrinacións, e menos aínda a mulleres: “Atravesamos el [reino] de España por una gran ciudad llamada Burgos y por otras hasta llegar a Santiago. Perdimos uno de nuestros mejores caballos de guerra, porque el camino es sumamente penoso” e límitase a concluír cun “nos habíamos propuesto detenernos en el puerto de mar llamado Logrunje, que los santiaguistas de nuestro país llaman *de la más negra estrella*, y así lo hicimos”, para embarcar cara a Portugal⁹³. Porén, o conxunto do seu relato non só pon de manifesto o papel político, diplomático, viaxeiro e bélico deste cabaleiro, senón tamén a súa relación con mulleres da realeza ás que serve⁹⁴ e con algunhas das que puideron ser, en boa medida, as que favoreceron a fluidez de contactos entre as cortes centro-europeas e peninsulares e, consecuentemente, a boa recepción de viaxeiros nas cortes ibéricas do século XV⁹⁵. De feito, o viaxeiro foi ben recibido na corte e incluso di que os conduciron

90 Fabié, A. M.^a (ed.), *Viajes por España...*, op. cit., p. 139.

91 Coll Juliá, Nuria, *Juana Enríquez, lugarteniente real en Cataluña (1461-1468)*, Madrid, 1953, 2 vols.

92 Fabié, A. M.^a (ed.), *Viajes por España...*, op. cit., pp. 189-190. Véxase sobre o contexto aquí apuntado: Ruiz Domingo, Lledó, “Escribir para construir: la imagen de la reina Juana Enríquez en la correspondencia y la crónica del siglo XV”, en Esther Corral Díaz (ed.), *Voces de mujeres en la Edad Media. Entre realidad y ficción*, Berlín, Boston, 2018, pp. 104-110.

93 Fabié, A. M.^a (ed.), *Viajes por España...*, op. cit., p. 29.

94 O seu relato comeza advertindo que na súa xuventude foi enviado a Inspruck, onde tiña a súa corte un príncipe de Austria, “joven, que se llamaba el duque Segismundo, casado con una reina de Escocia y ordenóseme que sirviese a dicha reina”; máis tarde “fue a Praga una reina en una carroza dorada, y el duque Alberto dispuso que cuatro caballeros de su acompañamiento, armados con todas armas, caminasen a cada una de las cuatro ruedas del carruaje, y yo, Jorge de Ehingen, fui uno de ellos” (Fabié, A. M.^a [ed.], *Viajes por España...*, op. cit., pp. 10-11 e 16).

95 Ao fin e ao cabo, como reconece Georg, o rei de Portugal era “hermano de la Emperatriz”, é dicir, de dona Leonor de Portugal, consorte de Federico III de Habsburgo e sobriña tamén de dona Isabel de Portugal, duquesa de Borgoña (Fabié, A. M.^a [ed.], *Viajes por España...*, op. cit., p. 26). De feito, a comitiva do nobre bohemio León de Rosmihal tamén se atopou co rei de Portugal en 1466 en Braga, entregándolle “cartas para o rei da súa propia irmá, que era muller do emperador, escritas do seu puño e letra” (Garrido, G. A., *Aventureiros e curiosos...*, op. cit., pp. 29-30). Por outra parte, ao final do relato de Georg de Ehingen este di encamiñarse a Escocia onde “el Rey [Xacobe II] era hermano de la esposa de mi señor [Leonor Estuardo, muller de Sexismundo de Austria], y me recibió bien y me trató espléndidamente. La Reina [María de Guelders] era duquesa de Sellern y natural de los Países Bajos” e ela mesma envioulle “un lindo traje que valía 30 ducados, y un caballo de guerra, que valía más de cien monedas de oro, y me obsequiaron mucho con cacerías, bailes y banquetes” (Fabié, A. M.^a (ed.), *Viajes por España...*, op. cit., p. 46).

“muchas veces a los aposentos de la Reina, y allí se celebraron alegres bailes”⁹⁶. Posteriormente, o cabaleiro participou nas campañas que emprendeu Henrique IV de Castela en 1457 contra Granada, onde “tenían también orden de pasar a cuchillo a las mujeres y a los niños, como lo hicieron”, tal e como conta nun relato que, como se comproba, queda completamente afastado da literatura odepórica non só xacobeá senón tamén ligada a outros espazos da peregrinación⁹⁷. Vese, como estamos comprobando, unha maior abundancia de referencias a mulleres que pouco teñen que ver coa peregrinación, como sucede cando a raíz do encontro da comitiva de León de Rosmithal co rei de Portugal no seu camiño cara a Santiago sae a relucir o tema de que os portugueses traían “cen mil ou máis etíopes de todos os sexos e idades, que son repartidos coma o gando”⁹⁸. Unha mención á escravitude que non é única neste tipo de relatos, asistindo Münzer á venda de escravos “de ambos sexos” que procedían de Tenerife⁹⁹.

Todas estas referencias poñen de manifesto que, conforme avanzamos no século XV e chegan até nos relatos máis detallados de figuras destacadas que se desprazaron até Santiago –fora este o seu obxectivo principal, ou un simple lugar de paso máis, dentro doutros moitos–, hai un incremento das referencias ás mulleres, pero centradas, fundamentalmente, nas raíñas ás que visitan nas súas cortes ou por cuxas cortes –itinerantes en si mesmas en moitos casos– pasaban antes ou despois de visitar o sepulcro do apóstolo en Galicia¹⁰⁰. Sobre estas raíñas –e algunhas outras mulleres da realeza¹⁰¹– non son poucos os datos que nos dan –como xa se puido comprobar anteriormente–, ás veces referidos ao seu carácter dadivoso e

96 Fabié, A. M.^a (ed.), *Viajes por España...*, op. cit., p. 31.

97 *Ibidem*, p. 42.

98 Garrido, G. A., *Aventureiros e curiosos...*, op. cit., p. 30. Máis adiante indica que o monarca portugués traía miles de homes, mulleres e nenos, pero mentres “las mujeres y los niños los reparten entre los vecinos de sus ciudades para que los mantengan á su costa, los varones adultos se venden como esclavos por los oficiales del Rey” (Fabié, A. M.^a (ed.), *Viajes por España...*, op. cit., p. 113).

99 En concreto di que “sus mujeres están bien formadas, con miembros fuertes y bastante largos” (Münzer, J., *Viaje...*, op. cit., pp. 43-45).

100 Cómpre destacar que na literatura odepórica xacobeá tamén se relatan encontros con mulleres das cortes rexias ou ducais extrapeninsulares. Así, o patricio de Ausburgo Sebastian Ilsung relata o encontro en 1446 co duque de Savoia cando asistía á misa, na que tamén estaba “su esposa, de soltera una reina de Chipre, igualmente la esposa de su hijo, del príncipe, una reina de Francia, y la esposa de su otro hijo, el conde de Ginebra, una reina de Escocia”, ante as que foi levado e “me arrodillé ante ellos y besé la mano a cada una de las reinas, como es costumbre”; e León de Rosmithal e a súa comitiva atopáronse coa emperatriz Leonor en Wiener Neustadt, “a quien le era imposible artarse de las informaciones que Rozmital le aportaba sobre la corte de su hermano el rey de Portugal” e incluso bailaron ante ela “danzas que habían aprendido en Portugal” (Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, op. cit., pp. 84 e 131).

101 Arnold von Harff menciona no seu itinerario a Compostela de 1499 ao chegar a Sahagún, “una pequeña villa que está situada al lado de un arrollo. Fue donada a la señora Margarita de Borgoña como presente de viuda”. Aínda que Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, op. cit., p. 225 indican que “solamente se puede tratar en este caso de Margarita de Borgoña, la esposa de Luis X de Francia y reina de Navarra”, cabe apuntar máis ben á recentemente viúva Margarita de Austria, casada co infante herdeiro de Castela Xoán, até o falecemento deste en 1497.

promotor¹⁰² ou incluso aos seus enterramentos¹⁰³. Pola contra, seguen sendo escasas –ou incluso nulas na maioría dos casos– as referencias a mulleres peregrinas que percorran os camiños cara a Santiago e tamén son moi limitadas as mencións a outras mulleres, aínda que non deixan de atoparse algunhas para referir a distancia cultural entre elas e as mulleres que posiblemente formaban parte do círculo máis próximo dos viaxeiros –mulleres da familia ou dos lugares dos que procedían–, sen esquecer outras mencións puntuais, que ás veces só permiten localizar nun determinado espazo de tránsito ou na propia meta, en Compostela, determinadas institucións eclesiásticas femininas¹⁰⁴ –nalgunhas das cales chegaron a ser

102 Sobre o patrocinio feminino –ou matrocinio– Münzer evoca non só raíñas senón tamén outras mulleres da realeza como a infanta Isabel, filla primoxénita dos Reis Católicos, ao referir os regalos que fixo ao mosteiro de Montserrat tras enviuvir –aínda que se trabuca ao chamarlle inicialmente Xoana e considerar que o marido era rei de Portugal cando era o príncipe don Afonso, fillo de Xoán II, datos que corrixe máis adiante (p. 273)–: “Hizo voto de castidad en su viudez y de no dormir en ropas de lino, sino de lana. Vive, en efecto, una vida castísima y ha donado a la Virgen María de Montessar muchas cosas que ella ha hecho con sus propias manos”, o que parece remitir a unha especial devoción (Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, p. 27). Ao mencionar algúns mosteiros de monxas de Valencia o mesmo Münzer afirma que a igrexa que foi convertida no mosteiro de Santa Catalina de Sena, por exemplo, foi “muy bien dotado por la reina y por otros hombres piadosos”, non estando lonxe o mosteiro de dominicas e “aneja a él hay una magnífica capilla, que la reina Isabel, ahora regente, hizo construir con todo esplendor”. Tamén sobre o mosteiro da Santísima Trindade di que “fue fundado el año del Señor de 1462 por la reina Juana, de la estirpe de los francos, la cual, muerto el rey Alfonso su esposo, fundó este monasterio y entró en religión. Allí descansa, conceptuada como una santa”, datos totalmente inexactos xa que a fundadora foi dona María de Castela nunha cronoloxía anterior. Tamén indica que “en mi tiempo hubo en el monasterio cerca de ochenta monjas, cuya abadesa era hermana del rey Fernando, ahora regente”, cando en realidade naquel tempo debía rexer como abadesa unha muller que fora camareira da raíña dona María, profesando, iso si, unha filla ilexítima de Fernando o Católico (Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, pp. 51-55). As iniciativas preséntanse en boa medida como resultado conxunto dunha iniciativa da parella rexia. Así, no mosteiro franciscano de San Juan de los Reyes “los reyes Fernando e Isabel están construyendo este edificio de piedra cortada y cuadrada, tan soberbia y espléndidamente, que causa admiración. La iglesia está terminada, menos el coro, que está profusamente decorado con los escudos del rey y de la reina, y las imágenes de San Juan Bautista (...) y de otros santos” e no castelo de Zaragoza fábase dunha inscrición en letras douradas baixo os artesoados na que son mencionados tanto Fernando como “Elisabeth regina, religione et amplia magnitudine supra mulierem” como promotores do edificio en 1492 (Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, pp. 253 e 295-297).

103 As referencias aos sepulcros das raíñas adoitan vir motivados pola visita a diferentes igrexas ao longo da viaxe. Así o fai Mártir de Arzendjan, *Relación de un viaje...*, *op. cit.*, p. 31, ao pasar por Saint-Denis, ou Xerónimo Münzer ao visitar o mosteiro de San Francisco de Barcelona, cando di que na igrexa “contemplamos el cuerpo embalsamado de una reina que había muerto hacía ochenta años, y que aun está íntegro” e no mosteiro de Poblet “reposan siete reyes con sus esposas” (Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, pp. 15 e 30). Porén, cómpre ser cautos con algunhas destas informacións pois poden tender á esaxeración. Así, Arnold von Harff afirma que na Cartuja de Miraflores (Burgos) “están enterrados todos los reyes y reinas de Castilla”, cando só están Xoán II e Isabel de Portugal, os proxenitores da raíña reinante nese momento, Isabel I, e o seu irmán, o infante Afonso de Castela (Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, *op. cit.*, p. 223). Tampouco se corresponde coa realidade a referencia a que no mosteiro de Guadalupe “está enterrado con su mujer el Rey de Portugal, padre del que reinaba cuando estuvimos en aquella provincia” (Fabié, A. M.^a [ed.], *Viajes por España...*, *op. cit.*, p. 126 e insiste en p. 130). Porén, véxase sobre o vínculo entre Guadalupe e ese monarca portugués, Díaz Tena, María Eugenia, “Alfonso V de Portugal y la milagrosa Virgen de Guadalupe”, *Península. Revista de Estudios Ibéricos*, 0 (2003), pp. 63-70.

104 É o que sucede no relato de Münzer de 1494, cando sitúa entre as institucións monásticas compostelás “o mosteiro de Santa Clara” ou “o das Carmelitas”, fundación esta última que non responde realmente ás comunidades existentes na cidade do Apóstolo a finais da Idade Media (Garrido, G. A., *Aventureiros e curiosos...*, *op. cit.*, p. 54). Este mesmo autor tamén refire a presenza de institucións monásticas, tanto femininas como masculinas, ao seu paso por outros lugares. De feito, para Barcelona afirma que había “más de treinta monasterios de frailes y de monjas” e “creo que pasa de dos mil el clero de uno y otro sexo” e,

recibidos os viaxeiros¹⁰⁵–, lendas e episodios nos que participaron mulleres que pouco teñen que ver cos camiños da peregrinación xacobeos¹⁰⁶, noticias puntuais de diversa natureza de grande interese para outro tipo de estudos históricos¹⁰⁷, sen esquecer algunhas mencións nas que as mulleres só aparecen pola evocación dun vínculo de parentesco feminino¹⁰⁸.

O que está claro é que a través dunha lectura detida da literatura odepórica xacobeá é posible valorar, se non cuantitativamente, si a presenza e a participación das mulleres no fenómeno das peregrinacións medievais e, sobre todo, a existencia dunha sociedade sexuada ao longo dos camiños cara a Compostela, na que algunhas destas mulleres chegaron a ocupar unha posición relevante, caso das raíñas ibéricas, e incluso pode que estas o fixeran dunha forma máis visible que as súas iguais europeas, de aí que ocupen un lugar destacado na literatura odepórica, como sucede con Isabel I.

Conclusiones: voces e presenzas femininas na literatura odepórica medieval

Tras este percorrido rápido e meramente aproximativo a algúns dos textos que conforman o corpus da literatura odepórica xacobeá do período medieval –se non pola integridade dos seus contidos, cando menos si por algúns dos seus fragmentos referidos aos camiños ibéricos percorridos–, cómpre confirmar, en primeiro lugar, o androcentrismo destes. Estamos ante uns relatos que constitúen en si

reiterando este tipo de referencias noutra cidades, para Valencia di que había “muchos y preclaros monasterios de ambos sexos” ou en Toledo que “había cincuenta monjas de Santa Clara de la Observancia” e que nun caso o rei mudou a “ciertos monjes de la Orden de San Benito, y los sustituyó por monjas de Santa Clara, que son de las mejores familias del reino de Castilla”, entre outros (Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, pp. 9, 41 y 259).

105 Sobre o caso particular de Las Huelgas de Burgos, un dos relatos que informa sobre a viaxe de León de Rosmithal advirte que “hay en él hermosísimas monjas, todas de alta alcurnia, pues no se consienten plebeyas (...). Recibieron estas monjas al Señor y su séquito muy humanamente y le festejaron con juegos y otras diversiones, como danzas, cantares y cosas semejantes, y los introdujeron en hermosos jardines llenos de árboles y hierbas exquisitas” (Fabié, A. M.^a [ed.], *Viajes por España...*, *op. cit.*, p. 61).

106 Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, pp. 27-29, relata a lenda de Garín ao saír do mosteiro de Montserrat na que figuran referencias a unha filla do conde de Barcelona, a unha muller anónima e á fundación dun mosteiro para homes e mulleres, sendo posteriormente trasladadas as monxas a Barcelona “y allí se les edificó el monasterio de San Pedro”. E Teztel, na súa narración da viaxe de León de Rosmithal, relata unha lenda de Mérida sobre a rivalidade entre un rei pagán e un cristián polos favores dunha doncela romana de sangue real (Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, *op. cit.*, p. 122).

107 Ao seu paso por Granada, Münzer fala dunha pía de mármore nun baño “donde se bañaban desnudas las mujeres y concubinas. El rey, desde un lugar con celosías que había en la parte superior –y que nosotros vimos–, las contemplaba, y a la que más le agradaba, le arrojaba desde arriba una manzana, como señal de que aquella noche había de dormir con ella” (Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, p. 95).

108 Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, p. 35, menciona, por exemplo, un leigo alemán “hijo de una hermana de Teobaldo Buckli”.

mesmos fontes histórico-literarias de gran relevancia e expresividade para achegármolos ao coñecemento da mobilidade que se xerou no seo da sociedade medieval ou a aspectos como os contactos e diferenzas culturais entre os peregrinos/viaxeiros e as xentes que habitan os espazos que percorreron, mais que, como se puido comprobar, non sempre resultan ser os testemuños máis expresivos para coñecer a participación das mulleres no fenómeno das peregrinacións ou para caracterizar con detalle a realidade social das mulleres que residían, traballaban ou gobernaban nos territorios percorridos e descritos –con maior ou peor fortuna– neste tipo de relatos.

De todos modos, interrogarnos pola participación feminina na produción da literatura odepórica xacobeá e pola súa presenza nos relatos que a conforman durante os séculos medievais permítenos poñer de manifesto algunhas outras cuestións fundamentais máis alá do xa referido androcentrismo deste tipo de textos. Por unha banda, aínda que os datos cuantitativos evidencian unha maior presenza masculina nos camiños da peregrinación e tamén no que respecta á autoría da cultura escrita derivada da vontade de deixar rexistro destas viaxes, o valor do relato de Margery Kempe consiste en confirmar, desde a súa excepcionalidade como texto –e tamén desde a excepcionalidade da propia figura de Margery–, a práctica non excepcional dunha peregrinación xacobeá feminina, que se ve confirmada por outro tipo de fontes como as cronísticas, as documentais etc. Por outra parte, as plumas masculinas encargadas de elaborar os relatos examinados non parecen especialmente próximas a espazos e marcos de socialización feminizados, salvo nun caso concreto: as cortes rexias (ou especificamente rexinais). Neste sentido, as cortes das monarquías ibéricas tenden a aparecer representadas como ambientes nos que as mulleres da realza teñen un papel fundamental non só no ceremonial cortesán ou no que respecta ao establecemento de conexións internacionais debido aos seus matrimonios lonxe dos reinos de procedencia, senón tamén como axentes activos na recepción dos viaxeiros e/ou peregrinos e na procura do seu benestar. Tampouco pasa desapercibido o protagonismo dalgunhas destas raíñas, e a súa influencia e poder, para moitos destes viaxeiros. Así sucede especialmente nun século XV no que figuras como Isabel I, a Católica, chegan a desconcertar –e incluso parece que molestar– a viaxeiros como Nicolás de Popielovo, sobre todo polo destacado papel que exercía como cabeza da Coroa de Castela na súa condición de raíña propietaria.

A pesar do dito, cómpre advertir que as raíñas non son as únicas mulleres ás que se fai alusión nestes relatos. Algunhas son mencionadas porque efectivamente transitaban os camiños como peregrinas e outras simplemente porque residían en lugares concretos destas rutas de peregrinación. De feito, rexistramos varias alusións á caracterización das mulleres de determinadas rexións, cuxas descripcións reflicten, en boa medida, unha mirada sexualizada e sexualizadora cara a estas. Porén, é preciso recoñecer –e polo tanto matizar algo a anterior afirmación– que a caracterización física e moral dos individuos que conforman pobos diferentes ao

do peregrino ou viaxeiro tamén tende a incluír os varóns en moitas ocasións, non sendo especialmente benévolas.

Parece evidente, por tanto, que os principais textos que conforman a literatura odepórica xacobeá non son especialmente prolíxos á hora de falar de mulleres que peregrinaron cara á Compostela medieval. Máis ben son referidas outras mulleres, aquelas que estaban asentadas nas rutas de peregrinación ou coas que os peregrinos e viaxeiros coincidiron nos camiños polos que transitaron antes ou despois de viaxar a Santiago de Compostela, mais sen presentar ningún tipo de vinculación directa co fenómeno xacobeo. De feito, os encontros con raíñas como Isabel I, quen visitou Galicia e peregrinou a Compostela en 1486, tampouco deron lugar a unha reflexión especial sobre o vínculo entre estas e a peregrinación ou a devoción xacobeas.

En todo caso, un estudo máis amplo a partir da análise demorada de todos estes textos máis alá do que se refire á xeografía estritamente xacobeá ou peninsular tamén deberá incluír no futuro a análise doutro tipo de figuras e representacións femininas que se integran igualmente nalgúns testemuños desta literatura odepórica xacobeá medieval. Refírome non só a mulleres lendarias, vinculadas a tradicións locais, como sucede co caso da raíña Lupa, evocada por León de Rosmithal no seu relato da predicación de Santiago no Noroeste e a súa *traslatio*¹⁰⁹, senón tamén a aquelas outras que, na súa condición de santas ou mártires –encabezadas pola propia Virxe, modelo de perfección feminina por excelencia, cuxo culto gozou de gran popularidade na Idade Media e, por suposto, tamén nos camiños xacobeos¹¹⁰–, formaron parte do imaxinario relixioso e devocional dos peregrinos que visitaron Santiago e que, ao mesmo tempo, tiveron una presenza constante e reiterada nos camiños de peregrinación, ao dar lugar –ás veces pola conservación das súas reliquias¹¹¹– a advocacións¹¹² e a representacións artísticas que non deixan de

109 Véxase Garrido, G. A., *Aventureiros e curiosos...*, op. cit., pp. 34-37. Sobre esta figura feminina, Balboa Salgado, Antonio, *A raíña Lupa. As orixes pagás de Santiago*, Santiago de Compostela, 2005.

110 Lembremos que o peregrino Hermann Küning de Vach comeza a súa “guía” recomendando que antes de iniciar o camiño “débeslle pedir a Deus a súa axuda, despois a María, a chea de gracia, para que ámbolos dous estean dispostos a levarte incólume” (Küning de Vach, *A peregrinaxe...*, p. 43). Véxase, así mesmo, a obra colectiva Rucquoi, Adeline (coord.), «*María*» y «*Iacobus*» en los Caminos Jacobeos, Santiago de Compostela, 2017.

111 Por exemplo, en Küning de Vach, *A peregrinaxe...*, op. cit., p. 46 dise que en Lausana “repousa santa Ana, a nai de María” recomendando ao peregrino que siga esa ruta que loe a ambas as dúas. Precisamente, di que o seu libro “foi escrito no ano 1495, o día da santa muller Santa Ana” (*ibidem*, p. 68). As referencias abundan tamén noutros exemplos. Münzer ao pasar por Barcelona destaca a igrexa onde “reposa el cuero de santa Eulalia Virgen, a la que Diocleciano coronó con el martirio” (Münzer, J., *Viaje...*, op. cit., p. 7). Tamén resulta curioso que este mesmo autor sinala ao referirse aos ritos e vestimentas dos sarracenos que un ancián lle mostrou un rosario “hecho de huesos de dátiles, diciendo que era de la palmera de la que comió María, cuando su huida a Egipto. Lo besaba diciendo que era muy útil para las embarazadas” (*ibidem*, p. 127). Así mesmo, Tetzl destaca a existencia de diversas reliquias da Nosa Señora na cámara do tesouro de Aquisgrán ao narrar a viaxe de León de Rosmithal (Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, op. cit., p. 104).

112 Non só de igrexas senón tamén de hospitais como o de Nosa Señora ou o de Santa María Madalena que se citan para Pamplona en Küning de Vach, *A peregrinaxe...*, op. cit., p. 56.

aparecer con frecuencia na literatura odepórica xacobeá, comezando polas contidas no propio *Liber V* do *Códice Calixtino*¹¹³. Tamén cómpre destacar que, igual que outras fontes poñen de manifesto a existencia de peregrinacións por delegación¹¹⁴, na literatura odepórica aparecen referencias que supoñen invocar determinadas mulleres no marco das oracións realizadas polos peregrinos-viaxeiros¹¹⁵ ou cando Sebald Rieter, na súa viaxe a cabalo cara a Santiago e Fisterra “en compañía de mi cuñado Axel de Liechtenstein”, mandou restaurar unhas pinturas patrocinadas polo seu pai en Compostela, encargando que engadiran outras figuras como as da súa nai e a súa muller¹¹⁶. Deste modo, as mulleres non deixaban de facerse igualmente presentes nos espazos e camiños de peregrinación a pesar de non percorrelos.

Ao mesmo tempo, estudos posteriores deberán prestar atención ao uso do masculino xenérico nestes textos e reflexionar sobre a utilización de expresións e termos que, ao referirse a determinadas colectividades sociais –xentes, habitantes etc.–, poden ser valoradas como reflexo da presenza feminina, sen deixar de coexistir con termos que duplican expresamente o masculino e o feminino, como tamén resulta habitual ler nas fontes medievais¹¹⁷.

113 Recordemos a modo de exemplo o caso de San Fe, que aparece recollido xunto ao doutros santos e mártires dun e doutro sexo no CC, Lib. V, Cap. VIII, ou as descrições contidas neste libro sobre os pórticos da catedral de Santiago, onde aparecen mencionadas e esculpidas non só figuras bíblicas como Eva ou a Virxe na porta setentrional, senón tamén na porta meridional a famosa “mujer que sostiene en sus manos la cabeza podrida de su amante, degollado por su propio marido, que la obliga a besarla dos veces por día. ¡Qué gran y ejemplar castigo el de esta mujer adúltera para contárselo a todos!”, entre outras “imágenes de hombres, mujeres, aves, santos, ángeles, flora y labores de varias clases” esculpidas na porta Occidental (CC, Lib. V, Cap. IX). Así mesmo, noutros itinerarios aparecen diferentes mencións ás advocacións femininas de moitas igrexas situadas nos camiños que levan a Santiago e tamén ás reliquias ou representacións artísticas femininas coas que se entra en contacto. Por exemplo en Delfiol, R. “Un altro «itinerario»...”, *op. cit.*, (pp. 604-605), atopamos referencias como “uno bellissimo sipolcro con le Marie” ou as reliquias “di Santa Cecilia”, “Maria Magdalena”, “Margherita” “Elena madre di Costantino imperadore” etc., na igrexa de Santo Antonio de Mota, nunha cronoloxía que xa nos leva ao século XV. Incluso Münzer fala dunha representación da raíña Isabel I na que fora a mesquita maior de Málaga: “Hizo el rey colocar una hermosa tabla en honor de San Juan Bautista, que es su patrimonio. Esá pintado el rey (...) y la reina, teniendo otra [esquela] con: «Benedicta sit sancta Trinitas et indivisa Unitas, que fecit misericordiam nobis»” (Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, p. 145).

114 Especialmente célebre é o caso de Mahaut, condesa de Artois, que encargou diversas peregrinacións por delegación a Santiago. Sobre esta muller, ademais da bibliografía xeral xa referida sobre as mulleres e a peregrinación a Santiago véxase Balouzar-Loubet, Christelle, *Le gouvernement de la comtesse Mahaut en Artois (1302-1329)*, Turnhout, 2014.

115 No caso de Mártir, bispo de Arzendjan, reitéranse as referencias a pedir a remisión dos pecados propios, pero tamén de “nuestro padre, madre y bienhechores” en diversos lugares do seu itinerario. Véxase a súa *Relación de un viaje...*, *op. cit.*, pp. 23, 28 ou 35-36, neste último caso xa ante a tumba do Apóstolo.

116 Herbers, K. e Plötz, R., *Caminaron...*, *op. cit.*, p. 79.

117 Os exemplos son abundantes na literatura odepórica xacobeá, comezando polo propio *Códice Calixtino*. Podemos citar no CC, Lib. V, Cap. VII, termos como “gente”, “huéspedes”, “peregrinos”, “viajeros”, “gascones”, “vascos” “navarros” ou mesmo eses “gallegos” que, segundo o autor, “se acomodan más perfectamente que las demás poblaciones españolas de atrasadas costumbres a nuestro pueblo galego, pero son iracundos y muy litigiosos”, e que poden remitir a persoas á marxe do seu sexo, xunto a referencias sexuadas como “toda la familia de una casa navarra, tanto el siervo como el señor, lo mismo la sierva que la señora, suelen comer todo el alimento mezclado”. Ás veces algunhas referencias poden verse completadas indicando que efectivamente aluden a homes e mulleres. Así, respecto de Lisboa, Münzer di que “la gente de ambos sexos es muy educada” (Münzer, J., *Viaje...*, *op. cit.*, p. 185). Entendemos que se refire

En definitiva, no marco dunha sociedade na que estaban plenamente operativos os condicionantes de xénero, na que existía un imaxinario e un conxunto de opinións sobre a peregrinación feminina marcados por fortes contrastes, e na que a autoría da literatura odepórica medieval está indubidablemente asociada aos homes, os relatos de peregrinos e viaxeiros que estiveron en Compostela durante o período medieval reflicten todos estes aspectos sen deixar de mostrar, en maior ou menor medida, a presenza das mulleres como peregrinas e como membros activos das poboacións, comunidades e cortes que se asentaban nos camiños de peregrinación ou que foron visitados polos diferentes autores (e, polo momento, pola única “autora”) da literatura odepórica xacobeana nos tempos medievais.

Fecha de recepción / *date of reception* / data de recepción: 19-IV-2022

Fecha de aceptación / *date of acceptance* / data de aceptación: 6-V-2022

tamén a homes e mulleres, aínda que sen aclaración ningunha, cando di respecto da cidade de Santiago: “La gente es tan sucia –tiene muchos puercos que se venden muy baratos– y tan perezosa, que no se preocupa lo más mínimo del cultivo de la tierra, y vive por lo general de las ganancias de los peregrinos [entendemos que tamén de ambos os sexos]” (*ibidem*, p. 197).