

**Zeitschrift:** Hispanica Helvetica  
**Band:** 23 (2012)

**Artikel:** Claves del entorno ideológico del Poema de Alfonso XI  
**Kapitel:** La cruzada en el Poema de Alfonso XI  
**Autor:** Nussbaum, María Fernanda  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-840900>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 08.11.2024

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

### **III**

## **LA CRUZADA EN EL *POEMA DE ALFONSO XI***



Algunos estudios presentan el *Poema de Alfonso XI* como un poema de cruzada pero sin profundizar en este tema. Victorio, por ejemplo, lo considera así, además de una evidente alabanza al rey. El motivo propagandístico que arguye es claro: incentivar a los guerreros a la batalla, puesto que captaría su ánimo y «[...] llenos de orgullo, sacarían el pecho y, si se les pidiera, seguirían luchando» (Victorio 1991: 24). Gómez Redondo, que no habla de cruzada, coincide en el objetivo del poema con Victorio: «[...] volver a insuflar en la conciencia de la aristocracia castellana (posible receptora del poema) el deseo de emprender las antiguas e ilustres hazañas de los antepasados; de ahí que Yáñez rescate descripciones de ejércitos, de batallas» (Gómez Redondo 1996: 190). En cambio, Vaquero (1984a) coincide también con el editor del texto, considerando que el poeta se encuentra fuertemente imbuido del espíritu cruzado lo que reforzaría también el carácter propagandístico de la obra.<sup>91</sup>

Catalán (1953: 60-108) no menciona la canción de cruzada, a pesar de haber estudiado el texto en relación a las otras escuelas literarias. Para él pertenece, por una parte, a la corriente de clerecía; por otra parte, recibe influjos juglarescos. Además, su autor era conoce-

---

<sup>91</sup> Véase cap. I, nota 10. Vaquero marca acertadamente algunos tópicos del tema de la guerra santa, recalcando el carácter de cruzado del rey castellano y el valor otorgado por el papa: «En el combate entablado domina un fuerte espíritu de cruzada, no sólo por la actitud de los que en él participan, sino también porque el mismo papa le había concedido tal carácter» (Vaquero 1984a: 2). También percibe que el *Poema de Alfonso XI*, tal como los cantos de cruzada, conforma una épica creada al calor de los hechos narrados (Vaquero 1984a: 299).

dor de la tradición profética merliniana y de la literatura y crónicas árabes que, evidentemente, utiliza en su composición.

En una simple lectura del poema, encontramos utilizado en varios pasajes el vocablo ‘cruzada’, entiéndase no la de Tierra Santa, sino la cruzada española, la Reconquista del territorio ocupado por los árabes. Pero nos quedaba por saber por qué la tradicional Reconquista española se había transformado en el texto de Ruy Yáñez en una cruzada y si el poema respondía al canon genérico de una canción de cruzada.<sup>92</sup>

Para encauzar este tema en nuestro trabajo sobre la teoría política en el poema dedicado al rey Alfonso XI, nos cuestionamos entonces qué relación podía presentar la idea de cruzada (al menos, la tradicional peregrinación guerrera a Jerusalén) y cuál la canción de cruzada con este poema del siglo XIV en Castilla.

## 1. La cruzada española: teorías cruzadas

Sobre la cruzada a Tierra Santa, y sobre la cruzada en general, hay una abundante bibliografía. Principalmente, desde la idea reformadora de la Iglesia de Gregorio VII (1073-1085) y su ejecución por Urbano II (1088-1099), atendiendo al pedido de ayuda a Occidente de Alejo Comneno, hasta los hechos ocurridos posteriormente en Oriente y cuyo contenido conocemos por Guillermo de Tiro y otros cronistas de los sucesos ultramarinos (Cottet 1996). En este sentido, es lícito plantearse qué relación hay entre aquellos viajes a Oriente con el fin de liberar Jerusalén con la guerra española contra los musulmanes, hecho netamente nacional. Sin embargo, también numerosos críticos se han preguntado qué debe entenderse como cruzada y, por ende, si la Reconquista española es una cruzada, una cruzada *avant la lettre* o, directamente, no es una cruzada.<sup>93</sup> Varios de ellos anali-

---

<sup>92</sup> Cátedra (1989: 131) menciona el poema sobre Alfonso XI haciendo referencia a Mercedes Vaquero que lo percibe como un canto de cruzada.

<sup>93</sup> Para la parte histórica de las cruzadas me baso en Grousset (1944), Oldenbourg (1965), Richard (1977), Delaruelle (1980), Flori (1991,

zan, aunque de manera tangencial y con conclusiones diversas, la relación entre la Reconquista española y la Cruzada ultramarina. Para Grousset, la Reconquista española estuvo en los orígenes de la idea de cruzada, puesto que aquélla había comenzado hacía ya tiempo cuando se gestó la idea de liberación de la tierra palestina. Incluso el resultado decisivo de la Reconquista española, la toma de Toledo, se produjo diez años antes de que comenzara la empresa en Oriente. Por eso, la guerra española fue para este investigador una «croisade avant la lettre», así como también «une croisade à domicile» (Grousset 1944: 16-18). Para Alphanderi y Duppont (1995: 16-29), por ejemplo, no hay relación entre la Reconquista española y la cruzada, teoría reforzada por el escaso interés que prestaba el poder pontificio a la Península. De acuerdo con Boissonade, para ellos las expediciones españolas son una «pré-croisade universaliste» que no llegan a la importancia de los Lugares Santos. Delaruelle (1980: 74-78 y 86-90) reconoce una figura de guerra santa en la Reconquista, aunque otorga una exagerada importancia, en detrimento de la figura real, a la orden de Cluny y a la Santa Sede. Flori (2001: 20 y 270-291), menos radical, habla del «espíritu de cruzada» de las canciones de gesta, que ubican a sus héroes preferentemente en el sur de Francia o España. Menciona también el paralelo entre la «Cruzada de Oriente» y la «Cruzada de Occidente», comenzada para liberar a Francia de la invasión musulmana en los primeros tiempos de su conquista y detenida en Poitiers en 732. La Reconquista española en sus inicios, equivalente a ésta, es calificada entonces como una «pré-croisade» o «proto-croisade». Por otra parte, Boutet y Strubel (1979: 39-50) estudian las gestas y su relación con el pensamiento social, destacando el papel de la cruzada, localizada en España, como garante del orden social. En ellos, la categoría de la guerra española en tanto que cruzada está fuera de cuestionamiento. Finalmente, Runciman (2006: 782-783), que menciona absolutamente todos los agentes y hechos históricos implicados en las cruzadas en Tierra Santa, en raras ocasiones hace alusión a España, que no tuvo casi presencia en Medio Oriente. Pero no duda en mencionar la guerra española como cruza-

---

1997 y 2001), Alphanderi y Dupront (1995), y, principalmente, los detalladísimos volúmenes de Runciman (2006).

da. Más original al respecto se muestra Villey (1955: 578) quien, dejando de lado parámetros sobre la importancia entre guerra santa en la Península o en Palestina, analiza el tema desde el punto de vista del derecho jurídico de entonces. Muestra cómo el concepto de cruzada debe hacerse extensible a medida que ésta va creciendo en importancia económica y política, y va adquiriendo otra finalidad que la de rescatar Jerusalén.

Es cierto que en el transcurso de los siglos se han generado diversas ideas sobre el significado de la cruzada. Nada tiene que ver la primera cruzada predicada por Urbano II (1088-1099) y Pedro el Ermitaño, con los ideales de la cuarta cruzada (convocada por Inocencio III en 1193) desviada por los intereses venecianos a Constantinopla, o con las pretensiones de la quinta de conquistar Egipto (1218), ni la séptima promulgada por el papa Inocencio IV (1243-1254) contra el emperador Federico II (1220-1250).<sup>94</sup> Por otra parte, la española se ha considerado siempre como una cruzada desde el siglo XI, comienzos del siglo XIII o durante el siglo XIV.<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> Sin embargo, y sin negar las diferencias existentes entre las guerras realizadas bajo el denominador común de la cruzada, es interesante el estudio unificador que realiza Villey (1955: 568-577) al respecto. Para él, las cruzadas, históricamente tan diversas entre sí, presentan jurídicamente un hilo conductor realizado por los canonistas del siglo XIII. Mediante las teorías desarrolladas, justifican la legitimación de la guerra santa equiparando así la de Palestina con la de cualquier otro lugar y aún circunstancia. Por lo tanto, toda cruzada requiere, para ser reconocida como tal, determinadas características jurídicas –sea cual fuere su época, lugar y origen– que legitiman su proceder.

<sup>95</sup> Sobre el tema de la Reconquista y su identificación con la guerra santa y la cruzada, véase Antelo Iglesias (1947), Benito Ruano (1951-1952 y 1956), Goñi Gaztambide (1958) y Candeira (1960). Los tres últimos recalcan el papel jugado por la Iglesia en la Reconquista, las prerrogativas espirituales dadas, los intereses del papado en tierras españolas (sobre todo Goñi Gaztambide) y aun la ayuda económica recibida por los reyes peninsulares. Goñi Gaztambide (1958: 43-62) rebate incluso la interpretación laica moderna (la reconquista es solamente la conquista de territorio realizada por los beneficios del botín) en favor de la interpretación tradicional que aboga por el doble carácter de la guerra española: guerra santa y reconquista. Además dedica todo un capítulo a

España gozó también del estatuto de verdadera cruzada a través del reconocimiento oficial de la Iglesia y la indulgencia. No obstante, no siempre el papado la tuvo en cuenta ni tampoco los reyes españoles desearon colaborar ampliamente con la empresa en Oriente. En los siglos XII y XIII, por ejemplo, los papas Inocencio III (1198-1216), Honorio III (1216-1227) y Gregorio IX (1227-1241) otorgaron mayor importancia a Palestina que a la Reconquista española, convencidos también de que no se podía contar con los reyes españoles para la empresa ultramarina. La tensión económica adquiría entonces un plano relevante: restricciones de parte del sacerdocio, confiscaciones de bienes eclesiásticos de parte de los reyes peninsulares.<sup>96</sup> Para España, la cruzada sirvió innegablemente como una ayuda económica, pero no privativamente, pues todo su soporte ideológico se puso en marcha para sostener las guerras andaluzas y aun para fortificar la política real castellana.

## **2. La cruzada en el siglo XIV**

Para la historiografía actual, la importancia que había tenido la cruzada comienza a disminuir en el siglo XIV y adquieren relieve otros hechos que, con el transcurso del tiempo, llevarán a la ‘extensión del poder real’.<sup>97</sup> La guerra en Oriente se prefiere entonces como aconte-

---

explicar que la reconquista es una verdadera cruzada, haciendo hincapié en el reconocimiento oficial del papado. Antelo Iglesias otorga gran importancia a la actuación española en la guerra santa, aunque se refiere principalmente al siglo XV.

<sup>96</sup> La guerra de las Navas de Tolosa, por iniciativa de Alfonso VIII, fue considerada como una Gran Cruzada con carácter internacional. Recibió el beneficio de las indulgencias, ayuda económica y una importante propaganda para reclutar gente extranjera. Pero, a partir de Inocencio III, se pidió a los españoles una colaboración económica y militar para sostener la empresa cristiana de ultramar, pues se miraba mal que España siguiera ausente de la cruzada palestina. Sin embargo, los reyes españoles alegaban su propia cruzada como imposibilidad de ir a ayudar en tierras orientales. (Goñi Gaztambide 1958: 110-132 y 296-315).

<sup>97</sup> Tomo el giro ‘extensión del poder real’ de Estepa Díez (2007: 79).



cimiento de los siglos XI, XII y hasta el XIII. Son los sucesos de Godofredo de Bouillon, de Baldo vino, de Raimundo de Saint Gilles. Sin embargo, para los gobiernos del siglo XIV y principalmente para el papado, la cruzada tenía todavía un valor actual y fundamental, aunque, paradójicamente, Occidente no la considerara una preocupación prioritaria. Esta falta de interés respondía a motivos variados: religiosos, políticos y económicos. Por una parte, el fervor religioso no seguía siendo el mismo que hacía dos siglos; también jugaba en contra el mayor conocimiento de lo que era Palestina y la menor necesidad de emigrar. Por otra parte, el cansancio de que las últimas expediciones tuvieran más un interés político que religioso y, fundamentalmente, los gobiernos europeos, ocupados por sus propios problemas, no podían hacerse cargo de una tierra tan lejana.<sup>98</sup>

A esta falta de interés por retomar el camino de la cruz, se agrega que, durante el siglo XIV, los Estados de Occidente comenzaron a rechazar la dependencia temporal de la Santa Sede. De todos modos, la división de poderes no se produjo de manera definitiva. Incluso la monarquía pretendidamente universalista del papado se vio todavía defendida a mediados de siglo por los escritos que abogaban por la *Plenitudo potestatis*, entre ellos el del portugués Álvaro Pelayo.

Este proceso de secularización conjuntamente con el de nacionalización generó modificaciones radicales en las relaciones políticas, en las finanzas y en el plano militar. La Iglesia no escapó a este proceso, dependiendo en adelante de las medidas del país al que pertenecía. Se modificó también el impuesto para el mantenimiento de la fuerza militar del reino, en adelante fijo, y con ello también hasta el mismo concepto del ejército. En lugar de la feudalidad, el servicio militar comenzó a basarse en un sistema de contrato (*sans homage, sans fief, sans hérédité*) o, más frecuente aún, se creó la Orden de Caballería nacional, de suma importancia política y militar para re-

---

<sup>98</sup> Como señala Renouard (1969: 26), «[...] même si les affaires d'Orient et de la Croisade demeuraient des préoccupations essentielles de la Chrétienté et de son chef, elles concernaient des territoires éloignés, morcelés, sans continuité avec le corps physique du monde chrétien». A esta falta de fervor religioso también alude Runciman (2006: 1009).

forzar el poder real.<sup>99</sup> La creación de estos grupos caballerescos ejemplifica el auge que estaban teniendo las políticas nacionales en detrimento de la internacional impuesta por el papado. Solo así se justifica el desmantelamiento y persecución de la Orden del Temple y la disminución de poder de la del Hospital. Por ello, Boutet y Strubel consideran el siglo XIV como un siglo de rupturas: las ideas políticas ‘profanas’ adquirieron fuerza desolidarizándose del pensamiento teológico que les dio vida (Boutet y Strubel 1979: 164-168). El papado, enfrentado con el rey francés –Bonifacio VIII contra Felipe el Hermoso–, fue perdiendo progresivamente el poder hasta desembocar a finales de siglo en el Cisma que duró 39 años (1378-1417). A pesar de esto, la idea de cruzada se mantuvo durante el siglo XIV, aunque la liberación de Jerusalén se haya transformado en una utopía. Contrariamente a la literatura de cruzada de los siglos anteriores, la del siglo XIV sirvió para el prestigio y la propaganda de los reyes que hicieron resurgir así un ideal caballeresco de heroísmo y piedad. También la guerra santa cumplió otro papel: el mayor provecho obtenido con el aumento de impuestos con fines militares.

A pesar de esto, el poder pontificio conformaba todavía junto al Imperio el tribunal internacional, el árbitro de los problemas internacionales entre reinos. Y, si este mismo siglo dejó entrever cambios de envergadura en el funcionamiento social, no obstante, las ideas políticas fueron concebidas todavía bajo el peso de los hechos percibidos con la óptica de creencias firmemente arraigadas. Aún se tenía la convicción de que la unidad religiosa era necesaria para la unidad política y su fortalecimiento. Las crecientes laicización del poder y centralización administrativa de la monarquía no ocultaron la función del sacerdocio en el gobierno. No es extraño entonces que en los textos literarios se utilice la cruzada, evidentemente en boga en la

---

<sup>99</sup> Para un análisis de las transformaciones sociales, políticas, económicas y militares en Occidente, véase Guenée (1971). Las Órdenes de Caballería, que respetaban las formas y el contenido literario y caballeresco, tenían fundamentalmente una importancia política y militar. En el caso castellano, el rey busca reforzar su poder a través de la creación de un ejército fiel contra la vieja nobleza con la que tanto se había enfrentado. Son, en síntesis, Órdenes «nacionales» a través de las cuales el príncipe puede controlar sus estados y afianzar así su poder.

mentalidad del momento, como una forma de publicitar el poder soberano. Todavía en el siglo XIV junto al afianzamiento de la monarquía, reforzada por el pensamiento legista, había una atmósfera de conciencia mística manifestada, por ejemplo, en las peregrinaciones de los penitentes flagelantes y su creencia de que el fracaso de la santa expedición se debía a la cólera divina por los pecados de Occidente.<sup>100</sup> La cruzada respondió también a esta nueva conciencia, presentándose en adelante en dos aspectos absolutamente diversos. De un lado, se encontraba la cruzada comercial, que respondía a los intereses mediterráneos; de otro, la cruzada a través de la predicación con el auge de las órdenes mendicantes. Esta última estaba más en consonancia con la propuesta de reforma de la Iglesia, por la cual se pretendió otro espíritu de penetrar en Oriente basado en la no violencia.

Hay que agregar que la cruzada tuvo en el siglo XIV otro aditamento significativo: intentó organizarse desde Aviñón, nueva residencia papal desde principios de la centuria. El cambio de lugar significó también un cambio estructural en la Santa Sede. Marcó progresivamente una pérdida de poder del sacerdocio, a pesar del prestigio de los pontífices de la era aviñonesa. Esta decadencia había comenzado anteriormente con el enfrentamiento entre Bonifacio VIII y el rey de Francia Felipe el Hermoso, y con el consiguiente atentado de Anagni y posterior muerte del papa. Pero también el período aviñonés comenzó con otra serie de episodios negativos fundamentales para la imagen del papado: la toma de San Juan de Acre (1291) y con ello la desaparición del Estado latino de Palestina que confirmó el fracaso de las cruzadas, obra netamente pontificia. A esto se adicionaron los problemas en Italia: las guerras suscitadas entre las diferentes familias poderosas y, sobre todo, la derrota de la política angevina apoyada por el papado en Sicilia. Esto originó que la Curia emprendiera

---

<sup>100</sup> Véase Alphanteri y Dupront (1995: 462-479) que desarrollan el aspecto fuertemente lucrativo de las cruzadas y el resurgir de un espíritu misionero en el siglo XIV; para las tentativas de rehacer la cruzada en esta centuria, remito, una vez más, a Alphanteri y Dupront (1995: 488-496) y a Richard (1977: 33-61, 63-86, 123-144 y 281-296).

diera la retirada de Roma, capital espiritual de la cristiandad y se instalara en Aviñón, donde primaba la política del rey de Francia.<sup>101</sup>

En síntesis, la política papal estuvo condicionada en esta centuria por dos metas difíciles de llevar a cabo: el deseo de retornar a Roma y el de emprender la cruzada, dificultado por la guerra centenaria entre Francia e Inglaterra.<sup>102</sup>

### 3. La cruzada literaria

La cruzada se encuentra presente en los textos literarios que fueron el vehículo principal para la divulgación de las ideas político-religiosas del papado. Pero en lo tocante al caso castellano, estuvo al servicio de la consolidación de la figura monárquica. Por lo tanto, para el análisis del poema sobre el rey Alfonso XI es necesario tener en cuenta los siguientes puntos: qué es una canción de cruzada; la presencia de la cruzada en la literatura española, comparando el *Poema*

---

<sup>101</sup> Para el tema del papado en Aviñón, véanse los *Cahiers de Fanjeaux* (1991), Guillemain (1952 y 1998), Renouard (1969) y el todavía útil artículo de Amann (1933).

<sup>102</sup> Resulta interesante el análisis de Renouard (1969: 116-117) en lo tocante a las intenciones del papado y al fracaso de su política: «Les Papes d'Avignon ont tous eu la même préoccupation dominante; la Croisade victorieuse est la fin ultime de leur politique; elle doit justifier l'établissement de la monarchie pontificale; la reconquête des territoires italiens du Saint-Siège et le rétablissement de l'union franco-anglaise en Occident n'en sont que les préliminaires nécessaires. Mais ces préliminaires, du fait des circonstances, retiennent à peu près exclusivement leur attention. [...] le but même de cette organisation (celle de l'église), la reconquête et la protection d'Orient chrétien, semble d'abord négligé, puis même abandonné». Y concluye: «Le siècle qui s'ouvre par la dissolution de l'ordre du Temple, symbole de l'épopée des Croisades et bouc émissaire de la Chrétienté honteuse de leur échec final, apporte le repli des Hospitaliers à Rhodes, la disparition de toute Chrétienté indépendante en Syrie et en Palestine, la menace des Turcs sur Constantinople. Les Papes, malgré leurs intentions et leurs efforts, ne peuvent empêcher ses échecs en chaîne».

de Alfonso XI con dos gestas francesas; finalmente, cómo se relaciona la teoría política con el concepto político-religioso de cruzada.

### 3.1. DELIMITACIÓN DE LA TIPOLOGÍA DEL GÉNERO DE CANCIÓN DE CRUZADA

Dijkstra (1995) intenta circunscribir la definición de la canción de cruzada tomando como eje el valor referencial del género,<sup>103</sup> ya que fue una composición profundamente implicada con la realidad extraliteraria. Sin embargo, intentar una definición no es fácil porque una de sus características es, justamente, la diversidad genérica que la conforma. La *cansó*, el *sirventés* y la canción de mujer (*chanson de femme*, *chanson d'ami*, *chanson de départie*) presentan, en numerosas ocasiones, una temática ligada a las cruzadas.

Sin embargo, la referencia a la cruzada no lo es todo, sino que ella debe estar ligada a la *intentio* del texto (Dijkstra 1995: 50-73). Es decir, la temática de la cruzada es el eje principal sobre el que se articula el poema, el factor más importante para su interpretación. No cabrá entonces ninguna duda en las composiciones de corte propagandístico, cuyo fin es reclutar gente para el ejército cruzado o modificar comportamientos para la obtención de la victoria, así como tampoco en poemas que basan su relato sobre hechos ocurridos en una cruzada.

Finalmente, Dijkstra enumera los núcleos temáticos y los motivos para analizar las canciones de cruzada, y restringe su análisis a los textos líricos que cantan únicamente las cruzadas en Oriente, concretamente en Tierra Santa. Necesaria limitación de *corpus*, dado su vastedad.<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> En especial analiza el contexto histórico, esencial para su definición de canción de cruzada, y presenta un estado de la cuestión.

<sup>104</sup> La lista de temas y motivos abarca siete puntos: 1. términos referentes a las cruzadas o a la toma de la cruz (como *pèlerinage*); 2. términos referentes al territorio a reconquistar (*Terre sainte*); 3. referencias específicas al enemigo; 4. material propagandístico de carácter religioso; 5. material propagandístico de origen caballeresco; 6. modelos (algún cruzado de comportamiento ilustre, algún héroe bíblico, etc.) y 7. el *fin'amor* (Dijkstra 1995: 46). También recalca las características presentes en

Las características temáticas presentadas como fundamentales por la estudiosa se pueden aplicar, sin embargo, no sólo a una ‘canción de cruzada’, según la limitación de su definición, sino a todo un conjunto de textos literarios, incluso prosísticos, que incluyen estos mismos aspectos. Si consideramos el *Poema de Alfonso XI* también como una canción de cruzada, nada tiene que ver formalmente con el *corpus* analizado en el libro de Dijkstra, así como tampoco con canciones de cruzada como *La conquête de Jérusalem*, la *Chanson d’Antioche*, o el más tardío *Bâtard de Bouillon*, etc. Evidentemente, cuando analiza estas composiciones, no tiene en cuenta los poemas extensos, más emparentados con las gestas que con la *cansó* o la *chanson d’ami*. De todos modos, su estudio exhaustivo nos sirve para limitar temáticamente el género de la cruzada.

Otros trabajos afirman que el imaginario literario está ligado al hecho histórico, pues las obras ficcionales son testimonio de los grandes hechos ocurridos delante de Jerusalén (Régner-Bohler 1997). Se consideran además las canciones de gesta que, organizadas en ciclos, relatan hechos de cruzadas, así como las crónicas, los relatos de viajes y los poemas donde aparecen los llamados a la cruzada, la tristeza y el temor por la separación de los amantes, y también los sermones (Horowitz 1997). La obra literaria destaca, sobre todo, la finalidad de la primera cruzada: liberar el Santo Sepulcro y la tierra de Jesús, la venganza de Dios a causa de la conquista de la tierra por los Infieles, y la preparación moral y material necesarias para cruzarse –actos de purificación del peregrino o soldado y objetos como la venera, la cruz, emblemas y vestiduras–.

El espacio literario que abarca el tema de la cruzada es inmenso y, por eso mismo, concurrente con otros géneros pues está ligado a la historia que relata y además utiliza leyendas y motivos ya extensamente conocidos en la literatura y en la cultura de la época. El tema de la cruzada se incorporó entonces a los diferentes géneros, aprovechándolos para su propia difusión.

---

todas las cruzadas como el permiso papal de iniciar la guerra al islam, la indulgencia otorgada a los que fueran a combatir y el consecuente estatus de cruzado que adquirirían.

Sin embargo, unos de los más utilizados para la propagación de las ideas religiosas de la época fueron la canción (Bédier 1909, Dijkstra 1995) y la épica. Principalmente esta última adquirió en el contexto de la guerra santa un estatuto particular, puesto que la temática guerrera y el ideal heroico de las gestas se articularon perfectamente con los sucesos de Oriente. Alvar (Alvar y Gómez Moreno 1988) señala al respecto el carácter del poema épico como transmisor de ideas, un recurso propicio para imponer una propaganda que defendía los intereses de determinado grupo social y, por eso mismo, la importancia de introducir en el componente heroico el ámbito de las cruzadas.<sup>105</sup>

Régnier-Bohler (1997: XXIV-XXIX) menciona además dentro de las canciones de gesta el ‘cycle de la croisade’, cuya afinidad con el hecho contemporáneo es explícito, y lo divide, a su vez, en dos ciclos que abarcan cuatro siglos. El primero de ellos ocupa los siglos XII y XIII, y relata la arriesgada empresa en Oriente. El segundo, realizado durante los siglos XIV y XV, retoma los mismos períodos del anterior, pero con una mayor elaboración literaria. Esto nos permite ver que, aun tardíamente al apogeo de la cruzada, su espíritu continuaba intacto.<sup>106</sup>

Por lo tanto, lo que contribuye a una definición de la canción de cruzada no es la forma, que está tomada de un género preexistente (la *canço* y la gesta), sino el tema que abarca. Espacio, personajes, acciones, discursos y finalidad particularizan el género del canto de cruzada.

En las *chansons de croisade* encontramos algunos tópicos que se dan frecuentemente como la guerra justa, la idea del martirio para el

---

<sup>105</sup> En este sentido social, el investigador apunta tres núcleos importantes en el componente del género épico: el mundo del feudalismo y de las cruzadas, el de los monasterios y las reliquias, y el de la burguesía. Además recalca la condición cristiana de sus héroes, así sean rebeldes al rey, autoridad que queda fuera de todo cuestionamiento (Alvar y Gómez Moreno 1988: 31-32).

<sup>106</sup> La estudiosa reconoce para el primer ciclo los poemas de *La Chanson d’Antioche* y *La conquête de Jérusalem*, más cercano a la historia. En el segundo ciclo, la canción de gesta tiende a lo novelesco: *Histoire du Chevalier au Cygne* y *Batârd de Bouillon* (Régnier-Bohler 1997).

que va a combatir, la promesa del paraíso para el que muere en combate (como el infierno para el islamita), el rey como ejemplo a imitar (sobre todo, San Luis), la cruzada vista como un sacrificio en donde se deja todo para servir a Jesucristo, la salvación de los pecados, la vergüenza de los hombres que no parten a la cruzada o la cobardía de los que se quedan, el motivo del soldado como peregrino y de la cruzada como peregrinación, el dolor por la separación de los amantes, muchas veces superado por la mayor importancia del servicio a Dios. Dentro de las variaciones del tema amoroso, se encuentra la comparación del amor espiritual con el terrenal; así, si se empieza hablando de la amada, se termina mencionando a la Virgen, por cuyo amor el amante va a luchar. La descripción de lugares simbólicos es una referencia obligada: ir a Oriente corresponde al paraíso; quedarse, por el contrario, significa el infierno. La manipulación de los cantos como acicate publicitario es evidente.

Pero, para el texto que nos ocupa, deben considerarse como canción de cruzada no sólo los poemas líricos, sino principalmente las gestas, cuya temática está más de acuerdo con la primera mitad del siglo XIV castellano. Justamente, el *Poema de Alfonso XI* presenta una importante relación, como ha mencionado Mercedes Vaquero (Cátedra 1989: 131), con estas gestas de cruzada del siglo XII.

#### **4. Relación del *Poema de Alfonso XI* con la canción de cruzada**

El *Poema de Alfonso XI* presenta muchas similitudes con los cantos de cruzada de los siglos XII y XIII.<sup>107</sup> Evidentemente van a diferir en algunos aspectos importantes como el espacio, la época, y, consecuentemente, la finalidad; pero las características esenciales permanecen intactas.

---

<sup>107</sup> De todas maneras, no dejamos de tener presente el estudio de Catalán (1953) sobre la diversidad genérica que compone al poema, aunque no sean factores excluyentes, puesto que, como se ha visto, la canción de cruzada se define sobre todo por sus tópicos más que por su forma.



Para ver con mayor profundidad los tópicos que acercarían el *Poema de Alfonso XI* con los cantos de cruzada franceses, hemos decidido escoger algunos de los más conocidos, aunque el contexto de composición de éstos difiera notoriamente del poema dedicado al rey castellano. Es probable que el compositor de la gesta española ni siquiera los haya conocido directamente, pero sí haya recibido influencias literarias de estas gestas ultrapirenaicas. De hecho, la canción de cruzada trovadoresca y otros tipos de composiciones se han conocido en la Península. Martín de Riquer (1952) ha estudiado cómo los textos literarios franceses de la Edad Media habían influido a los castellanos e incluso, a veces, los primeros habían tomado un tema español incorporándolo a sus ciclos. Obras como la *Chanson de Roland* o ciclos como el de Guillermo, el de Carlomagno, cuyas aventuras están en su mayoría situadas en España, o cantares de vasallos rebeldes se reflejan en el amplio espectro de las composiciones españolas adaptándolas a su gusto. Pero lo que más interesa destacar es la influencia en la Península de cantares sobre hechos históricos contemporáneos, como los denomina Riquer (1952: 333-345). Estos acontecimientos que se relatan son, principalmente, las cruzadas, como si fueran un asunto legendario pretérito, y varían ya acercándose al hecho narrado (lo que las asemejaría a crónicas versificadas) ya atribuyéndoles un acontecimiento ficcional a personajes reales. El estudioso español destaca también la íntima relación que con los cantares de gesta del ciclo de la primera cruzada presenta la *Gran Conquista de Ultramar*.<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup> También Cottet (1966: 17-21) menciona a otros estudiosos del siglo XIX que analizaron las influencias directas de la literatura de cruzada francesa en la literatura extranjera como la española, por ejemplo, entre las imitaciones más importantes, la *Gran Conquista de Ultramar*. Paul Meyer publica en 1884 setecientos versos provenzales que había sacado de un ms. de Madrid y que describían la batalla de Antioquía el 28 de junio de 1098, sin duda, fragmento de un poema sobre toda la primera Cruzada. Más tarde, Gaston Paris relaciona este fragmento poético con la *Gran Conquista de Ultramar*, descubriendo en ella traducciones casi literales. Pero para tener una idea acabada de la relación –y en cierto sentido, la deuda– que la épica española presenta con la europea en sus influencias temáticas y, sobre todo, en el cruce de cantares que gestaron

Además, muchos de los tópicos de las gestas de cruzada formaban parte de la teoría política medieval o se han creado para conformar un ideal de guerrero dispuesto a luchar por la causa de la Iglesia y contra el enemigo común de la cristiandad. Este ideal ha pasado luego a ser un lugar común en las composiciones posteriores y, en el caso particular de nuestro poema, se lo utilizó adaptándolo a la creación de una propaganda real. De todos modos, el ideal de una cruzada, principalmente en Tierra Santa, no estaba agotado en el siglo XIV. Si el poema de Ruy Yáñez pretendía ensalzar los actos heroicos de su rey convirtiéndolo en un cruzado ejemplar era porque se creía también en la posibilidad de un emprendimiento militar de la talla de una cruzada como los realizados en los siglos anteriores.

De las características compartidas entre los textos referidos a la guerra santa, sean franceses o españoles, se destacan el carácter religioso, el plano sobrenatural, el motivo histórico-literario de la cruzada, la descripción del ejército cristiano a través de la visión del musulmán y las profecías en el mundo árabe. Es una clasificación que permite la realización de un estudio pormenorizado, pero cuyos límites no son precisos, pues de carácter religioso es también el plano sobrenatural y, evidentemente, el motivo que originó la peregrinación militar a Tierra Santa. Pero, para intentar una mejor reorganización del análisis, por 'carácter religioso' entendemos la función de la Iglesia en tanto generadora de las creencias religioso-políticas que acompañaron el movimiento del ejército a Oriente. Lo sobrenatural está representado en la manifestación de signos divinos, siempre que se respeten las consignas propuestas por la clerecía. El motivo de la

---

nuevas composiciones, véase Alvar y Gómez Moreno (1990: 13-70) y, principalmente, Alvar y Alvar (1991). En la introducción, antes de introducirnos a la epopeya castellana, los autores hacen una incursión bastante profunda por sus posibles orígenes germánicos, por la latina medieval –de marcado espíritu cristiano–, y por la románica y sus lentas transformaciones hasta las noticias de leyendas épicas presentes en la prosificación realizada en las crónicas del siglo XIII y su importancia en la centuria siguiente (Alvar y Alvar 1991: 11-79). Toda esta erudita exposición sugiere una interdependencia entre la literatura heroica desarrollada en la Península y las creaciones que surgieron en el resto de Europa.

cruzada es el reflejo en el texto literario del origen histórico de este movimiento. Por último, se analiza el papel preponderante que ocupó el mundo árabe (si bien cargado de prejuicios y descripciones fantásticas) en esta literatura de cruzada.

#### 4.1. CARÁCTER RELIGIOSO

##### 4.1.1. El papel de la Iglesia

Tanto en la *Chanson d'Antioche* como en la *Conquête de Jérusalem*, el poeta épico es un servidor de causas políticas y sociales. La primera gesta fue compuesta con ánimo de incitar a participar en la tercera o cuarta cruzada. La *Conquête* es casi un ideario religioso y, por ende, una imposición de una ideología precisa con respecto a la importancia de la cruzada. En comparación con los textos franceses, en el poema castellano, el llamado de cruzada y el discurso religioso se diluyen, a nivel de los textos anteriores, por la importancia que cobra la imagen real. Sin embargo, la predicación de los religiosos para incitar a la batalla presenta en los distintos textos las mismas ideas desarrolladas para la guerra ultramarina.

La predicación del obispo de Puy en la *Chanson d'Antioche* es similar temáticamente a la del obispo castellano. En ambos se encuentra la idea del ministerio sacerdotal de redimir los pecados para asegurar la entrada al Paraíso de los caídos en combate. El discurso del obispo francés se centra en la importancia de la cruzada como salvación del alma y el reconocimiento del soldado como mártir, puesto que ha dado su vida por Jesús: «Vos tornerés a destre dedens mon paradis,/ La trouverés saint Jorge et saint Domitre ausis [...] / El non Saint Esperit soient li escu pris! / Sor moi preng vos pechiés, les grans et les petis, / Et cil qui mors sera, de ço soit il tos fis, / L'arme de lui ira lasus en paradis, / El renc as Innocens aront lor siege eslis» (tir. LIII).<sup>109</sup>

---

<sup>109</sup> Para las citas en francés medieval, véase Duparc-Quioc (1977). La investigadora no sigue la división en cantos hecha por la edición decimonónica de Paulin Paris, sino que enumera las tiradas, que también varían con respecto a la primera edición. Además basa su edición en uno de los manuscritos más antiguos y mejor conservados, mientras que

El narrador se hace eco también de esta idea que atraviesa la etapa de la cruzada: los valerosos ‘peregrinos’ que tomen el sepulcro donde yace Cristo serán bendecidos hasta el día del Juicio Final (CLVII).

El perdón de los pecados tiene un papel preponderante en el discurso religioso, ya que justificaba en el plano teórico la supremacía de la autoridad espiritual sobre la temporal. La confesión de las faltas podía ayudar a la victoria pero no hacerlo podía provocar la derrota. De la tirada CCLXXXVIII hasta la CCXC, el obispo de Puy recibe en sueños la visita divina. Dios se muestra enojado por el mal comportamiento de los cristianos, pero ante los ruegos de la Virgen y de San Pedro, accede a dar la solución para el triunfo de las fuerzas cristianas. Luego, el obispo repite al ejército lo revelado en el sueño, en concreto, el secreto impartido para obtener la victoria: confesar los pecados a los prelados y no caer más en ellos, de esta manera Cristo echaría en olvido los yerros cometidos y proporcionaría la ayuda deseada (tir. CCXC).<sup>110</sup> La penitencia y la misa antes de la

---

Paris hace su edición a partir de los seis manuscritos parisinos sin seguir ninguno de ellos como texto base.

Para la traducción al francés moderno, véase la versión de Micheline de Combarieu du Grès que se incluye en el volumen de Régnier-Bohler (1997: 25-169). La traductora sigue la edición de P. Paris, con la división de la *Chanson* en cantos y tiradas. En el canto II, tir. XVII, el obispo incentiva a los combatientes con palabras del Evangelio adaptándolas al contexto guerrero y a la necesidad del momento: «[...] enfin tu es venu me venger de mes ennemis. Vous qui avez agi ainsi, venez à ma droite dans mon paradis! [...] Je prends sur moi vos péchés, petits et grands [...] Tous ceux des nôtres qui mourront [...] auront leur lit préparé au ciel à côté de ceux des Innocents». La misma idea se presenta en la tirada CCCLIV y en la tirada CCCXXIX, en la batalla contra Corbaran.

<sup>110</sup> La confesión de los pecados remite a una idea de pureza que se reitera en gran parte de los cantos de cruzada. Posteriormente, el obispo aclara: «Soviegne vos de Diu qui en crois fu penés [...] / Hui avrés de l’avoir et des grans ricetés, / Se par vos grans peciés anqui ne le perdés [...] / Et ki morra por lui, molt est bons eürés, / ensamble o les martirs ert assis et posés[...]» (tir. CCCVI): «Vous gagnerez aujourd’hui avoir et richesses, sauf si vos pechés mortels vous en empêchent. [...] Quant à ceux qui mourront, leur sort sera heureux puisqu’ils trôneront parmi les martyrs» (canto VIII, tir.I).

batalla presentan la misma idea de conservar la pureza para vencer en el combate: tres días de ayuno, visitar las iglesias como pobres peregrinos y no olvidar de dejar generosas limosnas (tir. CCCII).

En el *Poema de Alfonso XI*, la penitencia cumple la misma función redentora para intentar conseguir el triunfo bélico. Por ello, el rey se arrepiente de sus pecados y, si Dios queda satisfecho («Su oración acabava/ e Dios le conplió su ruego»), es el representante de la Iglesia quien lo exculpa: «Allí tomó penitencia/ e muy bien lo absolvieron,/ (e) con muy gran obediencia/ el cuerpo de Dios le dieron» (c. 1515).

Al igual que en el poema al rey castellano, en el texto francés la preparación espiritual para la lucha campal dura varias tiradas. Esto brinda la oportunidad para reiterar la idea de sacrificio que implica ser cruzado y para establecer la diferencia entre un mal y un buen comportamiento. Esto es, entre la vida cómoda y superflua cuando estaban en sus lugares y la vida abnegada que llevan ahora por amor a Dios, que los conducirá a la bienaventuranza eterna (tir. CCCXXV).

La *Conquête de Jérusalem* tiene un discurso más apegado a las ideas religiosas. No hay arenga, diálogo o comentario que no recuerde algún versículo bíblico. Todo el texto está impregnado de la piedad cristiana, creencias con las que el autor intenta captar a su público e incitarlo a una nueva cruzada.<sup>111</sup> Las constantes alusiones van a diferenciar esta gesta de las otras consideradas en el presente trabajo. Pero lo importante es tener en cuenta que, más allá de la cantidad, la

---

<sup>111</sup> Jean Subrenat sugiere que es un llamado para la cruzada en la que participó Felipe Augusto, a fines del siglo XII (la tercera Cruzada, 1189-1192). También comenta la atmósfera devota impregnada de la liturgia cristiana que se respira en el texto. La perspectiva religiosa se encuentra tanto en los personajes, llenos de la más profunda piedad, como en la predilección que tiene el autor por los pobres, en conceptos como la humildad, cuya máxima representación se encuentra en la coronación de Godofredo de Bouillon que rechaza la corona de oro para llevar la de espinas. Evidentemente, el poeta épico estaba al servicio de una causa político-social y religiosa. Véase «La *Conquête de Jérusalem*» en traducción de Jean Subrenat incluida en Régnier-Bohler (1997: 171-178).

idea religiosa planteada en el discurso se asemeja a la de los otros textos.

Esta particularidad de la *Conquête* en que todos los personajes se adueñan de un discurso evangélico hace restar importancia al papel que pueda desempeñar el clero como intérprete del discurso divino. Sin embargo, tampoco faltan pasajes donde un obispo, además de vestir los hábitos del guerrero, oficia la misa, confiesa y perdona los pecados, da la comunión, o bendice a la escuadra: «Li vesques de Mautran commença à parler [...] / Qui chi morra por Deu, bien le puis affremer, / Li rois qui maint el chiel le fera coroner, / Ensemble avoc les angeles et cocher et poser. / Tos les maus c'avés fait, en dit et em penser, / Vos en fais jo ichi de par Deu pardonner» (Canto III, tir. III).<sup>112</sup> Una vez juntado el ejército, cansado pero con una fe inquebrantable, delante de la ciudad santa, el obispo lo bendice (canto II, XXXVII).<sup>113</sup>

El papel de la curia adquiere notoriedad en momentos clave como la conquista de Jerusalén, en donde el autor no desaprovecha una reafirmación de la creencia de la Iglesia de Occidente, en la que la hostia se transforma visiblemente en el cuerpo de Dios (canto V, XVI). La confesión es el paso esencial anterior para la remisión del pecado otorgada por el clero, de ahí la importancia del ejemplo que

<sup>112</sup> Para la edición en francés medieval, véase Hippeau (1868). Para las citas en francés moderno (traducción a partir del texto de Hippeau), véase Jean Subrenat, «*La conquête de Jérusalem*», en Régnier-Bohler (1997: 179-351): «L'évêque de Mautran s'adresse à eux [...] Celui qui mourra pour Dieu, je peux vous l'affirmer, le Roi du ciel le couronnera et lui donnera le repos éternel avec les anges. Je vous pardonne au nom de Dieu tous les péchés, en pensée ou en paroles, que vous avez commis». La misma idea se reitera en el canto VIII, tir. XXVIII.

<sup>113</sup> Las bendiciones se multiplican a lo largo del cantar de cruzada; solo agregaremos algunos ejemplos significativos por la presencia recurrente del clero o de signos que la exteriorizan. En el primero, se resalta la condición del obispo de Mautran que bendice al ejército con «su anillo episcopal en el dedo» (Cant III, II). El siguiente es otra celebración donde asiste todo el clero –obispos, abades y demás prelados–, desprovistos de armamento y surtidos con hostias. Ahora es el obispo de Forez quien da la comunión y bendice a toda la armada, liturgia que culmina en un rezo generalizado (canto IV, VIII).

desea destacar el poeta sobre la actitud del duque de Bouillon condescendiendo a ella. Ejemplo que es imitado por el resto de los caballeros y que, por ende, debería ser seguido por el público (canto V, XXIV).

En la preparación espiritual que conduce la Iglesia para la victoria cristiana, el perdón mutuo del pecado es de suma importancia. En este caso es el rey de Jerusalén, Godofredo de Bouillon, quien lo sugiere. La recompensa a la buena acción se demuestra luego en el reconocimiento divino de su realeza a través del cirio prendido milagrosamente. Semejante escena del perdón recíproco se aprecia también en el poema castellano.<sup>114</sup>

En el *Poema de Alfonso XI*, la Reconquista de España representa la remisión de los pecados cometidos por los cristianos. Desde el inicio, la invasión mora se presenta como el error cometido por los reinos de Occidente a causa de las guerras civiles e internacionales:

Los cristianos son perdidos  
Por muchas guerras que ovieron  
E están desavenidos  
Como nunca estodieron. (c. 991)

La absolución del pecado se obtiene presentando batalla. En el poema esto se especifica en varias ocasiones. Al principio los mensajeros cristianos se lo hacen saber al rey moro:

Ellos vienen por lidiar,  
¡nunca vieron mejor día!  
sus almas cuidan salvar  
por aquesta *romería*. (c. 1355)

E todos vienen cruzados  
Por vos dar (gran) lid canpal

---

<sup>114</sup> «Quant chascuns de vos iert fervertus et armés,/ Por amor Deu vos proi, qui en crois fu penés,/ Que li.I. ait à l'autre ses meffais pardonés;/ S'iert chascuns de bataille baus et assés» (canto VII, XXV): «Quand chacun de vous sera bien équipé et armé, au nom de Dieu qui mourut en croix, je vous le demande, pardonnez-vous mutuellement vos fautes. Et chacun ira se battre avec une belle assurance».

e los reys juramentados  
sobre un libro mis(s)al (c. 1356)

El mismo concepto reitera el rey en Tarifa:

Vuestras almas salvaredes  
(e) moros avrán rancura,  
del vuestro rey saberedes  
cómo el cuerpo aventura. (c. 1433)

Por eso la guerra contra el moro es vista como una peregrinación: «en la batalla entremos,/ cunplanos *la* romería» (c. 1446cd). La idea de cruzada –salvación de las almas y perdón de los pecados– queda autenticada por el arzobispo que bendice al ejército antes de partir a la batalla.<sup>115</sup>

#### 4.1.2. El guerrero mártir en la guerra santa

Las creencias religiosas juegan también otro importante papel a la hora del combate. Si, por una parte, existe la recompensa mundana nada desdeñable del botín de la batalla; por otra parte, hay una recompensa divina tanto en vida como en muerte. En vida, se manifiesta por la protección sobrenatural en la batalla. En el segundo caso, por la categoría de mártir que adquiriría el soldado muerto en la contienda.

*La Chanson d'Antioche* está repleta de ejemplos. Solimán le corta la cabeza a un caballero cristiano de nombre Gosson. La escena es de gran congoja: los caballeros lloran y el padre del muerto se desmaya del dolor. Sin embargo, el obispo les reprocha el duelo y les recuerda que únicamente el cuerpo ha muerto; su alma ha sido salvada por

<sup>115</sup> «Las vuestras almas salvades/ por esta santa cruzada/ como si vos bautizades/ en la santa agua sagrada.» (c. 1533). Si el rey manifiesta en su arenga la salvación del alma que implica la batalla, el perdón del pecado pertenece solo al dominio eclesiástico: «Nunca *partirá* rancura/ el que cuidar(e) ser malo;/ dóvos perdón e soltura/ (por San Pedro e) por San Pablo.// Quantos aquí son llegados/ nascieron en ora buena:/ yo tomo aquestos pecados/ sobre esta mi corona. //Dellos cuido reponder/ delante Dios verdadero;/ non ayades qué temer,/ que Dios es vuestro *bracero*// Esforçar, (la) cristiandad» (cc. 1533-1537a).



Dios (tir. CXVI, vv. 2541-2544). La misma idea se reitera en su discurso antes de entrar en batalla, según se dijo anteriormente: «Et morra por lui, molt est bons eürés,/ Ensanble o les martirs ert assis et posés» (tir. CCCVI, vv. 7722-23).<sup>116</sup>

El ejemplo más elocuente se encuentra en la tirada CCCXXXIV. En la batalla frente a Antioquía muere Reinaldo de Toul, valiente guerrero francés; entonces, según testimonia el obispo, su alma es transportada por los ángeles al Cielo mientras cantan el *Te Deum* por voluntad de Jesús (vv. 8531-8534 y 8538-8541).

La *Conquête* no le va a la zaga en ejemplificaciones. Cada vez que un héroe cristiano muere, va al Paraíso. Si muere un musulmán, los diablos lo llevan al infierno. El duque Godofredo se encarga esta vez de una extensa arenga con todos los tópicos de las ideas clericales que animaban a la guerra: el odio al enemigo que ultrajó el lugar de Dios y que blasfema de las creencias cristianas, y el llamado al esfuerzo de los cristianos dispuestos a inmolarse por Dios en retribución al padecimiento de Cristo en la cruz. Su largo sermón se confirma por los hechos que ocurren luego. Un noble caballero mata al hijo del emir de Persia, que es transportado de inmediato al infierno por algunos diablos (canto I, tir. IX).<sup>117</sup> Bohemundo, principal orador de esta gesta, les recuerda continuamente a los soldados la recompensa final para los que mueran en combate por la defensa de la religión contra aquellos que reniegan de la pasión divina (canto I, tir. XIX). Apenas terminado su sermón, comienzan a combatir los turcos. La dura lucha y la presencia de quince mil moros más que vienen en refuerzo hacen que el héroe repita su arenga para animar a sus preocupados combatientes: «Car chil qui chi morra en aura tel loier,/ Qu'en paradis celestre le fera Dex colchier,/ Avec les ignocens servir

---

<sup>116</sup> Canto VIII, tir. I: «Quant à ceux qui mourront, leur sort sera heureux puisqu'ils trôneront parmi les martyrs».

<sup>117</sup> Luego este noble caballero se apodera del caballo del turco muerto y se lo da a uno de sus compañeros, un cautivo, que mata, a su vez, a otro musulmán que es arrastrado al infierno (canto I, tir. IX). Baldovinos también elimina a un emir, «de grant terre saisis» que corre idéntica suerte que los demás: bajan los diablos para llevar su alma al infierno para la eternidad (canto I, tir. XII).

et aaisier» (canto I, tir. XX).<sup>118</sup> La misma idea aparece en el sermón de Pedro el Ermitaño (canto II, tir. IV) y del obispo de Mautran (canto II, tir. XXXVI; canto III, tir. IV).

El discurso también se transforma en acción. En una de las tantas encarnizadas batallas, un musulmán golpea fuertemente a Anseis, un noble pisano, y «Sains Michex en porta l'arme en saint Paradis» (canto VIII, tir. XI y tir. XIII). Enguerran de Saint-Pol lucha valientemente y mata a muchos paganos, por lo que uno de ellos decide acabar con él. Una vez muerto, el héroe recibe la recompensa divina: baja San Miguel a recogerlo y lo lleva al Paraíso (canto VIII, tir. XX).

En el *Poema de Alfonso XI* también los soldados gozan del estatuto del martirio, pero hay una diferencia fundamental. Por el mismo carácter de la literatura española menos dada que la francesa a lo meramente ficcional (o más fiel a la reproducción de los hechos), la idea de *martirio* no se explicita en el texto. La descripción de las bajas en la batalla es absolutamente verosímil, aunque pueda pecar de exagerada.<sup>119</sup> Hay un gran número de muertos; sin embargo, no se ve ascender el alma de ningún soldado, como tampoco baja ningún ángel para transportar al virtuoso ni aparece ningún diablo llevándose el alma pecadora. La idea de sacrificio sólo se vislumbra en el discurso de los personajes. Así lo deja entender el obispo en la misa antes de la batalla como luego los soldados enfrentados al enemigo:<sup>120</sup>

<sup>118</sup> Canto I, tir. XX: «Quiconque mourra ici aura sa récompense: Dieu le fera réposer au paradis et lui accordera de partager le bonheur des saints Innocents».

<sup>119</sup> «Fasta Quebrantabotijas/ en moros fue muy gran muerte:/ las sierras eran bermejas/ con la sangre grande e fuerte.// Cobiertos eran los puertos/ fasta las aguas del mar:/ atantos eran los muertos,/ que sienpre avrán qué hablar» (cc. 1776-1777).

<sup>120</sup> El alférez se asusta ante la emboscada que tienden los moros y es socorrido por Diego García de Toledo. Este acepta la muerte por dos causas: primero, por la honra del rey y segundo, para servicio de Dios: «¡non puedo mejor morir/ que morir por ta(l r)azón!'/ Al alférez fue dezir:/ '¡Ad(ela)nte/ el pendón!// Alférez Sancho Martínez,/ ¡esforçar e non temer!:/ ¡entre es(s)os moros marines/ este pendón ve poner!// E

Oy salvades vuestra alma,  
onrades la santa ley  
[...]  
Fijos dalgo castellanos,  
Podedes a Dios servir:  
¡cavalgar agora, hermanos,  
non temades de morir!

Las vuestras almas salvades  
por esta santa cruzada (cc. 1531ab, 1532, 1533ab)

#### 4.1.3. Oraciones y ruegos: fórmulas litúrgicas

Nada más devoto hay en el canto de cruzada que un rezo. Sin embargo –insistimos–, no son estas oraciones de súplica en sí lo que caracteriza a un canto de cruzada, puesto que las mismas se encuentran en otras composiciones, como las gestas, en similares circunstancias que en estos relatos heroico-religiosos.<sup>121</sup>

En la *Chanson d'Antioche* encontramos, al menos en tres ocasiones, alguna oración. La primera es en la tir. CLXXXIV: Raynaud Porquet, valiente guerrero, ha sido tomado prisionero en un asalto por los árabes. Pese a los tormentos sufridos (como la quemadura de las piernas para inutilizarlo para el combate), en ningún momento reniega de su religión y ya en la cima de su aflicción pronuncia la oración de los agonizantes: «Et il reclaime Deu qui en la crois fu

---

muerte non dubdarás/ por a Dios Padre servir:/ ¡contigo me fallarás!./ ¡el pendón cuido seguir!» (cc. 1761-1763). Así también lo aclara luego el poeta: «¡sus almas con Dios serán,/ pues por él tomaron muerte!» (c. 2118ab).

<sup>121</sup> Véase al respecto el estudio de Russell (1978). El autor destaca el momento de la oración como petición de ayuda divina, resaltando la serie de milagros en su implicación funcional: el personaje los recuerda porque desea que el poder divino actúe de la misma manera. Llega a la conclusión de que son oraciones de corte literario, aunque basadas en la liturgia cristiana, lo que explica su abundancia (proponiendo la teoría de la ‘poligénesis’) en la épica francesa como en la española. Todos los tópicos que señala el investigador inglés, refiriéndose sobre todo al *Poema de Mio Cid*, se encuentran en estos cantos de cruzada aquí analizados y, en menor medida, en el *Poema de Alfonso XI*.

mis:/ ‘Glorious sire pere, vrais rois de paradis,/ Qui le cors Lazeron de mors resurexis,/ Daniel le prophete del lyon garantis,/ Jonas en la balaine gardas et sostenis,/ Si vraiment vrais Dex que de mort surrexis,/ S’aies merci de m’arme, car li cors est fenis’» (vv. 4364-4370).<sup>122</sup> En otra ocasión, los cristianos, ayudados por un musulmán renegado que había recibido una revelación divina en sueños, van a asaltar el castillo donde se encontraban los árabes. Antes de subir por la improvisada escalera, uno de los caballeros franceses, Foucart, comienza a rezar no olvidando ninguno de los tópicos de la oración: la invocación a Dios recordando su nacimiento de la Virgen, la salvación de Jonás del vientre de la ballena, la resurrección de Lázaro; el perdón a María Magdalena que, contrita, lava con sus lágrimas los pies al Señor en la casa de Simón; la pasión de Cristo, la herida con la lanza de Longinos que recupera la vista y es perdonado; el sepulcro vacío, la resurrección al tercer día; el descenso al infierno, de donde rescata a Noé y Aarón; la ascensión a los Cielos y las palabras finales a los apóstoles para que comuniquen el mensaje divino. Finalmente, el ruego para que Dios no olvide a los franceses y puedan recuperar la ciudad: «Al monter de l’esciele commence une orison [...] / Si me laisiés monter a me salvation / Et garissiés François de mort et de prison, / Que nos puissions conquerre le vil et le donjon» (vv. 6096-6126). La situación no es para menos.

La escena de rezos continúa en la última parte. En pleno enfrentamiento contra el Turco, Godofredo de Bouillon comienza su oración recordando la resurrección de Lázaro y la escena del lavado de pies de María Magdalena a Jesucristo para finalizar en su ruego «Ele fist molt que sage, s’en ot bon gueredon, / Car de tos ses peciés li fesistes pardon. / Sire, si com c’est voirs, et nos bien le creon, / Si garissiés mon cors de mort et de prison, / Que vaincre ne me puissent cist Sarrasin felon» (tir. CCCLXIV, vv. 9297-9301).<sup>123</sup>

<sup>122</sup> «[...] il tombe à terre en appellant au Dieu tout-puissant: ‘Seigneur de gloire, Père qui fut crucifié, vous qui avez ressuscité Lazare, qui avez protégé des lions le prophète Daniel [...] ayez pitié de mon âme’» (canto V, tir. XI).

<sup>123</sup> Canto VIII, tir. LVI: «Ce en quoi elle fit preuve de sagesse et s’en vit bien récompensée puisque vous lui avez pardonné tous ses péchés. Puisque cela est vrai et que nous avons raison de le croire, protégez-moi

En la *Conquête de Jérusalem* abundan las oraciones, la reafirmación constante de las convicciones cristianas, así como también numerosos testimonios de fe. Ejemplo de esto último es, además del buen comportamiento, la confianza en Dios como garantía de la victoria: «Qui en Deu a fiance, el ne doit estre mas!» (canto I, tir. III);<sup>124</sup> refiriéndose a los Cautivos: «Jhesus les en jeta, tex i fu ses conmans;/ Qui en lui a fiance mal iert desconfortans» (canto I, tir.V).<sup>125</sup> Aun para reconocerse entre ellos utilizan la afirmación de la mutua creencia: cuando Godofredo se aproxima al grupo de soldados de Bohemundo y Tancredo les interpela «Va! quel gens estes vos? Créés en Deu le grant,/ Le fil Sainte Marie, le glorios poissant?/ Ou créés Apollin, Mahon et Tervargant,/ Ices malvaises idoles que croient li Persant?» (canto I, tir. VIII).<sup>126</sup> Luego, una vez reconocidos todos, continúa con la profesión de fe acerca del nacimiento virginal de Cristo, su muerte y resurrección; maldice a los turcos, árabes y persas —«cheste gent sarrasine»— que no creen en estos preceptos; recuerda, a renglón seguido, las matanzas y debilitamiento que están padeciendo y termina rogando a Dios que los vuelva a salvar como lo hizo en el Monte Calvario donde derramó su sangre por todos: «Seignor, or nos aidiés, de par Deu vos en pri,/ Et par icele mort que il por nos soffri,/ Ens la sainte crois là on le cleufichi» (canto I, tir. IX).<sup>127</sup>

---

de la mort et de la captivité et faites que ces Sarrasins félons ne puissent pas me vaincre!».

<sup>124</sup> «[...] celui qui met sa confiance en Dieu ne doit pas être vaincu!».

<sup>125</sup> «Dieu les en a délivrés, telle était sa volonté; qui a foi en Lui trouve son réconfort [...]».

<sup>126</sup> «Holà! Qui êtes-vous? Croyez-vous en Dieu, le fils de sainte Marie, le tout-puissant Seigneur de gloire? Ou bien croyez-vous en Apollon, Mahomet et Tervargant, ces méchantes idoles en les quelles ont foi les Persans?».

<sup>127</sup> En varias ocasiones, cuando se hace referencia a los enemigos, sigue detrás esta reafirmación de la fe cristiana como si fuera ya una especie de fórmula descriptiva del enemigo: más adelante (tir. XVI), Bohemundo se refiere a sus enemigos como «[...] la gent haïe/ Qui Deu n'aiment, ne croient le fil Sante Marie,/ Et que Juis penèrent en la crois par envie».

Se encuentran también los rezos proferidos por el clero o los feligreses en las misas, por ejemplo, cuando se conquista Jerusalén (canto V, tir. XV).<sup>128</sup>

No falta tampoco la oración hecha en momentos de desesperación para pedir ayuda al Creador ni la plegaria épica antes de consumarse una gran batalla, decisiva para el destino de un pueblo o de un héroe.<sup>129</sup> Generalmente los rezos épicos que se encuentran en las otras gestas estudiadas son bastante más breves, pues retoman solo algunos tópicos (generalmente, la resurrección de Lázaro y el lavado de pies de María Magdalena). La extensión de esta invocación hecha por el rey concuerda con el ambiente devoto que se recrea durante todo el texto, precisamente en este momento en que peligraba el destino de la Ciudad Santa. El resultado es inmediato: llega al rey un mensaje transportado por una blanca paloma en donde se le anuncia que los refuerzos solicitados ya están en camino. Aunque notoriamente más corto, el rezo del rey castellano también solicitaba una mano divina, que le llega enseguida. En las descripciones de los enfrentamientos persiste ese lazo sobrenatural que une a Dios con el rey, como abogaban las teorías políticas medievales.

Idénticas oraciones se encuentran en el *Poema de Alfonso XI*. Las primeras dos en boca de los nobles levantiscos, Juan el Tuerto y la intercesora de don Juan Manuel, pidiéndole clemencia al rey. Juan el Tuerto se rinde ante el asedio del rey a Lerma y pide perdón:

---

<sup>128</sup> También véase canto I, tir. XXV y XXVII.

<sup>129</sup> La oración épica que encontramos aquí es bastante larga. En tanto que los cristianos sitiados en Jerusalén esperan que les lleguen refuerzos, el rey Godofredo intenta animarlos, se arrodilla a hacer su ruego y antes de terminarlo, su cirio se enciende por una luz que baja del cielo. La plegaria de Godofredo contiene los lugares comunes ya vistos, pero es más extensa: abarca desde el Génesis; el nacimiento de Cristo en Belén, la adoración de los Reyes; la cólera del tirano Herodes y la ejecución de los inocentes; las tradicionales menciones a Lázaro, María Magdalena y la lanza de Longinos que lo hace recuperar la vista; la resurrección de Cristo, su descenso a los infiernos de donde rescata a varios condenados, el ascenso a los cielos, etc. Finaliza suplicando una ayuda celestial que llega oportunamente (carito VII, tir. XXVI).

E vós, rey de gran valor,  
pues só vuestro natural,  
perdonadme, (mi) señor,  
por Dios Padre celestial:

sus pecados perdonó  
a la Santa Madalena,  
(qu)'en desierto ayunó  
la muy santa quarentena.  
Convusco quiero aver paz,  
válame vuestra mesura (cc. 580-582ab).

De igual manera recurre a las citas evangélicas la mediadora entre el rey y don Juan Manuel que también busca entrar en la gracia de su soberano: «La señora llegó luego/ al rey (e) dixo: ‘Señor,/ por merced vos (lo) yo ruego/ *de* Dios Padre Criador, // qu’*el* infierno quebrantó/ e passó lazeria farta,/ Lázaro resucitó,/ hermano de Santa Marta:/ por este Rey de piedad,/ rey noble, señor (muy) fiel,/ a don Johán perdonad,/ el fijo de don Manuel’» (cc. 589-591). Otra plegaria es elevada por el rey pidiendo piedad a Dios y, finalmente, el arzobispo don Gil implora por el rey de Castilla y por España.

Sin embargo, algunos puntos difieren en cada texto. En los franceses se persigue la salvación del alma. Así como en el ejemplo bíblico Dios ha perdonado a otros, se ruega que también perdone ahora al pecador y le otorgue una oportuna ayuda sobrenatural. En el castellano se busca una ejemplificación pertinente, conducto de una posible reacción humana o divina. Así, el noble rebelde busca que el rey imite el modelo divino perdonándole la vida, y en su rezo el rey pretende que Dios, como en el Evangelio, lo perdone y defienda a España ante el invasor. En realidad, los rezos del monarca son ruegos que demuestran su humildad y la buena predisposición divina hacia él: «E a Dios Padre pedía/ que la mañana llegas(s)e./ E Dios l’*en*bió el día,/ (qu)e non quiso que tardas(s)e» (c. 1500). El pedido para lograr obtener la victoria sobre los moros es bastante más elaborado: invocación a Dios, reconocimiento del pecado («contra Ti só muy errado/ *desd’el* tienpo en que nascí: bien conosco mi pecado/ e el mal que merescí», c. 1505), ejemplificación evangélica («Dexiste qu’*el* que pecasse/ –por boca de Jeremías–,/ el que se a Ti tornas(s)e,/ que Tú

lo rescebirías» c. 1506), y aplicación del evangelio («Yo, Señor, a Ti me torno/ con muy grand(e) devoción/», c. 1507ab).

La diferencia principal con los héroes franceses es que el soberano castellano está en situación de pecado, por lo que su ruego presenta una serie argumentativa convincente para poder acceder al favor divino. Como se ve, en todo sentido, la cruzada del siglo XIV se ha vuelto más pragmática que la de los inicios y en cualquiera de los cuatro casos la imploración divina surte un efecto positivo.

El sentido mismo de la cruzada, según deja trascender la obra literaria, ha variado. Si en el siglo XII se iba a Tierra Santa para reconquistar el Santo Sepulcro con un interés más religioso que político (tampoco ausente, como deja entrever la publicidad a la heroicidad francesa), en el XIV la cruzada literaria presenta mayor diversificación.<sup>130</sup> El provecho de una expedición santa es fundamentalmente político: la guerra contra los musulmanes en el sur de España y la recuperación del territorio. La literatura, aunque guarde su distancia, tampoco puede modificar la ideología de la época ni el contexto en el cual nace y se desarrolla.

#### 4.1.4. La lucha por amor a Dios

La cruzada es una guerra que se hace para recuperar, proteger y engrandecer el territorio cristiano. La guerra pierde relativamente su carácter nacional, aun en el *Poema de Alfonso XI*, escrito dos siglos después en España. No cabe ninguna duda en la *Chanson d'Antioche*, donde al principio (tir. VI) Dios se le aparece en sueños a Pedro el

---

<sup>130</sup> La literatura de cruzada, aunque basada en hechos históricos, recurre a una gran dosis de ficción sobre todo en la caracterización de los héroes y en los móviles de las acciones. Bohemundo y Godofredo, por ejemplo, están descritos de muy diferente manera en la crítica crónica de Guillermo de Tiro y en los cantos de cruzada donde se los presenta sabios, mesurados y ascetas. Curiosamente, lo contrario ocurre con Raimundo de Saint-Gilles, que en la descripción del cronista es una persona reflexiva, aunque codiciosa, y en la obra literaria es un oportunista traidor que puede llegar a hacer fracasar la empresa más elevada. Véase Régner-Bohler (1997: 499-878), Oldenburg (1965), Grousset (1944) y para el análisis del historiador y su reflexión sobre la realidad, Lacroix (1971) y Guenée (1977).



Ermitaño para expresarle la necesidad de que se lo vengue: «Nostre Sire vos rueve en Jhersalem aler,/ Le deffae gent ocire et afoier,/ Ki D'une voelent croire ne ses fais aorer» (tir. VI, vv. 128-130). La misma idea se reitera en el relato retrospectivo de la muerte de Jesucristo junto a los ladrones, donde se hace hincapié en que los franceses lo salvarán dentro de mil años (tirs. VIII-XI). Como se ve, el carácter nacional también está presente, aunque más neutralizado por el discurso religioso.

El mismo motivo está puesto en boca de los héroes, ejemplo de buen cristiano. Godofredo de Bouillon exclama desesperado ante la derrota que está sufriendo su ejército: «Ne vos esmaïés mie del tans qui'st encieris,/ Car Dex nos secorra par ses saintes mercis;/ Por l'amistié de lui sommes en cest país,/ Il ne soufferra ja ses pules soit peris» (tir. CLVII, vv. 3453-3456).<sup>131</sup> El narrador se hace eco del compromiso divino: «Se Damedex n'en pense, li rois de paradis,/ Ceste sainte compaigne est livrée a escis» (tir. CLV, vv. 3435-3436). Lo mismo en la tir. CCLXXXIV, donde el narrador remata, luego de contar el padecimiento de los cristianos, que sus esfuerzos apuntan a expandir la fe cristiana y conquistar el Paraíso (vv. 6995-96). Tampoco se olvida en los momentos de mayor desesperación: «Ohi! glorieus Dex, sire de majestés!/ Dont n'ert ço vos barnages qui par ci ert passés?/ Por vos guerpirent il et castels et cités,/ Et or avés souffert qu'il sont desbaretés» (tir. CCLXXXVI, vv. 7065-68).<sup>132</sup> Es comprensible entonces que los barones cruzados esperen impacientemente la ayuda divina, que, en ocasiones, se hace rogar.

La lucha por seguir a Dios defendiendo su territorio también se presenta en la *Conquête de Jérusalem* donde se mencionan las renunciaciones hechas por Él, como de la misma manera –según se recuerda discursivamente– lo ha hecho Cristo por la humanidad al dejarse morir en la cruz: por recuperar la Ciudad Santa abandonaron sus

<sup>131</sup> «[...] ne vous effrayez pas de la dureté de ces temps. C'est pour l'amour de Dieu que nous sommes venus ici; Il ne laissera pas outrager Son peuple» (canto IV, XXIX).

<sup>132</sup> «Hélas, Père de gloire, Jésus en majesté, c'étaient vos barons qui s'étaient rassemblés là, c'est pour vous qu'ils avaient quitté villes et châteaux, et vous avez permis qu'ils soient mis en déroute!» (canto VII, tirada XIV).

feudos, países, casas y posesiones, a sus mujeres, amigos e hijos (canto II, tir. III).<sup>133</sup> Bohemundo recalca lo mismo a sus guerreros al sitiar Jerusalén: «Cha defors la chité grans disetes aurons./ Mais por l'amor de Deu les paines sofferrons/ Por ce c'après nos vies les armes garrirons» (canto II, tir.VII).<sup>134</sup> Lo mismo arengan Godofredo de Bouillon y el obispo de Mautran en el violento combate delante de las murallas de Jerusalén expresando concretamente sus penurias (padecimiento de frío, hambre y tormentos) e implorando, a causa de ellas, la piedad divina: «Et maint soif, et maint froit, et mainte grant haschie [...]» (canto III, tir. VIII).

A Alfonso tampoco se le olvida que su batalla es para salvar la cristiandad: «yo, Señor, por (la) tu ley/ pongo el cuerpo en aventura» (c. 1504cd) y, más tarde, se aclara: «E passava gran manciella/ por a Dios Padre servir» (c. 2168ab). En un momento de desesperación porque el real había ardido y faltaba comida, el rey castellano ruega a Dios que lo ayude recordando la causa del compromiso bélico adquirido: «Señor, *m(i)énbrate* de mí,/ que por te fazer sevicio/ de los mis regnos *partí*» (c. 2255) y agrega: «Desanparé las mis tierras,/ que yo podiera folgar,/ con los moros tomé guerras/ por tu fe acre(s)centar» (c. 2256). También el rey de Portugal argumenta el mismo motivo de la batalla: «Desanparo mi regnado/ por servir la santa ley» (c. 1256ab).

## 4.2. EL PLANO SOBRENATURAL: LA AYUDA DIVINA

### 4.2.1. Materialización de la ayuda divina

Una característica frecuente del canto de cruzada es la insistencia en la ayuda divina, a veces en detrimento de la valentía del héroe, y la preponderancia con que se encuentra en el texto. Los barones cruza-

<sup>133</sup> Subrenat (Régner-Bohler (1997: 171-177) destaca la religiosidad de la *Conquête*, con una impregnación escrituraria transmitida por la liturgia cristiana que se aprecia en la obra por medio de la abundancia de fórmulas, algunas referidas a la obertura del oficio religioso, o versos referidos a perícopas evangélicas y aun veterotestamentarias.

<sup>134</sup> «Ici, hors de la ville, nous serons dépourvus de tout; mais nous supporterons toutes les peines pour l'amour de Dieu et pour le salut de nos âmes à la fin de notre vie».

dos no participan en una sola batalla en la que no reciban una generosa ayuda celestial, sea del mismo Dios, principalmente en sueños, o presencialmente de sus acólitos luchando a la par de los humanos. Así, leemos desde la aparición de un ángel que protege a un guerrero hasta un escuadrón celestial que salva todo un combate.

En la *Chanson d'Antioche*, por ejemplo, la aparición del ángel San Miguel salva a un guerrero, Raimbaut Creton, de morir ahogado (tir. CLXIX, vv. 3879-3885). Después en el combate, cuando las fuerzas se encuentran agotadas y luego de la arenga del obispo de Puy, aparece un numeroso batallón divino de unos quinientos mil caballeros «Plus sont blanc que li nois qui ciet après fevrier» (v. 9062), a cuya cabeza están San Jorge, San Mauricio, San Demetrio y San Mercurio –estos dos, santos patronos de la armada bizantina– (tir. CCCLVIII, vv. 9057-9073).

Sin embargo, este impresionante impacto sobre todo visual de la llegada de un ejército puramente blanco no cobra luego ningún relieve en la batalla. Los que luchan son los soldados de carne y hueso, que siguen rezando en su angustiada situación. No obstante, la aparición de una ayuda sobrenatural es relevante ya que inclina los acontecimientos en beneficio del cristiano. Como lo único que cuenta es el resultado final, la derrota infligida a los turcos se agradece a la intervención divina, como se ve en el discurso del arzobispo (tir. CCCLXVI, vv. 9325-9334).

El plano sobrenatural en la *Conquête* presenta múltiples facetas. Aparece, como en los otros cantos de cruzada, el batallón celestial ayudando a la hueste cristiana. A diferencia de la *Chanson d'Antioche*, en donde la sola presencia del ejército divino suponía su actuación en la batalla y, gracias a él, el consecuente triunfo, aquí los santos luchan verdaderamente a la par de los héroes, interactuando incluso con ellos. Una considerable delegación de santos toma partido en la batalla –San Jorge, San Barthélemy, San Dionisio de Francia con una gran armada y San Demetrio en su blanco corcel– a la que se agrega una legión de ángeles que mata a casi toda la armada sarracena. No faltan tampoco los diablos que vienen a apoderarse de las almas de los paganos para que se pudran en el infierno (canto I, tir. XXII). Así, delante de Jerusalén, el combate es feroz; muere gran cantidad de cristianos. Godofredo monta en cólera y logra vencer a

varios enemigos, gracias al refuerzo de treinta mil caballeros vestidos de blanco comandados por San Jorge, San Demetrio y San Mauricio que vienen cabalgando, blandiendo sus espadas e incitando al rey cristiano a continuar: «Dist Sains Jorges au roi: ‘Amis, esperonés!/  
Cist vos vienent en aide que vos ici veés’» (canto VI, tir. X-XI). Un ejemplo similar se presenta en el canto VIII, tir. XLII, donde el sultán, después de ver la derrota sangrienta de los suyos, reniega de su fe.

Al igual que en la gesta española, Dios interviene en la destreza del guerrero (canto III, V). Tampoco faltan los milagros que evitan la muerte de los soldados cruzados, por ejemplo en caídas (canto III, tir. XVI; canto IV, tir. XV); devuelven la vista a un ciego, lo que recuerda el episodio del Evangelio (Lc II, 22 ss.); otorgan la claridad al día (canto VIII, tir. XLIV-XLV), o reconfortan a través de las reliquias (canto VIII, tir. XXXVII).<sup>135</sup>

Las reliquias adquieren gran importancia en el texto, cumpliendo una función benefactora. Aparecen recién en el canto VII (tir. XXIX) y es el obispo de Mautran el intermediario divino para encontrarlas. A partir de entonces son un importante apoyo para las fuerzas cristianas que logran, a través de ellas, derrotar al enemigo (canto VII, tir. XXXVI; canto VIII tir. XXXVII y XXXIX). En este episodio, el obispo de Mautran recibe un mensaje de Dios anunciándole dónde se encontraban «[...] la crois, où sa chars fu plaïe,/ E la saintisme esta-  
che où sa chars fu loïe/ Et la lanche autresi, dont ele fu percie». Antes de entrar en batalla, el narrador no olvida mencionar a ninguna de las tres: la cruz y el pilar donde Jesús fue atado, y la santa lanza.

<sup>135</sup> El milagro de devolver la vista al guardián ciego es llevado a cabo por el duque de Bouillon, al tomar Jerusalén. Este episodio recuerda principalmente al Evangelio, aunque los reyes franceses tuvieran también un poder taumáturgico, hecho que podría relacionarse con la posterior coronación milagrosa de Godofredo de Bouillon (canto V, XIV). El milagro de retener la claridad del día (canto VIII, tir. XLII) es parecido al ocurrido en el *Poema de Alfonso XI*, en donde Dios le envía el día para poder batallar contra los musulmanes. Subrenat sugiere la aproximación del episodio con el libro de Josué, X, 13-15, y con la *Chanson de Roland* V. 2458 y ss.

El socorro divino en España, al menos por lo que refiere el *Poema de Alfonso XI*, es menos impactante. Principalmente, aparece la ayuda divina a los cristianos para alcanzar la victoria. La acción de Dios se da en la valentía que inspira a sus huestes: «Cómo Dios fizo fazaña/ por este rey que yo digo,/ e cómo cobró España/ para siempre gran abrigo» (c. 675); «De las lanças se ferían/ con gran braveça entera/ e las armas relozían/ como llamas de foguera [...] mas Dios Padre ayudó/ los varones castellanos» (cc. 768-769cd). La ayuda celestial entorpece también los planes del enemigo. El infante moro quiere ir a destruir tierras españolas «Por las tierras estroir,/ a Sevilla ir cuidó,/ mas non lo pudo conplir,/ nin Dios non lo ayudó» (c. 775). El poema cuenta con varios de estos ejemplos. Además, hay otros hechos sobrenaturales relevantes. Por ejemplo, el repentino restablecimiento del rey a punto de morir por una enfermedad (cc. 341a, 342c y 343cd). La aparición de un misterioso y simbólico pendón cobra también visos de sobrenaturalidad (cc. 783-784). Tal vez el milagro que más resalta sea la intervención divina para proporcionarle al rey Alfonso en el sitio de Algeciras la leña que le pide (cc. 2268-2270).

También hay una presencia sobrenatural semejante a la de los cantos de cruzada. Como en ellos, interviene un acólito de Dios, el apóstol Santiago; incluso, la forma en que se denomina al ejército español como ‘cruzados’ afianza la relación de la Reconquista con la guerra santa. El rey de Granada se lamenta por la derrota del Salado alabando el poder del dios cristiano:

Santiago el de España  
los mis moros me mató,  
desbarató mi conpañía,  
la mi seña quebrantó.

Yo lo vi bien aquel día  
con muchos omnes armados:  
el mar seco parescía  
e cobierto de cruzados. (cc. 1885-1886)

El poeta cierra el episodio con dos coplas (cc. 1887-1888) en las que confirma la aparición del santo enviado por Dios para ayudar al rey castellano.

La participación del apóstol carece igualmente de la espectacularidad de los cantos de cruzada como la *Chanson d'Antioche* o la *Conquête*. No interviene ningún ejército que reluce y atemoriza a los enemigos; por el contrario, la aparición de Santiago ha pasado desapercibida en el momento de la batalla y nos es relatada posteriormente por sólo uno de los reyes moros que la ha padecido.

#### 4.2.2. La ayuda a través del sueño revelador

También los sueños proféticos de los héroes cristianos presentan soluciones que dejan entrever el socorro divino. Durante la toma de Antioquía, se describe la situación desesperada que atraviesan los cristianos: delante de la ciudad, los combates no tienen tregua y la armada persa se encuentra en camino para venir a socorrer a sus compañeros sitiados. Bohemundo tiene un sueño profético (tirada CCXXXV) y le pide entonces a Dios que «l'honor li otroit» para poder salvar así Jerusalén. En las tiradas siguientes hay otros sueños: un musulmán recibe a un mensajero de Dios que le indica cuál es el buen comportamiento a seguir para recuperar a su hijo prisionero de los franceses.

En la tirada CCXCI, se relata una de las visiones fundamentales para la cruzada: se trata de la revelación del lugar de la Santa Lanza. San Andrés se le ha aparecido a Pedro el Ermitaño mientras duerme para indicarle dónde encontrar la lanza con la que hirieron a Cristo. Cuando Pedro el Ermitaño revela su sueño, agrega: «Segnor, ço lor dist Pieres, ici endroit foués,/ S'ele n'est ci trovée, ens en un fu m'ardés» (vv. 7228-29) («je suis prêt à me soumettre à n'importe quelle épreuve judiciaire, par le fer ou l'eau selon que vous déciderez»). El descubrimiento de la lanza infunde valor a los desanimados guerreros y los lleva a la victoria final. Este sueño, a diferencia de los otros, tiene una base histórica: el hallazgo de la Santa Lanza realizado por un peregrino desconocido y su posterior muerte en una orda-

lía.<sup>136</sup> El poema toma el sueño revelador, adjudicándoselo a un personaje popular de las cruzadas, que gozaba de la reputación de hombre santo y era venerado por el pueblo, y la histórica ordalía que, a diferencia del texto literario, tuvo un final trágico en la historia.

En la *Conquête*, otro tipo de ayuda todopoderosa que reciben los cristianos es a través de mensajes divinos, ya sea por medio de un sueño, ya de una paloma blanca que entrega una carta al rey o al obispo. El ejército francés no encuentra la manera de tomar la ciudad santa; entonces el obispo de Mautran expone la solución mediante una suerte de estrategia divina revelada por Dios en su descanso: ir a ver a un eremita que vive desde hace diez años en el Monte de los Olivos el cual les va a aconsejar cómo tomar Jerusalén; sin embargo, para encontrar a este hombre santo, debe irse con el hábito adecuado: «A loi de pelerins es les vos atornés» (canto V, tir. I). El mensaje divino también interviene en la defensa de Jerusalén, ya en posesión de los cristianos (canto VI, tir. XXXII-XXXIII).

En el *Poema de Alfonso XI* no hay sueños con presagios, aunque las profecías estén muy presentes. Sin embargo, son revelaciones de lo ya ocurrido (*a posteriori*) y que, en sí, no colaboran al desarrollo posterior de la acción, como sucede en el caso de la gesta francesa. Encontramos tres tipos de profecías: las del mundo árabe, las de Merlín, que no aparecen en los cantos de cruzada, y las de Dios como

---

<sup>136</sup> En la historia, una vez que los cruzados tomaron Antioquía, luego de siete meses y medio de asedio, fueron a su vez sitiados por fuerzas musulmanas durante tres semanas. El asedio, si bien no duró tanto, fue terrible pues ocasionó grandes pérdidas y gran cantidad de muertos. Sin embargo, un hecho milagroso cambió la suerte del ejército cristiano. Un peregrino cualquiera de nombre Pedro Barthélemy reveló que la Santa Lanza que había herido al Salvador se encontraba entre las baldosas de una Iglesia de Antioquía. A pesar de que la verdadera lanza se encontrara autenticada en Constantinopla, la novedad levantó la desmoralización del ejército que presentó batalla y ganó a las fuerzas islámicas. El peregrino pasó luego a ser la referencia ante cualquier situación de peligro, pero sus sueños reveladores comenzaron a ser sospechosos, por lo que fue muerto luego en una ordalía propuesta por el capellán Arnoldo Malecorne y el mismo Godofredo de Bouillon. Véase Oldenbourg (1965: 126-129 y 146-152).

artífice del destino.<sup>137</sup> A diferencia de los cantos de cruzada analizados, en el poema sobre Alfonso, nadie, y menos el rey, aparece durmiendo y recibiendo visitas en sueños. Por el contrario, antes de la batalla, el monarca se encuentra imposibilitado de poder dormirse a causa de las preocupaciones, aunque sea un recurso influido por el *Libro de Alexandre* (cc. 1233 y 1499), y sólo recién llegado el día encuentra el sosiego para comenzar su oración penitente (cc. 1503-1508).

#### 4.2.3. El sufrimiento del ejército

Otro aspecto similar que se presenta en los cantos de cruzada es el padecimiento del guerrero-peregrino ante los factores externos (por ejemplo, la inclemencia del tiempo) que acredita el sacrificio que debe soportar el buen cristiano para recibir como recompensa final una ayuda sobrenatural.

Evidentemente es también una representación ficcional de un hecho histórico. No cabe duda, como consta en las crónicas, que el

---

<sup>137</sup> «[...] que lo que Dios quier fazer/ que ya es profetizado» (c. 367cd) arguye el poeta cuando comienzan los amoríos ilícitos entre el rey y Leonor de Guzmán. El arzobispo don Gil pronuncia antes de la contienda una profecía divina «Cavalgar, señor onrado,/.../ de Dios es profetizado/ que avedes a vencer» (c. 1530). El rey sabe también que el destino le es propicio: «¡Ya de Dios está juzgado/ que yo sea vencedor» (c. 1148ab). Con respecto a las profecías merlinianas, presentes en dos ocasiones en nuestro poema, Cátedra y Rodríguez Velasco (2000: 36) en su estudio sobre *El baladro del sabio Merlín* sostienen su carácter profético y político. En Castilla, a partir de la mitad del siglo XIV, se la relaciona con la historia política del momento: «En este sentido es en el que podemos decir que las profecías de Merlín constituyen un subgénero literario, y que [...] está siempre ligado al discurso historiográfico» (Cátedra y Rodríguez Velasco 2000: 36). En el *Poema de Alfonso XI*, por ejemplo, se las coloca en dos situaciones clave: tras la muerte de Juan el Tuerto, y también cuando Alfonso demuestra su clara vocación de rey reconquistador (Cátedra y Rodríguez Velasco 2000: 39). Rousseau (2004) estudia la profecía en el *Baladro del sabio Merlín* como un vehículo legitimador del reinado de Enrique II de Trastámara. Sobre la historia de la figura de Merlín y su importancia literaria, véase Alvar (1991: 296-302).



ejército pasaba hambre, sed, frío, enfermedades, caídas en el escarpado camino, enfrentamientos sorprendidos con el enemigo, y que, a veces, llegaba diezmado. Pero no es menos cierto que el relato de ese sacrificio resalta la heroicidad de los personajes y, en este caso, la recepción del socorro divino que llega oportunamente. En este género no interviene el azar, sino que todos los hechos son consecuencia de la anterior actuación del protagonista.<sup>138</sup> La religión tiene tanto peso que una calamidad es resultado de un mal comportamiento como su reparación lo es de uno moralmente bueno. Esta conducta a seguir debe quedarle clara al receptor de la obra que no la infiere del texto, sino que la recibe explícitamente. La enseñanza (sea comúnmente en forma de moraleja o no) es una constante del texto medieval y en el canto de cruzada va de la mano con el hecho. El relato no es para concluir en una advertencia, no es su 'ejemplo', es una acción cuyo final puede ser bueno o malo –según la actuación del personaje– y que sirve, en todo caso, para guiar una conducta.

En la *Chanson d'Antioche* (tir. XCI), por ejemplo, la armada franca, «li gent qui Deu vont querre» padece la crueldad de los sarracenos quienes, para vengar la conquista del territorio, matan a las mujeres cristianas: «Quant les meres sont mortes, si crient li enfant,/ Sor les pis lor montoient, les mameles querant,/ La mere morte alaitent, ce est dolor molt grant!/ El rene as Innocens doivent estre manant» (XCII, vv. 2037-40). Luego, el ejército de Bohemundo, que los ataca, se ve aquejado por la sed y la pérdida de hombres hasta que recibe el estímulo de la ayuda divina a través de San Demetrio y San Jorge (tir. C, vv. 2176-2179). Pero las penurias continúan: el hambre, la sed (constante enemiga en Ultramar), el cansancio y las muertes provocan la desolación en la compañía. El ruego de los franceses favorece el milagro que les facilita la travesía del Pont-de-Fer sin ser percibidos por los turcos (tir. CXIX, vv. 2625-29). De todos modos,

---

<sup>138</sup> Estas gestas se diferencian de otros relatos (por ejemplo, los bizantinos, o los de Chrétien de Troyes), donde también el personaje se ve envuelto en una serie de padecimientos, pese a su comportamiento ejemplar, que lo llevará a buen puerto. Aquí, aun si el héroe recibe ayuda sobrenatural, es su valor el que cuenta. Su error no es castigo divino ni su éxito es todo ayuda sobrenatural; la religión, aunque presente, pasa a un plano secundario.

Enguerrand de Saint-Pol recuerda el sufrimiento pasado y el duro porvenir que les espera para afrontar el combate, que finaliza con el aporte de las fuerzas celestiales comandadas por san Jorge y san Demetrio (tir. CXXIV). Posteriormente, viene el agradecimiento a Dios por su Pasión, cerrando el episodio con una misa.

Las cosas no son fáciles para los peregrinos guerreros: el heroísmo es puesto a prueba y el sufrimiento, intenso. Quejas, lamentos y pedidos de ayuda sobrenatural en medio de la destrucción inundan los versos del canto de cruzada. Todo vale para que Dios los recompense, incluso la crueldad de la escena de antropofagia ordenada por el rey Tafur, soberano de los pobres.<sup>139</sup> Sin embargo, el padecimiento no es a causa de este tipo de comportamiento, sino que se debe al comercio carnal entre cristianos y mujeres paganas, pese a la prohibición religiosa (tir. CCLXXXVIII). El remedio a tanta agonía llega en el sueño del cura párroco, en donde se presenta «Jhesus de sainte majesté», acompañado por San Pedro y María, reconviniendo por haber fallado a los preceptos cristianos. El prelado después profiere a su auditorio: «Les maus que avés fais, metés en oublier,/ A vos prestres les dites et faites confesser» (tir. CCXC, vv. 7190-91). Por lo

---

<sup>139</sup> No se corresponde con la visión moderna que tenemos del protagonista, como tampoco es la medieval, según nos consta por los versos de queja que profieren los atónitos musulmanes contra los cristianos: «Garsions lor a dit: ‘Por Mahomet veés,/ Cil diable manjuent nos gens, or esgardés!’» (tir. CLXXV, vv. 4085-86). También en canto V, tir. I. Franchini (1993) analiza los motivos que figuran en el poema «Ay, Jerusalén» y sus fuentes y, entre ellos, el del canibalismo de los tártaros contra el pueblo cristiano. El canibalismo, «tema inexistente en los textos que informan sobre la toma de la Santa Ciudad en 1244», figura atrozmente en el poema español y «en general está presente en varios testimonios conservados de los años 1241-1245». Data además el poema en el año 1245, es decir no lejano a la fecha de composición de la *Chanson d’Antioche*, por lo que el tema sería tomado frecuentemente en la literatura de cruzada, como se sugiere también en la *Conquête de Jérusalem* en la descripción que Pedro el Ermitaño hace del rey Tafur (canto VII, tir. XXXVI). Sin embargo, el tema de la antropofagia está relacionado, sobre todo en la gesta sobre Antioquía, al hambre a la que constantemente se hace referencia, por ejemplo en las tiradas CLV, vv. 3419-36; tir. CCLXXXIV, vv. 6976-7027 y 6976-77, 6992-96.

tanto, el sufrimiento es consecuencia de un mal comportamiento, el pecado del pueblo cristiano; su redención y premio viene después del arrepentimiento y la corrección de la conducta negativa.

La presencia religiosa es continua pues no hay frase que no recuerde la misericordia divina. Durante el asedio de Antioquía la descripción es bastante realista; hay necesidad de dinero, hombres y víveres; todo, acompañado de un clima de tormentas y nieve. La situación desesperante origina las continuas exhortaciones a Dios: «Se Damedex n'en pense, li rois de paradis,/ Ceste sainte compaigne est livrée a escis» (tir. CLV, vv. 3435-36; también similares en tirada CLV, v. 3426 y vv. 3435-36, y tir. CLIV, v. 3417). Lo que demuestra el texto es que, como el tormento es por la salud de las almas por cuyo cuidado vela la Iglesia, las menciones a la piedad divina no son vanas imprecaciones, sino sólido protagonismo: la recompensa viene en la ayuda final cuando las fuerzas cristianas agotadas reciben al escuadrón celestial (tir. CCCLVIII).

En la *Conquête de Jérusalem*, la idea de sufrimiento cobra otra connotación. Ya no se trata de pagar una culpa por el pecado cometido, sino de imitar a Cristo en su Pasión. El ejército sufre como ha sufrido Dios para la redención del hombre; por eso también la conquista de la ciudad requiere un padecimiento previo que las diferentes voces textuales se encargan de recalcar. Esta idea se infiere en el comienzo de la gesta. La armada cristiana llega a la muralla de la ciudad y, conmovida hasta las lágrimas, se alegra por haber logrado soportar tantas penurias con el fin de alcanzar la ciudad de Dios (canto I, tirs. I y XXVII). En el canto IV, tirada XI (vv. 3104-3110), el motivo de la gesta no deja lugar a dudas: promover la idea cristiana de sufrimiento, sin el cual no se puede conquistar la ciudad en donde el mismo Dios ha padecido su pasión.

Estas gestas de cruzada tienen una característica en común, esencia de la espiritualidad cristiana: el sufrimiento es una prueba divina. Conquistada Jerusalén, la armada cristiana decide emprender el regreso a sus lugares de origen, pero una nueva invasión mora hace tambalear el reino cristiano y la obliga a dar la vuelta e ir a defender la tierra sagrada. Para los cruzados esto significa más que una defensa armada pues implica la fidelidad del pueblo a Dios (canto V, tir. XXXIII).

En el *Poema de Alfonso XI*, la descripción de lo que sufre el ejército también ocupa una gran parte. Los cristianos se enfrentan a varias clases de enemigos como son el hambre, las epidemias y, principalmente, los problemas financieros que condicionan la continuación de la Reconquista. Los conflictos que se avecinan se ponen en boca del monarca que incentiva a la batalla cuanto antes: «Estamos en la estrechura,/ en las playas deste mar,/ e llégase la freura:/ non podemos y morar.// Viandas aquí non están:/ si más quesiermos yazer,/ aína fallerán,/ non ternemos qué comer» (cc. 1444-1445). Los temores del rey se hacen ciertos: «mucha lazería sofriendo [...] / por su cuerpo pade(s)ciendo/ mucho mal e mucho afán» (c. 2021); «E passava gran manciella/ por a Dios Padre servir:/ despechando fue Castiella/ non lo pudiendo conplir.// El rey en priessa estava [...]» (c. 2168). Así lo hace saber el arzobispo don Gil ante el rey de Francia: «e demándavos ayuda/ que le faz muy me(ne)ster» (c. 2177cd). Continúan los problemas a causa de la guerra: la pobreza de la población castellana debido a los impuestos para sostener la guerra (c. 2202). Sin embargo, los sufrimientos son una prueba de Dios, como también la merecida recompensa:

Dios, que nació sin manciella,  
rey, señor de piadad,  
provó al rey de Castiella  
con (toda) la cristiandad.

Los reales se ardieron  
e las gentes se morían,  
los cavallos se perdieron,  
(qu)e cevada non comían.

(E) la quema fue tan mala,  
que morió mucha compañía:  
¡Santa María le vala  
al muy noble rey d'España. (cc. 2245-2247)

Ante esta situación, el rey pide perdón por sus pecados e implora el socorro divino sin el cual el reino sería conducido irremediabilmente a la ruina (cc. 2251, 2257). Terminada la oración, Dios le muestra al rey «gran plazer».

Otro enemigo tradicional y motivo de los problemas anteriores, es la guerra contra los árabes. Como en todo texto de cruzada, el tema del pecado es central, por lo que es también importante la oración pronunciada por el rey Alfonso antes de la batalla del Salado.<sup>140</sup> El milagro recibido es signo del buen comportamiento del rey y de su lealtad a Dios (cc. 2268-2270). Sin embargo, el poema español, como apuntaba Menéndez Pidal (1957), es siempre bastante más cauto en la producción de milagros y, aunque el triunfo se agradezca al Cielo, buena parte procede del esfuerzo humano.

El castigo sobrenatural no está ausente aun favoreciendo al enemigo. En la primera parte, cuando el infante don Pedro rompe la tregua pactada con el rey de Granada, recibe el castigo divino por su comportamiento incorrecto. La muerte de los infantes don Pedro y don Enrique es consecuencia de la errónea actitud del primero, pese a haber seguido las órdenes del papado. Por eso el narrador concluye: «Vencidos fueron cristianos/ con todo el su poder:/ Dios ayudó a los paganos/ e les mostró *tal* plazer» (c. 49).

#### 4.3. EL MOTIVO DE LA CRUZADA

En un canto de cruzada no debe faltar la mención al hecho que motivó la peregrinación militar y espiritual. Por un lado, fue un pedido de ayuda que el emperador de Constantinopla había hecho a Urbano II. Esto dio al papa la oportunidad de concebir la idea de unir las Iglesias ortodoxa y católica, separadas por el Cisma del siglo XI. Ade-

---

<sup>140</sup> Bachelet (1905) presenta una visión parcial de la función de la Iglesia en la batalla de Tarifa, pero es útil para ver la importancia capital que tenía el pecado como condicionador del resultado de una batalla y, por ende, el papel capital que adquiría la curia como mediadora entre Dios y los hombres a través del perdón de las faltas: «En Espagne, Benoît XII rendit d'éminents services à la chrétienté; après avoir amené le roi de Castille, Alphonse XI, à cesser le commerce criminel qu'il entretenait avec Éléonore de Guzmán et rétabli la bonne harmonie entre ce Prince et le roi de Portugal, il fit prêcher la croisade contre les mahométans d'Afrique qui, en 1339, avaient envahi la péninsule; la brillante victoire remportée par les croisésés à Tarifa, le 30 octobre 1340, récompense le zèle du pontife» (Bachelet 1905: 654-655).

más, el avance turco representaba una amenaza para la cristiandad, haciendo difícil la peregrinación y el comercio. Por otro lado, fue germinando la idea de ir a recuperar el Santo Sepulcro y de vengar la muerte de Cristo focalizando la enemistad únicamente en los musulmanes. La rivalidad que se generó enseguida con los griegos, percibidos como traidores, no solamente anuló literariamente el primer aspecto, sino que históricamente separó aún más las dos Iglesias. Por lo tanto, el carácter que primó en la literatura fue el espiritual, aunque guerrero, de ir a salvar la tierra de Cristo y en ella, su sepultura.

Este aspecto se encuentra en estrecha relación con la finalidad religiosa; al fin y al cabo, todo se hace por amor a Dios. En la *Chanson d'Antioche* en la tirada LXXXIX, el pensamiento de Francia es sólo la Verdadera Cruz y el Santo Sepulcro; su misión no es nacional, sino cristiana, pues es reconquistar Jerusalén (vv. 1985-91). Cuando suceden las primeras derrotas, un valiente caballero, amigo de Bohemundo, se pregunta preocupado «Comment ert li Sepucres de paiens délivrés?». <sup>141</sup> Luego del descubrimiento de la Santa Lanza (tir. CCXCI), los guerreros juran no abandonar el campo de batalla hasta reconquistar Jerusalén y el Santo Sepulcro (tir. CCXCII, vv. 7237-40). A lo largo de la canción, se recuerda la obligación contraída por el pueblo cristiano para con Dios: liberar el Santo Sepulcro de los paganos (tirs. VI, vv. 128-132; XV, XVII, CLVI; CLVII, vv. 3458-59; CLXXIII, vv. 3986-88; CLXXIII, vv. 3980-81).

Todos los motivos para emprender la cruzada se encuentran también en la *Conquête*: venerar y liberar el Santo Sepulcro (canto I, tir. VIII; canto III, tir. III; canto V, tir. XXXIII). y, relacionado con esto, conquistar Jerusalén (canto I, tir. XXIX).

Además, se combate a causa de la fe y para imponer las creencias cristianas a los paganos aun soportando grandes penurias (canto I, IX). El último motivo que se arguye aquí es el de vengar la muerte de Cristo. El rey musulmán de Jerusalén se lamenta ante su hijo Cornumarán de que los cristianos los impliquen en la muerte de su dios

---

<sup>141</sup> La posición del poeta no deja lugar a dudas: son los franceses los que van a conquistar la Tierra Santa, no los griegos. El lamento del amigo de Bohemundo, Gui, es también un pedido de ayuda al emperador de Constantinopla, que dificulta la victoria con su actitud de desprecio hacia los cruzados (tir. CCLXXXVI, vv. 7079-7082, 7094-7099).

cuando, en realidad, no fueron ellos quienes lo crucificaron.<sup>142</sup> Pero para los cristianos no hay lugar a dudas: pese a que el padecimiento en la cruz simboliza la redención de los pecados del Mundo, la crucifixión debe ser vengada porque se considera injusta. Por ello, en los versos se menciona cómo Cristo fue torturado, golpeado, clavado en la cruz y lanceado, terminando el relato de la vida del Mesías con su resurrección (canto V, XXXIII).

El motivo de la cruzada difiere en el *Poema de Alfonso XI*, donde se lucha lejos de Tierra Santa. Es una guerra de carácter nacional: se combate para recuperar los territorios de los antepasados en mano de los musulmanes. Sin embargo, adquiere un rasgo internacional cuando interfiere el papado con un llamado de cruzada y se alistan guerreros extranjeros. Pese a este nuevo carácter, Alfonso XI es presentado como el salvador de toda la cristiandad.

Desde el inicio del *Poema*, en época de minoridad del monarca, la Reconquista española se dibuja en favor de la idea de cruzada. Por ello, el papa otorga el dinero de la cruzada y las décimas para luchar contra Granada (cc. 6-8). Luego de la dispensa pontifical con sus beneficios espirituales y económicos, la armada española es llamada «gentes de cruzada» (c. 12).

La ‘gran cruzada’ –la batalla del Salado– se pone en marcha durante el reinado de Alfonso XI ante el peligro de la amenaza árabe por la muerte del infante Abomelique. Entonces el rey Albohacén recibe una carta del sultán con órdenes de estragar la cristiandad, para lo cual hay que vencer primero a Alfonso porque «[...] fasta en Alexandria/ non saben tal cavallero» (c. 935cd). El mensaje del jefe musulmán, transcrito en el texto, es significativo porque proyecta el peligro que se abate primero sobre las tierras occidentales –desde Bretaña a Roma pasando por España (c. 933)– y luego sobre la reli-

---

<sup>142</sup> «Franc venroient sor nos, que tu or venir vois,/ Por vengier lor segnor, qui chaiens fu destrois,/ Et batus et loiés et ferus en la crois./ Mais li Juïs le firent, mais ce fu sor no pois» (canto II, tir. XXI): «Les Francs viendraient pour venger leur seigneur qui est mort ici après avoir été flagellé, puis attaché sur la croix, où il reçut un coup de lance. Ce sont les Juifs qui sont responsables de cela, nous n’y sommes pour rien». También «Vés chi paiens issus, pensés de Deu vengier,/ Qui por nos se laissa pener et traveiller» (canto II, tir. XXIX).

gión («E tornad a nuestra ley/ a Europa, la mi preciada»). Aunque la misiva se ajuste a cierta historicidad, el poeta la utiliza como un recurso que engrandece la figura del rey castellano, el único capaz de desbaratar estos planes (cc. 933-941).

El problema peninsular ha tomado un carácter internacional. Ya no es España la que está en peligro, sino toda la cristiandad la que va a ser conquistada. Por lo tanto, la misión guerrera de Alfonso ha cobrado otra dimensión: poner orden en su propio territorio dividido en banderías para salvar al pueblo cristiano. Si, en un principio, Alfonso salía de una minoridad mediante los consejos del ayo, luego es comparado con el conquistador Alejandro al deber combatir a los musulmanes. Así, la imagen subyacente del emperador macedonio se explicita en el momento de esplendor del rey castellano. Por eso, luego del triunfo final, el discurso del sultán se recordará delante del papa en Aviñón, especificándose el motivo que originó la guerra.

Ante el peligro musulmán, Alfonso envía a sus embajadores a Aviñón a solicitar la cruzada al papa (c. 1008). A ello, también se pliega el rey de Portugal para apoyar al rey castellano (cc. 1189 y 1193-1194): «mis regnos quiero dexar/ por ir en esta cruzada/ el noble rey ayudar» (c. 1194bd).

En varias ocasiones, se menciona la guerra como una peregrinación, utilizando el mismo vocabulario de las gestas ultramarinas, de las canciones de cruzada (*canso*) o de los relatos de viaje hacia Oriente: «en la batalla entremos,/ cunplanos *la* romería» (c. 1446cd); «Ellos vienen por lidiar,/ ¡nunca vieron mejor día!/ sus almas cuidan salvar/ por aquesta romería» (c. 1355).

El primer ciclo de cruzada de Alfonso se cierra triunfalmente con la procesión del papa en Aviñón. La embajada del rey castellano le recuerda al sumo pontífice el riesgo en que se encontraba la cristiandad y la manera en que Alfonso recuperó un territorio que podía haber caído en manos musulmanas («amenazando venían/ a toda la cristiandad» (c. 1902cd y 1903-1904). Por eso Alfonso, en boca del papa, es el mejor rey de la cristiandad (c. 1920ab y 1922cd). Esto mismo argumenta el rey francés (c. 2183ab).

Como se trata de una cruzada, vienen guerreros extranjeros en ayuda del ejército castellano, aunque luego se revelan incapaces de afrontar al poderío moro. La llegada del combatiente foráneo de-



muestra que la fama de Alfonso ha trascendido las fronteras, porque no solamente se viene a luchar para servir la causa de Cristo, sino también para estar junto al célebre monarca: «Por onrar la santa ley,/ ayuntóse gran compañía,/ e por ver al noble rey/ que regnava en España» (c. 2197); «por servir la santa Ley,/.../ por fazer plazer al rey» (c. 2200). Pero el grupo de extranjeros también evidencia la valentía del ejército nacional frente al resto que, según Rodrigo Yáñez, no está acostumbrado a soportar la dureza de la guerra (cc. 2236, 2237 y 2248): «¡mal lo pas(s)aran franceses/ si non por los castellanos» (2243cd), por eso la victoria final es mérito español.

#### 4.4. EL EJÉRCITO CRISTIANO DESDE LA MIRADA DEL MUSULMÁN

Un recurso eficaz y, por eso mismo, utilizado frecuentemente en el canto de cruzada es la descripción del protagonista desde la mirada del otro. Más efectiva que la palabra del narrador es el discurso directo de un personaje que describe al héroe bajo el efecto de la admiración. Generalmente, esta caracterización proviene de boca del enemigo, que resalta más el poder del otro.

En la *Chanson d'Antioche*, se describen las primeras batallas del asedio, donde abundan los versos épicos. La contienda se presenta sangrienta y sin respiro, sin embargo; en medio de la confusión propia de la guerra, se narra la valentía de los cruzados desde el punto de vista del musulmán. Más adelante, Garsion, rey de Antioquía, contempla desde su ventana, lugar de privilegio para el panorama general, al ejército cruzado que lo está cercando (tirs. CLXXVIII y CLXXXVIII). El miedo del rey ante lo que ve le hace entrar en cólera contra el prisionero francés, Raynaud Porquet, al que entonces tortura; luego envía a su hijo Sansadoine a pedir ayuda al sultán de Persia (tirs. CLXXXIX-CXCV). Una vez llegado ante el sultán, el joven comienza a describir la valentía y proezas de los franceses.<sup>143</sup>

---

<sup>143</sup> Todo este largo episodio (tirs. CCI-CCXXVII) está dedicado a las negociaciones entre los musulmanes para ir a socorrer a Garsion contra los franceses. Primero Sansadoine pone al corriente al sultán sobre la situación desesperante de Antioquía y la calidad de los enemigos (tir. CCIII, vv. 4934-36). Corbarán d'Oliferne describe a los enemigos fran-

Antes de la batalla la descripción adquiere un papel importante. La valentía del ejército francés es presentada a través de una sucesión de preguntas y respuestas (tirs. CCCXV-CCCXXIX). Corbarán, jefe de la escuadra musulmana, quiere informarse acerca del ejército enemigo. Contemplando desde su ventana, pide a su fiel consejero Amedelis que le explique quiénes conforman cada una de las armadas cristianas. Éste, gran conocedor del campo contrario, las va describiendo una a una a medida que van saliendo, pero sus alabanzas generan la desconfianza de Corbarán que emite comentarios despectivos hacia sus adversarios (tir. CCCXV, vv. 7940-48).<sup>144</sup> Finalmente, el poeta confunde en su descripción a los pobres de Pedro el Ermitaño y del rey Tafur, dada su semejante condición social. Así, destaca que los pobres luchan por Dios al igual que los nobles, pero también los desacredita repitiendo su costumbre de comer carne humana y poniendo de relieve su miserable aspecto de carácter diabólico (tir. CCCXXVI). Es la última escuadra que sale y marca el contrapunto con la descripción caballerescas de las anteriores: «Connois tu cele gent que la voi assanblés? [...]/ Bien resanblent diable fors d'infer escapés [...]/ Plus desirent car d'ome que cisnes enpeuvé» (vv. 8280-8286).

Una vez que desfiló cada escuadra, la descripción se detiene en las mujeres cristianas, que también ayudan aportando agua a cada marido (tirs. CCCXXVII, CCCXXVIII). La misma clase de descripción ocurre en los otros cantos de cruzada.

La *Conquête de Jérusalem* utiliza recursos literarios parecidos a los de la *Chanson*. La ventana del sultán se transforma también en el lugar privilegiado de la narración. A través de ella, el narrador nos presenta todo el panorama antes de la batalla, la vida que transcurre del otro lado: el ruido de los caballos y las mulas, el entrenamiento de los jóvenes para el combate, la danza de las mujeres y los hombres de Pedro Tafur patrullando (canto II, tir. XXIII). Más adelante,

---

ceses ante el sultán, como los mejores caballeros, la flor de la cristiandad (tir. CCVIII, vv. 5063-67). También el rey Solimán elogia la valentía del enemigo, como su maravilloso equipo guerrero (tir. CCXI).

<sup>144</sup> Así continúa con cada ejército cristiano que sale, incluso describiendo al mismo Godofredo de Bouillon. Tampoco la gesta de cruzada escatima insultos tanto de parte de musulmanes como de franceses.

la descripción se vuelve simétrica durante siete tiradas: a medida que cada armada cristiana se forma preparándose para el combate, el rey de Jerusalén los observa desde su ventana de mármol y maldice en nombre de sus dioses Apolón y Tervagant (canto IV, tirs. II, III, IV). Así continúa hasta la tirada VIII, el preparativo de la armada clerical, donde un consejero, a pedido suyo, le explica las ventajas de la religión enemiga: la hostia que en esos momentos reciben los cristianos los infunde de valor para poder tomar la ciudad: «Or poés la véoir bele chevalerie:/ Ainc ne véistes mais nule gent si hardie». La aparición de las mujeres cristianas, que van a venerar el Santo Sepulcro acompañando y ayudando a sus maridos, se resalta a través de la sorpresa del sultán, tal como en la gesta de la toma de Antioquía (canto IV, tir. IX).

Luego, como en la *Chanson d'Antioche*, la descripción continúa con el desfile de cada escuadra descrita por un referente conocedor en el cual el sultán deposita su confianza. La construcción de la narración vuelve a ser simétrica: a medida que se presenta una armada cristiana que se apresta para la batalla, el soberano árabe pregunta por ella y su interlocutor (en este caso Pedro el Ermitaño, que ha sido preso por los musulmanes) describe su valentía sin par.<sup>145</sup>

---

<sup>145</sup> «Li bons rois Godefrois premerains s'adoba [...] / Li Amirax Sodans devant son tref esta, / Sor une casse d'or qui grant clarté jeta; / Perres sist devant lui et Sodan l'apela. / L. rois d'Arrabe tot environ lui a. / 'Di-moi, Perron l'ermite, quele eschiele est or là? / Se tu ses qui il sont, ne me celer tu ja'. / Perres a respondu que le voir l'en dira: / 'Sire, ce est li rois qui le paien colpa. / Godefroi a à non, qui sa mere engendra / Li Chevaliers au chisne, c'à Nimaie ariva. Tex chevaliers ne fu, ne jamais ne sera'» (canto VII, tir. XXXI). Este tipo dialógico continúa hasta la tirada XXXVI: «Le bon roi Godefroy s'adouba [...] L'emir sultan se tenait devant sa tente, sur son coffre d'or éclatant. Pierre était assis devant lui. Sultan l'interpelle; il es entouré de cinquante rois arabes: 'Dis-moi, Pierre l'Ermitte, quelle est cette armée, là? Si tu sais qui ils sont, ne me le cache pas'. Pierre répond qu'il dira la vérité: 'Seigneur, c'est le roi qui coupa en deux le prisonnier païen; il s'appelle Godefroy, c'est lui dont la mère fut engendrée par le Chevalier au cygne quand il aborda à Nimègue. C'est le meilleur chevalier du monde'».

En el *Poema de Alfonso XI*, también abundan las alabanzas al rey de parte de los musulmanes, y, en menor cantidad, de sus soldados, del poeta, del papa y sus embajadores, del rey de Francia y de los cruzados extranjeros. La diferencia textual fundamental radica en la estructura de la descripción. En las gestas francesas, los árabes de Medio Oriente conocen la valentía de los franceses, pero no los identifican individualmente, lo que permite presentar cada escuadra. En el poema español, no es necesario formalizar la descripción en un sistema de pregunta-respuesta, porque en el texto Alfonso es un monarca célebre. Por eso, sus cualidades guerreras se recuerdan no para introducir al otro personaje en materia, sino por admiración, por prevención o para consuelo ante la derrota: «Si vos fuerdes el vencido/ Nobles reys vos vencerán» (c. 1394ab), «no le pueden dar batalla/ quantos en el mundo son» (c. 2337cd; también cc. 2064, 1969cd; 1970, 1869, 1870, 1701c y 1869).

La calidad del guerrero responde a su vez a la religión que pertenece. Si el ejército franco o el hispano gana la contienda es porque se considera que su dios es mucho más fuerte. Este enfrentamiento religioso origina las imprecaciones del musulmán contra Mahoma así como las alabanzas y agradecimientos de los cristianos a Dios.

#### 4.5. EL EJÉRCITO MUSULMÁN: ENTRE PROFECÍAS Y MUNDO MARAVILLOSO

En el canto de cruzada, el relato se mueve entre dos planos: uno humano y otro sobrenatural. Ambos tienen, para la concepción de la realidad de la época, el mismo viso de veracidad. Y en los dos puede decidirse la suerte de un personaje o, incluso, de un reino. Se le presta tanta atención a un consejo reflexivo, apoyado en la experiencia y en el saber, como a un sueño agorero producto de una fuerza superior a la humana. Generalmente, los cristianos reciben su alivio en sueños donde aparece Dios, la Virgen, algún santo o ángel para indicarles cómo tienen que actuar o para vaticinarles la victoria. Pero en la descripción del mundo musulmán este tipo de función de la revelación se presenta de manera diferente.

Cuando Sansadoine, hijo del rey de Antioquía, va a pedir socorro al sultán de Persia, se juntan también otros reyes musulmanes para ir

a luchar contra los franceses. Entre ellos, llega el ejército de negros acompañado por el mágico personaje de la madre de Corbarán, consejero del sultán persa. Calabre es una mujer de horrible aspecto, de unos ciento cuarenta años, con las orejas llenas de pelo y que sabe leer en el curso de la luna, el sol y las estrellas (tir, CCXVIII, vv. 5252-5265). Es ella, por lo tanto, quien vaticina la derrota de los islámicos e intenta prevenir a su hijo sobre su futura desgracia, aunque no es escuchada (tir. CCXXIV): «Car jo sai bien por voir, si le te voel mostrar,/ Que de tote ceste ost, verras peu retorner,/ Tot i seront ocis, n'en poront eschaper» (vv. 5390-92).

La tropa persa al mando de Corbarán se dirige a Antioquía donde, junto a estas escuadras –algunas de aspecto fantástico–, viene también su madre (vv. 6837-38). La mujer insiste en el desastre que sobrevendrá y en la deshonra de su hijo. Argumenta el poder del dios cristiano ejemplificándolo con las Sagradas Escrituras (tir. CCLXXVIII, vv. 6840-77) y predice que el pueblo de Occidente fue el elegido para conquistar Oriente. Ya no volverá a aparecer en la trama, pero la muerte del hijo del sultán persa, señor de Corbarán, a cuyo cuidado había quedado y las imprecaciones finales de éste contra su dios, hacen pensar en los consejos de la vieja maga. El poder del dios cristiano, mencionado antes por ella, queda reflejado en la aparición del batallón celeste y en la posterior conversión a la fe católica del rey de Antioquía.

El vaticinio en el mundo musulmán sucede a través del conocimiento astrológico. La lectura del curso de los astros anuncia la derrota a los mahometanos y refuerza la visión positiva de la religión cristiana, tanto en el aspecto humano como sobrenatural.

En el *Poema de Alfonso XI* encontramos una profecía similar. El rey de Marruecos, Albohacén, decide ir a conquistar España para vengar la muerte de su hijo en manos de desconocidos soldados españoles. Incentivado por el sultán, organiza los preparativos, pero antes decide consultar a su mujer, «(e) con Fátima fablava,/ su muger que bien quería» (v. 962cd), que sabe leer el curso de los astros.<sup>146</sup>

<sup>146</sup> «Siendo niña e donzella,/ sopiestes sienpre la arte/ de la fermosa estrella/ que los fechos bien departe» (c. 965) y «Reína, una fazaña/ de vos quiero yo saber:/ si conquieriré a España/ e tornarla a mi poder,// e el mi

Sin embargo, ella le anuncia la futura desgracia de la derrota y la muerte de sus mujeres (cc. 968-971):

Señal fuerte veo una  
por vos e vuestra mesnada:  
la planeta con la luna  
anda sienpre demudada. (c. 970)

El rey queda preocupado y consulta a otros consejeros que le dicen lo contrario de la reina tunecina. Convencido de su próxima victoria, Albohacén cruza el estrecho, cambiando su prudencia en soberbia, lo que lo hará perder todo. Por eso, una vez vencido y mientras huye, echa de menos a su mujer («¡Ya vos nunca (yo) veré,/ Fátima la Tunicia!», c. 1709cd) e, implícitamente, recuerda la predicción hecha por ella.

Los pronósticos de la canción francesa y la española son- semejantes; sólo han cambiado el carácter de la mora y su aspecto. En el poema castellano no es un ser mágico, sino una mujer noble, hija del rey de Túnez, que ha aprendido a leer el curso de los astros. Incluso, el rey se dirige a ella como a su esposa preferida y lamenta con gran llanto su pérdida posterior. La madre de Corbarán, en la *Chanson d'Antioche*, es una mujer maga, su aparición y su aspecto son sobrenaturales, aunque sus facultades sean las mismas que las de la reina musulmana.

Con respecto a la *Conquête*, la cualidad profética se presenta de un modo diferente. Por un lado, hay un personaje de carácter sobrenatural: Lucabel, un viejo de barba blanca muy larga, de unos ciento cuarenta años, que sabe interpretar los agüeros. El viejo moro tiene la capacidad de interpretar el significado de la destreza de un héroe cristiano que acaba de traspasar tres pájaros de un solo flechazo (canto II, tirs. XXIV-XXVI). Lo sobrenatural, en este caso, proviene del mundo cristiano, no del oriental y es además una señal divina que indica quién será el nuevo rey de Jerusalén: «Chaiens serons destruit; jà n'aurons garandie./ Chil qui cest trait à fait iert de grant seignorie:/ Rois iert de Jursalem. Si'n aura la baillie;/ De si qu'en Andioche

---

fijo vengar,/ Infante de gran bondad,/ e con gran onra tornar/ a Marruecos la cibdad» (966-7).

corra sa seignorie» (canto II, tir. XXV).<sup>147</sup> Lucabel previene la futura derrota y alerta sobre el inútil combate; sin embargo, su advertencia contraría a quienes lo han interrogado y no se toma en cuenta, tal como se ha visto en los otros cantos de cruzada.

Por otro lado, hay una descripción del sultán y de su tropa que se distancia de la mayor veracidad de los cantares de gesta (canto VI, tir. XVII, XVIII; canto VIII, tir. I, III, V). El mundo del sultán tiene caracteres mágicos; por ejemplo, su vestimenta, su estandarte y, sobre todo, la tropa, aunque también por la *Chanson d'Antioche* desfilan algunas tropas monstruosas dignas de cuentos. Del mismo modo que Dios y los santos interfieren en las batallas, aquí también lo hace Mahoma, pero con un aspecto más diabólico, principalmente por la composición de su estruendosa hueste de leones, elefantes, dragones, grifos, serpientes y gigantes (canto VI, XVII).

El mundo árabe presenta en los textos de cruzada similares características. Generalmente, está ligado a un mundo fantástico, prodigioso. Se consulta la luna o señales maravillosas, como en el mundo cristiano se pregunta a Dios, la Virgen o los santos. El aspecto de la milicia también es sorprendente; es sobrenaturalmente diabólico, aunque algunas tropas occidentales también lo parezcan como la escuadra de Tafur, rey de los ribaldos. La unión de los dioses musulmanes (para estas gestas, los musulmanes son politeístas) con el diablo se explicita en numerosas ocasiones, llegando incluso el diablo a introducirse en la estatua de Mahoma. El poema castellano, otra vez, es mucho más realista en su descripción. Introduce las profecías (que también se ven en la *Gran Crónica de Alfonso XI*), pero deja de lado la descripción de escuadrones maravillosos.<sup>148</sup> Los personajes moros en la gesta castellana son seres humanos como los españoles, también poderosos y valientes. Los reyes de ambos bandos se respe-

---

<sup>147</sup> «Nous allons être anéantis ici; rien ne l'empêchera. Celui qui a tiré cette flèche est de grande noblesse; il sera roi de Jérusalem. Il aura autorité sur elle; son royaume s'étendra jusqu'à Antioche» (tir. XXV).

<sup>148</sup> Para Catalán (1977, I: 307), el pasaje de la descripción del mundo árabe es influencia recibida de Ruy Yáñez de la literatura oriental y del conocimiento a través de testigos de lo que ocurría en el campamento. Pensamos que puede tratarse también de una influencia del tipo de descripción que se encontraba en los cantos de cruzada.

tan mutuamente, se saben enemigos feroces y, de ahí, que cuenten con la ayuda divina. Lo sobrenatural no excede las creencias religiosas y éstas no opacan el heroísmo guerrero.

## **5. El *Poema de Alfonso XI* entre literatura de cruzada e historia**

### **5.1. LA RELACIÓN DEL *POEMA DE ALFONSO XI* CON LOS CANTOS DE CRUZADA**

Según los temas analizados, son varios los puntos en contacto entre este poema español del siglo XIV y los cantos de cruzada del XII generados por los sucesos ultramarinos. Con respecto al carácter religioso, las propuestas eclesiásticas de una ideología de cruzada se respetan en todos por igual, sea cual fuere el siglo y las circunstancias. En dichos cantos, se percibe la autoridad espiritual de la Iglesia que perdona los pecados y promete como ayudas divinas la salvación de las almas y el goce en el Paraíso de los mártires caídos en el combate por la causa cristiana. La cantidad de fórmulas litúrgicas recuerda la preponderancia del ideal cristiano, y la lucha por amor a Dios se percibe, tanto en el siglo XII como en el XIV, más allá de las banderías nacionales. Se combate por la proposición generada por la Iglesia, en contra de los enemigos de la cristiandad. En todos estos cantos, las promesas clericales se entrelazan con el hecho concreto de la aparición divina en el combate a través de su ejército celestial, de milagros y de revelaciones divinas. También es importante la cuota de creatividad que genera la descripción del mundo árabe. Por un lado están la sorpresa y admiración ante el valeroso ejército cristiano, el recurso de la mirada panorámica a través de la ventana del sultán y el consejero que acierta a descubrirle al héroe cruzado. Por otro lado, la creación de una tropa de carácter maravilloso y un mundo de profecías en donde siempre se ve favorecido el cristiano.

Pese a las similitudes, el *Poema de Alfonso XI* presenta varias particularidades. En principio, la ficción de los textos franceses se ve reducida. Lo sobrenatural o las profecías se sitúan dentro del terreno de las creencias (por ejemplo, los milagros), o del mundo imaginario



mental que podría suponer el exotismo del Oriente; pero los personajes no se encuadran en categorías maravillosas. Los árabes poseen el don de un conocimiento ancestral por el cual podían haber evitado un fracaso –aunque el honor y el orgullo humanos sean más fuertes–, pero no cuentan con elementos ni símbolos mágicos ni con un ejército surgido de un mundo maravilloso.

Con respecto a la liturgia cristiana, el autor tiene también una actitud más mesurada. Las oraciones, la confirmación de la ideología de la cruzada, el papel del clero dando la misa y otorgando bendiciones aparecen en el momento necesario. El rey no reafirma en sus arengas las creencias cristianas sobre el martirio y el paraíso, como los héroes de la primera cruzada en las gestas analizadas. Lejos de ello, su oración es un arrepentimiento (sincero o no) frente a Dios por sus pecados antes de la gran batalla y un ruego para evitar la derrota y la pérdida del poder conquistado. Tampoco hay una sucesión de milagros; éstos suceden en el momento de mayor desesperación del monarca a punto de perderlo todo y cuando todos los recursos para evitar la derrota han sido agotados. Las misas celebradas por el importante obispo toledano también ocurren en momentos clave anteriores a batallas cruciales. Y la presencia papal es, en primer término, para poner orden en el mundo cristiano y, posteriormente, para bendecir la salvación de la cristiandad alabando las bondades del rey castellano. Por el contrario, la *Chanson d'Antioche* y, sobre todo, la *Conquête de Jérusalem* son, además de un convincente llamado de cruzada, un ideario religioso.

En síntesis, Ruy Yáñez se ha valido de recursos semejantes a los de los textos de cruzada, pero matizados por el tipo de composición que deseaba generar: una alabanza al rey castellano contextualizada en el pensamiento del siglo XIV.

## 5.2. EL POEMA DE ALFONSO XI Y LA CRUZADA DEL SIGLO XIV

Ya desde el inicio de la *Chanson d'Antioche*, se relata el motivo de la guerra santa y la convocatoria de carácter universal a participar en ella: «Huimais porés oïr de Jursalem parler/ Et de cels ki alerent le Sepucre honorer/ Com il firent les os de partout assambler:/ De France et de Berriu et d'Auvergne se per,/ De Pulle et de Calabre

jusqu'a Barlet sor mer/ Et deça jusqu'en Gales fisent la gent mander/  
Et de tant maintes terres que jo ne puis nomer:/ De tel pelerinage n'oï  
nus hom parler./ Por Deu lor convint tos mainte paine endurer,/ Sois  
et faims et froidures et veller et juner;/ Bien lor dut Damedeus a tous  
gueredoner/ Et les armes a cels en sa glorie mener» (tir. I, vv. 16-27).  
Sin embargo, la figura del papa como promotor de la cruzada no surge ni siquiera en la tirada CXVIII en donde sí se menciona el sermón de Clermont: «A Clermont en Alvergne en fist on le sermon,/ La jurerent le voie Angevin et Breton./ Voiant voir.XX. mil homes de nostre region/ Jurasmes nos sor sains ceste voie feron/ Por Damedeu vengier, u trestot i morron» (vv. 2576-84).<sup>149</sup> Pero no cabe duda del papel fundamental que tuvo la Iglesia, representado en numerosísimas ocasiones por Adhemar de Montiel, el obispo de Puy. No hay tampoco en la *Chanson* un héroe que sobresalga, sino –más allá de cierta fidelidad al relato histórico– un conjunto de héroes, pertenecientes a diversos grupos sociales, que luchan por igual contra el enemigo de la religión. Por lo tanto, no se pierde de vista el objetivo primordial de ir a luchar por los ideales que la Iglesia propone. En la *Conquête de Jérusalem* la perspectiva religiosa inunda el texto. Aunque no aparece el papa, en su lugar, el obispo de Mautran tiene una presencia constante recordando el motivo que origina la cruzada: luchar y morir por Dios como Él lo hizo por nosotros. Las constantes alusiones a que Jerusalén pertenece a los cristianos, puesto que allí Jesús fue herido, muerto, enterrado y luego resucitó, generan el llamado de cruzada para ir a ultramar a venerar el Santo Sepulcro: bienaventurado quien allí vaya y cumpla con los preceptos de la Iglesia: «moult puet cil estre liés qui par bone pensée/ Va baisier le sepulcre outre la mer salée!» (canto III).

---

<sup>149</sup> En cambio, la edición decimonónica de Paulin Paris (1848) sí agrega el sermón de Clermont, pero no utiliza como texto base ninguno de los cuatro manuscritos más antiguos, ya que se sirve sólo de los seis parisinos sin continuidad con ninguno en particular. Dado que baso las citas en la edición de Duparc-Quioc, que toma como texto base el ms. (A), B.N. fr. 12558, perteneciente a la versión más antigua y uno de los mejor conservados, tampoco tengo en cuenta dicho sermón. Véase Duparc-Quioc (1977: 9-17).

El *Poema de Alfonso XI* que, según se ha analizado con respecto a los otros cantos, también responde a todas las características de un canto de cruzada, ha cambiado, sin embargo, su finalidad. Primero, fue un poema creado en España y no en Tierra Santa como la mayoría de las gestas de cruzada del siglo XII. Luego, fue compuesto para alabanza de un rey español que, saliendo de una época turbulenta de minoridad, llegó a la cumbre de su poder venciendo al enemigo de la cristiandad. Por lo tanto, ya no es el relato, como en el siglo XII, de la recuperación de la tumba de Cristo en tierras lejanas, sino de la lucha contra el avance musulmán en Europa. La situación es más apremiante: combatir en y por la propia tierra. Los hechos históricos posteriores (por ejemplo, la batalla de Nicópolis en 1396 para la que se movilizaron cien mil hombres) no hicieron más que confirmar esta preocupación latente y creciente que había comenzado en el suelo peninsular y alcanzado su punto culminante en el asentamiento musulmán a orillas del Danubio.<sup>150</sup>

Pero la guerra santa no sólo se ha modificado en la creación literaria. También el papado consideraba cruzada tanto la marcha a Oriente como la guerra en el sur de España, aunque siguiera programando y pregonando las expediciones ultramarinas. El concepto de defender la cristiandad de manos enemigas permanece intacto, aunque varíe el lugar, los hechos y hasta incluso los enemigos.

Justamente, ese acentuado carácter monárquico de la composición del *Poema de Alfonso XI* nos enfrenta a un doble aspecto. Por un lado, es un poema de cruzada con todas sus manifestaciones: llamado de cruzada por el pontífice con la promesa del perdón de los pecados, goce del paraíso de los caídos en combate, reclutamiento de tropas para defensa de la cristiandad y obediencia a la política papal. Principalmente, hay un ideal internacional que proteger. Alfonso no sólo es rey de Castilla, sino que en la parte final del poema es alabado

---

<sup>150</sup> Sobre la situación en Europa señala Runciman (2006: 1036): «La Croisade de Nicopolis fut tout à la fois la plus importante et la dernière des grandes Croisades internationales. Sa triste histoire reprenait avec une exactitude navrante celle des grandes Croisades désastreuses du passé, avec cette différence que le champ de bataille ne se situait plus en Asie mais en Europe».

como el mejor rey entre la cristiandad, «nin nunca fue nin será/ tan buen rey entre cristianos» (c. 1920ab), «abrigo de los cristianos» (c. 2024), «ponie boca en el mejor/ rey que ovo en(tre) cristianos» (c. 1609cd), «que es muy noble señor,/ mejor de la cristiandad:/ ¡no saben emperador/ tan conplido de bondad!» (c. 661).<sup>151</sup> La Reconquista española se transformó en la defensa de toda la cristiandad, en una cruzada. Por otro lado, se encuentran también los intereses nacionales, la defensa y crecimiento del propio territorio, heredado de los antepasados: «Don Alfonso por su tierra/ (este) mundo pre(cia poco)» (c. 1052ab), «(Yo) más querría la muerte/ que Tarifa ser perdida/ e atal desonra fuerte/ re(s)cibir en la mi vida» (c. 1132), «*Villa* es de mi abolengo/ e de mis antecessores» (c. 1133ab), «Tarifa tengo perdida,/ que me ganó mi abuelo» (c. 1210cd), «África perdió ventura/ España quedó onrada» (c. 1775ab), «yo Algezira cobdicio/ por onra de mi fazienda» (c. 2039cd), «El mi coraçón sospira/ esta villa tan estraña:/ si cobras(s)e Algezira,/ sería señor d'España» (c. 2040); «Muchos moros fueron muertos/ ¡a Dios devedes loar!/ ¡Señor sodes de los puertos/ e rey de toda la mar!» (c. 2126). También si el ejército es generalizado como 'cruzados', no pierde la individualidad de «cavallería d'España» (c. 1684), así como tampoco su rey: «cada

<sup>151</sup> Generalmente, Alfonso es rey de gran altura o alteza, señor de gran bondad, noble rey, «rey alto de gran nobleça» (c. 404), «el buen rey guerreador», «el mejor rey que nació» (c. 375d), «rey de gran valor» (c. 580a) y aun «el gran par d'emperador» (c. 340d), pero su adjetivación como mejor de la cristiandad se reserva para la guerra de cruzada. Tampoco los enfrentamientos que lleva en su propio reino con los nobles o con el rey de Portugal, o las escaramuzas anteriores con los moros son considerados como cruzada sino como 'cruda' guerra, «corridas vos ha las tierras» (c. 463), «las guerras se començaron/ cru(d)as, de muy gran manciella» (c. 529ab), «en Lerma lo fue cercar,/ las tierras de Peñafiel/ mandó correr y robar» (c. 538bd), «el mi regno me corrieron/ e fezieron cruda guerra» (c. 547cd), «faziendo mal con gran saña» (c. 554b), «él escapó de batalla» (c. 555d), «Yo tomé guerra muy mala/ conóscome por culpado» (c. 578ab), «que nunca vos faga daño,// nin otro mal nin bol(l)icio/ e nin guerra nin despecho,/ mas que vos faga servicio» (593d-594ac), «Ricos omnes se alçaron/ e feziéronvos rancura» (1139ab).

unos bien lidiavan/ que sienpre será fazaña,/ e la mejoría davan/ al muy noble rey d'España» (c. 1752).

Todas las canciones de cruzada presentan similares características, aunque diversos intereses debido a las diferentes condiciones de creación. El *Poema de Alfonso XI*, pese al acercamiento a la ideología eclesiástica, no deja de ser una alabanza a Alfonso y a su política castellana de engrandecimiento y fortalecimiento de su reino. Su imagen de cruzado se proyecta justamente en estos dos sentidos.

Contrariamente a los cantos franceses analizados, en el poema castellano, el papa aparece en numerosas ocasiones, pero no tiene mayor relevancia que el monarca, puesto que hay una paridad de poderes entre ambos. La procesión del papa no es otra cosa que una alabanza a las proezas del rey en la batalla del Salado, que, según consta en el poema, ha salvado a la cristiandad. De todos modos, la presencia del pontífice en el texto ocupa un lugar preponderante. Después de la victoria en la batalla del Salado, el soberano no se contenta con una misa en acción de gracias, sino que envía una embajada a Aviñón. Evidentemente, el acercamiento a los intereses pontificios son no sólo una divulgación del poder real, sino también un acuerdo político. La ciudad francesa aparece siempre que interfiere el papa en la política peninsular, así como simbólicamente se menciona a Roma, capital de la cristiandad. El regreso a la ciudad imperial tampoco estuvo ausente de los planes de la curia a partir de la segunda mitad del siglo XIV, puesto que estratégicamente era la capital ideal para conducir la cruzada y adicionar la Iglesia cristiana oriental.<sup>152</sup>

<sup>152</sup> Alfonso envía a su embajador a Francia: «con sus donas lo enbiava/ a la cibdad de Aviñón» (c. 1893cd); «e entró por Aviñón/ con el pendón bien tendido» (c. 1896cd); «Las cruces fizo sacar/ e fazer gran procesión,/ e muchas mis(s)as cantar/ en la cibdad de Aviñón» (c. 1913); «Tomaron el su pendón/ e fuéronlo asentar/ en la eglesia de Aviñón/ delante el santo altar» (c. 1917). En el discurso del embajador castellano, Roma está presentada como referencia de la Iglesia: «Omíllome, Padre Santo [...] / apostólico de Roma/ e (de) Dios Padre serviente» (c. 1897a y 1898ab); «e alabáronse tanto/ que a Roma llegarían/ e vós, señor, (Padre) Santo,/ consigo vos llevarían» (c. 1903); el rey «la santa casa de Roma/ sirve muy de voluntad» (c. 1910cd). Anteriormente, cuando el papa quiere

Un hecho que llama la atención del *Poema de Alfonso XI* es precisamente esa inserción dentro del género del canto de cruzada durante el siglo XIV. Mercedes Vaquero (1985: 58-59), por ejemplo, considera que el *Poema* no se adecua genéricamente a su época: «[...] asistimos a un caso más de rezagamiento literario respecto a Francia en el siglo XIV, con la poesía histórica que resalta la figura de Alfonso XI, en cuyo curso se dan condiciones sociales heroicas de tipo nacional y también literarias como para que se reproduzca el fenómeno». Vaquero mantiene que durante el reinado de este rey (1312-1350) «se consolida la monarquía y también se da un gran empuje a la reconquista de la Península, lo que contribuye a que surja un tipo de literatura muy parecida a las historias rimadas sobre las cruzadas», pero también que «el *Poema de Alfonso XI* es una respuesta o reacción a la desmesurada que los cantares de gesta estaban adquiriendo».

Como Vaquero, creo que el género peca de extemporáneo, pues – según se ha visto – tiene más puntos en contacto con las gestas de comienzos de la cruzada que con textos literarios de su misma época; pero los ideales que se plantean están muy en boga. Como se desprende de los poemas estudiados, el plano religioso ha disminuido de forma considerable, aunque la Iglesia siga teniendo un papel influyente. Esto se demuestra en el texto literario: Ruy Yáñez (además de lo que arguye Vaquero) creó una gesta de cruzada porque el tema formaba parte de la política aviñonesa, y, en menor medida, era un tipo de género que continuaba cultivándose con una fantasía más marcada, como lo demuestran literariamente el *Batârd de Bouillon* o la *Histoire du Chevalier au Cygne*. Además, la pérdida de Acre

---

poner orden entre los reyes peninsulares por las noticias que le llegan: «Aquestas nuevas llegaron/ (a) Aviñón, noble ciudad» (c. 629cd), envía sus legados: «venidos somos de Roma/ cabeça de Santa Ley» (c. 643ab). La idea de volver a Roma comenzó a crecer en el espíritu del papado con Inocencio VI (1352-1362), es decir, en la segunda mitad del siglo XIV. Entonces, en el plano simbólico, la mención de la ciudad como cabeza de la cristiandad, puede responder a dos causas: que se trate de una denominación corriente, o que el *Poema* se haga eco de una situación actual y que, por lo tanto, fuera compuesto en el reinado de Enrique II, como propone Ten Cate.

(1291) generó, a principios del siglo XIV, otro tipo de literatura de carácter propagandístico basado en la reconquista de la Tierra Santa. Así, el mismo año de la pérdida del reino latino de Oriente, surgen libros con diversas propuestas para nuevas y efectivas expediciones. Por ejemplo, *Liber de Recuperatione Terre Sancte*, de Fidenzio de Padua, o autores como Tadeo de Nápoles o Galvano de Levanti; en 1305, Raimundo Llullio, en su *Liber Fine*, expone también un plan, al igual que el príncipe armenio Hayton de Coricos con su *Flos Historiarum Terre Orientis*. Otros, como Pedro Dubois y Guillermo de Nogaret, respondieron en sus escritos más a la política de Felipe IV de Francia que a un desinteresado proyecto por la cristiandad, argumentando que una de las condiciones para la recuperación de Palestina paradójicamente era la de eliminar la Orden del Temple (Runciman 2006: 1009-1041).

También, si tenemos en cuenta la difusión de la cruzada en el siglo XIV por el papado de Aviñón, puede considerarse que nuestro *Poema* estaba bien imbuido de la política europea del momento. Si bien el siglo XIV, por un lado, fue innovador, por otro se mantuvo anquilosado en el pensamiento de los siglos anteriores. Hubo un retorno al misticismo, a la pobreza franciscana practicada por los Espirituales y un recrudecimiento de las herejías. El deseo de emprender una cruzada condicionó incluso la política papal. Así, a comienzos del XIV, Clemente V (1305-1314), apremiado por Felipe el Hermoso para disolver la Orden del Temple, trató, al menos, de sacar provecho haciendo que el rey se comprometiera a tomar la cruz en el período de un año; hecho que aprovechó el monarca francés para extraer dinero a la Iglesia.

Juan XXII (1314-1334) también se consagró a la organización de una cruzada; pero en 1324 recrudeció el conflicto entre Inglaterra y Francia, sin cuya ayuda era imposible toda expedición ultramarina. Además, empeoró su relación con el Imperio después del triunfo de Luis de Baviera en 1322 con quien mantuvo un duro enfrentamiento hasta su muerte en 1334.

En 1336, Benedicto XII (1334-1342) recibió en Aviñón a Felipe VI, que había tomado la cruz en 1333. Sin embargo, otra vez la cruzada quedó sin efecto por el agravamiento de la situación con Inglaterra. De todos modos, la guerra civil que estalló en 1341 en Cons-

tantinopla disuadió al Papa a continuar con su proyecto de unión de las Iglesias oriental y occidental.

Clemente VI (1342-1352) retomó la cruzada como una obra plenamente pontificia, como había sido en sus orígenes, entusiasmado por el apoderamiento de Esmirna. Pero los grandes reyes no acudieron a su llamada y la expedición se reveló inútil concluyéndose con la restitución de la ciudadela de Esmirna a los turcos y solamente el puerto para los Hospitalarios. De todos modos, se perdió definitivamente con Tamorlán en 1402.

La experiencia enseñó a Inocencio VI (1352-1362) que, sin el apoyo de Francia e Inglaterra, cualquier expedición a Oriente sería infructuosa; por ello, se preocupó en solucionar primero el conflicto en Italia que lo mantenía alejado de Roma. La misión de volver bajo la autoridad papal a todas las provincias italianas fue encomendada a Gil de Albornoz que facilitó finalmente el regreso del papa a la ciudad imperial.

Urbano V (1362-1370) comprendió que una guerra en Oriente y la solución del conflicto entre las Iglesias oriental y occidental debían ser dirigidas desde Roma. Por lo tanto, y dadas las circunstancias favorables para emprender una expedición, decidió instalar una parte de la curia en Roma, mientras la parte financiera quedaba en Aviñón. Por otro lado, la situación desesperante en Oriente hizo que el rey de Chipre, Pedro I de Lusignan, y el emperador de Constantinopla, Juan V Paleólogo, desearan, contrariamente a sus antepasados, que se promulgase una cruzada. El papa contaba además con el apoyo del rey francés, Juan el Bueno, y, después de negociaciones, con la familia italiana más poderosa. Todo incentivó al papa al emprendimiento de la guerra santa. Sin embargo, la muerte del rey francés, la paz débil entre Francia e Inglaterra y la desobediencia italiana anularon la posibilidad de la empresa a gran escala. Luego de la toma de Esmirna, ésta fue la segunda cruzada importante del siglo. En 1365 se conquistó Alejandría. Toma inútil, pues no se siguió avanzando, y sangrienta. El esfuerzo del rey de Chipre para organizar la cruzada terminó sólo en un salvaje saqueo.

Gregorio XI, que sucedió en 1370, subordinó toda su política a la promoción de una cruzada y a la unión de las Iglesias. Sin embargo, los problemas financieros por los que atravesaba el papado y el con-



tinuo conflicto entre Francia e Inglaterra dificultaron una vez más su misión.

Sólo con Urbano VI, en cuyo gobierno sobrevino el gran Cisma de Occidente, el emprendimiento de una cruzada quedará relegado: la última del siglo se organizó en 1396 bajo Bonifacio IX, clausurándose con el desastre de Nicópolis.

En síntesis, durante el siglo XIV los papas tuvieron la cruzada en un plano primordial. Sin embargo, la cantidad de problemas con la guerra de Cien Años, las guerras internas de Italia y el enfrentamiento entre el poder espiritual y el temporal impidieron su realización. Pero el mayor impedimento se encuentra tal vez en la modificación del móvil inicial de la cruzada. El papado no buscó tanto liberar la Tierra Santa como afianzar su diezmada autoridad al reproducir la expedición a Jerusalén, como en la época de Urbano II (Renouard 1969: 36-37).

Si el problema de la cruzada fue el eje de la política eclesiástica, no es extemporáneo que Ruy Yáñez componga un canto de cruzada para alabar a su rey que ha participado en más de una, aunque en tierra hispana. También en la *Crónica de Alfonso XI* se compara la batalla del Salado con la cruzada de las Navas de Tolosa y se especifican cuáles han sido sus diferencias. Entre ellas, la escasa cantidad de ayuda militar extranjera y monetaria por parte del papado. Por ello, para el cronista, la victoria de su rey tuvo mayor mérito, puesto que se debió al propio esfuerzo castellano: «E anssy como el otro rrey don Alonso touo grande aperçibimiento de auer e de cauallos e de mulas e de azemilas, anssy este rrey don Alonso de quien fabla esta ystoria fue en aquel tienpo en muy grand menester, por que non pudo auer nin de bestias de ninguna parte [...] E parando mientes en todas estas cosas, pueden los omes entender, que como quier que en amas dos batallas demostro Dios muy cunplidamente grand miraglo e anbas fueron vençidas por el poderio de Dios mas que por fuerça de armas, pero paresçe que mas virtuosa fue esta batalla que fue vençida çerca de Tarifa que la que se dize de las Nauas de Tolosa [...] e de mas miraglo, e de mas loor, por quanto la vençieron omes de los

rreynos de Castilla» (*Gran Crónica de Alfonso XI*, cap. CCCXXXI[1], 439-441).<sup>153</sup>

El poema no corresponde, por lo tanto, a una fórmula en desuso, aunque en Castilla no encontramos otros del mismo género. Tal vez sea un nuevo intento de creación poética que utiliza géneros pre-existentes para insertar un tema todavía muy presente en el siglo XIV y, de esta manera, poder alabar también al rey castellano. Obras con esta temática encontramos en España en otro tipo de composiciones, como *La gran conquista de Ultramar*, el *Poema de Almería*,<sup>154</sup> *Ay, Iherusalem*<sup>155</sup> (mediados del siglo XIII), en poetas posteriores como Juan de Mena y aún durante el Siglo de Oro.<sup>156</sup>

---

<sup>153</sup> Por otro lado, pese al cronista de Alfonso, la batalla de las Navas ha quedado registrada en la historia como *la* cruzada española e, incluso, cuando se hace mención de todas las derrotas cristianas contra el poder musulmán no se tiene jamás en cuenta que España (principalmente Castilla) estaba avanzando contra el moro y evitando así un doble avance musulmán: por el este y por el sur español. Desgraciadamente, la historia de las cruzadas se detiene, por lo general, en los Pirineos. La mención de la célebre batalla española se encuentra en Runciman (2006, III: 782), donde relata su triunfo no como un esfuerzo español, sino como el resultado de la predicación de Inocencio III y el éxito de su llamada a la cruzada en territorio peninsular.

<sup>154</sup> Son 387 versos que constituyen la parte final de la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, compuesta a mediados del siglo XII para ser presentada a Alfonso VII: «De la lectura de la misma se desprende que fue compuesta en vida del Emperador (muerto en 1157), al cual la dedica, y después del cerco de Almería (1147)» (Salvador Martínez 1975: 121). Por otros datos históricos presentes en el texto, Salvador Martínez concluye que la obra «fue compuesta entre finales de agosto de 1147 y antes de primeros de febrero de 1149» (1975: 121).

<sup>155</sup> Para la fechación del poema, Gómez Redondo (1996: 163-169) resume las posturas de los críticos: Deyermond lo sitúa en 1245, E. Asensio entre 1272 y 1276; E. Franchini se inclina por la datación del crítico inglés añadiendo a sus argumentos lingüísticos y estilísticos algunos aspectos históricos como la relación de Occidente con los tártaros. Además propone que, en tanto canto de cruzada, es una exhortación a la participación en la toma de la ciudad marroquí de Salé organizada por Alfonso X, cuyos preparativos duraron desde 1255 hasta 1260, fecha en la que entonces sitúa al poema. Para J. Victorio, en cambio, es un lla-

Esta sorprendente continuidad literaria sobre el relato de las cruzadas está, en realidad, en consonancia con la teoría política desarrollada a lo largo de la Edad Media y que –por lo menos en lo tocante a la guerra santa– se mantiene intacta en el siglo XIV y hasta en los períodos siguientes. Si se escribe un poema para Alfonso XI desarrollando las teorías competentes al campo jurídico de la guerra santa, es porque con éstas se delineaba la imagen ejemplar de soberano. Sin embargo, Alfonso, en su ideal de guerrero cruzado, continúa en la misma línea que sus predecesores. En el plano militar, como se explicita en el poema, retoma, fundamentalmente, la política de reconquista de Sancho IV. En el literario, demuestra también el mismo interés que han tenido sus ancestros asimilando la Reconquista española con la cruzada y la imagen monárquica a la del buen cristiano.<sup>157</sup> En este caso, además, si los principios manifestados en los cantos de cruzada franceses del siglo XII se corresponden con los del poema

---

mado para la conquista de Algeciras en 1277. Véase además Franchini (1993).

<sup>156</sup> Sobre el ideal de cruzada durante los siglos XVI y principalmente XVII, véase García Martín (2004), en especial su capítulo II, en donde analiza la correspondencia de los ideales de la cruzada en la literatura, la música y las artes plásticas con el movimiento de la Contrarreforma.

<sup>157</sup> Bizzarri (2004a) destaca la atracción del rey Sancho IV por la historia religiosa en relación a la recuperación del Santo Sepulcro. Por lo tanto, el tema de las cruzadas es también moneda corriente en la literatura de la época del rey Bravo y aun en el ornamento del monarca. El estudioso hace referencia no sólo a los *Castigos del rey Sancho IV*, (donde en dos ocasiones se menciona el relato de cruzadas), sino también al relato de la embajada de María de Brienne a la corte castellana, aparecido en la *Crónica de Alfonso X* de F. Sánchez de Valladolid, a los *Anales de Tierra Santa* y, especialmente, a fragmentos de la *Gran Conquista de Ultramar*. Los relatos de cruzada de este período presentan como elemento común un sentido admonitorio (alusivo al castigo divino por el pecado de los hombres), que demuestra el celo religioso del rey. Su misma devoción lo hizo optar por la imagen de cruzado como ideal de una propaganda política.

castellano del XIV, es porque el mismo ideal de cruzada perduró durante los dos siglos e incluso se perpetuará hasta el XVII.<sup>158</sup>

Lo más significativo, al menos para nuestro trabajo, es que el concepto de cruzada se corresponde perfectamente con el desarrollo de la teoría política trecentista, pues se fundamenta en una tradición jurídica bien asentada. La cruzada, que en un momento sirvió para realzar el poder pontificio, en el siglo XIV fue utilizada económica y políticamente por el poder laico. Por lo tanto, si Alfonso XI en su poema se presenta como un cruzado ejemplar que puede emular literariamente a personajes históricos de gestas pasadas, políticamente sin embargo, responde a las teorías del momento y a la idea mítica de un buen rey cristiano. Esta concepción de monarca se encuentra enmarcada en la teoría propuesta por la Iglesia, que instituye la promesa de voto, las indulgencias, la conmutación de las deudas, así como el espiritual perdón de los pecados. La idea de la conquista de Jerusalén seguía en pie y, como se ha visto anteriormente, varios fueron los intentos –al menos en teoría– por ir a reconquistarla, como varios fueron los reyes que lucieron el estandarte de cruzado con el sólo voto de cruzada, valga de ejemplo el célebre rey de Francia Felipe VI. ¿Cómo no cantar pues a un rey castellano que hasta contrajo la peste por ir a luchar contra el enemigo de la cristiandad?

---

<sup>158</sup> Dupront (1997) analiza con acierto «Si la croisade a été, dans l'une de ses définitions, extérieure mais la plus habituelle, la marche vers la Terre sainte pour la libération du tombeau du Christ, depuis la fin du XIII<sup>e</sup> siècle il n'y a plus de croisade, mais, trois siècles pleins au moins et nettement encore au XVII<sup>e</sup>, il y aura une volonté de croisade [...] C'est cette marge de puissance, si extraordinairement étalée dans le temps comme si elle ne parvenait pas à s'épuiser elle-même, qui est la réalité du mythe et sa trace à la fois dans l'homme et dans la vie collective, et aussi sa matière» (Dupront 1997: 18); el mismo Dupront desarrolla esta idea ejemplificando con los hechos históricos de la corona francesa durante el XIV y con los relatos que las crónicas hacían de esos hechos.

