

RIELABORAZIONI AGIOGRAFICHE  
ALFONSINE: IL CASO DELLA *CANTIGA*  
*DE SANTA MARIA* 369\*

INTRODUZIONE

**L**e *Cantigas de Santa Maria* costituiscono una delle piú importanti collezioni di miracoli mariani, compilata nella seconda metà del XIII sec. dal sovrano castigliano-leonese Alfonso X e il suo *entourage* di poeti e *sabios* nell'ambito di un contesto devozionale europeo particolarmente incentrato sulla figura della Vergine Maria.<sup>1</sup>

Questi testi poetici, composti in lingua galega medievale ed organizzati in una vasta gamma di soluzioni metriche, sono stati oggetto di varie tipologie di analisi, sia sul piano degli aspetti formali (prevalentemente metrico-musicali) che su quello dei contenuti (narrativo, teologico-dottrinale, ecc.). In merito a questo secondo aspetto, una delle linee di studio inaugurata dal primo editore della collezione – il Marchese di Valmar – si è focalizzata sull'individuazione delle fonti che potrebbero essere state consultate dal Re Sapiente, la natura delle stesse e, cosa non meno rilevante, i processi attraverso i quali queste vennero adattate durante quelli che in seguito sono stati codificati dalla critica come i tre stadi principali di elaborazione dell'opera: raccolta e selezione del materiale narrativo, composizione di ciascuna CSM e compilazione del progetto finale.<sup>2</sup>

\* Il presente lavoro è frutto delle ricerche condotte in qualità di Academic Visitor dell'Università di Santiago de Compostela al *Centre for the Study of the Cantigas de Santa Maria* dell'University of Oxford (Faculty of Medieval and Modern Languages) durante un periodo di studi previsto dal "Programa de Apoio á Etapa de Formación Posdoutoral – Modalidade A", finanziato dalla Xunta de Galicia. Ringrazio il prof. Stephen Parkinson per avermi accolto con grande disponibilità e per aver incoraggiato questo studio.

<sup>1</sup> D'ora in avanti, per riferirsi in generale all'opera (*Cantigas de Santa Maria*) o ad un singolo testo (*Cantiga de Santa Maria*), si utilizzerà l'acronimo CSM.

<sup>2</sup> Per il primo studioso delle fonti, cf. Cueto 1897. Per quanto concerne invece la

L'esempio del Marchese, con le sue prime notizie sulle collezioni piú diffuse a livello internazionale dalle quali Alfonso avrebbe potuto trarre ispirazione per un primo gruppo di componimenti e, in seguito, il lavoro piú analitico di Elise Forsythe Dexter sulle prime cento CSM del progetto finale – che ha avuto il merito di evidenziare i debiti alfonsini soprattutto coi *Miracles* di Gautier de Coinci e l'opera enciclopedica di Vincent de Beauvais (su tutte, lo *Speculum Historiale*) – hanno gettato le basi per tutta una serie di contributi capaci di affinare i risultati raggiunti già a partire dagli anni '30 del secolo scorso,<sup>3</sup> con una concentrazione notevole di indagini svoltesi soprattutto dagli inizi degli anni '60.

Parallelamente a tali studi, non sono mancati anche lavori dedicati a quelle CSM dove i miracoli sono stati attribuiti alla Vergine di qualche località o santuario peninsulare.<sup>4</sup> Si tratta di contributi distribuiti lungo un asse cronologico molto esteso e che hanno congetturato spesso – sulla base di una prassi abituale in altri contesti agiografici – la presenza di tradizioni locali alla base di molte CSM; tradizioni probabilmente non molto diffuse al di fuori di un determinato territorio, e forse trasmesse da alcuni *libelli miraculorum* oggi andati perduti.<sup>5</sup>

teoria sui tre stadi ideali che avrebbero scandito il processo di creazione dell'opera, si consulti il fondamentale Parkinson–Jackson 2006.

<sup>3</sup> È il caso, ad esempio, di Teresa Marullo (1934). La studiosa amplifica il metodo di indagine del lavoro (inedito) di Elise Forsythe Dexter (1926) ricorrendo ad analisi comparative tra porzioni di testo di alcune CSM e i *Miracles* di Gautier de Coinci.

<sup>4</sup> Ci si riferisce dapprima ai lavori di Xosé Filgueira Valverde su alcune CSM localizzate in Galizia e sulle analogie tematiche con incursioni di rilievo anche nell'ambito della letteratura universale; per una panoramica recente, si rimanda a Fidalgo Francisco 2015. Oltre a questo autore, con studi via via sempre piú specifici, occorre qui citare anche Jaime Ferreiro Alemparte (1971), con un importante lavoro sulle presunte fonti germaniche di alcune CSM, e Jesús Montoya Martínez (1989), indagatore di alcune possibili fonti giunte in blocco fino alla corte del Re Sapiente. Contemporanei a quest'ultime sono anche indagini che adottano il punto di vista folclorico per evidenziare spesso temi inusuali per la cultura libresco dell'epoca, e adottati da Alfonso e i suoi collaboratori a partire da fonti presumibilmente orali (cf. Keller 1951 e 1954). Rappresentativi di una fase piú recente delle ricerche sulle fonti delle CSM (con metodi che non disdegnano una metodologia comparativa applicata sul piano delle strutture melodiche dei testi e con riflessioni sulle ragioni di alcune acquisizioni anche sul versante sociale, storico o culturale), sono invece i lavori di Elvira Fidalgo Francisco (2001), Joseph T. Snow (2015) e Stephen Parkinson (2005, 2011a e 2011b).

<sup>5</sup> Ne sono un esempio i contributi apparsi sulle CSM che ambientano alcuni prodigi

Nel caso di alcune CSM localizzate negli attuali territori della Galizia e del Portogallo (es. Évora, Lugo, Terena, ecc.), il terreno di studio è sempre stato particolarmente arduo da percorrere volendo risalire a tutti i costi a delle fonti dirette e localizzate. Questo è dato dal fatto che persiste ancora l'impossibilità di provare l'esistenza di una qualsivoglia fonte scritta dalla quale lo *scriptorium* alfonsino avrebbe potuto attingere, non avendo a disposizione nessuna collezione di miracoli ritrovata *in loco*. A questa difficoltà, se ne aggiungono spesso delle altre, riconducibili ad un'ulteriore assenza: quella di documenti affidabili o anche solo di notizie – che non si perdano letteralmente nella leggenda – sulle vicissitudini storiche della maggior parte dei santuari menzionati.<sup>6</sup>

In questo gruppo rientra – con tutte le sue difficoltà al momento di determinarne la fonte principale – anche la CSM 369, nella quale si menziona la città portoghese di Santarém come luogo di manifestazione del miracolo che vi viene narrato.<sup>7</sup> Il fatto però che, assieme a tale toponimo, si faccia anche riferimento ad un episodio simile narrato nei Vangeli a supporto del *miraculum* apre le porte al sospetto che la ricerca non debba focalizzarsi esclusivamente sull'individuazione di una fonte materiale

nel santuario aragonese di Santa Maria di Salas, a partire dal lavoro di Pedro Aguado Bleye (1916), fino a quello più recente a cura di Augustín Faro Forteza (2007).

<sup>6</sup> Un'eccezione si ravvisa nel caso di due CSM ambientate nella città di Évora, dove in una di esse e in riferimento proprio a tale località, sembra affermarsi l'esistenza di un *libellum miraculorum*. Tuttavia, per quanto ci è dato sapere, questa realtà manoscritta non può essere ancora confermata; cf. Snow 2015. Le difficoltà di cui sopra si riflettono nelle parole di Stephen Parkinson, quando sostiene giustamente che gran parte delle osservazioni che sono state fatte sulla religiosità portoghese legata alla figura di Maria hanno come una delle fonti principali quasi esclusivamente le CSM (Parkinson 1998-1999: 43-4). Allo stato attuale delle conoscenze, il Portogallo, pur potendo vantare delle collezioni miracolistiche con prodigi "universali" già a partire dal sec. XII (basti pensare, ad esempio, ai soli mss. Alcobacensi 39 e 147; cf. Costa 1957: 14; Nascimento 1992), tarda invece a restituire delle compilazioni dedicate a prodigi mariani associati a qualche santuario locale. Per questo infatti, occorre aspettare il XIV sec., periodo al quale può essere datato il *Livro de Milagres* del santuario di *Nossa Senhora da Oliveira* compilato da un certo Afonso Peres, notaio di Guimarães (Nascimento 1993: 460), o la fine del sec. XV con la redazione dei 56 prodigi attribuiti alla Vergine del santuario di *Nossa Senhora das Virtudes* da parte di Frei João da Póvoa, e verificatisi, stando alla leggenda, tra il 1405 e il 1498 (Beirante 2004: 15).

<sup>7</sup> La numerazione corrisponde alla posizione del testo nel codice che attualmente offrirebbe una rappresentazione dell'ultimo stadio redazionale dell'opera, il ms. E, anche

locale (un *libellum*), ma prendere in considerazione anche tutta una serie di motivi tradizionali che avrebbero potuto confluire nella CSM per altri canali di trasmissione, contribuendo in tal modo alla “costruzione” della storia raccontata.

## 1. IL CASO: LA CSM 369

### 1.1. *Il testo*

La CSM 369 narra le vicissitudini di una donna che abita appunto nella cittadina portoghese di *Santarém* e che lavora in città come bottegaia (*tendeyra*),<sup>8</sup> vendendo dell’orzo. Ha inoltre l’abitudine di lodare frequentemente (*ameude*) la Vergine Maria per le capacità protettive dimostrate nei confronti di chi è capace di custodirla con gioia nel proprio cuore (vv. 8-17):<sup>9</sup>

E de tal razon com’ esta vos direy un gran miragre, sol que me ben  
ascoitedes,]  
 que fezo Santa Maria, por que muy mais d’outra cousa sempr’en ela  
confiedes;]  
 ca nunca o atal fezo que s’en muy ben non achasse  
 e que llo a Santa Virgen pois ben non gualardôasse.  
*Como Jesu-Cristo fezo a San Pedro que pescasse...*

conosciuto come *Códice Princeps* o *Códice de los músicos* (segnatura: Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, Ms. b-I-2); cf. Fernández Fernández 2008-2009.

<sup>8</sup> L’appellativo con il quale viene indicata la protagonista nel testo contribuisce pienamente alla sua caratterizzazione, rimandando infatti a una ‘proprietaria di un negozio’ (in questo caso specifico, commerciante di granaglie); cf. Ferreiro 2018- e, ancor prima, lo stesso Mettmann 1972.

<sup>9</sup> Per il testo critico, da qui in avanti, cf. Mettmann 1989: 249-54. Per agevolare la lettura dei versi e per dare priorità al suo contenuto, si sceglie di non indicare con una barretta verticale la suddivisione in emistichi, così come fatto dall’editore nella sua edizione. Con parentesi quadre, si indicano quelle parti che, eccedendo dal rigo per lo spazio a disposizione per la *mise en page*, devono essere ricondotte al verso riportato nella riga precedente. Le integrazioni a testo (o ricostruzioni) vengono indicate tra parentesi uncinate (quadre invece nell’edizione di riferimento).

En Santaren contiu esto a ùa moller tendeyra, que sa cevada vendia,  
 e dizia ameude: «Aquel e del mal guardado que guarda Santa Maria».  
 E collera-o por uso en que quer que razõasse  
 e en toda merchandia que vendess'e que comprasse.  
*Como Jesu-Cristo fezo a San Pedro que pescasse...*

Un giorno però l'intervento di un ufficiale arrogante (un *alcayde*) incrina gli equilibri.<sup>10</sup> Divertendosi a dare fastidio alla povera gente, si accorge ben presto della presenza di quella donna tanto devota e decide senza indugi di farne il nuovo bersaglio delle sue angherie, aiutato in questo dai propri compari (vv. 18-27):

Un alcayd' era na vila, de mal talan e sannudo, soberv' e cobiiçoso,  
 que per el nyun dereyto nunca ben era juygado; demais era orgulloso  
 e cobiiçava muito por achar en que travasse  
 a quem quer, ou pobr' ou rico, per que algo del levasse.  
*Como Jesu-Cristo fezo a San Pedro que pescasse...*

Ond' avêo que un dia seus omees do alcayde, estand' ant' el, razõavam  
 daquela moller, dizendo que a tiinna<n> por louca, e muit' ende  
 posfaçavan.]

Diss' o alcayde: «Quen ll'ora fezesse per que errasse  
 e que daquela paravla por mentiral en ficasse!  
*Como Jesu-Cristo fezo a San Pedro que pescasse...*

Il piano, studiato nei minimi dettagli, consiste nel mettere le mani su un po' d'orzo con un sotterfugio: dopo essersi recati al mercato ed aver lasciato alla donna un anello (*sortella* o *anel*) come pegno con la promessa di tornare di lì a poco col denaro necessario all'acquisto, il prezioso sarebbe stato rubato dagli stessi scagnozzi senza farsi scoprire. Dopo averlo na-

<sup>10</sup> Con l'arabismo *alcayde* si può fare riferimento sia a un governatore di un castello che ad un ufficiale di giustizia (cf. Ferreiro 2018-). In questo caso, l'informazione affidata al secondo verso della strofa, nella quale si allude alla pessima condotta in fatto di attività giudiziaria da parte del personaggio, fa propendere per la seconda accezione. Sui due significati che viene ad assumere nella Penisola e sulle sue trafile etimologiche, si rimanda a Lorenzo 1977, il quale ne segnala l'apparizione documentale in territorio galego almeno a partire dal sec. XI.

scosto, questi sarebbero tornati al negozio coi soldi per riaverlo indietro e, a quel punto, non potendo la donna restituirglielo, sarebbe stata accusata di furto e costretta a cedere l'orzo senza un corrispettivo in moneta (vv. 28-42):

Mais ei agora osmado hũa cousa, per que logo en est' erro a metades:  
fillad' esta mia sortella e dade-lla por çevada, que me log' aqui tragades».

E enviou dous, dizendo a cada ùu que punnasse  
en lle furta a sortella, per que pois se ll[e] achasse.

*Como Jesu-Cristo fezo a San Pedro que pescasse...*

E eles assi fezeron; ca foron ali correndo e compraron-ll'a çevada  
e ar deron-ll'a sortella, que em pen[n]os a tevesse ata que fosse pagada.

Mais non quiso ùu deles que o anel lle durasse,  
ante buscou soteleza per que llo logo furtas[s]e;

*Como Jesu-Cristo fezo a San Pedro que pescasse...*

Ca enquanto ùu deles recebia a çevada que ll'a boa moller dava,  
o outro de sobr'un leyto, hu posera a sortella, atan toste lla furtava.

E tornaron-ss'a seu dono dizendo que ss'alegrasse,  
e a sortella lle deron, mais que os non mesturas[s]e.

*Como Jesu-Cristo fezo a San Pedro que pescasse...*

Arrivato il momento della richiesta, la donna, in difficoltà per non trovare quello che le è stato lasciato in pegno, chiede all'ufficiale più tempo per cercare la *sortella*, ma l'uomo non glielo vuole concedere: le intima di restituire il prezioso una volta per tutte, pena la requisizione di tutta la merce per il doppio del valore dell'orzo (vv. 53-62):

A dona, quand'oyu esto, foi por fillar a sortella dali onde a posera,  
mas non achou nemigalla, pero a andou buscando; e foi en gran coita fera  
e rogou a un daqueles que o alcayde rogasse  
que se soffresse un pouco atên que [a] achasse.

*Como Jesu-Cristo fezo a San Pedro que pescasse...*

O alcayde mui sannudo disse que o non faria, mais que lle dess'a sortella,  
de que o vingu'era d'ouro, mui ben feit[o] e ffremoso, e a pedr'era ver-  
mella;]

e se lle logo non désse, que quant'avia ll'entrasse,

atên que a valia da sortella lle dobrasse.  
*Como Jesu-Cristo fezô a San Pedro que pescasse...*

La donna, disperata, si ritrova a quel punto a supplicare a gran voce l'aiuto della Vergine Maria. Ed ecco che, mentre l'ignobile *alcayde* scende al fiume Tago per far bere il suo cavallo e dargli una ripulita, l'anello al centro della disputa gli si sfilava dal dito e cade in acqua. Poi, in preda all'ira per tale sventura, decide di sfogarsi sulla donna ordinando ai suoi uomini di raggiungerla per mandarla definitivamente in rovina (vv. 63-77):

A moller, quando viu esto, con mui gran coita chorando diss': «Ay,  
Virgen gloriosa,]  
 aquel é de mal guardado, mia Sennor, a quen tu guardas; e porenđ', ay,  
piadosa,]  
 non quisesses, Sennor bõa, que a tal coita chegasse,  
 que con pobreza mui grande pelas portas mendigas[s]e».  
*Como Jesu-Cristo fezô a San Pedro que pescasse...*

[E] ela dizend' a questo, o alcayde mui sobervio cavalgou en seu cavalo  
 e deceu-sse pera Tejo, por dar-lle a beber no rio e o topete lava-lo.  
 E en lavando-o de rrejo, quis Deus que ll'escorregas[s]e  
 aquel seu anel do dedo e ena agua voasse.  
*Como Jesu-Cristo fezô a San Pedro que pescasse...*

O alcayde, pois viu esto, tornou-sse trist' e coitado pera sa casa aginna;  
 dessi todo seu despeyto daquel anel que perdera tornou sobre la mesquin-  
[n]a,  
 e mandou a ñu seu ome que tam muito a coitasse,  
 ata que de quant' avia de todo a derrancasse.  
*Como Jesu-Cristo fezô a San Pedro que pescasse...*

La povera bottegaia, sentendosi impotente di fronte alla violenza e alla pressione dell'*alcayde*, pur non avendo cessato di confidare nell'aiuto della Vergine Maria, inizia d'ora in avanti a rifiutare il cibo. È a questo punto che la figlia prende in mano la situazione e le ordina di alimentarsi, facendo leva sul fatto che un digiuno prolungato porterebbe solamente alla morte ed ad un atto di suicidio punibile con le fiamme infernali (vv. 78-87):

A bõa moller coitada foi tanto daqueste feito, que sol non soube consello  
de si nen ar que fezesse, e diss': «Ay, Santa Maria, tu que es lum'[e]  
espello]

u se catan os coitados, ca non foi quen se catasse  
en ti, cona mui gran coita, que se ben no[n] conortas[s]e».

*Como Jesu-Cristo fezo a San Pedro que pescasse...*

Ela avendo gran coyta e facendo mui gran doo, vêo a ela sa filla  
dizendo: «Madre, comede e ave de algun conorto; ca seria maravilla,  
se con tal coita mor[r]erdes, que vos[sa] alma entrasse  
en parayso, ca nunca y entrou quen sse matasse».

*Como Jesu-Cristo fezo a San Pedro que pescasse...*

La ragazza decide quindi di fare il primo passo e di scendere al fiume Tago per comprare del pesce da cucinare alla madre. Imbattutasi in un gruppo di pescatori, questi la informano di aver pescato un solo pesce, per giunta destinato alla tavola di uno di loro. Sarebbero disposti a venderlo, ma a caro prezzo. La ragazza accetta l'offerta e, una volta comprato il pesce, torna a casa dalla madre per prepararlo per la cottura (vv. 88-102):

Des que l[l]'aquest'ouve dito, foi-sse corrend[o] a Tejo, u o pescado  
vendian,]  
e preguntou os dos barcos que lle dissesen verdade se algun pexe  
tragiam.]

Diss'un deles: «Eu o trago, que con mia moller cêasse,  
mais pero vender-mio-ya a quem mio mui ben comprasse».

*Como Jesu-Cristo fezo a San Pedro que pescasse...*

Di[s]se-ll'ela: «E son muitos?» Respos el: «Par Deus de çeo non hé mais  
dũ[u] senlleiro,  
que fillei ora no rio, u andavamos pescando eu e un meu companheiro».

Rogou-ll'ela enton muito que por Deus que llo mostras[s]e  
e que quanto x'el quisesse dinneyros por el fillasse.

*Como Jesu-Cristo fezo a San Pedro que pescasse...*

Des que ll'ouv'assi conprado aquele pexe, a meninna foi-ss'a ssa madre  
correndo]

e disse-l[l]': «Ay, madre bõa, mais val de çêar daqueste ca jazer assi  
gemendo».

Enton lle mandou a madre que o peyxe ll'adubasse

e o lavasse de dentro e de fora escamasse.  
*Como Jesu-Cristo fezo a San Pedro que pescasse...*

Dopo averlo accuratamente lavato, lo apre e nello stomaco del pesce trova lo stesso anello che il malvagio *alcayde* ha perso nel fiume. Corre dunque ad informare la madre. La donna allora le chiede di mostrarle l'anello per accertarsi che sia proprio quello che non è piú riuscita a trovare e, dopo averlo riconosciuto, le ordina di mantenere il segreto (vv. 103-107):

Enton fillo' a menyinna; e pois lavou aquel peyxe, quando foy que o  
abrisse,]  
 en abrindo catou dentro e viu jazer a sortella, e log'a sa madre disse  
 como aquel anel achara. E ela que llo mostrasse  
 mandou; e poi-lo viu, logo ar mandou que sse calasse.  
*Como Jesu-Cristo fezo a San Pedro que pescasse...*

Il giorno seguente l'*alcayde* torna all'attacco simulando di volere indietro l'anello, non sapendo però che, a causa del suo ritrovamento, la farsa che ha orchestrato non può piú reggersi in piedi. L'uomo infatti rimane senza parole quando, al termine della discussione, la donna si sfilia l'anello dal dito. Incredulo, invita allora la donna a rivelargli davanti a tutti in che modo lo abbia potuto riottenere. Una volta ascoltata la storia, l'*alcayde* confessa le sue intenzioni e ammette pieno di vergogna le proprie colpe (vv. 108-127):

Outro dia o alcayde vêo irad'e sannudo a ssa casa por prende-la,  
 se ll'a sortella non désse, pois lle dava seus din[n]e[iros], que morreria  
por ela.]  
 Enton chorand'a mesquinna rogou que a ascoitasse,  
 dizendo que lla daria, sol que ll'o seu entregas[s]e.  
*Como Jesu-Cristo fezo a San Pedro que pescasse...*

El disse que lle prazia. Enton ela ante todos tirou o anel do dedo  
 e deu-llo. E ele, logo que o ouve connoçudo, fillou-sel[l]'en mui gran  
medo;]  
 e ant'o poboo todo lle rogou que lle contas[s]e  
 en qual guisa o ouvera, que nulla ren non leixasse.  
*Como Jesu-Cristo fezo a San Pedro que pescasse...*

E ela contou-llo todo en qual guisa o ou[v]era; e pois llo ouve contado,  
 ar disse-ll'el a verdade en como a enganara, e deu-s'ende por culpado  
 e ante toda a gente rrogou que lle perdõasse,  
 e do seu, que lle tollera, deu quena apoderasse.  
*Como Jesu-Cristo fezo a San Pedro que pescasse...*

Entonçe toda a gente que y era assũada deron mui grandes loores  
 por tam fremoso miragre aa Virgen gloriosa, que hé Sennor das sennores;  
 e dando vozes diziam: «Quem foi quem te semellasse  
 de guardar os seus de dano nen tan ben os amparasse?».  
*Como Jesu-Cristo fezo a San Pedro que pescasse...*

### 1.2. *Una prima ipotesi sulla fonte*

Come si è già potuto intravedere al termine di ogni strofa, dove l'editore riporta in corsiva il primo verso del *refran*, e come si è già in parte anticipato nell'introduzione, a quest'ultimo è affidata l'analogia del prodigio mariano con un episodio evangelico estremamente noto, così ricordato nel testo galego: «Como Jesu-Cristo fezo a San Pedro que pescasse / un peixe en que achou ouro que por ssi e el peytãsse, / outrossi fez que sa Madre per tal maneira livrasse / a hũa moller mesquynna, e de gran coita tãrasse». <sup>11</sup>

Il rimando è ovviamente alla vicenda che ha per protagonista san Pietro, il quale, grazie al recupero di una moneta d'oro dalla bocca di un pesce, poté infine avere la possibilità di pagare il pedaggio per entrare nella cittadina di Cafarnaon in compagnia di Gesù (Mt 17, 24-27): <sup>12</sup>

Et cum venissent Capharnaum, accesserunt, qui didrachma accipiebant, ad Petrum et dixerunt: «Magister vester non solvit didrachma?». Ait: «Etiam». Et cum intrasset domum, praevenit eum Iesus dicens: «Quid tibi videtur, Simon? Reges terrae a quibus accipiunt tributum vel census? A filiis suis an ab alienis?». Cum autem ille dixisset: «Ab alienis», dixit illi Iesus: «Ergo liberi sunt filii. Ut autem non scandalizemus eos, vade ad mare et mitte hamum; et eum piscem, qui primus ascenderit, tolle; et, aperto ore, eius invenies staterem. Illum sumens, da eis pro me et te».

<sup>11</sup> Si fa riferimento sempre a Mettmann 1989: 249-54.

<sup>12</sup> Si cita dalla *Nova Vulgata*.

Se risulta legittimo pensare come questo precedente possa essere stato evocato dall'autore della CSM 369 per giustificare anche per la Vergine Maria la capacità di operare gli stessi miracoli di Cristo (per esplicitare dunque il rinnovamento di una tradizione prettamente cristologica in chiave mariana),<sup>13</sup> risulta invece più azzardato considerare tale riferimento come una dichiarazione di un debito sul piano narrativo. Quest'ultima congettura costituisce di fatto l'unica ipotesi fino ad ora avanzata in merito alle fonti di ispirazione del testo galego-portoghese, con l'idea appunto che – citando il suo principale formulatore, ossia Angel Alcalá – «la *contextura del cuento*» fosse stata elaborata dallo *scriptorium* alfonsino proprio ed esclusivamente «en torno de Mt. 17,24-27».<sup>14</sup>

Già ad una prima lettura, ci si può infatti rendere conto che – pur condividendo lo stesso motivo – la narrazione alfonsina sia in realtà molto più elaborata di quella avente per protagonista san Pietro, rendendo dunque poco plausibile che il prodigio abbia potuto essere in gran parte il risultato di una composizione *ex novo*, con molti elementi ideati per la prima volta nel “laboratorio mariano” del sovrano castigliano-leonese.

<sup>13</sup> Non è un fatto nuovo all'interno delle CSM (prassi che viene adottata dalla più generale letteratura agiografica) per legittimare nuovi miracoli. Basti pensare, ad esempio, alla CSM 381, di sicura paternità alfonsina dato che il prodigio che racconta viene ambientato nella località di *El Puerto de Santa Maria*, fondata proprio durante gli anni del regno di Alfonso X (cf. Snow 1979). Qui si racconta infatti un episodio di resurrezione di un bambino per opera della Vergine, supportato dall'episodio scritturale, ricordato nella sesta strofa, della resurrezione di Lazzaro di Betania da parte di Cristo (vv. 30-33): «Da gran voz que deu a madre quando a Virgen chamou, / Jhesu-Cristo, o seu Fillo, aquel que resuçitou / Lazaro de quatro dias e per nome o chamou, / fez levantar o menino tan tost' e vivo seer»; cf. Mettmann 1989: 275. L'episodio di Lazzaro viene inoltre rievocato reiteratamente nel *refran*, ricercando sempre un'analogia tra la figura della Vergine e quella di Cristo nell'operare il prodigio: «Como a voz de Jesu-Cristo faz aos mortos viver, / assi fez a de sa Madre un morto vivo erger».

<sup>14</sup> Cf. Alcalá 1996: 33.

## 2. IL MOTIVO E L'ORIZZONTE CULTURALE

### 2.1. *Il "motifema"*

Se si prende in considerazione il motivo principale attorno al quale si organizza e si struttura tutta la vicenda, quello cioè del ritrovamento di un oggetto prezioso – in precedenza smarrito – nello stomaco di un pesce, si può facilmente verificare come si tratti di un motivo non certo sconosciuto a chi si occupa di narrativa breve, già ben individuato nel *Motif Index*, nonché presente anche in altri navigati repertori.<sup>15</sup>

Questo si rifà ad un vero e proprio "motifema" che, sia a livello sincronico che diacronico, ha conosciuto un gran numero di attestazioni a varie latitudini, sapendosi inoltre sempre rinnovare a seconda della cultura di adozione e soprattutto in base a quale oggetto venisse fatto ritrovare di volta in volta all'interno di un pesce: una moneta, una perla, una o più chiavi,<sup>16</sup> o appunto – come in questo caso – un anello.<sup>17</sup>

### 2.2. *L'anello di Policrate*

Una delle prime costruzioni narrative che si conoscono attorno al motivo del "pesce e l'anello" la si incontra nella celebre leggenda di Policrate narrata dallo storiografo Erodoto nelle *Storie* (III, 41-42); molto ben prima

<sup>15</sup> Cf. Thompson 1955-1958: B548.2.1 (*Fish recovers ring from sea*) e N211.1 (*Lost ring found in fish. [Polycrates]*); poi raccolto dai principali repertori di motivi e modelli narrativi, come in Tubach 1967: 4102 *Ring in fish*. Per il motivo, si veda anche Clouston 1887: 398-403.

<sup>16</sup> Cf. Arterus 1856: 13 e Grant Loomis 1941: 46.

<sup>17</sup> Per "motifema", concetto elaborato per la prima volta da K. L. Pike nel 1954, si intende qui concretamente la realizzazione di un motivo – e quindi anche una sua certa configurazione – in una narrazione particolare. Si ricordi, a tal proposito, la descrizione di questo "motifema" da parte di Yoav Elstein (1986: 199), che qui si traduce (a sua volta ripresa dagli studi di Saintyves): "un oggetto di grande valore viene gettato in acqua per evitare un decreto predestinato, o per consentire il suo successivo recupero dalla pancia di un pesce come un segno dal Cielo".

dunque dell'apparizione nei Vangeli della vicenda di Pietro e della moneta d'oro.<sup>18</sup>

Nella versione originale del racconto, si narra che a Policrate, celebre legislatore di Samos, viene riconosciuta da tutti una fortuna quasi sfacciata. Amasi, re d'Egitto e suo carissimo amico, teme che il fatto di essere sempre favorito dalla sorte possa causare a Policrate non pochi problemi, col pericolo di arrivare addirittura ad attirare su di sé l'ira degli dei.<sup>19</sup> Per evitare tale epilogo, un giorno decide di scrivergli una lettera per invitarlo a compiere un'offerta votiva.<sup>20</sup> Ed ecco allora che, una volta lette con attenzione le parole dell'amico,

[...] e comprendendo che Amasi lo consigliava bene, si mise a cercare tra i suoi tesori l'oggetto per la cui perdita il suo animo si sarebbe maggiormente addolorato, e cercando lo trovò: possedeva un sigillo che era solito portare; era incastonato in oro e fatto di pietra smeraldo; opera di Teodoro di Samo, figlio di Telecle. Quando ebbe deciso di buttarlo via, ecco cosa fece: riempì di uomini una nave a cinquanta remi, vi salì sopra e ordinò che lo portassero in mare aperto. Come fu lontano dall'isola, si sfilò il sigillo alla vista di tutti coloro che navigavano con lui e lo gettò in mare.<sup>21</sup>

Accade però che dopo cinque giorni dall'uscita in barca, un pescatore si presenti al suo cospetto portandogli in dono un enorme pesce. Policrate, colpito positivamente da quel gesto di gratitudine, decide allora di invitarlo a pranzo, ma una volta fatto congedare il pescatore,

[...] i servitori, tagliando il pesce, scoprirono che nel suo ventre c'era il sigillo di Policrate. Appena lo videro, lo afferrarono subito: pieni di gioia lo portarono a Policrate e gli dissero, dandogli il sigillo, in che modo era stato trovato.

Dopo il ritrovamento dell'anello, Policrate capisce immediatamente di essere di fronte a qualcosa di straordinario che deve comunicare al più pre-

<sup>18</sup> *Ibid.* e Leroy 1967: 46.

<sup>19</sup> Cf. Asheri–Medaglia–Fraschetti 1990: 63.

<sup>20</sup> Per un breve riassunto della vicenda, si rimanda a Grant Loomis 1941.

<sup>21</sup> Si riporta la traduzione di Asheri–Medaglia–Fraschetti 1990: 63-5, sulla base di un'accurata edizione critica del testo greco. Per l'edizione critica dei passi qui citati, si rimanda sempre alla stessa pubblicazione.

sto all'amico. Si mette perciò a redigere una missiva nella quale narra tutta la vicenda, dall'offerta dell'anello gettato in mare fino al ritorno di questo nelle sue mani. Una volta letta la lettera, il responso del re d'Egitto sul significato di ciò che era accaduto non è affatto positivo poiché il meraviglioso ritorno dell'anello nelle mani di Policrate potrebbe far presagire – a suo dire – delle grandi sventure: quello che, a prima vista sembrerebbe infatti l'ennesimo colpo di fortuna del sovrano, deve essere interpretato in realtà come un rifiuto categorico da parte degli dei di ricevere la sua offerta.<sup>22</sup>

Il motivo, sebbene condiviso con la CSM 369 nella sua dinamica più pura, qui riceve un trattamento diverso, inserito in una cornice storica e culturale altrettanto differente. L'anello, gettato in maniera volontaria per placare l'ira divina, diviene il centro di un'ordalia dagli esiti nefasti una volta ritornato nelle mani del suo possessore, ben lungi dal significato positivo che assume tale recupero nel testo galego-portoghese; un ritrovamento che, nella CSM 369, permette inoltre di sbloccare una situazione apparentemente insormontabile, resa ancora più complessa da un intricato gioco degli equivoci che si costruisce attorno al motivo principale.

### 3. IL MOTIVO NEI PRECEDENTI AGIOGRAFICI

#### 3.1. *Santi divinatori e mediatori*

Dopo questa prima attestazione nella letteratura greca, il motivo compare in svariate *Vitae* di santi della tradizione occidentale, inserito in cornici

<sup>22</sup> È lo stesso Amasi, del resto, che, una volta ricevuta la lettera di Policrate con la notizia del ritrovamento dell'anello, capisce che questo è un segnale di sicure sventure per lo stesso legislatore di Samo (III, 43): «Amasi, letta la lettera che gli giungeva da Policrate, capì che è impossibile a un uomo sottrarre un suo simile al destino che lo sovrasta e che Policrate – fortunato in tutto e che ritrovava addirittura ciò che gettava via – non avrebbe fatto una buona fine. Allora gli mandò un araldo a Samo, per annunciare che rompeva i legami di ospitalità. Lo fece per questo motivo: perché, piombando su Policrate una sventura terribile e grande, egli stesso non si contristasse l'animo, come avviene per un proprio ospite»; *ibi*: 67.

narrative altrettanto diverse.<sup>23</sup> Tali variazioni però possono essere ricondotte a due schemi ben definiti.

Il primo è quello che vede un santo operare quasi alla stregua di Polycrate, utilizzando cioè un anello per ottenere dei responsi di natura divina. In questo tipo di storie infatti, dovendo affrontare una prova imminente o nutrendo alcune curiosità sulla propria sorte futura in merito a varie questioni, alcuni santi decidono di gettare un oggetto prezioso nelle acque di un fiume o tra le onde del mare per poi attendere un segno rivelatore. L'eventuale ritrovamento dell'oggetto personale, in tempi e luoghi diversi, sarà ora letto come una conferma della benevolenza e della protezione del Cielo.<sup>24</sup>

Il secondo schema narrativo che ospita il motivo in esame vede invece il santo di turno fare da tramite attivo per il recupero miracoloso di un oggetto prezioso (nella maggior parte dei casi proprio un anello, o qualcosa di simile). Quest'ultimo viene gettato volontariamente o meno per scopi che nulla hanno a che fare con pratiche divinatorie, bensì per causare un danno al suo proprietario o a chi ne è venuto da poco in possesso. In tal caso, il suo ritrovamento – mediato dalla potenza intercessoria del santo – finirà col ristabilire gli equilibri, mettendo così al sicuro il possessore dai disegni meschini di chi gli aveva sottratto l'anello con l'inganno.

Se si richiama alla mente la trama della CSM 369, è facile accorgersi come essa aderisca a questo secondo schema narrativo. Per avere più elementi da portare a collazione col testo elaborato alla corte del Re Saggio, nel tentativo di formulare un'ipotesi sulle sue fonti di ispirazione, risulta pertanto opportuno recuperare quei testi agiografici che impiegano in questa seconda accezione il motivo del "pesce e l'anello".

<sup>23</sup> Cf. Grant Loomis 1941: 44-77.

<sup>24</sup> L'esempio più noto è sicuramente quello di Arnold, santo spesso scambiato – così come i miracoli da lui operati – con Arnold di Metz. Si racconta infatti che, nel transitare lungo il fiume Meuse, il santo avesse gettato il suo anello in acqua con la convinzione che, qualora un giorno l'oggetto fosse ritornato nelle sue mani, questo avrebbe significato il perdono di tutti i suoi peccati da parte di Dio. Dopo un po' di tempo, gli venne presentato un pesce e, con grande sollievo, al suo interno Arnold vi trovò proprio l'anello che aveva volutamente smarrito; *ibi*: 44.

### 3.2. *L'anello rubato a santa Verena*

Il primo *miraculum* che deve essere preso in esame è certamente quello che ha per protagonista santa Verena, religiosa di origine egiziana che, stando alla leggenda che la riguarda, sarebbe vissuta nel corso del IV sec., ma il cui culto si attesta solamente a partire dalla fine del sec. IX dopo essersi irradiato dalla cittadina svizzera di Zurzach.<sup>25</sup>

Della santa si conoscono due *Vitae*, ed è nella seconda di esse – piú nota col nome di *Vita posterior* o *Vita amplior* –,<sup>26</sup> compilata da un monaco di Zurzach nel corso dell'XI sec.,<sup>27</sup> che viene raccontato all'interno del VI capitolo un prodigio che ruota attorno al motivo del ritrovamento di un anello nella bocca di un pesce in circostanze simili a quelle della CSM di Santarém. Il testo è stato trasmesso da un discreto numero di testimoni, il piú antico dei quali può essere fatto risalire a non prima della metà del XII sec. (ca. 1150).<sup>28</sup> Allo stato attuale delle conoscenze è questo pertanto il *terminus* per il quale possiamo considerare già data l'elaborazione del miracolo attribuito alla santa.

La storia inizia con l'affidamento a Verena di un anello prezioso da parte di un *presbyter*, oggetto che si appresta subito a riporre in un cofanetto (*scrinio*) per tenerlo lontano da occhi indiscreti:<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Cf. Grant Loomis 1941: 45. Originaria di Tebe, si recò poi a Milano e da qui in Rezia. All'inizio della sua vita monastica, visse da reclusa a Soleur dove operò anche i primi miracoli che le sono stati attribuiti *in vitam*, oltre a contribuire attivamente alla conversione dei popoli germanici. In seguito, pare avesse iniziato a guidare un gruppo di religiose, esperienza che le valse una persecuzione da parte di un *tyrannus*. Imprigionata da questi per la sua fede e poi liberata, poco prima di morire si racconta avesse ricevuto la visita della Vergine Maria. Venne poi sepolta a Zurzach. Per queste notizie, desunte principalmente dalle *Vitae*, cf. Philippart 1985: 254-55.

<sup>26</sup> Questa seconda definizione, a nostro avviso piú pertinente, è stata proposta dapprima da Theodor Klüppel (1980: 64) e poi ripresa anche da Guy Philippart (1985: 261): allude al fatto che questa seconda *Vita* costituisca in realtà un'estensione rispetto alla *Vita prior*, quella compilata alla fine del IX sec. Le aggiunte riguardano proprio alcuni prodigi (tra i quali anche quello di nostro interesse) poco prima dell'ultimo paragrafo dove si racconta della morte della santa; *ibi*: 260 s.

<sup>27</sup> *Ibi*: 254.

<sup>28</sup> Si tratta del ms. Stuttgart, Württembergische Landesbibl. cod. 2°. 58. Oltre a questo, vi sono almeno altri sette manoscritti databili tra il XII e il XIII sec. che trasmettono la *Vita posterior*, tutti conservati nelle biblioteche del centro Europa; *ibi*: 267-72.

<sup>29</sup> D'ora in avanti, per il testo latino, si cita dalla sua piú recente edizione a cura di

[...] quod sanctus presbyter beatae virginis provisor et magister, tempore Quadragesimae post natalem Domini incipiente, deponens aureum anulum, commendavit fidelitati virginis reservandum. Illa benigne suscipiens, scrinio imponebat.

Le misure adottate da Verena però non sono efficaci: un giorno, un pronipote del *presbyter*, da sempre invidioso del parente, riesce infatti a rubare l'anello dallo scrigno. Lo nasconde, ma non appena iniziano le ricerche dell'oggetto – sentendosi forse braccato – scende al fiume Reno e lo getta in acqua senza essere visto:

Conservus autem, illius proditoris pronepos hoc videns, qui semper invidebat eius felicibus operibus, furatus est anulum et recedendo abscondit. Cum autem prima inquisitio facta esset de anulo, secreta perrexit ad Rhenum, iactavitque eum in medium profundum.

Profondamente amareggiata e accusando la responsabilità di quanto è accaduto, Verena inizia a pregare incessantemente Dio chiedendo che l'anello venga ritrovato. Un giorno, alcuni pescatori del luogo catturano un grande esemplare di esoce,<sup>30</sup> che decidono di donare al *presbyter*. Grato per il regalo ricevuto, il religioso vuole subito farlo aprire e, con grande meraviglia, vi trova all'interno il suo anello:

Piscatores [...] esocem magnum traxerunt ad litoris humum. Ipsum quoque cum ceteris obtulerunt beato presbytero. Qui repletus non modico gaudio et hilari vultu munus oblatum accipiens, eundem iussit dividi in partes. Visceribusque erutis invenerunt anulum in intimis.

A quel punto il prete corre ad informare Verena del prodigio, la quale, una volta compresa la portata miracolosa del fatto, sembra non voler smettere di lodare Cristo soprattutto – si intende – per aver permesso in tal modo di tenerla lontana da ogni accusa:

Adolf Reinle (1948: 41-2). Questa, rispetto a quella del 1746 allestita da Jean Stillingh per essere poi accolta negli *Acta Sanctorum*, presenta il testo con una grafia più aggiornata, oltre che prendere le mosse da una rivisitazione della tradizione manoscritta. L'edizione si basa sul testimone che è stato ricordato in precedenza, ossia il ms. Stuttgart della metà del XII sec., il più antico trasmettitore della *Vita posterior*.

<sup>30</sup> Si tratta di un pesce tipico del fiume Reno.

Quod ille ut vidit cursu agili ad claustrum virginis pervenit. Illa autem multum laeta pro anulo, sed laetior fuit pro Dei miraculo, et laudes non cessavit reddere Christo.

### 3.3. *San Mungo di Glasgow e l'anello di Re Roderick*

Piú complessa ed articolata, ma sempre simile a questa e vagamente riconducibile anche alle sequenze che strutturano la CSM 369, è la leggenda legata a san Kentingern,<sup>31</sup> religioso irlandese meglio noto nell'occidente europeo col nome di Mungo di Glasgow († 612 ca.).<sup>32</sup>

L'episodio, rubricato *Quomodo Sanctus anulum a regina indecenter datum, et ab ipso Rege in flumine Clud projectum, mirabiliter regine restituit* costituisce il cap. XXXVI della *Vita* scritta da Joceline, monaco di Furnes, nel corso del XII sec. ed attualmente trasmessa da due manoscritti. Il primo, conservato al British Museum, è una miscellanea identificabile dalla sigla Bibl. Cott. Vitellius, C. VIII (cc. 148-195); il secondo si trova invece nel fondo bibliotecario dell'Arcivescovo Marsh a Dublino sotto la segnatura V. 3. 4. 16.<sup>33</sup>

Joceline racconta che la moglie di re Roderick, la regina *Langueth*, si è invaghita di un giovane cavaliere. I due iniziano a frequentarsi, fino a quando un giorno la regina decide di donare all'amante il proprio anello

<sup>31</sup> Cf. Grant Loomis 1941: 45.

<sup>32</sup> Cf. Arterus 1856: 13. Fu monaco e vescovo tra il VI e il VII sec. I documenti affidabili riguardo la sua vita sono scarsi, tutti ampiamente postumi (XII e XIII sec.), nonché confinati al nord dello spazio europeo. Stando però alla leggenda, pare fosse nato da un'unione illegittima, dopo che la madre – unitasi ad un principe – sopravvisse miracolosamente alla lapidazione per essere considerata una fornicatrice. Dopo essersi fatto monaco, venne consacrato vescovo della diocesi di Strathclyde da un vescovo irlandese. Esiliato a causa di contrasti politici, fece poi ritorno in Irlanda per stabilirsi a Glasgow; cf. Forbes 1874: xxxiii, Macdonald 1993: 7-10, Shirt 2006 e Farmer 2015. La leggenda del pesce e dell'anello che si andrà a raccontare è anche la ragione per la quale un pesce accompagna il santo nella sua raffigurazione piú tradizionale, oltre che nello stemma cittadino, anche in altri contesti iconografici devozionali.

<sup>33</sup> Cf. Forbes 1874: LXIV. La leggenda ha conosciuto anche una discreta fortuna nei secoli successivi, come testimonia, ad esempio, la sua inserzione nello *Speculum Laicorum*; cf. Tubach 1967: 315.

nuziale. È a questo punto che il cavaliere, accecato dall'amore, stabilisce che da quel momento in poi avrebbe portato l'anello sempre al dito. Questa scelta però contribuisce a confermare a corte i sospetti su quella *liason*.<sup>34</sup>

Regina Langueth [...] In quendam militem ephubum [...] oculos iniecit. Et ut ille qui per se ad tale obsequium, sine stimulo alterius, satis fuit promptus et acclinis, secum dormiret facile effecit [...] Anulumque regium aureum, preciosam gemmam habentem inclusam, quem ei ipse legitimus maritus, in speciale signum conjugalis amoris commendaverat, imprudenter et impudenter suo dedit medio. Ille vero imprudentius anulum acceptum suo imposuit digito, suspicionis januam complexum connitentibus aperuit tali indicio.

Anche il re, ovviamente, alla fine se ne convince. Ferito nell'animo, Roderick decide però di non reagire d'istinto per vendicare l'onta subita: organizza invece una battuta di caccia alla quale invita il giovane cavaliere. In questa occasione, dopo aver piazzato uomini e cani sul territorio, scende assieme al ragazzo al fiume Clud con l'obiettivo di toglierlo di mezzo, ma poi pensa ad un piano più raffinato: invitato al riposo, aspetta che si addormenti per sfilargli l'anello dal dito e gettarlo nel fiume. In seguito lo sveglia e gli ordina di tornarsene a casa:

Sed Regem sompnum simultantem zelotipie spiritus concitans, dormire vel dormire non permisit. Conspecto itaque anulo in dormientis digito, turbatus pre furore oculus ejus; vixque continuit manus a gladio, et ab effusione sanguinis ejus. Refrenato tamen impetu ire sue, de digito dormientis anulum extrahens in flumen vicinum projecit; excitansque illum ut ad socios iret, et domum reverterentur precepit.

Rientrato anch'esso a corte, il re a quel punto chiede alla regina che fine abbia fatto l'anello nuziale. Dopo aver simulato la sua ricerca per prendere tempo e ragionare sul da farsi, Langueth – ignara di quello che è accaduto – pensa bene di mandare un messaggero al cavaliere ordinandogli di recapitarle il prezioso. Però quest'ultimo, accortosi nel frattempo della sua

<sup>34</sup> Da qui in poi, per gli estratti del testo latino, si rimanda a Forbes 1874: 99-102. Lo stesso autore offre più avanti anche una traduzione in lingua inglese dell'intero passo (*ibi*: 222-6), così come offerto in Macdonald 1993: 46-51. Per un riassunto della vicenda, si rimanda anche a Jewitt 1883: 56, Maxwell 1890: 331 e Grant Loomis 1948: 121.

mancanza, le manda a dire che lo ha perso. Il re allora le concede tre giorni per trovarlo; nel frattempo la fa rinchiodere in prigione:

[...] moti Regis super anulo postulationem intimans, mandavit ut sibi celeriter anulum mitteret. Miles quoque se anulum amisisse, ac locum ubi illum perdidit ignorare, regine remandavit [...] Interim dum illa diverticula querebat, et tardaret in medium proferre, quod nimirum non valebat invenire, supervacue nichil inane querens; Rex furore succensus illam adulteram crebro nominans, prorupit in juramentum [...] Cumque in hunc modum multa diceret, omnibus aulicis inducias petentibus, vix ei triduanas concessit, custodie tamen illam mancipari jussit.

Confidando nella misericordia di un Dio che aveva già saputo perdonare un'adultera – queste le sue motivazioni –, la regina inizia allora a pregare senza sosta per aver salva la vita. Alla fine, si risolve nell'inviare una richiesta d'aiuto a san Kentigern. Il santo, già al corrente dei fatti, manda allora il messaggero reale al fiume con una lenza, con l'ordine di ripresentarsi col primo pesce pescato:

[...] nuncium fidissimum ad Sanctum Kentegernum mittens, totum exposuit infortunium, et ab illo unico propiciatorio efflagitavit remedium [...] Sanctus pontifex per Spiritum Sanctum, et virtutem ex alto eruditus, rem totam seriatim ante nuncii adventum agnoscens, precepit nuntio cum hamo ad ripam prefati fluminis Clud pergere, et hamum gurgiti injicere, et primum piscem qui escatus fuisset, ex aquis extractum continuo ad se reportare.

Di lì a poco il messaggero si rifà vivo con un grosso salmone; e, una volta aperto, al suo interno compare l'anello nuziale. Il prezioso viene allora affidato al messaggero per restituirlo alla regina e poi consegnato nelle mani di Re Roderick. È solo a questo punto che – sempre all'oscuro di tutto l'inganno – il sovrano si scusa chiedendole se abbia intenzione di infliggere una punizione esemplare a coloro che si sono permessi di infangare il suo nome a corte. Ma la regina, ancora dominata dai sensi di colpa, dice di non voler causare altre sofferenze:

[...] ysitiumque, qui vulgo salmo dicitur, captum presentie viri Dei exhibuit. Qui piscem incidi et exenterari jubens coram se, prefatum in eo invenit anulum, illumque regine statim misit per eundem nuncium [...] Prorupit ergo regina in medium, et requisitum Regi restituit anulum in oculis omnium. Contristatus est ergo Rex, et omnis curia ejus cum illo, pro injuriis regine irrogatis; et coram illa humiliatus petivit sibi indulgeri genibus flexis, juravitque

gravissimam ultionem aut mortem sibi juberet, sive exilium, se illaturum delatoribus suis [...] «Absit», inquit, «domine mi, Rex, ut quispiam tale quid patiatur ob causam mei; sed si vis ut ex corde indulgeam tibi, quid in me deliquisti, volo ut omnem animi tui mortum cordetenus remittae, sicut et ego meo accusatori».

Dopo la riappacificazione, *Langueth* raggiunge infine Kentigern per confessare i propri peccati e, da allora, promette a sé stessa di porre fine alla relazione clandestina per riportare sui binari della coniugalità la propria condotta di vita, rivelando solamente dopo la morte del marito tutta la verità sulla vicenda.<sup>35</sup>

Regina quam competentius potuit ad virum Dei perrexit, eique reatum suum confessa, ad arbitrium ejus satisfaciens vitam suam de reliquo studiose correxit; nam pedes suos a lapsu tali continuit. Signum tamen quo magnificavit Dominus misericordiam suam cum illa, vivente marito, nemini, post decessum ejus cunctis scire volentibus aperuit. Ecce Dominus per Sanctum suum Kentegernum iteravit, in celo sedens, quod carne vestitus operari dignatus est in terra degens.

In una versione forse anteriore a quella riportata da Joceline – in quanto meno elaborata e priva della complicazione del piano orchestrato dal re –, si racconta che l’anello viene perso da una donna mentre questa attraversa il fiume Clud. Il marito, notandone poi l’assenza, inizia a sospettare che l’abbia donato a qualche amante. Su consiglio di Kentigern, la donna ordina ad un pescatore di farle avere il primo pesce pescato e dentro vi ritrova l’anello smarrito in precedenza. Il coniuge a quel punto si ravvede per poi scusarsi per aver avuto dei sospetti sul suo conto.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Al termine del passo risulta significativa – proprio come accade nella CSM 369 – la ricercata analogia con l’episodio di san Pietro e l’anello che, oltre a servire anche qui da giustificazione dottrinale per l’operato del santo irlandese, viene evocato per offrire un’esegesi del passo: l’agiografo infatti sostiene che così come Pietro era stato istruito da Cristo per recuperare la moneta che sarebbe servita per entrare a Cafarnao, Cristo aveva dato la possibilità a Kentigern di ritrovare l’anello per salvare la regina da una ‘doppia morte’, quella spirituale e quella materiale: «Ad jussum ejus Petrus hamum in mare mittens, primum piscem captum extraxit, in cujus ore didragma invenit, quod pro Domino et pro se solveret. Sic jubente Sancto Kentegerno, in nomine ejusdem Domini nostri Jhesu Christi, nuncius regine misso hamo in fluvium piscem cepit, captum Sancto optulit, in ablato et secto anulum reperit, quo reginam a duplici morte eriperet».

<sup>36</sup> Se ne è trovata una prima notizia in Deck 1856: 14, sebbene l’informatore – piú

### 3.4. *Santa Brigida d'Irlanda e l'inganno dell'anello*

Se i miracoli precedenti mostrano già qualche somiglianza col racconto trasmesso dalla CSM 369 – soprattutto per quanto riguarda l'intricato gioco dei vari inganni e malintesi generatisi dal momento in cui un anello precedentemente dato in prestito o donato viene poi sottratto al suo custode per essere gettato in un fiume e infine ritrovato miracolosamente permettendo così la salvezza della protagonista – è il terzo testo che si porta a collazione quello che rivela il più elevato grado di affinità narrativa con la lirica mariana alfonsina, tanto da mostrarsi quasi del tutto sovrapponibile con quest'ultima.<sup>37</sup>

Il miracolo stavolta riguarda una figura estremamente nota, ossia santa Brigida, patrona d'Irlanda, ed è trasmesso da una delle sue *Vitae* di più ampia diffusione,<sup>38</sup> conosciuta col titolo di *Vita Auct. Cogitosa* e compilata probabilmente a Kildare intorno al 680.<sup>39</sup>

che autore, in questo caso – non specificò nessuna fonte scritta alla base di questa variante. Successivamente, questa versione viene citata anche in Saintyves 1912 e 1922 che la porta come esempio di tipologia di racconto fiorita attorno al motivo del “pesce e l'anello” che classifica come “ordalia dell'adultera”.

<sup>37</sup> Per un primo richiamo a questo episodio in relazione invece con quello avente per protagonista san Mungo di Glasgow, cf. Arterus 1856: 13. Dal canto suo, anche Grant Loomis (1941: 45) citava il nome della santa in merito a questa tipologia di prodigi, senza però illustrare nel dettaglio il *récit*.

<sup>38</sup> Cf. Sharpe 1991: 14.

<sup>39</sup> BHL 1457. Sul presunto autore, cf. Sharpe 1991: 13. L'ipotesi può trovare forza considerando che, ad oggi, ci sono pervenuti almeno due mss. che trasmettono questa *Vita* allestiti nel nord-est della Francia già nel corso del IX sec.: Reims, Bibliothèque municipale, MS 296 (Reims), e Paris, Bibliothèque nationale, MS lat. 2999 (Saint-Amand); cf. Sharpe 1982 e 1991: 9, 18. Per quanto riguarda invece le notizie su Brigida (Lenster, ca. 453 – Kildare, ca. 524), queste sono forse più note rispetto a quelle dei santi citati in precedenza, data anche la sua maggiore rilevanza nel *pantheon* agiografico irlandese ed europeo, ma poggiano comunque su uno strato di informazioni e di elementi che si perdono nella leggenda (*ibi*: 9). Seconda patrona d'Irlanda, fondò a Kildare un grande monastero, descritto ampiamente da Giraldo Cambrense al tempo dell'invasione romana. Fu proprio questa istituzione che propagò in seguito il suo culto permettendogli di consolidarsi in breve tempo su tutto il continente europeo arrivando ad affermarsi anche in Italia; cf. Nunes 2007: 373.

La narrazione si apre con la presentazione di un uomo che l'autore non esita a delineare fin dalle prime righe come spregevole, nonostante i nobili natali. Questi si è invaghito di una giovane donna e desidera possederla a tutti i costi. Allora le dà in affidamento una preziosa spilla, ma in realtà non si tratta di un regalo disinteressato: poco dopo infatti, con in mente un piano ben preciso, riesce di nascosto a sottrargliela e a gettarla in mare:<sup>40</sup>

Quidam enim vir saecularis, et gente nobilis, et dolosus moribus exardescens in cujusdam feminae concupiscentiam, et quo modo ejus concubitu frui posset callide cogitans, ac sentem argenteam pretiosam in depositum sibi commendans, quam dolose retraxit illa ignorante, et jecit in mare [...]

Alla successiva richiesta della spilla, la donna non è ovviamente più in grado di restituirla. Ed ecco svelato il motivo per cui l'anello prima donatole le era poi stato sottratto con l'inganno: per compensare tale perdita l'uomo le chiede di diventare la sua schiava. La condizione per conservare la sua libertà sarebbe stata quella di riavere con sé la spilla, altrimenti avrebbe dovuto obbedirle per sempre e soddisfare ogni suo più recondito desiderio:

[...] et cum ipsa non posset reddere, sibi esset ancilla, et ejus postea uteretur, ut vellet, amplexibus, machinatus est hoc perficere malum, nulla alia re ac redemptione placatus fieri posse dicens, nisi aut propria sibi sente argentea reddita, aut ipsa femina in servitutem sibi redacta pro causa culpabili fragilis concupiscentiae uteretur.

Il disegno meschino dell'uomo sembra dunque compiersi, ma è a questo punto che la casta donna riesce a rifugiarsi da santa Brigida. La santa ascolta attentamente la storia e subito si mette a pensare sul da farsi per districare la situazione. Ma prima ancora di terminare il suo discorso, sopraggiunge un uomo che porta con sé alcuni pesci appena pescati nel fiume:

Et haec timens pudica femina quasi ad civitatem refugii tutissimam, ad sanctam Brigidam confugit. Quae cum talem comperisset causam, vel quid pro hac re ageret cogitaret, cum nec dum verba complisset, supervenit ad se quidam cum piscibus de flumine tractis.

<sup>40</sup> Da qui in avanti, per il testo, cf. Migne 1878: col. 785.

Una volta incisi ed aperti, dalle viscere di uno di loro spunta la stessa spilla che il persecutore aveva affidato anzitempo alla donna della quale si era invaghito. Quest'ultima esce quindi dalla casa di Brigida per andare incontro alla gente che continua ad accusarla di essere una ladra, ed estrae davanti a tutti la spilla d'argento. Quella testimonianza la allontana da tutte le accuse e provoca il pentimento del malfattore che si rivolgerà infine a santa Brigida per confessare i suoi empî disegni:

Cumque illorum viscera excisa et aperta essent, sentis illa argentea, quam ille crudelis jecit in mare, in medio unius piscis reperta est. Et sic postea secure eandem sentem secum portans; et ad conventum multitudinis pro hac culpa cum tyranno infami progrediens, et monstrans sibi eandem sentem, multis testantibus, qui eam agnoscere poterant, non aliam esse, sed ipsam de qua talis sermo ferebatur, adhaerentem sibi feminam pudicam de manibus tyranni crudelissimi liberavit. Ille vero postea confitens suam culpam, sanctae Brigidae humiliter sua subdidit colla. Tunc illa ab omnibus gloriosa peracto hoc ingenti miraculo gratias agens Deo, et omnia in ejus gloriam faciens, domum rediit propriam.

#### 4. I PRECEDENTI AGIOGRAFICI E LA CSM 369

Tenendo conto dell'assenza di prodigi simili che ruotano attorno al motivo del "pesce e l'anello" nella vasta tradizione miracolistica mariana giunta fino a noi, e considerando invece la sua ben attestata presenza nella rimanente letteratura agiografica, appare del tutto plausibile che per il confezionamento della CSM 369 Alfonso X e il suo *entourage* si siano potuti ispirare alla fortunata tradizione delineata nei paragrafi anteriori.

Tutti e tre i prodigi, in effetti, mostrano delle strette somiglianze con il testo galego-portoghese non solo per inglobare il motivo del "pesce e l'anello", ma soprattutto poiché se ne servono per offrire dei racconti simili sul piano della dinamica narrativa.

Il piú difforme dal testo alfonsino è senza alcun dubbio il prodigio avente per protagonista santa Verena. Pur presentando infatti alcuni "ingredienti" riscontrabili anche nella CSM di Santarém, qui a monte del furto e dello smarrimento dell'anello non vi è nessun disegno volto a mettere in difficoltà la sua custode: l'azione viene svolta da un ladruncolo solamente per impadronirsi di un oggetto prezioso; l'eventuale colpa da attribuirsi alla santa per non essere stata in grado di conservarlo viene dunque ad essere solamente una conseguenza possibile del gesto, e non la sua finalità.

Già diverso invece il discorso per quanto riguarda il prodigio operato da san Mungo di Glasgow, dove la sottrazione dell'anello all'amante della moglie operato da Roderick avviene non certo per cupidigia – l'anello, d'altronde, era stato il suo regalo di nozze – ma si configura (alla stregua del piano ordito dall'*alcayde* nella CSM 369) come un'azione premeditata, eseguita per mettere in difficoltà la consorte, con lo scopo di farle confessare un tradimento.

Ma per trovare un vero e proprio parallelo narrativo a trecentosessanta gradi con la vicenda di Santarém, occorre ritornare a considerare più da vicino il prodigio operato da santa Brigida d'Irlanda: è qui infatti che si possono riscontrare le analogie più forti col miracolo versificato alla corte letteraria di Alfonso X nel corso della seconda metà del sec. XIII.

#### 4.1 *Analogie con la leggenda di santa Brigida*

Si parta dal considerare che, nelle due narrazioni, si è di fronte ad un sopruso perpetrato da uno sconosciuto poco affidabile – un uomo potenzialmente violento nella *Vita* di Brigida e un giudice malvagio nel testo galego medievale – ai danni di una donna pia e devota.

In entrambe le versioni inoltre, la protagonista femminile (una *femina* non ben caratterizzata nella *Vita* di Brigida e la *tendeira* della CSM alfonsina) viene messa nelle condizioni di non potersi difendere – nella *Vita*, dalle violente *avances* dell'uomo, nel testo alfonsino, dalle pressanti richieste di carattere economico del funzionario – sempre attraverso la dinamica della cessione/requisizione di un oggetto prezioso.

Proprio questo aspetto merita una particolare attenzione, essendo l'elemento forse più importante che porta quasi a vedere nelle due narrazioni delle varianti scaturite da una stessa radice: entrambe infatti si strutturano attorno ad uno stesso piano, ossia quello di lasciare qualcosa di prezioso in affidamento temporaneo, per poi sottrarlo senza destare sospetti, simularne la richiesta e avere vantaggio sulla vittima giocando sull'impossibilità di quest'ultima di restituire l'oggetto regalato o anche solo prestatto. In entrambe le varianti poi il ritrovamento dell'oggetto prezioso nella bocca di un pesce – mediato, rispettivamente, dalla santa e dalla Vergine Maria – permetterà di smascherare l'ordito del protagonista, ricomponendo gli equilibri.

Nella tabella a seguire si raccolgono in parallelo i passi che rendono evidenti tali analogie:<sup>41</sup>

	<b>CSM 369</b>	<b>Libro IV, cap. XL</b>
<b>Personaggio maschile</b>	Un alcayd' era na vila, de mal talan e sannudo, soberv' e cobii-çoso [...]	Quidam enim vir saecularis, et gente nobilis, et dolosus moribus [...]
<b>Elaborazione del piano</b>	[...] un dia seus omees do alcayde, [...] razõavam daquela molter, dizendo que a tiinna[n] por louca, e mui' ende posfaçavan. Diss' o alcayde: «Quen ll' ora fezesse per que errasse e que daquela paravla por mentiral en ficasse!	[...] exardescens in cujusdam feminae concupiscentiam, et quo modo ejus concubitu frui posset callide cogitans [...]
<b>Attuazione del piano: cessione/furto dell'anello</b>	[...] fillad' esta mia sortella e dade-lla por çevada, que me log' aquí tragades».E enviou dous, dizendo a cada ùu que punnasse en lle furtar a sortella, per que pois se ll<e> achasse.	[...] ac sentem argenteam pretiosam in depositum sibi retraxit illa ignorante [...]
<b>Ricerca del vantaggio sulla donna (sessuale o economico)</b>	[...] dessi todo seu despeyto da quel anel que perdera tornou sobre la mesquin[n]a, e mandou a ùu seu ome que tam muito a coitasse, ata que de quant' avia de todo a derrancasse.	[...] cum ipsa non posset redere, sibi esset ancilla, et ejus postea uteretur, ut vellet, amplexibus, machinatus est hoc perficere malum, nulla alia re ac redemptione palacatus fieri posse dicens, nisi aut propria sibi sente argentea reddita, aut ipsa femina in servitum sibi redacta pro causa culpabili fragilis concupiscentiae uteretur.
<b>Prezioso che riappare in un pesce e piano smascherato</b>	[...] Enton ela ante todos tirou o anel do dedoe deu-llo. E ele, logo que o ouve connoçudo, fillou-sel[l]' en mui gran medo [...]	[...] sentem secum portans [...] monstrans sibi eamdem sentem, multis testantibus, qui eam agnoscere poterant, non aliam esse [...] de manibus tyranni crudelissimi liberavit

<sup>41</sup> Le sezioni dei testi vengono sempre riportate dalle edizioni critiche citate in precedenza.

4.2 *Differenze con la leggenda di santa Brigida*

Nella CSM 369 vi sono però anche delle differenze rispetto al *récit* contenuto nella *Vita* di Brigida e che, a prima vista, potrebbero essere considerate delle vere e proprie “innovazioni” alfonsine; ed entrambe hanno a che fare col terzo protagonista di queste storie: l’oggetto prezioso.

La prima riguarda la dinamica con la quale avviene la sua perdita. Si ricordi brevemente: se, infatti, nel *miraculum* di santa Brigida la spilla d’argento viene gettata volontariamente in acqua dall’uomo che spera così di poter incolpare la donna per obbligarla a fornirgli i suoi servigi, nella CSM 369 l’anello che l’*alcayde* ha requisito di nascosto alla bottegaia gli scivola dal dito mentre è intento ad eseguire alcune operazioni di toelettatura del suo cavallo sulla riva di un fiume, in modo dunque del tutto non voluto.

Questa perdita involontaria dell’anello da parte dell’*alcayde*, oltre ad essere coerente con la natura e i disegni del personaggio alfonsino (che, oltre al vantaggio economico derivante dalla requisizione dell’orzo avrebbe avuto tutto l’interesse anche a continuare a possedere l’anello, in quanto oggetto di valore), risulta funzionale anche all’amplificazione dell’elemento miracoloso della storia, poiché viene a configurarsi come un primo miracolo operato dallo stesso Dio per preparare il successivo lieto fine: «[...] quis Deus que ll’ escorregas<s>e aquel seu anel do dedo e ena agua voasse» (v. 70).<sup>42</sup> Ma è impossibile non vedere in questo gesto subito anche un’eco di un altro prodigio che – per quanto fortemente dissimile dal nostro testo – può essere fatto rientrare sempre nella categoria dei *miracula* che ruotano attorno al motivo de “il pesce e l’anello”. Ci si riferisce, a tal proposito, al racconto *De anulo Conradi Praepositi in esoce reperto*, narrato da Cesario di Heisterbach nel suo *Dialogus Miraculorum (Distinctio Decima, Cap. LXI)* nel corso della prima metà del XIII sec.<sup>43</sup>

Qui si racconta di come un certo *Conradus* («Praepositus sancti Severini in Colonia»), sporgendosi per un attimo dalla barca sulla quale sta viaggiando, perda inavvertitamente il suo prezioso anello d’oro tra le acque del fiume Reno mentre è intento a lavarsi le mani:<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Cf. Mettmann 1989: 252.

<sup>43</sup> Cf. Tubach 1967: 315.

<sup>44</sup> Per il testo, cf. Strange 1851: 258 s.

[...] cum tempore quodam ad idem opidum navigaret, et manus extra navim in flumine lavaret, anulus aureus bonus valde ex eius digito labens, cecidit in Rhenum.

Ma le analogie con una sezione della CSM 369 non finiscono qui – ed arriviamo alla seconda divergenza del testo gallego-portoghese col canovaccio principale costituito dal *miraculum* di Brigida: l’iniziale difficoltà del protagonista di impadronirsi del pesce nel quale sarà poi miracolosamente ritrovato il prezioso.<sup>45</sup>

Se si continua infatti la lettura della vicenda di *Conradus*, si può avvertire una fortissima analogia con la sequenza della figlia della donna di Santarém che, dopo aver raggiunto il porto, riesce dopo una trattativa a comperare l’unico pesce catturato dai pescatori del luogo e destinato ad altre tavole. Quando infatti, circa un anno dopo, Corrado si reca nel punto esatto dove ha perso di vista l’anello, vi trova dei pescatori. Chiede dunque se abbiano catturato qualcosa, ma quelli rispondono che solo un esoce è entrato nelle loro reti, per giunta già “prenotato”. Ma quando scoprono che proprio *Conradus* era quel *Praepositus Xantensis* al quale si è deciso di destinare l’esoce, allora il pesce gli viene ceduto immediatamente:<sup>46</sup>

Anno vero sequenti cum ad iam dictum opidum iterum iret navigio, circa eundem locum in quo anulum perdiderat, piscatores obvios habuit, a quibus si aliquos haberent pisces captos, inquiri praecepit. Responderunt illi: «Habemus esocem unum qui Praeposito Xantensi debetur, quem vendere non audemus». Quibus eum dicerent, ecce Praepositus praesens est, pisces ei obtulerunt.

<sup>45</sup> Si ricordi che, nei *récits* già commentati, il pesce viene sempre portato al cospetto dei santi da parte di alcuni pescatori; la sua acquisizione – seppur probabilmente mediata dalla divinità – non è mai quindi il frutto di un intervento *propia manu*, come invece accade nella CSM 369 dove compare la figura della figlia della protagonista che si reca al porto per comprare del pesce alla madre.

<sup>46</sup> Il racconto si conclude ovviamente sempre allo stesso modo: una volta lavato il pesce, i cuochi preposti alla sua cottura lo aprono e dentro vi trovano l’anello di *Conradus*. E questi, colta la portata straordinaria del fatto, capisce di aver ricevuto un bellissimo miracolo.

## 5. IPOTESI DI TRASMISSIONE

Nei paragrafi precedenti si è tentato di mettere in evidenza la profonda adesione che la CSM 369 mostra *in primis* con la storia della spilla d'argento che santa Brigida fa ritrovare nello stomaco di un pesce per sottrarre dalle grinfie di un uomo violento una povera innocente.

Ma come si sarebbero potute realizzare queste acquisizioni? Attraverso quali canali lo *scriptorium* alfonsino sarebbe stato in grado di entrare in contatto con tali materiali narrativi? Per quanto concerne il modello che ha saputo ispirare i dettagli “secondari” appena illustrati – quello cioè di Cesario di Heisterbach – il problema non si pone: dopo gli studi di Jaime Ferreiro Alemparte si sa infatti che una conoscenza diretta (anche per vicissitudini legate alla sua famiglia) dell’opera del religioso di Colonia da parte del Re Sapiente fosse più che probabile.<sup>47</sup> Rimane però da capire in che modo il modello principale della *Vita Brigidae* sia potuto arrivare fino alla corte alfonsina per poi essere opportunamente “marianizzato”.<sup>48</sup>

5.1. *Brigida nello Speculum Historiale*

La *Vita* di Brigida scritta da *Cogitosus* ha conosciuto una circolazione notevole in tutto lo spazio europeo, soprattutto a partire dal XII sec. Diffusesi inoltre assai precocemente nel continente, già a partire dal VI sec.,<sup>49</sup> le gesta della santa irlandese sono poi andate incontro ad una significativa ricezione soprattutto in territorio italiano e francese. Proprio

<sup>47</sup> Cf. Ferreiro Alemparte 1971.

<sup>48</sup> Per il concetto di “marianizzazione”, che rimanda al processo effettuato dall’*obradoiro* alfonsino per il quale un *récit* esemplare inizialmente attribuito ad un altro santo viene poi associato alla figura della Vergine Maria, si veda il fondamentale Disalvo 2013: 126.

<sup>49</sup> Cf. Sharpe 1991: 9. Sempre lo stesso autore (*ibi*: 27) precisa che già nel XII sec., a giudicare dai codici trasmessi, la *Vita* di Brigida assieme a quelle dei santi irlandesi più importanti mostra già di essere diffusa nel continente: «The second half of the twelfth century offers several signs of hagiographical exchanges between Ireland and the Continent [...] Many, like the Lives of St. Patrick, St Brigit [...] were well known on the Continent».

in Francia, nella prima metà del XIII sec., la *Vita sancte Brigide virginis Kildarie* è uno dei testi agiografici che fa il suo ingresso nell'opera enciclopedica allestita da Vincent de Beauvais alcuni anni prima che il Re Sapiente dia inizio al proprio progetto mariano: lo *Speculum Historiale*.

In quest'opera, che di lì a poco sarebbe diventata un grande serbatoio di riferimento per la cultura e la Chiesa del Basso Medioevo – con influenze sia in contesti laici che ecclesiastici – appare per la prima volta il miracolo del fermaglio d'argento ritrovato nella bocca di un pesce al di fuori del suo originario contesto devozionale irlandese (Libro XXII, Cap. XXXII):<sup>50</sup>

Quidam vir secularis et nobilis in cuiusdam femine concupiscentiam exarsit, et callide suam sentem argenteam preciosamque illi commendavit, quam dolose retraxit illa ignorante, et iecit in mare, quatenus cum illa non posset reddere, sibi esset ancilla, et ea uteretur ut vellet. Quo facto, cum ille repeteret sentem suam, et illa reddere non posset, perpendens dolum eius pudica femina cucurrit ad Brigidam. Que cum cogitaret de hoc, supervenit ad eam quidam cum piscibus de flumine tractis, quorum ilia est aperta, et excisa fuissent, inventa est sentis illa argentea, et reddita illi viro crudeli, et sic femina liberata est. Tunc ille confitens Brigide culpam suam, subditus factus est illi.

Pur trattandosi di una versione *abregée*, in linea col gusto agiografico dell'epoca e soprattutto funzionale al tipo di opera – enciclopedica appunto – che il domenicano aveva in mente, si tratta senza dubbio del miracolo suddetto; vi sono presenti tutti gli elementi essenziali che lo caratterizzano e che si sono già ampiamente illustrati: il protagonista ambivalente (*secularis* e *nobilis*), il movente che lo spinge ad attuare l'inganno della spilla, la stessa *sentis argentea*, il lancio di questa in mare, ecc.

Il fatto che, a differenza dei prodigi di Verena e di Kentigern, quello di Brigida dimostri di essere conosciuto da Vincent de Beauvais è significativo proprio in relazione con la sua presenza – lo ricordiamo, marianizzato – nelle CSM. Come ricordato in principio, si è ipotizzato infatti che lo

<sup>50</sup> Si cita dall'edizione digitale dello *Speculum Historiale* offerta dal database *Sources des encyclopédies médiévales* (CNRS, Institute de recherche et d'histoire des textes) e allestita a partire dal ms. Douai B. M. 797 <<http://sourcencyme.ihrtr.cnrs.fr>> [data dell'ultima consultazione: 18 febbraio 2020].

*Speculum* sia stato la base per molti prodigi versificati dal sovrano castigliano-leonese, fatto che oggi continua a trovare conferma anche in seguito ad un'analisi basata su attenti confronti tra i testi che sembrerebbero essere entrati in un riconosciuto “repertorio mariano” proprio grazie all'attività del domenicano francese.<sup>51</sup>

Tenendo dunque conto di tutti questi elementi l'ipotesi piú economica suggerirebbe che lo *Speculum* sia stato anche per una CSM come questa, di ambientazione peninsulare, una comoda porta di accesso al prodigio di Brigida per lo *scriptorium* del re castigliano-leonese, dopo una tradizione comunque fortunata su tutto lo spazio europeo. Parimenti però, il *récit* di Brigida sarebbe potuto entrare in contatto con l'*entourage* alfonsina anche per un altro canale, stavolta piú prossimo a livello geografico.

## 5.2. Il *miraculum* nell'*Orto do Esposo*

Vi è infatti un dato che farebbe pensare come il *miraculum* della *sentis argentea* – oltre che nello spazio europeo centrale e meridionale – si sia potuto diffondere abbastanza precocemente anche in territorio portoghese, sebbene l'opera dove comparire sia un po' piú tarda rispetto al periodo di composizione delle CSM.

<sup>51</sup> Questo soprattutto se si prende in considerazione la sezione mariana dell'opera del domenicano, in gran parte debitrice – per sua stessa ammissione – di quel *Mariale Magnum* la cui identità materiale non è ancora stata precisata. Delle convergenze narrative tra alcuni miracoli trasmessi da Vicent de Beauvais e quelli versificati da Alfonso X sono state sottolineate dalla critica menzionata in apertura di questo studio. Per un caso piú concreto a dimostrazione di una conoscenza letterale dell'opera del francese, si rimanda invece a Negri 2020, dove si prova la consultazione dello *Speculum* per l'allestimento della CSM 72, in base ad alcune convergenze testuali e motiviche. Occorre inoltre ricordare che l'opera del domenicano francese ha avuto una grande importanza per quasi tutta la produzione artistica del Re Sapiente come, ad esempio, per la stessa redazione dell'*Estoria de España*. La presenza dello *Speculum* del domenicano negli *armadia* del sovrano castigliano-leonese, probabile regalo del cugino Luigi IX tra gli anni '60 e '70 del suo regno, non può invece ad oggi essere dimostrata, sebbene sia stato per lungo tempo un argomento quasi dato per scontato dagli specialisti a riprova di certi debiti narrativi. Su quest'ultimo aspetto; cf. Domínguez 1998: 173, Rubio García 1985 e il piú recente Taylor 2015.

Questo *prodigium* riaffiora infatti già nel corso del sec. XIV all'interno dell'*Orto do Esposo*, una sorta di trattato spirituale *ad usum fidelis* che si serve di varie e molteplici inserzioni esemplari per supportare il proprio filo conduttore.<sup>52</sup> L'*Orto* è trasmesso ad oggi per intero solamente da due manoscritti ben più tardi rispetto al periodo della sua composizione, databili rispettivamente alla prima metà e alla fine del XV sec. e conservati nel Real Convento de santa Maria de Alcobaça.<sup>53</sup>

Il testo, che si riproduce a continuazione non ha bisogno di ulteriori commenti, dato che coincide punto per punto con quello del prodigio tradizionale già ampiamente illustrato in precedenza (Libro IV, Cap. LX):<sup>54</sup>

Outrossi ùu barom segral havia grande cobiça de fazer seu pecado com ùa molher. E ela era casta e boa, e por em nom se atrevia ele de a demandar mas cuidou falsamente e arteiramente como compreria sua maa vōotade. E tomou ùu fimal de prata que era de grande preço e deu-o em guarda a aquela molher. E depois furtou-o em guisa que o ela nom soube e lançou o fimal em no mar por tal que nom lho podendo ela dar ficasse por sua serva. Assi cuidava usar com ela como lhe proguesse. E depois que esto fez demandou o fimal aa boa molher. E ela entendeo o engano que lhe fora fecto e acorreo-se a ùa sancta virgem que havia nome Brigida e estando com ela veeo ùu homem que tragia pexes do mar que ele tirara. E quando abrirom ùu deles acharom em no ventre dele o fimal e deu-o a boa molher aaquele homem mao. E assi ficou vão o seu pensamento e a sua arteirice.

<sup>52</sup> L'*Orto*, sulla base di alcune analisi interne, risulterebbe databile tra il 1383 e il 1417; cf. Pereira 2007: LIII.

<sup>53</sup> Si tratta dei mss. Biblioteca Nacional de Lisboa, Alc. 198 e Alc. 212; cf. Pereira 2007. Per una proposta aggiornata sulla datazione, e per avere una panoramica sui principali contributi che se ne sono occupati fino ad oggi, si consiglia la consultazione di Esteves 2014: 172. Se ne conoscono anche altri tre frammenti, scoperti più di recente nell'Archivio della Torre do Tombo e provenienti dal fondo del monastero di *Santa Maria de Lornvão*. Questi lacerti hanno spinto gli studiosi a considerare l'esistenza di almeno un ulteriore manoscritto; cf. Pereira 2007: LIV e Esteves 2014: 172 s., che cita opportunamente i ritrovamenti e gli studi a cura di Askins–Dias–Sharrer (2002).

<sup>54</sup> Per l'individuazione di tale *exemplum* all'interno dell'*Orto*, si rimanda all'utile indice in Williams 1968: 231. Per il testo, si utilizza la più recente edizione critica di Nunes 2007: 224, che, su questo punto, non differisce sostanzialmente dall'edizione precedente (Maler 1956a: 239).

Theophilo Braga, illustre etnografo e fine *connoisseur* di tradizioni letterarie iberiche, citando questo racconto nei suoi *Contos Tradicionaes do Povo Portuguez*,<sup>55</sup> aveva affidato ad una piccola nota a piè di pagina – non considerata fino ad ora dalla critica –<sup>56</sup> l’analogia di questo *conto* con la CSM ambientata a Santarém.<sup>57</sup> Non conoscendone però l’origine colta e accennando solamente alla sua presenza nell’*Orto*,<sup>58</sup> aveva finito per attribuirgli una genesi popolare; conseguentemente, l’idea che ne poteva seguire in relazione alla fonte della CSM 369 è che quest’ultima fosse il risultato della ripresa di una tradizione locale portoghese.<sup>59</sup>

Considerato quanto detto, è invece più probabile che questa presenza in territorio peninsulare sia più da mettere in relazione con la possibilità di trasmissione del *récit* di Brigida fino alla corte di Alfonso X che con la genesi del racconto alla base del prodigio versificato dallo stesso sovrano.

#### 6. A MODO DI CONCLUSIONE

Alla luce di quanto ricostruito, appare dunque probabile che il riferimento evangelico affidato ai versi del *refran* della CSM 369 non debba essere identificato con la fonte di ispirazione dello stesso testo, ma che sia solamente un espediente retorico-dottrinale utile a fornire una legittimazione ad un nuovo tipo di miracolo operato dalla Vergine Maria.

<sup>55</sup> *Ibi*: 203.

<sup>56</sup> Di qui la necessità di tornare a leggere, consultare e meditare i “grandi maestri”, anche qualora i risultati da essi ottenuti siano stati il frutto di ricerche condotte con metodi investigativi oggi considerati controversi o superati. Il racconto è il n. 142 della raccolta allestita dallo studioso, intitolato *O firmal de prata*.

<sup>57</sup> Cf. Braga 1893-1924: 49-50, 227.

<sup>58</sup> Non era riuscito a rintracciarne il precedente nemmeno Bertil Maler (1956b: 203), primo editore dell’opera e autore del primo studio sistematico sulle fonti utilizzate dall’anonimo per la sua composizione. Allo stesso modo, anche Williams nel suo indice (1968: 231) affermava di non aver potuto rintracciarne la fonte.

<sup>59</sup> Risulta difficile risalire a questa informazione consultando l’opera di Theophilo Braga se non si tiene conto dell’indice finale dove vengono indicate le fonti delle varie narrazioni. Il racconto del *firmal* segue infatti altre leggende direttamente ricavate dall’*Orto*.

Il modello narrativo principale dovrebbe essere ricercato invece all'interno di una tradizione agiografica non mariana, che recupera – adattandolo a nuove situazioni narrative e dotandolo di nuovi significati – il motivo antichissimo de “il pesce e l’anello”.<sup>60</sup> È qui che spicca, in virtù delle strette somiglianze sul piano della dinamica narrativa e su quello del trattamento del motivo, il miracolo di santa Brigida, certamente non sconosciuto all’*obradoiro* alfonsino se si tiene conto non solo della sua presenza all’interno dell’opera di Vincent de Beauvais (lo *Speculum Historiale*), ma anche della sua frequentazione da parte della cultura letteraria (e forse popolare) del tempo. Consentirebbero di completare l’opera, fornendo altri dettagli al sovrano castigliano-leonese per il “montaggio” del testo poetico nella sua “cucina” miracolistica,<sup>61</sup> spunti narrativi provenienti da altre tradizioni parallele (ma sempre orbitanti attorno allo stesso motivo principale), come quelli presenti nell’altrettanto conosciuto *Dialogus Miraculorum* di Cesario di Heisterbach.

Tali evidenze inducono pertanto a ipotizzare come la localizzazione del prodigio (Santarém) sia il frutto di un’invenzione letteraria dello *scriptorium* alfonsino – magari anche per necessità metriche o anche solo estetiche. Tuttavia, dato che l’*Orto*, oltre ad appartenere alla cultura portoghese, è stato sovente attribuito dalla critica ad un autore originario di quella zona,<sup>62</sup> appare anche probabile che, pur avendo avuto presente il modello colto, il sovrano castigliano-leonese o qualche suo collaboratore preposto alla raccolta del materiale mariano abbia finito per confondere

<sup>60</sup> Quello di personalizzare racconti agiografici includendo la Vergine Maria come nuova protagonista non è certo un *modus operandi* estraneo ad Alfonso X. Si pensi, ad esempio, a quanto accade nella CSM 26 che, nella versione originale, appartenente al *Liber Sancti Jacobi*, vedeva appunto come dispensatore del miracolo lo stesso apostolo Santiago; cf. Fidalgo Francisco 2004: 152.

<sup>61</sup> Si riprende questa similitudine del laboratorio agiografico visto come una “cucina” in cui vengono sapientemente amalgamati vari ingredienti per la produzione di nuovi miracoli che andassero incontro alle aspettative dei fedeli e del clero, dall’illuminante saggio di Signori 1996.

<sup>62</sup> Nella fattispecie, a un certo Frai Hermenegildo de Tancos, indicato, in un’aggiunta posteriore all’indice del ms. Alcobacense 198, come autore dell’opera (ma forse, più probabilmente, suo copista o traduttore). Sulla questione, si rimanda a Pereira 2007. Cf. anche Martins 1948 e 1950.

una delle prime zone di ripresa e di sviluppo del *récit* nella fascia atlantica – forse già nel corso del tardo sec. XIII, prima della sua “consacrazione” nell’*Orto* nel secolo successivo – con quella dell’accadimento del prodigio.

Manuel Negri  
(Universidade de Santiago de Compostela)

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

### LETTERATURA PRIMARIA

- Alfonso X, *Cantigas* (Mettmann) = Walter Mettmann, *Alfonso X, el Sabio, Cantigas de Santa María. Cantigas 261 a 427. III. Edición, introducción y notas*, Madrid, Clásicos Castalia, 1989.
- Cesario di Heisterbach (Strange) = Josephus Strange, *Caesarii Heisterbacensis Monachi ordinis cisterciensis. Dialogus Miraculorum. Textum ad quatuor codicum manuscriptorum editionisque principis fidem*, Coloniae, Bonnae et Bruxellis, J. M. Heberle (H. Lempertz & comp.), 1851, vol. 2.
- Cogitoso (PL) = Jacques-Paul Migne, *Sanctae Brigidae Virginis Vita a Cogitoso adornata*, in *Pelagii II, Joannis III, Benedicti I summorum pontificum Opera Omnia. Intermiscentur S. Martini, S. Domnoli, S. Verani, S. Aunari, S. Leandri, Liciniani, Sedati, Marii, Joannis quorum episcopatu sedes Bracarensis, Cenomanensis, Cabellitana, Autissiodorensis, Hispalensis, Carthaginensis, Biterrensis, Aventicensis, Arelatensis illustratae sunt ...*, Tomus Unicus, Parisiis, apud Garnier Fratres, Editores et J.-P. Migne successores, 1878: coll. 775-90 [Patrologia Latina 72].
- Erodoto, *Storie* (Asheri–Medaglia–Fraschetti) = David Asheri, Silvio M. Medaglia, Augusto Fraschetti, *Erodoto. Le Storie. Volume III. La Persia*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 1990.
- Horto do Esposo* (Nunes et alii) = Irene Freire Nunes et alii, *Horto do Esposo*, Lisboa, Colibri, 2007 [*Obras Clássicas da Literatura Portuguesa*].
- Joceline (Forbes) = Alexander Penrose Forbes, *Lives of S. Ninian and S. Kentigern. Compiled in the twelfth century. Edited from the best mss.*, Edinburgh, Edmonston and Douglas, 1874 [*The Historians of Scotland*, vol. V].
- Nova Vulgata* (Sacrosanti Oecumenici Concilii Vaticani II) = Sacrosanti Oecumenici Concilii Vaticani II, *Nova Vulgata. Bibliorum Sacrorum Editio. Novum Testamentum* <[http://www.vatican.va/archive/bible/nova\\_vulgata\\_novum-testamentum\\_It.html](http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata_novum-testamentum_It.html)> [data dell’ultima consultazione: 18 febbraio 2020].

- Vincent de Beauvais (CNRS-IRHT) = Institute de recherche et d'histoire des textes, *Sources des encyclopédies médiévales* <<http://sourcencyme.ihrt.cnrs.fr>> [data dell'ultima consultazione: 18 febbraio 2020].
- Vita posterior* (Reinle) = Adolf Reinle, *Die heilige Verena von Zurzach. Legende, Kult, Denkmäler*, Basel, Holbein-Verlag, 1948.

## LETTERATURA SECONDARIA

- Aguado Bleye 1916 = Pedro Aguado Bleye, *Santa María de Salas en el Siglo XIII. Estudio sobre algunas Cantigas de Alfonso el Sabio*, Bilbao, Garmendía, 1916.
- Alcalá 1996 = Angel Alcalá, *Doctrina teológica y leyendas pías en las Cantigas de Santa María de Alfonso X el Sabio*, «Anuario medieval» 8 (1996): 7-42.
- Arterus 1856 = Arterus, *The Arms of Glasgow*, «Notes and Queries» s2-II/27 (5 July 1856): 13 s.
- Askins–Dias–Sharrer 2002 = Arthur L.-F. Askins, Aida Fernanda Dias, Harvey L. Sharrer (a c. di), *Fragmentos de textos medievais portugueses da Torre do Tombo*, Lisboa, Instituto dos Arquivos Nacionais, Torre do Tombo, 2002.
- Beirante 2004 = Maria Ângela Beirante, *O livro dos milagres de Nossa Senhora das Virtudes: estudo histórico*, Azambuja, Câmara Municipal, 2004.
- BHL = Socii Bollandiani (edd.), *Bibliotheca Hagiographica Latina. Antiquae et Mediae Aetatis*. K-Z, Bruxellis, 1900-1901.
- Braga 1893-1924 = Theophilo Braga, *Contos Tradicionaes do Povo Portuguez. Com um estudo sobre a novellistica geral e notas comparativas. Volume II. Historias e Exemplos de thema tradicional e forma litteraria*, Porto, Livraria Universal de Magalhães & Moniz, 1893-1924.
- Clouston 1887 = William Alexander Clouston, *Popular tales and fictions: their migrations and transformations*, Edinburgh and London, William Blackwood and Sons, 1887, vol. I.
- Costa 1957 = Avelino de Jesús da Costa, *A Virgem Maria padroeira de Portugal na Idade Média*, «Lusitania Sacra» 2 (1957): 7-49.
- Cueto 1897 = Leopoldo Augusto de Cueto, Marques de Valmar, *Estudio histórico, crítico y filológico sobre las Cantigas del Rey Don Alonso el Sabio*, Madrid, Real Academia Española, 1897.
- Deck 1856 = Norris Deck, *The Arms of Glasgow*, «Notes and Queries» s2-II/27 (5 July 1856): 14.
- Disalvo 2013 = Santiago Disalvo, *Gualterus de Cluny, las «Cantigas» y el niño que ofrece pan a Cristo: reconsideración de una antigua colección de milagros marianos*, «Hagiographica» 20 (2013): 123-42.

- Domínguez 1998 = Cesar Domínguez, *Vincent de Beauvais and Alfonso the Learned*, «Notes and Queries» 45/2 (1998): 172 s.
- Elstein 1986 = Yoav Elstein, *The Gregorius Legend: Its Christian Versions and Its Metamorphosis in the Hassidic Tale*, «Fabula» 27/1 (1986): 195-215.
- Esteves 2014 = Elisa Nunes Esteves, *Figuras heroicas no «Horto do Esposo»*, «Dia-crítica» 28/3 (2014): 171-80.
- Farmer 2015 = David Farmer, *The Oxford Dictionary of Saints*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Faro Forteza 2007 = Agustín Faro Forteza, *Santa María de Salas (Huesca) en las «Cantigas de Alfonso X»*, «Alazet» 19 (2007): 9-26.
- Fernández Fernández 2008-2009 = Laura Fernández Fernández, *Cantigas de Santa María: fortuna de sus manuscritos*, «Alcanate. Revista de Estudios Alfonsíes» 6 (2008-2009): 323-48.
- Ferreiro 2018 = Manuel Ferreiro (dir.), *Universo Cantigas. Edición crítica da poesía medieval galego-portuguesa*, A Coruña, Universidade da Coruña <<http://universocantigas.gal>> ISSN 2605-1273.
- Ferreiro Alemparte 1971 = Jaime Ferreiro Alemparte, *Fuentes germánicas en las «Cantigas de Santa María» de Alfonso X el Sabio*, «Grial» 31 (1971): 31-62.
- Fidalgo Francisco 2001 = Elvira Fidalgo Francisco, *Lo que nos dice la cantiga 130*, in Manuel José Alonso García *et al.* (a c. di), *Literatura y Cristiandad. Homenaje al profesor Jesús Montoya Martínez (con motivo de su jubilación). Estudios sobre hagiografía, mariología, épica y retórica*, Granada, Universidad de Granada, 2001: 339-49.
- Fidalgo Francisco 2004 = Elvira Fidalgo Francisco, *Peregrinación y política en las Cantigas de Santa María*, in Aa. Vv., *Formas narrativas breves en la Edad Media. Actas del IV Congreso (Santiago de Compostela, 8-10 de julio de 2004)*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións e Intercambio Científico, 2004: 149-179.
- Fidalgo Francisco 2015 = Elvira Fidalgo Francisco, *Filgueira Valverde e as Cantigas de Santa María*, in Aa. Vv., *Filgueira Valverde. Homenaxe. Quíxose con primor e feitura*, Santiago de Compostela, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades, Xunta de Galicia, 2015: 249-65.
- Forsythe Dexter 1926 = Elise Forsythe Dexter, *Sources of the Cantigas of Alfonso el Sabio*, PhD Thesis, Madison, University of Wisconsin, 1926.
- Grant Loomis 1941 = Charles Grant Loomis, *The Ring of Polycrates in the Legends of the Saint*, «The Journal of American Folklore» 54/211-212 (1941): 44-7.
- Grant Loomis 1948 = Charles Grant Loomis, *White Magic. An Introduction to the Folklore of Christian Legend*, Cambridge-Massachusetts, The Mediaeval Academy of America, 1948.

- Jewitt 1883 = Llewellynn Jewitt, *Finger Ring Legend*, «The Reliquary: quarterly archaeological journal and review» 24 (July 1883): 56.
- Keller 1951 = John Esten Keller, *Folklore in the Cantigas of Alfonso el Sabio*, «Southern Folklore Quarterly» 23 (1951): 175-83.
- Keller 1954 = John Esten Keller, *A note on King Alfonso's use of popular themes in his Cantigas*, «Kentucky Foreign Language» 1 (1954): 26-31.
- Klüppel 1980 = Theodor Klüppel, *Verenageschichten der Reichernauer minor abbata Zurzach Vitae s. Verenae*, in Theodor Klüppel, *Reichenauer Hagiographie zwischen Walahfrid und Berno. Mit einem Geleitwort von Walter Berschin*, Sigmaringen, Jan Thorbecke, 1980: 60-81.
- Leroy 1967 = F. Cormie Leroy, *An exegesis of Matthew 17:24-27*, A thesis submitted to the Graduate Faculty of the University of St. Michael's College in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Theology, 1967.
- Lorenzo 1977 = Ramón Lorenzo, *La traducción gallega de la Crónica General y de la Crónica de Castilla, vol. II (Glosario)*, Ourense, Instituto de Estudios Orensanos Padre Feijóo, 1977.
- Macdonald 1993 = Iain Macdonald (ed.), *Saint Mungo: also known as Kentigern, by Jocelinus, a monk of Furness*, Edinburgh, Floris Books, 1993.
- Maler 1956a = Bertil Maler (ed.), *Orto do Esposo. Texto inédito do fim do século XIV ou comêço do XV. Edição crítica com introdução, anotações e glossário*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, Instituto Nacional do Livro, 1956, vol. I.
- Maler 1956b = Bertil Maler (ed.), *Orto do Esposo. Texto inédito do fim do século XIV ou comêço do XV. Edição crítica com introdução, anotações e glossário. Volume II. Comentário*, Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, Instituto Nacional do Livro, 1956, vol. II.
- Martins 1948 = Mário Martins, *À volta do Orto do Esposo*, «Brotéria» 46 (1948).
- Martins 1950 = Mário Martins, *Um tratado medieval português do nome de Jesus*, «Brotéria» 50/1 (1950): 664-71.
- Marullo 1934 = Teresa Marullo, *Osservazioni sulle Cantigas di Alfonso X e sui Miracles di Gautier de Coincy*, «Archivum Romanicum» 18 (1934): 495-540.
- Maxwell 1890 = Herbert Maxwell, *The arms of Glasgow*, «Notes and Queries» s7-X, 252 (25 October 1890): 330 s.
- Mettmann 1972 = Walter Mettmann, *Cantigas de Santa Maria de Afonso X, o Sábio, vol. IV (Glossário)*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1972.
- Montoya Martínez 1989 = Jesús Montoya Martínez, *Italia y los italianos en las Cantigas de Santa María*, in Aa. Vv., *Il Duecento*. Actas del IV Congreso Nacional de Italianistas. Santiago de Compostela, 24-26 de marzo de 1988, Santiago de Compostela, Servicio de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela, 1989: 483-93.

- Nascimento 1992 = Aires Augusto Nascimento, *Selectividade e estrutura nas coleções de milagres medievais: a Alc. 39 da B. N. de Lisboa e as Cantigas de Santa Maria*, in Aa. Vv., *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Segovia, 1987)*, Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá de Henares, 1992: 587-96.
- Nascimento 1993 = Aires Augusto Nascimento, *Milagres medievais*, in Giulia Lanciani, Giuseppe Tavani (coord.), *Dicionário da Literatura Medieval Galega e Portuguesa*, Lisboa, Caminho, 1993: 459-61.
- Negri 2020 = Manuel Negri, *Il fantasma della Cantiga de Santa Maria 72: modelli culturali e fonti letterarie*, «Anuario de Estudios Medievales», in c. s.
- Parkinson 1998-1999 = Stephen Parkinson, *Santuarios portugueses en las Cantigas de Santa María*, «Alcanate. Revista de Estudios Alfonsíes» 1 (1998-1999): 43-57.
- Parkinson 2011a = Stephen Parkinson, *The Miracles Came in Two by Two: Paired Narratives in the Cantigas de Santa Maria*, in Juan-Carlos Conde, Emma Gatland (edd.), *Gaude Virgo Gloriosa: marian miracle literature in the Iberian Peninsula and France in the Middle Ages*, London, Department of Iberian and Latin American Studies, Queen Mary, University of London, 2011: 65-85.
- Parkinson 2011b = Stephen Parkinson, *Alfonso X, miracle collector*, in Laura Fernández Fernández (coord.), *Alfonso X, Las Cantigas de Santa Maria. Códice Rico, MS T-I-1, Real Biblioteca Monasterio de El Escorial*, Madrid, Patrimonio Nacional & Testimonio Compañía Editorial, 2011: 79-105.
- Parkinson–Jackson 2006 = Stephen Parkinson–Deirdre Jackson, *Collection, Composition, and Compilation in the Cantigas de Santa Maria*, «Portuguese Studies» 22/2 (2006): 159-72.
- Pereira 2007 = Paulo Alexandre Pereira, *Uma Didáctica da Salvação: o 'Exemplum' no «Horto do Esposo»*, in Horto do esposo (Nunes et alii): LIII-LXXXI.
- Philippart 1985 = Guy Philippart, *Les légendes latines de sainte Verena. Pour une histoire de leur diffusion*, «Analecta Bollandiana» 103 (1985): 253-302.
- Rubio García 1985 = Luis Rubio García, *En torno a la biblioteca de Alfonso X el Sabio*, in Aa. Vv., *La lengua y la literatura en tiempos de Alfonso X: Actas del Congreso Internacional (Murcia, 5-10 marzo 1984)*, Murcia, Universidad de Murcia, 1985: 531-51.
- Paul Saintyves 1912 = Pierre Saintyves, *L'anneau de Polycrate: essai sur l'origine liturgique du thème de l'anneau jeté a la mer et retrouvé dans le ventre d'un poisson*, «Revue de l'histoire des religions» 66/1 (juillet-août 1912): 49-80.
- Paul Saintyves 1922 = Pierre Saintyves, *L'anneau de Polycrate et le statère dans la bouche du poisson*, in Aa. Vv., *Essais de folklore biblique. Magie, mythes et miracles dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris, Librairie Critique Émile Nourry, 1922: 365-404.

- Sharpe 1982 = Richard Sharpe, *Vitae S. Brigitae: The Oldest Texts*, «Peritia» 1 (1982): 81-106.
- Sharpe 1991 = Richard Sharpe, *Medieval Irish Saint's Lives. An Introduction to Vitae Sanctorum Hiberniae*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- Shirt 2006 = David Shirt, *Kentigern in Cumbria: His presence and his cult*, Maryport, de Shird Publications, 2006.
- Signori 1996 = Gabriela Signori, *The Miracle Kitchen and its Ingredients. A Methodical and Critical Approach to Marian Shrine Wonders (10th to 13th century)*, «Hagiographica» 3 (1996): 277-303.
- Snow 1979 = Joseph T. Snow, *A Chapter in Alfonso X's personal narrative: The Puerto de Santa María poems in the Cantigas de Santa María*, «La Corónica» 8 (1979): 10-21.
- Snow 2015 = Joseph T. Snow, «Un ome bõo avia en Evora a cidade»: Alfonso X retrata la Évora medieval en sus Cantigas de Santa María, in Aa. Vv., *O Riso. Teorizações - Leituras - Realizações*, Lisboa, Caleidoscopio, 2015: 119-30.
- Taylor 2015 = Barry Taylor, *Alfonso X y Vicente de Beauvais*, in *Literatura y ficción: «estorias», aventuras y poesía en la Edad Media*, València, Publicacions Universitat de València, 2015, vol. 2: 447-58.
- Thompson 1955-1958 = Stith Thompson, *Motif-index of folk literature: a classification of narrative elements in folktales ballads, myths, fables, mediaeval romances, exempla, fabliaux, jestbook and local legends*. Revised and enlarged edition, Bloomington, Indiana University Press, 1955-1958, 6 voll.
- Tubach 1967 = Frederic C. Tubach, *Index exemplorum: a handbook of medieval religious tales*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1967.
- Williams 1968 = Frederick G. Williams, *Breve estudo do Orto do Esposo com um índice analítico dos «exemplos»*, «Ocidente. Revista Portuguesa Mensal» 74/361 (maio de 1968): 197-242.

RIASSUNTO: La *Cantiga de Santa Maria* n. 369 racconta come un anello viene ritrovato miracolosamente all'interno di un pesce dopo essere stato rubato con l'inganno a una donna devota alla Vergine che abita nella cittadina portoghese di Santarém. Un riferimento interno all'episodio evangelico di san Pietro che trova una moneta nella bocca di un pesce ha condizionato l'unica ipotesi avanzata relativa alla fonte di ispirazione della *cantiga*, sebbene quest'ultima presenti in realtà una dinamica narrativa più complessa rispetto al miracolo narrato in Mt. 17, 24-27. Se si guarda invece alla letteratura agiografica non mariana ed anteriore al periodo di attività di Alfonso X, si può ipotizzare come la *cantiga* sia stata ispirata da un gruppo di *récits* che, oltre a presentare lo stesso motivo de "il pesce e l'anello", rivelano anche un intreccio simile. Tra questi, spicca il miracolo della

*sentis argentea* operato da santa Brigida d'Irlanda, ripreso anche, a partire dal sec. XIII, da due opere affini all'ambiente culturale peninsulare: lo *Speculum Historiale* di Vincent de Beauvais e l'*Orto do Esposo*. Altri dettagli secondari mostrerebbero invece dei debiti con un'opera quasi coeva alle *Cantigas*, ossia il *Dialogus Miraculorum* di Cesario di Heisterbach.

PAROLE CHIAVE: Alfonso X, *Cantigas de Santa Maria*, santa Brigida d'Irlanda, *Speculum Historiale*, *Dialogus Miraculorum*.

ABSTRACT: *The Cantiga de Santa Maria* n. 369 tells how a ring was miraculously found inside a fish after it had been stolen by deception from a woman devoted to the Virgin who lived in the Portuguese town of Santarém. An internal reference to the Gospel episode of St. Peter, who finds a coin in the mouth of a fish, has conditioned the only hypothesis relating to the source of inspiration of this *cantiga*, although the latter actually presents a more complex narrative dynamic than the miracle related in Mt. 17, 24-27. If we look at the non-Marian hagiographic literature prior to Alfonso X's period of activity, we can instead hypothesize how the *cantiga* was inspired by a group of *récits* which, in addition to presenting the same motif as "the fish and the ring", they also reveal a similar plot. Among these, the miracle of the *sentis argentea* performed by Saint Brigid of Ireland stands out. In addition, this miracle was taken up, starting from the XIII<sup>th</sup> century, by Vincent of Beauvais in his *Speculum Historiale* and by an anonymous author in the *Orto do Esposo*, both related to the Peninsular cultural environment. Other secondary details of the story would show debts with a work almost coeval with the *Cantigas*, namely the *Dialogus Miraculorum* written by Cesarius of Heisterbach.

KEYWORDS: Alphonse X, *Cantigas de Santa Maria*, Saint Brigid of Ireland, *Speculum Historiale*, *Dialogus Miraculorum*.