

studi interculturali



STUDI INTERCULTURALI 3/2015 ISSN 2281-1273
MEDITERRANEA - CENTRO DI STUDI INTERCULTURALI
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI - UNIVERSITÀ DI TRIESTE

Studi Interculturali #3/2015
issn 2281-1273 - isbn 978-1-326-56172-7

MEDITERRÁNEA - CENTRO DI STUDI INTERCULTURALI
Dipartimento di Studi Umanistici
Università di Trieste

A cura di Mario Faraone e Gianni Ferracuti.
Numero speciale: «Guerra, intercultura, transcultura»: Guest Editor Umberto Rossi

Grafica e webmaster: Giulio Ferracuti
www.interculturalita.it

Studi Interculturali è un'iniziativa senza scopo di lucro. I fascicoli della rivista sono distribuiti gratuitamente in edizione digitale all'indirizzo www.interculturalita.it. Nello stesso sito può essere richiesta la versione a stampa (*print on demand*).

© Copyright di proprietà dei singoli autori degli articoli pubblicati: la riproduzione dei testi deve essere autorizzata. Le fotografie della prima guerra mondiale sono tratte dalle pagine web indicate di volta in volta; *O Gorizia tu sei maledetta* è un canto anonimo nato tra i fanti che parteciparono alla battaglia di Gorizia (9-10 agosto 1916, 90.000 morti italiani e austriaci).

Mediterránea ha il proprio sito all'indirizzo www.ilboleroDIRAVEL.org.

Il fascicolo è stato chiuso in redazione in data 28.12.2015 (revisione 27.02.2016).

Gianni Ferracuti
Dipartimento di Studi Umanistici
Università di Trieste
Androna Campo Marzio, 10 - 34124 Trieste

SOMMARIO

NUMERO SPECIALE PER IL CENTENARIO DELLA PRIMA GERRA MONDIALE

«GUERRA, INTERCULTURA, TRANSCULTURA»

A CURA DI UMBERTO ROSSI

Umberto Rossi:

Introduzione: guerra, intercultura, transcultura 7

Nunzia Soglia:

Il racconto dal fronte: il reportage di Stefania Türr 15

Ugo Pavan Dalla Torre:

Costruire il nemico tedesco: Le rappresentazioni italiane della Germania durante la Grande Guerra e nel primo dopoguerra nelle fonti dell'Associazione Nazionale fra Mutilati ed Invalidi di Guerra (anmig)..... 29

Rosanna Pozzi:

Da l' Astico a Con me e con gli alpini: un mutamento di sguardo sul nemico 53

Pier Francesco Zarcone:

Califfato ottomano e Islām nella prima guerra mondiale 63

Nicola Paladin:

La Grande Guerra di Joe Sacco: epica della distruzione o distruzione dell'epica? 97

Mario Faraone:

«Maledetto Hermadal»: Turismo interculturale ed escursionismo storico nel Carso della Grande Guerra, tra pietre e lieux de memoire 123

NOTE E RECENSIONI

Mirza Mejdania:

In memoriam Jasmin Džindo 193

Paolo Prezavento:

Smaltimento Rifiuti Letterari: complotti e rifiuti nell'opera di A. R. Ammons, Don De Lillo, Philip K. Dick, Thomas Pynchon e nelle ben note vicende dell'11 Settembre, Jolly Rosso e Ilaria Alpi 195

Gianni Ferracuti:

Santiago Matamoros 205

Gianni Ferracuti:

L'invenzione del tradizionalismo: due recenti pubblicazioni su Ernst Jünger e una divagazione fuori tema su cultura tradizionale, nichilismo, tradizionalismo e studi interculturali 212

Morena Sacilotto, Martina Tosoratti:

«Dalla grande guerra alla grande pace»: oltre il ricordo, un progetto per il futuro 228



SANTIAGO MATAMOROS

GIANNI FERRACUTI

Il brano seguente è estratto dal libro di Gianni Ferracuti Iacobus, storie e leggende del Camino de Santiago, pubblicato da Mediterránea, Centro di Studi Interculturali, Dipartimento di Studi Umanistici, Trieste 2015. Il testo completo è disponibile all'URL <www.ilboleroDiravel.org>

L'iconografia di Santiago come cavaliere che travolge i mori in battaglia e porta alla vittoria le truppe cristiane è nota e presente spesso lungo il *Camino*, dove in numerose chiese sono offerte alla devozione statue e dipinti che replicano il modello iconografico del santo uccisore di musulmani, o *matamoros*. Questa diffusione (e una certa confusione tra la cronologia vera e quella fittizia creata dai falsi documenti giacobei) può suscitare l'impressione che al culto del santo sia fin dall'inizio associato un aspetto marziale o un'esaltazione dell'impresa militare, peraltro piuttosto imbarazzante, anche intesa nel senso di riconquista del territorio occupato dalla penetrazione musulmana del 711

d. C. Non è così: il *matamoros* è un'invenzione piuttosto tardiva e probabilmente estranea alla devozione popolare.

Il carattere guerriero di Santiago era il punto fondamentale dell'interpretazione data al suo culto da Américo Castro nel suo famoso studio su *La realidad histórica de España*.¹ L'interpretazione di Castro si articolava sostanzialmente in due punti: in primo luogo, la confusione nella tradizione tra Giacomo il Maggiore, figlio di Zebedeo e l'altro apostolo detto Giacomo il minore, grazie alla quale si crea una sorta di sdoppiamento nella figura del santo, che assume nella credenza popolare caratteristiche tipiche dell'antico culto dei Dioscuri, gli dèi gemelli Castore e Polluce, di cui la tradizione romana narra gli interventi in battaglia, con il loro cavallo bianco, trascinando le truppe alla vittoria. Per la verità, il modo in cui sarebbe avvenuta questa sovrapposizione rimane in ombra e sembra di capire che l'unico elemento comune sia il cavallo bianco. Questa interpretazione permette a Castro di affermare, in secondo luogo, il carattere originario dell'aspetto marziale di Santiago e dunque il suo ruolo chiave nella guerra contro i musulmani: l'invocazione all'apostolo diventa il grido di battaglia che le truppe cristiane possono contrapporre alla cavalleria araba che carica invocando il nome del Profeta.

La costruzione interpretativa di Castro è scarsamente fondata su dati oggettivi e deriva piuttosto da un'interpretazione generale della storia della Spagna, del suo nascere come nazione dopo l'invasione musulmana, che è assai valida nel suo complesso, ma che nel caso specifico si appoggia a un sostegno fragile. All'epoca del ritrovamento del mausoleo attribuito all'apostolo non era affatto normale immaginare un santo o un ecclesiastico che partecipasse alla guerra. Ricordo, in estrema sintesi, che diversi concili e il diritto canonico hanno proibito più volte nel medioevo che gli ecclesiastici facessero uso delle armi, anche se era consentito ai laici cristiani far parte dell'esercito; naturalmente, questa proibizione non è stata sempre rispettata e i vescovi hanno spesso operato come capi politici e militari, però non era questo il comportamento che veniva mostrato come modello da seguire. Il decreto di Graziano del 1140 stabilisce che gli ecclesiastici al servizio di un signore temporale possono far parte dell'esercito previa dispensa papale, mentre a quelli indipendenti la via delle armi viene preclusa. Tuttavia si stava già diffondendo nella cristianità la figura nuova di un monaco guerriero, a partire dall'approvazione della regola dell'ordine dei cavalieri del Tempio, nel concilio di Troyes del 1128, secondo il modello previsto nel *De laude novae militiae* di san Bernardo di Chiaravalle: cavalieri a tutti gli effetti, ma con i voti di obbedienza, castità e povertà. Scopo della nuova cavalleria, diversa da quella profana, è l'uso della guerra al servizio di una causa cristiana, ad esempio la liberazione dei luoghi sacri occupati dai musulmani: dentro questa nuova forma di servizio religioso, l'eventuale morte in battaglia viene assimilata al martirio, idea coerente, se si considera che martirio significa propriamente testimonianza - testimonianza della fede.

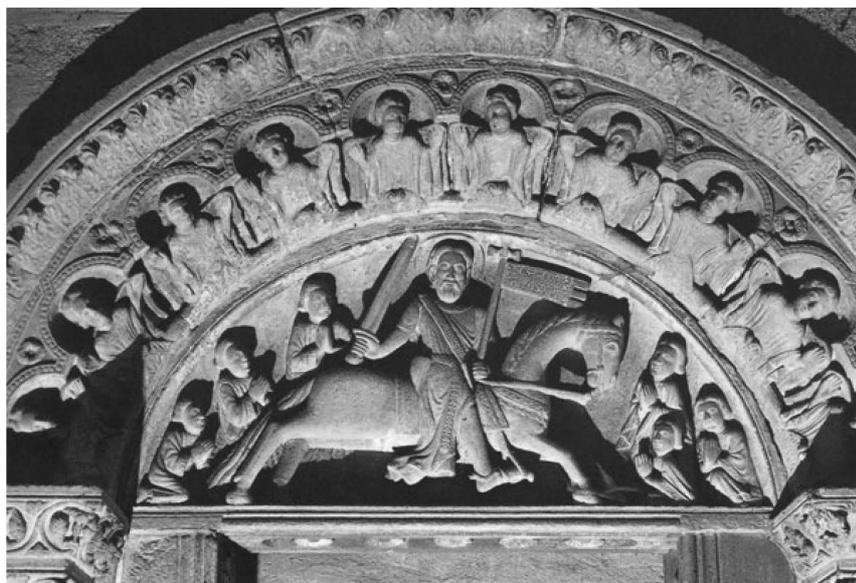
Questo modello di combattente presenta tratti affini al *yihad* musulmano, alla guerra santa, e nella loro organizzazione gli ordini cavallereschi ricordano le analoghe strutture islamiche del *ribat*. Al cavaliere, come *miles Christi*, vengono assegnati compiti di difesa delle diocesi o dei pellegrini e *militare, militia*, diventano termini indicanti l'inserimento della violenza in un contesto eticamente giustificato. Di fatto, si teorizza in tal modo una nuova concezione cristiana della guerra, che è alla base dell'idea, anch'essa nuova, di crociata.

Il primo annuncio di crociata, termine che comunque non fa parte del lessico medievale, risale a Gregorio VII nel 1074, mentre la prima crociata viene proclamata da Urbano II ed è sostanzialmente

¹ Américo Castro, *La realidad histórica de España*, Porrúa, México 1954 (tr. it. A. Castro, «Il cristianesimo di fronte all'islam», *La Spagna nella sua realtà storica*, Sansoni, Firenze 1970, pp. 121-80).

contemporanea alla nascita degli ordini militari direttamente dipendenti dalla santa sede o da questa autorizzati.

La chiesa aveva già rinunciato al suo radicalismo pacifista dei primi tempi dopo la vittoria di Costantino su Massenzio, autorizzando il cristiano a far parte dell'esercito imperiale e a difendere la comunità rappresentata dall'impero: il concilio di Arles del 314 decreta la scomunica per quanti si rifiutino di prestare il servizio militare, e il concilio di Nicea del 325 stabilisce misure punitive per i disertori. È probabile che tali scelte non siano estranee allo sviluppo del monacato, inteso come scelta di vita alternativa a questa militarizzazione della dottrina cristiana, che aveva d'altronde il sostegno di sant'Agostino, teorico dell'esistenza di una guerra giusta, o giustificata, quando l'azione militare serve a riparare un'ingiustizia, a impedire i danni fatti dal nemico, quando viene proclamata da un'autorità legittima, e quando viene svolta senza odio personale o sentimenti di vendetta, in puro spirito di servizio. In ogni caso, l'azione militare è proibita agli ecclesiastici. Questa dottrina di sant'Agostino viene ripresa nel decreto di Graziano sopra citato.



Santiago de Compostela, rappresentazione della battaglia di Clavijo

Nel 1089 Urbano II concede a chi combatte a Tarra-gona le stesse indulgenze che tradizionalmente venivano concesse ai pellegrini che si recavano pacificamente in Terra Santa, introducendo in ambito ispanico la stessa idea di guerra in nome della fede; poiché queste indulgenze includevano la remissione dei peccati, l'idea che ne risulta è molto vicina al concetto di guerra santa: come minimo si tratta di una sacralizzazione della guerra, almeno a certe condizioni. La remissione dei peccati differenzia questa nuova forma di guerra dalla tradizionale dottrina della guerra

giusta che, nella versione agostiniana, non la contemplava. Pochi anni dopo, nel 1095, nel concilio di Clermont Urbano II chiama a «*intraprendere il cammino di Gerusalemme per liberare la chiesa di Dio*», garantendo che il «viaggio» varrà come penitenza di tutti i peccati commessi: è ciò che molto tempo dopo prenderà il nome di crociata, ma che al momento viene descritto piuttosto con i termini di un pellegrinaggio armato. Questo tipo di guerra sacralizzata può essere proclamato dal papa e non da un'autorità civile.ⁱⁱ

ⁱⁱ Cfr. Javier Alvarado Planas, «Del pacifismo a la guerra santa: el origen del monacato militar en el occidente cristiano», in Blas Casado Quintanilla, José Ignacio de la Iglesia Duarte (eds.), *La guerra en la Edad Media*, XVII Semana de Estudios Medievales, Nájera, 31 de julio - 4 de agosto de 2006, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 2007, pp. 303-20. Cfr. anche Carlos de Ayala, *Las órdenes*

Fino al XII secolo l'iconografia di Santiago lo mostra principalmente come pellegrino, utilizzando per la sua individuazione elementi diversi da quelli caratteristici dell'agiografia tradizionale: secondo l'uso comune, sarebbe dovuto essere rappresentato con gli strumenti del martirio subito dal santo, i quali sono invece sostituiti dai simboli del pellegrinaggio: bordone, conchiglia, abito da pellegrino. Solo nel corso del XIII sec. all'immagine del Santiago pellegrino si affianca quella dello *Iacobus miles Christi*: «Le differenze tra il Santiago pellegrino e il Santiago guerriero sono notevoli; esprimono due modi diversi di intendere il culto e mettono anche a confronto due mondi contrapposti di concepire le relazioni tra culture e gruppi sociali diversi [...]. L'immagine del pellegrino è il risultato di una devozione religiosa di radice vagamente popolare; quella cavalleresca, invece, è soprattutto il prodotto di interessi politici ed ecclesiastici, e pertanto è estranea alla cultura popolare nella sua origine e nelle prime elaborazioni - cosa che tuttavia non impedisce che, col passare del tempo, venisse incorporata ai sistemi di riferimento e di credenze popolari».ⁱⁱⁱ

Nel XIII secolo, a partire dal timpano della cattedrale di Compostela che rappresenta la battaglia di Clavijo, databile 1230, abbiamo un'immagine del santo a cavallo e armato di spada; circa un secolo dopo appare la rappresentazione del *matamoros*: una raffigurazione del 1326 in un manoscritto del *Tumbo B* della cattedrale potrebbe essere la prima, ma l'interpretazione dell'immagine è discussa; nel 1330 il modello del *matamoros* appare con chiarezza in un altorilievo della chiesa di Santiago do Cacém ad Alentejo.^{iv}

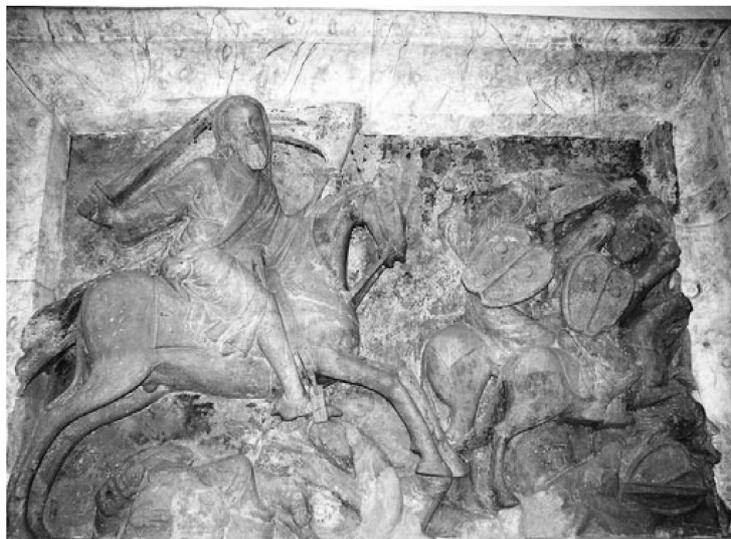
La figura del santo che interviene in combattimento contro i musulmani, pressoché assente nei secoli precedenti, si diffonde in Spagna a partire da modelli francesi e in evidente collegamento con l'ideologia neogotica. Nello stesso periodo si diffonde in Spagna, ancora una volta da modelli francesi, l'assimilazione al martirio della morte di coloro che stanno combattendo per la difesa della chiesa contro i musulmani. Il culto di Santiago Matamoros si trova attestato, prima della sua raffigurazione plastica, nella seconda decade del XII sec. nell'*Historia silense*,^v cronaca leonese secondo la quale Giacomo predice la conquista di Coimbra ad opera di Ferdinando I. L'episodio viene ripreso nel *Codex calixtinus*. A metà del secolo viene compilato il falso relativo alla battaglia di Clavijo (che il suo autore colloca all'834), dove l'apostolo sarebbe apparso su un cavallo bianco e, reggendo uno stendardo, avrebbe portato i cristiani alla vittoria: ne parla, come si è già visto, il *Privilegio de los Votos*, che giustifica il prelievo di un tributo annuale a favore della cattedrale di Compostela.

militares hispánicas en la Edad Media (siglos XII-XV), Marcial Pons, Madrid 2003, p. 16. Per sant'Agostino: *Epístola 138 ad Marcellinum*, PL 33, col. 525-535; José Fernández Ubiña, *Cristianos y militares. La Iglesia antigua ante el ejército y la guerra*, Universidad de Granada 2000. Il decreto di Graziano, nel Migne, *Decretum* PL. 187, Parte 2^a, causa XXIII, Col. 1159-1166, come pure la lettera di Urbano: *Epístola et privilegia*, PL, 151, col. 302-303.

ⁱⁱⁱ Roberto J. López, «La pervivencia de un mito bélico en la España moderna: la imagen de Santiago caballero», in David González Cruz (ed.), *Religión y conflictos bélicos en Iberoamérica*, Universidad Internacional de Andalucía, Sevilla 2008, pp. 42-75, p. 44.

^{iv} *ibid.*, p. 48.

^v *Historia Silense*, ed. I. Pérez de Urbel e A. González Ruiz-Zorrilla, CSIC, Madrid 1959.



Santiago do Cacém, Portugal

La militarizzazione di san Giacomo non è un caso isolato. Alla fine del XII secolo, in una cronaca anonima è sant'Isidoro di Siviglia ad apparire all'imperatore Alfonso VII per assicurargli la sua assistenza in battaglia, e nel XIII secolo allo stesso Isidoro verrà attribuita una serie di miracoli a favore delle truppe cristiane impegnate nella *reconquista*. Contemporaneamente anche san Millán subisce un processo di militarizzazione, elaborato nel monastero di San Millán de la Cogolla, in territorio castigliano: il santo interviene in un miracolo ricalcato sul privilegio dei voti ed è al fianco di Santiago nella battaglia di Clavijo, che questo documento colloca nell'anno 934 (l'episodio viene ripreso nella *Vida de san Millán* di Berceo e nel *Poema de*

Fernán González). Come osserva Henriët, la comparsa dei santi combattenti nella Penisola Iberica è tardiva: «Le fonti disponibili non forniscono alcun esempio di azione militare di un santo nel corso dell'alto Medioevo ispanico. Dal punto di vista testuale, sembra impossibile risalire al di là del secondo decennio del XII secolo». ^{vi} Proprio per il ritardo rispetto ad altri paesi europei, è possibile che queste nuove figure agiografiche siano state adottate nel contesto di un'influenza generale della cultura ultra-pirenaica, a partire dalla fine dell'XI secolo: «La militarizzazione dei grandi santi è di certo strettamente legata a un ideale di espansione cristiana, che però viene largamente superato. Gli esempi di san Giacomo e di sant'Emiliano [=san Millán] mostrano che le costruzioni testuali consentono anche di giustificare il dominio signorile». ^{vii}

Non solo è impossibile negare che l'iconografia del Santiago guerriero segua un modello francese, ma inoltre, nel miracolo della conquista di Coimbra «l'apparato iconografico rivela un modello colto: le credenze popolari prendono forma attraverso gli strumenti culturali del clero, che se ne appropria per una costruzione ideologica ormai distanziata dalla devozione del popolo». ^{viii}

^{vi} Patrick Henriët, «Y a-t-il une hagiographie de la "Reconquête" hispanique (XIe-XIIIe siècles)?», in *L'expansion occidentale (XIe-XVe siècles), Formes et conséquences*. XXXIIIe congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public (Madrid, 23-26 mai 2002), ed. Régine Le Jan, Publications de la Sorbonne, Paris 2003, pp. 47-63, p. 57.

^{vii} *ibid.*, p. 58.

^{viii} Luis Fernández Gallardo, «Santiago Matamoros en la historiografía hispano-medieval: origen y desarrollo de un mito nacional», *Medievalismo*, 15, 2005, pp. 139-74, p. 143. Cfr. anche Ángel Sicart Giménez, «La iconografía de Santiago ecuestre en la edad media», *Compostellanum*, 1982, 27, pp. 11-32.

Il *Privilegio de los votos*, è un falso attribuito al canonico compostellano Pedro Marcio tra fine XII e inizio XIII sec.; contiene l'invenzione del favoloso tributo delle cento donzelle,^{ix} da consegnare ogni anno ai musulmani di al-Ándalus. La storia dei voti viene poi inserita nel *Chronicon mundi* di Lucas de Tuy. Pedro Marcio, negli anni 1155-1175, afferma di aver trascritto alla lettera un diploma di Ramiro I datato 834 (che regna negli anni 842-850) che ringrazia l'apostolo per la vittoria di Clavijo e la liberazione dal tributo delle cento donzelle. L'originale sarebbe andato perso alla metà del XVI sec., ma in ogni caso il privilegio è un falso grossolano con incoerenze macroscopiche, a partire dalla data dell'834, nella quale Ramiro non era ancora re, e dall'ignoranza del fatto che fino alla metà del X secolo il santuario compostellano è inserito in un contesto monastico e fino alla metà dell'XI non ci sono canonici nella basilica. È tuttavia possibile che Ramiro II, non Ramiro I, nel 934, e non nell'834, in occasione di una battaglia contro abd-al Rahman a Osma, abbia fatto una donazione alla chiesa di Compostela.^x «Dunque, riprendendo una donazione di Ramiro II del 934, il canonico Marcio, a metà del XII secolo vi incorpora nuovi elementi: la battaglia ha luogo a Clavijo, nell'834, e precede il voto; tale voto è esteso all'intera Spagna; l'Apostolo ha diritto anche alla parte di un miles durante la spartizione del bottino; la leggenda del tributo delle cento donzelle dà all'insieme, oltre a una connotazione cavalleresca, una motivazione potente di non accettare le inaccettabili imposizioni dei saraceni; i cristiani entrano in combattimento al grido di "Santiago!"; e l'Apostolo appare a cavallo in mezzo alla battaglia per dare coraggio ai combattenti».^{xi}

Il privilegio accordato da Ramiro II nel 934 prevedeva il versamento di una tassa alle chiese di Compostela, Mondoñedo, Lugo, Braga e Astorga: era un pagamento cui erano obbligati i chierici, per simbolizzare il primato della chiesa apostolica sulle altre chiese. Nel 1150 Alfonso VII impone agli abitanti di Toledo il pagamento del voto sotto forma di un prelievo sulla produzione agricola che tutto il popolo era tenuto a pagare. Pedro Marcio riprende questa idea e la generalizza estendendo il territorio all'intera Spagna e ad esclusivo beneficio della chiesa di Compostela.

La rappresentazione equestre di san Giacomo è coerente con la rappresentazione equestre che, nello stesso periodo, i re danno di sé, sostituendo l'immagine ieratica del re assiso nel trono. Si tratta di una rappresentazione che viene promossa dall'ordine cavalleresco di Santiago, istituito nel 1170 e ratificato l'anno successivo dall'arcivescovo di Compostela, poi, cinque anni dopo, da papa Alessandro III. «Tuttavia le rappresentazioni equestri di san Giacomo sono poco numerose tra il XII e il XV secolo»,^{xii} periodo in cui abbondano invece quelle del pellegrino. San Giacomo a cavallo è dunque modellato sull'ideale cavalleresco, «è il protettore dei re e dei cristiani di Spagna contro tutti i loro nemici, come san Denis lo è dei francesi».^{xiii} All'inizio non è ancora esplicitamente *matamoros* e nella prima raffigurazione nella cattedrale sono raffigurate ai suoi piedi le donzelle che ringraziano per la liberazione. I musulmani travolti ai piedi del suo cavallo, a testimonianza che il santo combatte e uccide in prima persona, compaiono solo a partire dal XV sec., per poi diffondersi soprattutto nel

^{ix} Su cui cfr. José Antonio Quijera Pérez, «El tributo de las Cien Doncellas. Un viejo mito mediterráneo», *Revista de Folklore*, 148, 1993, pp. 128-35.

^x Adeline Rucquoi, «Clavijo: Saint-Jacques Matamore?», *Compostelle. Cahiers d'Études, de Recherche et d'Histoire Compostellanes*, 2007, pp. 48-58, p. 51.

^{xi} *ibid.*, p. 52.

^{xii} *ibid.*, p. 55.

^{xiii} *ibidem*.

XVI e fino al XVIII. Ciò significa che, paradossalmente, l'apoteosi guerriera del santo avviene soprattutto dopo che la guerra di riconquista è già finita.

Salvador Miguel Nicasio elenca le poche fonti per il Santiago guerriero di cui le più rilevanti sono: nel XII secolo l'*Historia Silensis*, la *Chronica Najerense*, e la *Chronica Adefhonsi Imperatoris*; nel XIII: il *Chronicon mundi* (1230), di Lucas de Tuy, e il *De rebus Hispaniae*, di Ximénez de Rada (1243), la *Primera crónica general*, che si inizia a scrivere verso gli anni settanta del secolo; alcune citazioni in testi letterari, come *Poema de mio Cid* (1207); la *Vida de san Millán de la Cogolla* (1236), di Berceo; il *Poema de Fernán González* (1251-1258); il *Poema de Alfonso onceno* (1348); il *Laberinto de Fortuna* (1444), di Juan de Mena.^{xiv} Nel *Poema de mio Cid* è attestata l'invocazione a Santiago come grido di battaglia: «Los moros llaman ¡Mafomat! e los cristianos ¡Santi Yagüe!» (v. 731), mentre non appartiene al medioevo il noto grido «¡Santiago y cierra España!».^{xv} Nessuno di questi testi appartiene alla cultura popolare: hanno tutti origine in centri di potere politico o religioso, di cui riflettono interessi e ideologie.

D'altro canto, in tutto il complesso leggendario legato all'apostolo Giacomo / Santiago e al pellegrinaggio a Compostela c'è un'evidente dicotomia tra le devozioni e le interpretazioni popolari e la costruzione colta, clericale, di una storia ufficiale, che ha molte motivazioni e non tutte rispettabili. Per un caso raro, possiamo ricostruire le fasi che dalla presunta scoperta della tomba arrivano fino alla redazione del *Codex calixtinus*, attraverso una serie di documenti elaborati nello stesso centro - la sede del vescovo di Compostela - le cui narrazioni o interpretazioni cambiano con il mutare del quadro politico e degli interessi in gioco.

^{xiv} Miguel Nicasio Salvador, «Entre el mito, la historia y la literatura en la edad media: el caso de Santiago guerrero», in José Ignacio de la Iglesia Duarte (ed.), *Memoria, mito y realidad en la historia medieval: XIII semana de estudios medievales*, IER, Logroño 2003, pp. 215-52 disponibile online all'URL <www.vallenajerilla.com/berceo/santiago/guerrero.htm>. Cfr.: *Historia Silense*, ed. I. Pérez de Urbel e A. González Ruiz-Zorrilla, CSIC, Madrid 1959; *Crónica Najerense*, ed. A. Ubieta Arteta, Anubar, Zaragoza 1985; *Chronica Adefhonsi Imperatoris*, ed. L. Sánchez Belda, Madrid, 1950; H. S. Martínez, *El «Poema de Almería» y la épica románica*, Gredos, Madrid 1975, pp. 22-51 (testo latino e trad. sp.); *Crónica de España por Lucas, obispo de Tuy. Primera edición del texto romanceado conforme a un códice de la Academia*, ed. I. Puyol, Madrid 1926. *Primera Crónica General de España*, ed. R. Menéndez Pidal, Madrid 1977; *Poema de mio Cid*, ed. A. Montaner, Barcelona 1993; *La «Vida de San Millán de la Cogolla» de Gonzalo de Berceo*, ed. B. Dutton, London 1967; *Libro de Fernán González*, ed. I. Guil, Madrid 2001; *El Poema de Alfonso XI*, ed. Y. Ten Cate, Madrid 1956; Juan de Mena, *Laberinto de Fortuna*, ed. M. A. Pérez Priego, Madrid 1989; Diego Rodríguez de Almela, *Compilació de los milagros de Santiago*, ed. I. Torres Fontes, Murcia 1946.

^{xv} Lidwine Linares, «¡Santiago y cierra España!, historia de un grito de guerra desde la Edad media hasta hoy», *Les Cahiers de Framespa: Nouveaux champs de l'histoire sociale*, 10, 2012, disponibile online: <framespa.revues.org/1552> (volume completo: <framespa.reves.org/1339>).