

«PERO QUE D'OUTRA LEI SEJAN»: UNA VEZ MÁS SOBRE LOS MOROS Y LOS JUDÍOS EN LAS CANTI- GAS DE SANTA MARÍA DE ALFONSO X

Santiago Disalvo

«Pero que seja a gente
d'outra lei e descreuda
os que a Virgen mais aman,
a esses ela ajuda.»

(Cantiga 181)

El estudio de la llamada «alteridad cultural» encuentra en la extensa producción alfonsí uno de los terrenos más fértiles para su exploración. Dos aspectos sorprenden de inmediato al acercarse a la complejidad del reinado de Alfonso X y de su universo literario. El primero es esa tan mentada maravilla de colaboración y de creación colectiva entre musulmanes, judíos y cristianos, empeñados conjuntamente en un *scriptorium* que, evocado a través de la descripción de Gonzalo Menéndez Pidal (1951), imagino dinámico, febril y fértil. El segundo es, a primera vista, la estridente contradicción de lo primero: un discurso duro que parece denigrar a los moros y a los judíos, presentándolos como personajes negativos, tanto en las *Cantigas de Santa María*, como en las *Siete Partidas* o la *Estoria de España*. El presente trabajo ha surgido de la provocación causada por este contraste dramático.

La caracterización del judío y del moro en las cantigas narrativas no cabe en un esquema de análisis unilateral, ya que se trata de representaciones llenas de matices y diferencias entre una cantiga y otra. Hablar de antisemitismo sin más, o aplicar ciertos parámetros modernos de racismo a esta obra, sin considerar la mentalidad y perspectiva alfonsíes sobre estos asun-

tos, sería una reducción deformante. La tarea que propongo aquí consiste en profundizar el estudio de estos matices, en los que se delinea el puesto que las *Cantigas* asignan al judío y al moro en la sociedad, el mundo y la historia de la salvación, según la cosmovisión cristiana alfonsí. Las *Cantigas de Santa María* son, pues, algo más que relatos piadosos que caricaturizan o escarnecen al judío y al musulmán. Se presentan, por un lado, como escenarios donde se despliega el estupor y la libertad del *homo religiosus* frente al milagro que acontece inesperadamente. Por otro, constituyen un campo de batalla doctrinal en torno a temas como la Encarnación o el culto a imágenes sagradas.

El taller alfonsí parece así superar los modelos literarios anteriores y la imagen negativa coetánea, no sólo reelaborando el tratamiento literario de la figura del moro y del judío, sino presentándolos muchas veces en toda su humanidad compleja, al nivel de los personajes cristianos, y dignos de la ayuda de la Virgen. Los pogromos y los enfrentamientos armados contra los moros coexisten en el cancionero con un cierto ideal ecuménico y una voluntad expresa de convivencia pacífica (lo que, en otra ocasión, he dado en llamar «el ideal imperial de la *pax alphonsina*»; Disalvo, 2005).

Moros y judíos en la mirada alfonsí: antecedentes y estado de la cuestión

Al abordar la discusión sobre la presencia de árabes y judíos en los textos alfonsíes, es inevitable partir de una breve mención a un célebre antecedente en esta materia: la polémica entre Américo Castro (1948) y Claudio Sánchez Albornoz (1956). Esta discusión, entre otros puntos, pasa por la novedad alfonsí de la utilización del castellano como lengua escrita del conocimiento. Mientras que para Sánchez Albornoz la razón que movía a Alfonso X a utilizar el castellano como lengua de la cultura (continuando así la tarea comenzada por su padre, Fernando III) era un afán educador, Américo Castro, en cambio, atribuye la irrupción de toda una constelación de obras en castellano (historiográficas, científicas, etc.) a la influencia de los judíos, interesados en una España autónoma frente la



unidad cristiano-latina europea. La tesis fundamental de Sánchez Albornoz es la de la existencia de un carácter nacional español, ya definido en sus rasgos esenciales, previo a la invasión árabe del siglo VIII. Por su lado, Américo Castro, quien considera que lo que conocemos como España nació con el aporte árabe y hebreo, es quien ha iniciado entre los estudiosos el discurso sobre la *convivencia* de las tres religiones peninsulares, subrayando asimismo el profundo influjo semítico en la cultura y las obras alfonsíes.

Más recientemente, esta polémica ha sido retomada por Vicente Cantarino (1978) y Francisco Márquez Villanueva (1994). Según afirma el primero en su estudio *Entre monjes y musulmanes: el conflicto que fue España*, si bien «la cultura hispana, durante el reinado de Alfonso X, acusa el mestizaje que causa en la sociedad la presencia conjunta de moros, judíos y cristianos» (Cantarino, 1978: 261), la gran obra alfonsí

[...] meritísima como es y llena a un mismo tiempo de frutos magníficos y promesas de otros aún mayores, contra lo que generalmente se afirma, ni está arabizada ni es arabizante o judaizante. No quiere esto decir que no haya una presencia, incluso una contribución de árabes y judíos en la cultura alfonsí. Sí la hay y es evidente. Pero no lo es menos que el horizonte de los temas y el tratamiento que a estos se da no se abre bajo la influencia árabe o judía, sino que permanece tradicional y latina. Tampoco es el Rey Sabio arquitecto de puentes y canales por los que pudiera pasar el saber árabe y judío a la cultura castellana de su tiempo. Ni las instituciones de enseñanza ni los escritores de su tiempo y aún después acusan recibo de saberes árabes o judíos más allá de los impuestos por su simple presencia y la acción o reacción que ésta causaba. (Cantarino, 1978: 255)

Por el contrario, en *El concepto cultural alfonsí*, Francisco Márquez Villanueva sostiene como fundamental la influencia tanto de la cultura árabe como de la hebrea en la confección de las obras alfonsíes, postura que, según él mismo aclara, se ve respaldada por los estudios de Ramón Menéndez Pidal, Hans J. Niederehe y Norman Roth:

Los datos lingüísticos apoyan a Castro con la irrefutable evidencia de múltiples rasgos semíticos en la prosa alfonsí, así como en su tendencia general a distanciarse de la latinización como norma. [...] Aun si no por responsabilidad directa o semi-conspiración de judíos, el nacimiento de la prosa culta castellana no deja de presentarse como efecto de unas condiciones de vida fuertemente orientalizadas, ni de tener en gran parte por objeto la apropiación activa del saber de los árabes. (Márquez Villanueva, 1994: 47)

En el prólogo de su obra, Márquez Villanueva también aclara que «Don Alfonso supo separar sabiamente las esferas, sin comprometer para nada lo que entendía como deberes y más aún como imagen de un rey cristiano» (Márquez Villanueva, 1994: 15). Por un lado, no dejaba de condenar al Islam y al judaísmo como posturas religiosas erradas, y, por otro, su corte se llenaba de funcionarios y hombres de ciencia hebreos, músicos árabes, etc., por lo cual se iba implantando con facilidad un *mudejarismo*: «No un problema, sino una solución hispana ante un compromiso vital también hispano, que no nacía de más doctrina que lo inaceptable de otras alternativas y que lo mismo se actualizaba en el terreno de la política que en el de las costumbres, el arte y el pensamiento» (Márquez Villanueva, 1994: 15).

También consideraciones como la de Colin Smith resaltan la profunda e inevitable división religiosa en la sociedad alfonsí, sin dejar por ello de admitir la existencia (más aún, la necesidad) de una convivencia entre musulmanes, judíos y cristianos abocados a tareas comunes: «*Convivencia* on a daily plane was inevitable and indeed often useful (since the Moors worked hard and had much to teach), but the religious divide was absolute and Alfonso would have failed in his duty if he had tried to pretend otherwise» (Smith, 1992: 299-300).

Aunque, como podemos apreciar, existen muy diversas posturas acerca de la mirada alfonsí sobre los moros y los judíos, estimo que una obra como las *Cantigas de Santa María*, tan cercana a la persona misma de Alfonso X, puede contribuir a dilucidarla un poco mejor, ya que allí se retratan en acción una multiplicidad de personajes moros y judíos, al tiempo que se expone una posición con respecto a la doctrina religiosa.



Antes de observar la problemática específica de las *Cantigas de Santa María*, conviene recordar algunos de los estudios realizados en torno a la situación social y la legislación sobre moros y judíos en el período alfonsí. Por un lado, ya hemos mencionado el fomento otorgado a los estudios árabes y hebreos en la Castilla del siglo XIII y el gran número de funcionarios judíos en la corte de Alfonso X. Según algunos autores judíos modernos, como Haim Beinart, «absolute equality of Jew and Christian in the definition of the Fueros» (Beinart, 1979: 163), o las figuras de jefes administrativos como el *Rab* de la Corte (representante oficial y juez de la judería), y la casi total ausencia de conflictos violentos hasta por lo menos el año 1391, son rasgos peculiares y distintivos de la monarquía castellana favorable a los judíos. Por otro lado, es necesario tener en cuenta la existencia, en las *Siete partidas*, de muchas leyes que protegían la persona, la dignidad, la identidad religiosa y las costumbres y ritos de los judíos (*Siete Partidas* VII, 24, leyes II, IV, V, VI).

De todas formas, el *status* de los moros y los judíos en las *Partidas* es un tema que se ha debatido intensamente. Marjorie Ratcliffe, a través de un análisis comparativo de las *Partidas* con diversos fueros, ha señalado que Alfonso X no cambia radicalmente la tradición de la jurisprudencia hispánica. Por tanto, «la convivencia de los tres credos consistía en evitar todo contacto posible. La tolerancia de la mayoría dependía del silencio y docilidad de las minorías» (Ratcliffe, 1989: 248). Ahora bien, más allá de que difícilmente podamos aplicar el moderno concepto de «tolerancia» a la mentalidad medieval, es necesario ponderar el alcance de las *Partidas* alfonsíes en confrontación con ciertas costumbres sociales ya instaladas. Cabe recordar que, «si bien discriminatorio y represivo para criterios de hoy, el estatuto que a éstos [moros y judíos] reconoce en las *Partidas* no toma por norte su extinción, sino el asegurar unas condiciones de vida mínimamente aceptables a las minorías no cristianas» (Márquez Villanueva, 1994: 99).

También es necesario distinguir los rasgos particulares entre *Partidas* VII, 24 («De los judíos»), que insisten sobre temas doctrinales y en un lenguaje religioso, y *Partidas* VII, 25 («De los moros»), donde la preocupación se inclina hacia lo político. En este sentido, los importantes estudios de Dwayne Carpenter demuestran que la legislación alfonsí parece tratar

más benévolamente al judío que al musulmán, y que este tratamiento es de naturaleza diversa:

In essence, Jewish-Christian relations were defined and oftentimes determined by historico-theological considerations, while Muslim-Christian contacts in Iberian Peninsula were governed by pragmatic concerns resulting from religio-bellicose confrontations.

[...]

It is clear, then, that conversion to Islam is conceived of in political terms (though often expressed in religious terminology), while conversion to Judaism is understood within an essentially religious context. (Carpenter, 1986: 276 y 279)

En las *Cantigas de Santa María*, el problema del tratamiento positivo o negativo de los no cristianos ya ha sido estudiado, aunque a menudo se ha insistido y profundizado en el análisis de uno solo de los dos factores. Así, pues, los conocidos estudios de Albert Bagby a principios de los '70 subrayan el aspecto negativo. En ellos afirma, por ejemplo, que Alfonso X no sólo participa del prejuicio racial y religioso contra los judíos (extendido en toda la España cristiana de ese tiempo), sino que ese es, en definitiva, su verdadero y más profundo sentimiento. El rey lo habría revelado de forma abierta preferentemente en las *Cantigas de Santa María*, por tratarse de textos en los que su íntima subjetividad no habría sido distorsionada por su postura de monarca letrado, por sus intereses meramente intelectuales en la erudición hebrea:

Although his great love of learning led him to close his eyes to the widespread racial and religious prejudice which existed at that time in Spain, this love did not preclude his suspicion and social denigration of the Jews in his *Cántigas* [sic]. This contrast in the King's sentiments about and actions with regard to these minorities is noteworthy. [...] High regard for Jewish capabilities was reserved for a mere handful of individuals useful to the King in his erudite and scientific activities. (Bagby, 1971: 688)



En su artículo del año 1987, Bagby sostiene, casi literalmente, esta misma postura, subrayando el «double standard of Alfonsine sentiment toward the Jews» (Bagby, 1987: 243), según el cual Alfonso «was a man of his time and circumstances, who neither could hide nor tried to hide his feeling of prejudice, where such feelings supposedly supported the ideals of his faith» (Bagby, 1987: 238).

Mucho más recientemente, algunos autores continúan esta misma tendencia, sin aportar nuevas perspectivas sobre el asunto. Nos referimos, por ejemplo, al estudio del tratamiento de los judíos por parte de enunciador y narrador en las *Cantigas*, realizado por A. X. Ferreiro Salgueiro y D. M. Fernández Graña (1993). Heloisa Guaracy Machado, quien habla de la «discriminação em bloco de judeus e muçulmanos» (1999: 476) y de la exclusión del «otro impuro», no parece tener en cuenta importantes matices que diferencian la caracterización del judío y la del musulmán, ni el hecho de que se trata de enfrentamientos de tipo religioso (y geopolítico, en ciertos casos) y no de lo que hoy entendemos como «discriminación racial». En este sentido, también el estudio de Rafael Ocasio (1991) subraya exageradamente un elemento de repulsión racial que no parece ser el fundamental en el tratamiento del moro en las *Cantigas*.

Contrariamente al discurso de las *Partidas*, las *Cantigas de Santa María* suelen representar al individuo musulmán de forma mucho más positiva que al hebreo. Esto puede obedecer a las mismas razones expuestas más arriba, sobre la diferencia de tratamiento en la legislación, en base a puntos doctrinales controversiales. Según Elvira Fidalgo (1996), el personaje judío se introduce en las *Cantigas* como contraejemplo, para hacer resaltar la bondad de la fe cristiana. La autora nos recuerda que «no podemos olvidar el marco en que se inscriben estos relatos, una magna obra cuya intención es el ensalzamiento de la Virgen, madre de toda la cristiandad, y la demostración de la conveniencia de la religión católica ante cualquier otro credo religioso» (Fidalgo, 1996: 103). De suma relevancia es la investigación llevada a cabo por Vikki Hatton y Angus MacKay (1983), acerca de cómo Alfonso X transforma el discurso de sus fuentes, acallando en las *Cantigas* todas aquellas marcas peyorativas contra los judíos (que sí aparecen,

por ejemplo, en Berceo) y privilegiando las historias de individuos favorablemente presentados, historias cuyo desenlace es la conversión del personaje. Ninguno de estos estudios, sin embargo, arriesga un juicio sobre el ideal último de Alfonso, el papel principal de la Virgen en la realización de este ideal, y la forma en que todo esto entra en juego con la consabida contradicción alfonsina mencionada al comienzo.

Moros y judíos en *Cantigas de Santa María* y el ideal de «paz e avênça»

Las *Cantigas de Santa María*,¹ que podrían parecer a simple vista relatos que sólo ensalzan la figura de la Virgen, pueden también considerarse como escenarios realistas en los que están representadas a un tiempo las necesidades y las acciones de los hombres. El autor no reduce la humanidad de sus personajes, sino que retrata, a través de ellos, la dinámica misma de la libertad humana: cada cantiga es un espacio donde se despliega la admiración y la respuesta libre del individuo frente al milagro que acontece inesperadamente. El problema que se nos presenta aquí es el tratamiento literario de este individuo cuando se trata de la persona judía o musulmana. En cuanto a la primera, Alfonso ya dispone de una tradición literaria: los compendios de milagros tanto en latín como en lenguas romances, que son fuentes que comparte con Gonzalo de Berceo. Es notable, tal como lo destacan los citados Hatton y MacKay (1983), la forma en que Alfonso atenúa en las *Cantigas* todas las referencias hostiles a los judíos, omitiendo especialmente aquellas que hacen alusión a los falsos mitos en torno a sus ritos religiosos (como el rapto y sacrificio de niños, etc.). Hay un énfasis puesto en el accionar individual, sea este positivo o negativo, y por tanto en la voluntad libre de la persona. Así, por ejemplo, en la cantiga 4 la mirada negativa recae solamente sobre el padre del niño judío, en su intento de filicidio, mientras que la madre y el niño, así como la entera comunidad judía que los ayuda, son los inocentes

¹ Se indicarán las cantigas por su número, siguiendo el orden del códice escurialense *E* (j.b.2), según la edición de Mettmann (1986/88/89).



protegidos de la Virgen. La única cantiga del cancionero en la que los judíos obran colectivamente para perpetrar un acto sacrílego, suficientemente estereotipado ya en la tradición miracular,² es la cantiga 12. Vale recordar que, en el contexto del cancionero, no son sólo los judíos, sino también algunos cristianos, los que cometen este tipo de sacrilegios (cfr. cantiga 104). El accionar violento y criminal, o incluso la perversidad, no son presentados como exclusividad de los no cristianos, al punto que encontramos un interesante caso, la cantiga 85, en el que la Virgen salva a un judío que ha sido atacado, golpeado y hecho prisionero por ladrones, donde se agrega «os ladrões que fezeron est' eran crischãos» (v. 12). Estos ejemplos pueden considerarse también una muestra de una cierta intención «realista» que representa en las cantigas narrativas el panorama de una sociedad culturalmente heterogénea, con grupos sociales en tensión, donde el enfrentamiento y aun la matanza explotaban por momentos, como en los pogromos de las cantigas 6 y 12.³

De las trece cantigas con actores judíos, tres incluyen caracterizaciones positivas. Por otro lado, un tercio de las treinta cantigas sobre moros también caracterizan positivamente al personaje.⁴ Y, en ambos grupos, encontramos casos en los que una caracterización negativa se relativiza con rasgos positivos o con caracterizaciones positivas de otros personajes (ver Apéndice 1). Tal como se dijo al inicio, muchos estudios han señalado ya los aspectos negativos. Me detendré ahora en las cantigas de caracterización positiva porque son, a mi juicio, las que permiten apreciar la novedad de la visión alfonsí. Ahora bien, el taller alfonsí no se limita a reelaborar los milagros de la tradición, en los que inevitablemen-

² Cfr. Milagro 18 de los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo; el 19 del ms. *Thott 128*; el 21 de la colección madrileña del ms. *BN 110*; el 81.2 del Libro VII del *Speculum historiale* de Vicente de Beauvais, entre otros.

³ A este respecto, también existen leyes en las *Siete partidas* que intentan prevenir este tipo de estallidos populares: «Otro si defendemos que el día del Viernes Santo ningunt judio non sea osado de salir de su barrio, mas que esten y encerrados fasta el sabado en la mañana, et si contra esto ficieren, decimos que del daño o de la deshonra que de los cristianos recibieren estonce non deben haber emienda alguna» (*Partida VII*, 24, Ley II. Solalinde, 1943: 179).

⁴ Se incluyen en este trabajo (y se listan en el Apéndice 1) las cantigas narrativas en las que aparecen judíos o moros *como personajes*, y no aquellas en las que meramente se los menciona de forma general, a menos que contengan elementos significativos para este estudio.

te ha de repetir (si bien, matizándolos) estereotipos negativos del moro y del judío: «Lo extraordinario no es que en las *Cantigas* se hallen presentes aquellos estereotipos, sino el que las líneas de fuerza de su arte puedan atravesar ocasionalmente la zona de los sentimientos más opuestos» (Márquez Villanueva, 1994: 102). Esto se puede observar especialmente en las narraciones de milagros de origen nacional y local, sin excluir el grupo de milagros que podríamos llamar autobiográficos. Vale decir que el contraste entre el tratamiento positivo y el negativo excede el problema de la reformulación de fuentes: es un fenómeno que observamos en la raíz misma de la mirada alfonsí. ¿Cómo explicar esta contradicción? No se trata de censurar uno de sus términos, sino de reconocer que obedecen a niveles distintos en la relación del rey cristiano con los no cristianos. En la cantiga 401 (códice *E*), la gran petición final del cancionero, Alfonso pide a la Virgen la fuerza para destruir al enemigo moro, para echar al invasor de España:

ESTA É PETIÇON QUE FEZO EL REY A SANTA MARIA

[...]

e que en este mundo | queira que os encreus
mouros destruyr possa, | que son dos Filisteus,
com' a seus êemigos | destruyu Machabeus
Judas, que foi gran tempo | cabdelo dos judeus.

[...]

e que contra mouros, | que terra d'Ultramar
têen e en Espanna | gran part' a meu pesar,
me dé poder e força | pera os en deitar.

(vv. 18-21, 29-31)

Por otro lado, vemos que en numerosas cantigas la Virgen misma insiste en la falsedad de las religiones judía y musulmana. Esto contrasta abiertamente con ciertas caracterizaciones individuales. Tal doble actitud (benévola con el individuo, hostil con el grupo cultural o religioso) tiene su explicación en el hecho de que Alfonso X proclama un ideal de reino cristiano (ya desde la cantiga-prólogo A del cancionero) y libra su batalla en el plano político y en el doctrinal. Es por esta razón que tanto las *Cantigas*, como otros textos



alfonsíes,⁵ siendo benevolentes con la figura individual del musulmán, no lo son con la de Mahoma, considerado el iniciador herético de una secta de perdición. De allí que, en la cantiga 192 (que trata de la conversión de un moro a quien Santa María salva del demonio), las mismas palabras de la Virgen lo designen como «falso, vano, muy loco, villano, Mahoma perro»:

E disse: «Pagão,
sse queres guarir,
do demo de chão
t'as a departir
do falso, vão,
mui louco, vilão,
Mafomete cão [...].»

(vv. 98-104)

Alfonso hace la guerra en la frontera contra los moros y así, pues, retrata a Santa María como defensora de la cristiandad asediada al este y al oeste (al este en Constantinopla y al oeste en España)⁶. También se embarca en la ardua empresa de convertir al cristianismo a sus súbditos musulmanes y judíos, y entonces, indefectiblemente, la representa en su papel de defensora de la única fe. No obstante, en el plano individual, la hostilidad puede desaparecer. Ya no se trata de una batalla, sino del reconocimiento de la humanidad del «otro», visto como *homo religiosus*, como espejo de la propia humanidad religiosa. Es el hombre que pide ayuda, retratado en la estatura humana del «pobre de espíritu», plano

⁵ Véanse los pasajes de la *Estoria de España* en los que se narra la vida de Mahoma, como, entre otros, los capítulos 493 y 494, respectivamente: «Assi como auemos dicho ensirio Mahomat los coraçones de las yentes en aquella su porfiosa secta por sus engannos et su mal ensennamiento» (Menéndez Pidal, 1955: 274a₃₅₋₃₈); «Assi como lo dixo [Mahoma] dio luego ell alma al diablo et murio. E sus disciplos guardaron bien el cuerpo cuedando que resuscitarie al tercer dia, assi como les el dixiera; mas pues que ellos uiron que non resuscitaua et que fedie ya muy mal, desampararonle et fueronse su uia. Desi a cabo de los onze dias pues que el muerto, uino Albimor, aquel su disciplo, ueer de cómo yazie, e segund cuenta don Lucas de Thuy, fallol tod el cuerpo comido de canes» (Menéndez Pidal, 1955: 274b₈₋₁₈).

⁶ Cfr. cantigas 28, 99, 165, 169, 185, 229, 264, 271, 374, 401, entre otras.

que iguala al moro, al judío y al cristiano, sobre todo en situaciones de extremo riesgo. Aquí vemos el papel protagonista de la Virgen como benefactora del «mendigo»: María es una madre humana, una madre celosa que castiga, pero que corre en rescate de sus hijos. Los ejemplos son numerosos, tanto con personajes judíos (cantigas 4, 25, 85, 89, 107), como con moros (cantigas 46, 167, 181, 192, 205): desde el niño judío socorrido en el horno, la parturienta ayudada en su dolor o la judía salvada de ser despeñada, hasta el hijo de la mora resucitado o el rescate del moro de manos del demonio. No se trata de una relación tibia: ejemplos claros son las cantigas 46 o la 85, en las que los personajes, admirados por una visión llena de atractivo, hacen uso de su voluntad libre suplicando a Santa María, reproduciendo así el mismo gesto que el rey Alfonso realiza en sus *cantigas de loor*, como personaje trovador de la Virgen.

La conversión final es aparentemente el epílogo ineludible y paradigmático.⁷ Aun así, los estudios críticos hasta ahora no han destacado suficientemente la singularidad de los milagros donde esta conversión, de hecho, no se da, aunque en ellos, como veremos, María no deja de «ayudar a sus amigos». Las gestas y la soberanía de la Virgen, que generalmente son en favor del reino cristiano, no obedecen, sin embargo, a las limitaciones terrenales, ya que su amparo y su ayuda trascienden el ámbito de la cristianidad. Es así como acude en auxilio del jefe moro de Marrakech contra su enemigo, Abu Yusuf, al que finalmente detiene, aunque nada se menciona acerca de una conversión al concluir el relato. Esto ocurre en la cantiga 181, cuyo final reza: «E assi Santa Maria/ ajudou a seus amigos,/ pero que d'outra lei eran,/ a britar seus êemigos» (vv. 40-41). Esta concesión («aunque sean de otra ley»), repetida en el estribillo de la misma cantiga y en el de la cantiga 167 («pero que seja/ d'outra lee en creença», v. 4), resume la «mentalidad ecuménica» alfonsí y permite vislumbrar una intención específica en su acercamiento a los no cristianos.

⁷ Discrepo con ciertos autores, como H. G. Machado (1999) o E. Fidalgo (1996), que consideran la conversión como un rasgo negativo. La conversión es el desenlace feliz que espera el receptor medieval de tal obra, que vuelve cercano, familiar y perteneciente al mismo «cuerpo» al individuo que antes estaba separado por otro credo. Por otro lado, como afirma Fidalgo, la conversión no es forzada: «las cantigas de tema judío son una apología de la conversión, que no debe ser impuesta por la fuerza, tal como viene codificado en las *Partidas*, sino incitada desde el ejemplo, exponiendo los beneficios de la religión cristiana» (Fidalgo, 1996: 101).



Podemos arriesgar un juicio sobre el contenido de esta intención: Alfonso X parece, al menos en ciertos momentos, proponer un ideal de paz. Para esto, bastaría mencionar sólo la cantiga 344, en la que se narra cómo Santa María, en las cercanías de su santuario de Tudía, impide la inminente violencia entre un ejército moro y otro cristiano. Las huestes acampan a poca distancia una de otra, separadas por la iglesia, y la Virgen hace que los unos no adviertan la presencia de los otros. Moros y cristianos pasan la noche en el mismo lugar, junto a la misma iglesia, abrevando del mismo río, y por la mañana, llenos de estupor ante el hecho milagroso, se piden mutua tregua y se separan de manera pacífica. La Virgen, según esta cantiga, «ama paz e avêença» (v. 7), es decir, «paz y concordia», «paz y conciliación», y es ella misma la que brega por esa paz imposible para los hombres: «macar se non amen eles,/ ela met'y avêença», dice el estribillo (v. 5).

También se pone este ideal en boca de un rey moro, en la cantiga 328 (cantiga «autobiográfica», primera de las del ciclo del Puerto de Santa María), cuando este entrega a Alfonso X la ciudad andalusí de Alcanate, sin resistencia, «por meter paz na terra/ e por desviar gran dano» (v. 82). El ciclo del Puerto de Santa María es sugestivo porque refleja las intenciones políticas personales de Alfonso X. Se nos dice que es la Virgen misma quien toma para sí el santuario del Puerto: «Esta é como Santa Maria fillou un lugar pera si eno Reino de Sevilla e fez que lle chamassen Santa Maria do Porto» (cantiga 328, 1-2). Y en otra de las cantigas del Puerto de Santa María, la 379, se nos da un ejemplo de cómo la Virgen desea la afluencia pacífica de pobladores (obra repobladora de Alfonso X), incluso si estos son moros:

[...] Ca, pero que piadosa
 é, non quer que mal reçeban | per ren os seus pobladores
 ...
 Nen outros que a sa casa | vennis per mar e per terra;
 e, empero que os mouros | a vezes lle fazen guerra,
 aos que vee coitados | nunca lle-la porta serra
 d'acorrer con sa merçee | que é mayor das mayores.*

(vv. 22-28, 52-58)

* En todos los casos, citaré el texto de las cantigas indicando la omisión del estribillo con puntos suspensivos.

Este ideal de «paz e avêença» nos hace volver a las cantigas de milagros en favor de personas individuales, en especial a las que identificamos como «cantigas maternales». Dos piezas, la 167 y la 205, donde se presentan a las madres musulmanas con sus hijos, constituyen un verdadero espejo moro de la maternidad de María, y ambas están imbuidas en la atmósfera de la *avêença*. En la primera, la mora pide la resurrección de su hijo, diciéndole a la Virgen que se reconciliará con ella: «e farey tig' avêença» (v. 28). En la segunda, los cristianos se apiadan y rezan por una madre mora que está a punto de caer de una torre con su hijo en brazos, porque ven en ella (en un rico juego tipológico que el texto establece) la figura de la Virgen María abrazada a su hijito Jesús (cfr. Disalvo, 2004). Se retrata aquí la misericordia ante el «otro» mendigo, en favor del ideal de la paz.

Preocupaciones doctrinales

Hemos visto que, por un lado, en medio de las cantigas de caracterización negativa (más esperables en el contexto cultural de la época), encontramos algunas otras que parecen expresar un ideal de paz. El moro o el judío como personaje individual, positivamente caracterizado, suele convertirse al final de la narración (aunque, como hemos visto, existen casos de lo contrario). En las cantigas sobre moros es recurrente el tema del enfrentamiento bélico en la frontera (ataques, sitios, saqueos, treguas). Las cantigas sobre judíos, en cambio, relatan conflictos de la convivencia religiosa y social, introduciendo en varios casos estereotipos tradicionales negativos, como el de los judíos sacrílegos, infanticidas o usureros.

Es posible advertir en ambos casos un marcado interés por cuestiones de tipo doctrinal, que reflejan las polémicas teológicas que se suscitarían, sobre todo, en el ámbito culto de la época. Expondremos sólo algunos ejemplos con el objetivo de subrayar la importancia que tiene este discurso doctrinal, presente en varios sectores de la obra alfonsí y en el contexto de las *Cantigas* en particular. En algunos casos (aunque no necesariamente en cantigas sobre moros o judíos, por ejemplo, la 297), llega a incluirse un verdadero *excursus* doctrinal, lo que evidencia una clara preocupación apologetica o pedagógica en el cancionero.



Por un lado, nos encontramos con varias referencias a la consideración de la virginidad de María en los textos coránicos:

O soldan diss' ao mouro: | «Eno Alcoran achey
que Santa Maria virgen | foi sempr'; e pois esto sey,
guerra per nulla maneira | con ella non fillarey,
e daqui me torno logo, | e fas tange-lo tabal.»

(vv. 65-68)

En la cantiga 329 (del ciclo del Puerto) no intervienen cristianos. Los moros, «aunque no tengan la fe cristiana» (v. 30), rezan a Santa María y le entregan ofrendas. Sólo uno de ellos comete el acto necio de robarlas. El relato se introduce con un *excursus* que explica la reverencia que el Islam siente por la Virgen:

Ca, segund' lles deu escrito | Mafomat no Alcoran,
ben creen mouros sen falla, | e desto dulta non an,
que do Esperito Santo | s'enprennou sen null' afan
prender nen dan' a sa carne, | e assi foi conceber

...

Virgen; e des que foi prenne | ar pariu fillo baron
e depois ar ficou virgen, | e demais ouve tal don
que sobrelos anjos todos | quantos eno ceo son
a fezo Deus mais onrrada | e de todos mais valer.

...

Onde, pero que os mouros | non teman a nossa fe,
tod' esto da Virgen santa | tēen [que] gran verdad' é;
e porend' aly oraron | u a ssa eigreja sé,
e cada ûu do que teve | foi sobr' o altar pōer.

(vv. 20-33)

El respeto de los musulmanes por la figura de María, la aceptación de su maternidad virginal, la admiración y el temor reverente por su poder son constantemente rescatados en las *Cantigas*, lo que redundará en una caracterización positiva de los moros y, en especial, de sus jefes. Acaso en este sentido deba entenderse el hecho de que la Virgen odie menos a los moros que a los judíos («judeos, seus êemigos, a que quer peor ca mouros», 348, v. 48).

Por otro lado, las *Cantigas* insisten en dos ejes doctrinales del cristianismo, en abierta polémica tanto con el Islam como con el judaísmo: el hecho de la Encarnación y el consiguiente culto a las imágenes sagradas. Se halla esto en perfecta consonancia con las discusiones generadas en el siglo XII, y continuadas con ahínco durante el XIII, en la confrontación religiosa de la fe cristiana con el contenido del credo islámico y con la tradición judía. El caso de Alain de Lille (Alanus de Insulis, 1128-1202) y su obra, *Contra haereticos*, de los cuales Alfonso X y su *scriptorium* muy seguramente tuvieron noticia, es probablemente el más célebre (ver Apéndice 2).⁸ Es también Alain de Lille quien había señalado los puntos de coincidencia del Islam con el cristianismo, en lo que se refiere a la concepción por el Espíritu Santo de María virgen (Libro IV, *Contra Paganos seu Mahometanos*, cap. III: «Quibus auctoritatibus et rationibus dicunt pagani, seu Mahometani, Christum conceptum fuisse de flatu Dei communi»).

La preocupación por la legitimidad del culto a las imágenes (en concomitancia con el tema de la Encarnación) puede apreciarse claramente en la cantiga 46, en la que un moro, que admira la belleza de un ícono de la Virgen, acaba convirtiéndose a causa del milagro de la imagen transformada en carne. La argumentación del moro frente a la imagen adquiere los visos de una polémica doctrinal culta:

Porque ajan de seer
seus miragres mais sabudos
da Virgen, deles fazer
vai ant' omees descreudos.

...

E ameude veer
a ýa muit' e catar;
pois fillava-ss' a dizer
ontre ssi e rezðar
que non podía creer
que Deus quisess' encarnar
nen tomar

⁸ Las obras de Alain de Lille se encuentran consignadas en los inventarios de las colecciones de D. Gonzalo García de Gudiel, electo obispo de Cuenca en el año 1273 y de Toledo en 1280. Tratándose de colecciones toledanas, Alfonso X habría podido acceder a ellas con facilidad (cfr. Rubio García, 1985).



carn' en moller. «E perdudos

...

Son quantos lo creer van,»
diss'el, «ca non poss' osmar
que quisesse tal afan
prender Deus nen ss'abaxar,
que el que éste tan gran
sse foss' en corp' enserrar
nen andar
ontre poboos myudos,

...

Como dizen que andou
pera o mundo salvar;
mas se de quant' el mostrou
foss' a mi que quer mostrar,
faria-me logo sou
crischão, sen detardar,
e crismar
con estes mouros barvudos.»

(vv. 3-6; 34-59)

Puede apreciarse cómo se exponen aquí los problemas de la Encarnación y del culto a las imágenes, acusación documentada por Alain de Lille en el capítulo IX del Libro IV (*Contra Paganos seu Mahometanos*): «Nobis etiam insultant pagani cum Judaeis, quia habemus imagines in ecclesiis nostris» (Migne, v. 210, col.427B).

En la curiosa cantiga 108, es un personaje fantástico tomado de la narrativa artúrica, Merlín, quien discute acerca de la Encarnación con un judío obstinado, el cual finalmente recibe un castigo:

Dereit' é de ss' end' achar
mal quen fillar perfia
contra Santa Maria.
[...]
E começou a falar
aquele judeu traedor
ena Virgen e jurar

muito pelo Criador,
que en ela encarnar
nunca quis Nostro Sennor,
nen seer non podia.

...

Merlin ouve gran pesar
u ll'oyu esto dizer
e disso: «Se Deus m' anpar,
ante podo ben seer;
ca o que terra e mar
fez per seu mui gran poder,
esto ben o faria.»

...

O judeu a perfiar
começou e disse: «Non
podo Deus nunca entrar
en tal logar per razon;
ca o que foi enserrar
en ssi quantas cousas son,
como ss' enserraria?»

(vv. 3-5; 14-36)

Resuenan de nuevo aquí las objeciones de los judíos que, también en forma interrogativa, consigna Alain de Lille en el capítulo XIII del Libro III (*Contra Judaeos*):

Si Deus est immensus, et incircumscrip-tus, quo argumentationis genere dicitur, quia dimensione corporea circumscrip-tus totus sub angusto uno Matris utero potuit comprehensus teneri? Adhuc, si Deus est quo nihil majus vel sufficientius cogitari potest, qua necessitate coactus, humanae calamitatis particeps, tantorum factus est consors malorum? (Migne, v. 210, col. 413D)

«El que fue a encerrar en sí todas las cosas, ¿cómo podría ser encerrado?», argumenta el judío de la cantiga; la misma argumentación que, si observamos bien, se hace presente en el texto de Alain de Lille. En otro de sus estudios sobre los judíos en la obra alfonsí, Dwayne Carpenter sitúa

esta cantiga en el contexto histórico de las disputas doctrinales entre la erudición cristiana y la hebrea:

The theological dispute between the learned Jew and the pious Merlin recalls the long tradition of Jewish-Christian debate on the Incarnation. As Daniel Lasker has shown, there was no common ground for Jews and Christians on soteriological issue of *why* God should become man. Both parties did agree, however, on certain philosophical premises concerning the nature of God, such as His unity, incorporeality, and immutability, and it was on the basis of these divine attributes that Jews attacked the doctrine of the Incarnation. While some Jewish polemicists were prepared to accept the possibility of a trinity, they repudiated on rational grounds the notion that a member of this trinity could become human. [...] The unreasonableness of the doctrine is precisely the objection advanced by the Jew in cantiga 108. (Carpenter, 1993: 8-9)

Pero la fuerza de la fe cristiana reside –y así ocurre en la cantiga 108– en la innegabilidad de un hecho, y no en una argumentación lógica. Es lo que dice la cantiga 91:

E poren dizer-vos quero
entr' estes miragres seus
outro mui grand' e mui fero
que esta Madre de Deus
fez, que non poden contradizer judeus
nen ereges, pero queiran dizer al.

(vv. 6-11)

La preocupación doctrinal de Alfonso X apunta, pues, a una comparación con las otras religiones con las que convive (según hemos visto en *Siete Partidas*), y no a la erradicación de sus seguidores, con el objetivo de reafirmar la fe cristiana en un contexto cultural de evidente polémica teológico-filosófica.

Como prueba de su interés por lo real en toda su profusión de matices y detalles, Alfonso X diseña el mundo de sus *Cantigas* según la complejidad

social y cultural de la España del siglo XIII: la tensión misma entre la violencia y la paz, diferencias religiosas o combates bélicos, coexisten con el ideal de la convivencia. Y es justamente en medio de esta Europa turbulenta donde Alfonso X es capaz de una mirada sobre el moro y el judío que va mucho más allá de la unilateral visión literaria de sus predecesores y del sentimiento generalizado de sus contemporáneos europeos. El monarca trasciende la imagen literaria y estereotipada del judío perverso o la reacción inmediata e instintiva ante el moro invasor, y lo hace hacia un ideal de paz en un reino cristiano. Consciente de las dificultades sociales y las profundas diferencias culturales, llega al punto (rara vez destacado por los estudiosos) de descubrir la candente humanidad de sus personajes, el grito mismo de su necesidad, que los vuelve humanamente paradigmáticos y, por tanto, moralmente ejemplares y literariamente dignos frente al receptor cristiano de las *Cantigas*.

Es cierto que no podemos negar que en las obras alfonsíes haya descripciones negativas o condenatorias del Islam y del Judaísmo. Pero, al considerar la índole teológico-doctrinal de su animadversión y el claro ideal de «*paz e avênça*» de algunas cantigas, junto con la representación positiva de ciertos personajes moros y judíos, sí es justo reconocer en la cultura alfonsí, al menos, el esfuerzo de una mirada ecuménica. «Ecuménica» es el término con el que Diego Catalán califica la labor historiográfica de Alfonso X: «También debe ser ‘ecuménica’, en su visión sin fronteras de la Humanidad, por lo que hay que reunir cuantas fuentes puedan hallarse» (Catalán, 1992: 19). En este sentido, a la hora de definir la cosmovisión alfonsí, conviene advertir que el concepto de «ecumenismo» es más apropiado que el moderno de «tolerancia», porque entraña una comparación (a menudo dramática, pero nunca indiferente) de lo ajeno con lo propio, en pos de un juicio sobre lo que hay de común, de verdadero y de justo en una tradición cultural y religiosa ajena. Y, si bien *oikoumene* es la totalidad del universo humano («una visión sin fronteras de la Humanidad»), también designa una comunidad humana que habita pacíficamente una porción del mundo: cabe verla en el ideal de «*paz e avênça*» de las cantigas del Puerto.



Apéndice 1

A. Cantigas con personajes judíos

| Cantiga | Asunto | Caracterización | Resolución | Punto doctrinal |
|---------|---|--------------------------------------|---|------------------|
| 3 | Teófilo hace pacto con el demonio por instigación de un judío | Negativa | | |
| 4 | Niño judío es arrojado al horno por su padre | Negativa (padre)/ Positiva (hijo) | Muerte/ Conversión | |
| 6 | Judío asesina a niño cantor | Negativa | Muerte (matanza generalizada) | |
| 12 | Crucifixión de la imagen de Cristo. «Libelo de sangre» | Negativa | Matanza generalizada | |
| 25 | Judío usurero estafador | Negativa | Conversión | |
| 27 | Sinagoga convertida en iglesia | Negativa | Reconocimiento del milagro y retirada | |
| 34 | Judío deshonra imagen de la Virgen | Negativa | Muerte y perdición | Culto a imágenes |
| 85 | Judío maltratado por ladrones cristianos | Positiva | Conversión | |
| 89 | Judía pide ayuda a la Virgen en su parto | Positiva | Conversión | |
| 107 | «Mari Saltos»: judía salvada de ser despeñada | Positiva | Conversión | |
| 108 | Merlín discute con el judío sobre la encarnación | Negativa | Hijo del judío nace con la cabeza hacia atrás | Encarnación |

| | | | | |
|-----|--|----------|---|--|
| 109 | Diablos maltratan a un cristiano | Negativa | Huida. Los judíos no son atacados por los diablos, porque, al no estar bautizados, son servidores naturales del demonio (vv. 35-43) | |
| 286 | Judíos escarnecen a un cristiano que estaba en oración | Negativa | Muerte | |

B. Cantigas con personajes moros

| Cantiga | Asunto | Caracterización | Resolución | Punto doctrinal |
|---------|---|-----------------|---|-------------------------------------|
| 28 | Sultán de Siria asedia Constantinopla | Negativa | Conversión | |
| 46 | Guerrero moro admira imagen de la Virgen obtenida en saqueo | Positiva | Conversión | Encarnación. Culto a imágenes |
| 95 | Conde Abrán, ermitaño, raptado por moros y devuelto por el jefe moro Arrendaffe | Positiva | Respeto de los moros por la ermita | |
| 99 | Moros atacan ciudad cristiana y destruyen imágenes | Negativa | | Culto a imágenes |
| 124 | Cristiano apedreado por moros | Negativa | | |
| 165 | Sultán mameluco Baybars I pone sitio a Tortosa de Ultramar | Positiva | Sultán, por respeto a la Virgen, no ataca la villa y hace una ofrenda | Mención de María en el <i>Corán</i> |

| | | | | |
|-----|---|--|---|---|
| 167 | Santa María resucita al hijo de una mora | Positiva | Conversión | <i>Paz e avêença.</i> «e farey tig’ avêença» (v. 28) |
| 169 | Iglesia de La Arrijaca (Murcia) salvada de ser destruida por moros | Negativa | Desplazamiento de los moros | |
| 181 | Santa María ayuda al rey moro Umar al-Murtada a vencer a su enemigo Abu Yusuf | Positiva | Intervención de Santa María a favor de hueste mora | |
| 183 | Castigo de la Virgen del Faro a los moros que arrojan su imagen al mar | Negativa | Restituida su imagen, Santa María los abunda de pescado | |
| 185 | Santa María defiende el castillo de Chincoya de los moros | Negativa /Positiva (Rey de Granada respetuoso de la Virgen) | Derrota de los moros | |
| 186 | Santa María salva a mujer acusada de adulterio | Negativa | Muerte del moro acusado | |
| 192 | Moro salvado del demonio | Negativa (con respecto al Islam) «falso, vão./ mui louco, vilão/ Mafomete cão» (vv. 102-4) | Conversión | |
| 205 | Salvación de una mora y su hijo por intercesión de cristianos | Positiva. Madre mora y niño como <i>figura</i> de la Virgen y Jesús | Conversión | |
| 215 | Imagen de la Virgen preservada de la destrucción de los moros | Negativa/Positiva (Rey de Granada que envía la imagen a Alfonso) | Incitación a la batalla con moros | |

| | | | | |
|-----|---|--|--|---|
| 227 | Liberación de un escudero cautivo | Negativa | | |
| 229 | Defensa de la iglesia de Vila-Sirga | Negativa | | |
| 264 | Defensa de Constantinopla | Negativa | Muerte | |
| 271 | Liberación de una nave atacada por moros | Negativa | | |
| 277 | Salvación de los almogávares | Negativa | | Ayuno del sábado (día mariano) |
| 323 | Resurrección del niño y rescate de la devastación de los moros | Negativa | | |
| 328 | Fundación del Puerto de Santa María | Negativa/Positiva (prudencia del alguacil moro que quiere la paz) | | <i>Paz e avêença.</i> «por meter paz na terra» (v. 82) |
| 329 | Moro que roba ofrenda a María | Positiva | Conversión | Mención de María en el <i>Corán</i> (su virginidad) |
| 344 | Ejército moro y ejército cristiano acampan en paz alrededor de una iglesia. Santa María de Tudía protege a moros y a cristianos | Positiva | Retirada en paz de cada hueste a su territorio | <i>Paz e avêença.</i> Virgen «ama paz e avêença» (v. 7) |
| 345 | Ataque de moros a una capilla en Jerez | Negativa | | |
| 348 | Hallazgo milagroso de un tesoro para las campañas de la reconquista | Negativa. «judeos, seus êmigos, a que quer peor ca mouros» (v. 48) | | |

| | | | | |
|--|--|----------|--|--------------------------------------|
| 358 | Hallazgo de piedras para la iglesia, por el maestro Ali (moro) | Positiva | | |
| 359 | Niño cautivo de los moros | Negativa | | |
| 374 | Incursión y saqueo en territorio de moros | Negativa | | |
| 379 | Moros atacados por piratas catalanes, defendidos por María | Positiva | | <i>Paz e avênça</i> |
| 401 (canta- tuga no narrativa) | Petición final de Alfonso X a la Virgen (expulsión de los moros de España) | Negativa | | Petición del rey, de índole política |

Apéndice 2

Alani de Insulis [Alain de Lille]. *De fide catholica contra haereticos sui temporis, praesertim Albigenses* (Migne, vol. 210)

LIBER TERTIUS. Contra Judaeos

CAPUT XIII. Quibus auctoritatibus probant Judaei Christum non fore Deum

[0413C] Probant etiam Judaei Christum non fore Deum, auctoritatibus, sic: Non assumes nomen Dei tui in vanum (Exod. XX). In vanum nomen Dei assumit, qui homini nomen et cultum divinitatis attribuit; nam si vanitas est omnis homo (Psal. XXXVIII), qui hominem Deum credit et Deum appellat, homini nomen cultumque divinitatis attribuit. Item, in lege scriptum est: Qui fecerit se Deum, occidatur (Deut. XIII). Nullus ergo homo est Deus. Praeterea, si nulla est apud Deum transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio (Jacob. I), quomodo penes eum potest fieri tanta rerum alteratio, ut Deus homo fiat, Creator creatura, et incorruptibilis credatur esse factus corruptela? Quomodo accipitur: In principio, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum [0413D] sunt coeli; ipsi peribunt, tu autem permanes, et omnes sicut vestimentum veterascent; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient (Psal. CI). Quomodo idem Deus ipse est, si alteratus, homo potest fieri? Si Deus est immensus, quomodo parva humanorum divisione membrorum potuit dimensus circumscribi? Si Deus est immensus, et incircumscriptus, quo argumentationis genere dicitur, quia dimensione corporea circumscriptus totus sub angusto uno Matris utero potuit comprehensus teneri? Adhuc, si Deus est quo nihil majus vel sufficientius cogitari potest, qua necessitate coactus, humanae calamitatis particeps, tantorum factus est consors malorum? Denique, si Deus factus homo, quomodo

stabit quod ipse locutus est ad Moysen [0414A] Non me videbit homo et vivet? (Exod. XXXIII.) Multum repugnare videtur, ut Deus homo factus sit, et ab homine, vel ipsa matre sua videri non potuit. Absit enim ut aliquid phantasticum circa Deum fuisse credatur!

CAPUT XIV. Solutio Christianorum

Ad haec dicimus quod necessitas maxima fecit ut Deus homo fieret, et per humanitatis suae mysterium nos redimeret: rationabile enim fuit, ut sicut per peccatum hominis genus humanum perierat, ita per hominem reduceretur ad vitam. Sed purus homo humanum genus redimere non poterat, ut supra dictum est, quia hominis non est opus bonum, sed Dei; bonum enim quod fit in homine, a [0414B] Deo est, non ab homine. Ad hoc ergo ut bonum ageret ex se, oportuit eum esse divinae naturae. Ex hoc ergo quod Deus homo fuit, bonum opus facere potuit, et non solum actione, sed etiam auctoritate, quo genus humanum potuit redimere. Homo igitur factus est, non id desinens esse quod erat, sed assumens quod non erat, non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum, dicimus hominem factum. Et sicut anima rationalis et caro propter unitatem personae, unus est homo, quamvis alterius naturae sit anima, alterius caro: nec anima convertitur in carnem, nec caro in animam, sed manente utraque natura, personae conservatur unitas: ita Deus et homo per unitatem [0414C] personae, unus est Christus, quamvis Deus nec in hominem conversus fuerit, nec homo in Deum; sed divisa sit hominis et Dei natura, indivisa Dei et hominis persona, conservetur et adoretur unitas: neque enim omnia quae ab aliquo modo fiunt aliud quam erant, desinunt id esse quod erant. In accidentium enim quorundam alteratione, cum homo niger fit albus, seu albus niger, superveniente altero, perit omnino alterum; et cum sit ex inermi factus armatus, vel ex nudo indutus, seu ex induto nudus, nihil prorsus in se sic alteratus homo vel accipit vel amittit. Suscepit

ergo Deus hominem in unitate personae, ingenita bonitate sua, non nostra, ex multa necessitate, non sua, sed nostra. Ergo Deus immutabilis secundum quod Deus, mutabilis [0414D] secundum quod homo; incircumscribitus in divinitate, circumscribitus in humanitate, invisibilis secundum divinitatem, visibilis secundum humanitatem. Et sic non assumitur nomen Dei in vanum, quia Christus non tantum est homo, sed Deus, cui nomen cultusque divinitatis ascribitur. Nec est recens vel recenter Deus, quia aeternus Deus et ab aeterno Deus, nec ipse fecit se ipsum Deum, quia substantialiter est Deus. Ille enim facit se Deum, qui fingit se esse Deum, cum non sit. Nec est Deus alienus, qui vere est Deus; dii vero gentium alieni dii dicuntur, qui falso dii nuncupantur.

LIBER QUARTUS. *Contra Paganos seu Mahometanos*

278 ter CAPUT PRIMUM. Quibus auctoritatibus et rationibus dicunt pagani, seu Mahometani, Christum conceptum fuisse de flatu Dei communi [0421B]

Nunc contra Mahometi, discipulos styli vestigium vertamus. Cujus Mahometi monstruosa vita, monstruosior secta, monstruosissimus finis, in gestis ejus manifeste reperitur; qui maligno spiritu inspiratus, sectam abominabilem invenit, carnalibus voluptatibus consonam; et ideo, multi carnales ejus secta illecti, et per errorum varia principia dejecti, miserabiliter perierunt, et pereunt; quos communi, vulgo, vocabulo, Saracenos vel paganos nuncupant; qui cum Christianis, in hoc consonant, quod unum Deum, universorum creatorem affirmant; [0421C] in hoc tamen cum Judaeis conveniunt, quod in divina unitate trinitatem abnegant. Ad quos confutandos, quae contra Judaeos de unitate et trinitate diximus, dicta sufficiant. Illi non in omnibus Mosaicae legi concordant, sed ad suum nutum, ab utraque quaedam excipiunt, quae observanda esse asserunt; non ratione ducti, sed voluntate tracti. Illi asserunt Christum natum de Virgine, et Mariam Virginem permansisse, et Christum de Spiritu Dei, id est de flatu Dei



conceptum fuisse. Spiritum autem Dei non intelligunt tertiam in trinitate personam, sed potius naturalem flatum, quem reperimus in homine, et in omni alio animante. Dicunt etiam Deum insufflasse in Beatam Virginem, et ita de illo [0421D] flatu Virginem concepisse. Quod volunt auctoritate et ratione probare. Ait enim auctoritas: Flabit Spiritus ejus, et fluent aquae (Psal. CXLVII).

CAPUT XI. Opinio Judaeorum et Saracenorum contra Christianos, quia Christiani habent imagines in ecclesiis

[0427B] Nobis etiam insultant pagani cum Judaeis, quia habemus imagines in ecclesiis nostris, et sculptilia, in quo videmur obviare praecepto divino, quod ait: Non facies tibi sculptiles, nec omnem similitudinem quae est in coelo vel in terra, vel in aquis, vel sub terra (Exod. XX; Deut. V). Et Propheta ait: Confundantur omnes qui adorant sculptilia, etc. (Psal. XCVI). Christiani autem effigiant Deum sublimi sedentem solio, manuque porrecta signantem, et circa eum magno dignitatis praestigio, aquilam, hominem, vitulum et leonem, has effigies exsculpant, fabricant et depingunt; unde possunt et ubi possunt, adorant et colunt.

CAPUT XII. Solutio praemissorum

[0427C] Ad hoc dicimus, quod si lex Mosaica prohibuit nullo modo fieri sculptile, peccavit Moyses qui fecit imagines cherubim, et posuit in templo: in corona etiam aurea, quae in terra Philistiim detenta est, ut aiunt Hebraei, sculptae erant imagines regum. A simili videtur, quod possunt depingi imagines sanctorum, et imago Christi, ut homines per ea quae vident ad invisibilia invitentur, et per signantia, significata venerentur; quia, sicut scriptae litterae sunt clericorum, ita picturae laicorum. Legimus etiam in Isaia, Isaiam Dominum sedentem vidisse super solium excelsum, et seraphim stabat super illud (Isai. VI). Si Isaia quod vidit imaginaria

vel materiali visione, vel corporali, voluit repraesentare, [0427D] non videtur absurdum esse, ut redigeret in picturam, quod redegerat in scripturam.

Similiter, legitur Ezechiel (cap. I) vidisse similitudines quatuor animalium, scilicet, hominis, leonis, vituli, et aquilae: quod ergo legitur Ezechiel vidisse et scripsisse, non potest Christianus ad memoriam pingere? Competenter ergo mandatum legis accipiendum est, imo sicut ipse legislator declaravit, intelligendum est: Non, inquit, facies sculptile, et causam demonstrat, non adorabis ea neque coles. Exclusa igitur perfidi cultus idololatria, facta sunt ab eis, et fieri possunt a nobis sculptilia. Caelaturas facimus et sculpturas, sed divino cultu nec adoramus, nec colimus eas, nec ipsam crucem factam dicimus quod in se, vel ex se habeat virtutem, [0428A] sed postquam benedictione pontificali sanctificatur in memoriam Dominicae passionis, jam crucem, non divino, sed debito venerationis cultu attollimus et colimus. Alio enim modo homo adorat Deum, quam crucem. Deum adorat propter ipsius divinitatem; crucem veneratur, propter passionem Crucifixi. Ut ergo paucis ac breviter includam verbis, nullam omnino Christianus divino cultu rei alicujus adorat effigiem; debito tamen honoris cultu sacras sanctorum adorat effigies et picturas. In hoc etiam nobis insultant, quod dicunt nos plures facere deos, quia plures adoramus sanctos, ut, Petrum et Paulum, etc., nulla enim debetur adoratio, nisi Deo; qui enim cultum divinum creaturae attribuit, idololatra est. Ad illud dicendum, quod [0428B] illam speciem adorationis quae debetur Deo, et Graece, dicitur latria, Christianus non exhibet creaturae, sed eam quae Graece dicitur dulia, quae debetur homini et angelo. Illa quae debetur Deo consistit in dilectione, oratione, glorificatione, oblatione, ut Deum diligat homo super omnia, offerat ei, tanquam Creatori, se et sua, hunc cultum nemo exhibet creaturae. Sed homo tenetur diligere proximum tanquam se, ei exhibere reverentiam, aliquando ut majori, aliquando ut pari, benignitatem, aliquando ut minori. Non ergo plures deos constituimus, sed unum Deum divino cultu adoramus.

Bibliografía

- Migne, Jacques-Paul (ed.), 1844-55. «Alani de Insulis *De fide catholica contra haereticos sui temporis, praesertim Albigenses Libri IV*», en *Patrologia Latina*, vol. 210, Paris (índices: 1862-65). Versión electrónica: Chadwyck-Healey (ed.), 1996-2001. *Patrologia Latina Database*.
- Bagby, Albert Ian Jr., 1971. «The Jew in the *Cántigas* of Alfonso X, el Sabio», *Speculum*, XLVI, 4, 670-688.
- _____, 1987. «The Figure of the Jew in the *Cantigas* of Alfonso X», en *Studies on the Cantigas de Santa Maria: Art, Music, and Poetry. [Proceedings of the International Symposium on the Cantigas de Santa Maria of Alfonso X, el Sabio (1221-1284) in Commemoration of Its 700th Aniversary Year –1981]*, Israel J. Katz y John E. Keller (eds.), Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- Beinart, Haim, 1979. «The Jews in Spain», en *The Jewish World*, Elie Kedourie (ed.), London: Thames & Hudson.
- Cantarino, Vicente, 1978. *Entre monjes y musulmanes: el conflicto que fue España*, Madrid: Alhambra.
- Carpenter, Dwayne, 1986. «Minorities in Medieval Spain: the Legal Status of Jews and Muslims in the *Siete Partidas*», *Romance Quarterly. Alfonsine Essays*, XXXIII, 3, 275-287.
- _____, 1993. «A Sorcerer Defends the Virgin: Merlin in the *Cantigas de Santa Maria*», *Bulletin of the Cantigueiros de Santa Maria*, V, 5-24.
- Castro, Américo, 1948. *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires: Losada.
- Catalán, Diego, 1992. *La Estoria de España de Alfonso X: creación y evolución*, Valencia: Seminario Menéndez Pidal - Universidad Complutense Madrid.
- Disalvo, Santiago, 2004: ««*Atal allur a catade*»: recuperación figural de la Antigüedad en la *Cantigas de Santa María* de Alfonso el Sabio», *Olivar. Revista de Literatura y Cultura Españolas*, 5, 11-29.
- _____, 2005. «*Pax alphonsina*: el ideal de *imperium* y el conocimiento en algunos textos alfonsíes», *Estudios de Historia de España*, VII, 31-49.

- Ferreiro Salgueiro, Alfredo X. y Dulce M. Fernández Graña, 1993. «O Tratamento dos Xudeus nas Cantigas de Santa Maria», *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval*, II, Lisboa: Cosmos, 81-83.
- Fidalgo Francisco, Elvira, 1996. «Consideración de los judíos a través de las *Cantigas de Santa María*», *Revista de Literatura Medieval*, VIII, 90-103.
- Hatton, Vikki y Angus MacKay, 1983. «Anti-Semitism in the *Cantigas de Santa Maria*», *Bulletin of Hispanic Studies*, 61, 189-199.
- Machado, Heloisa Guaracy, 1999. «Sentimento nacional e minorias étnico-religiosas no medievo hispânico. Uma leitura das *Cantigas de Santa Maria*», en *Para sempre em mim. Homenagem à Professora Ângela Vaz Leão*, Belo Horizonte: CESPUC, 471-478.
- Márquez Villanueva, Francisco, 1994. *El concepto cultural alfonsí*, Madrid: Mapfre.
- Menéndez Pidal, Gonzalo, 1951. «Cómo trabajaron las escuelas alfonsíes», en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 4, 363-380.
- Menéndez Pidal, Ramón (ed.), 1955. Alfonso X. *Primera Crónica General de España [Estoria de España]*, I, Madrid: Gredos.
- Mettmann, Walter (ed.), 1986/ 88/ 89. *Cantigas de Santa María* de Alfonso X, el Sabio, tomos I-III, Madrid: Castalia.
- Ocasio, Rafael, 1991. «Ethnic Underclass Representation in the *Cantigas*: the Black Moro as a Hated Character», en *Estudios alfonsinos y otros escritos. En homenaje a John Esten Keller y a Anibal Biglieri*, N. Toscano Liria (ed.), New York: National Hispanic Foundation for Humanities, 183-188.
- Ratcliffe, Marjorie, 1989. «Judíos y musulmanes en las Siete Partidas de Alfonso X», en *Alfonso X el Sabio, vida, obra y época I. Actas del Congreso Internacional*, J.C. Miguel Rodríguez (ed.), Madrid: Sociedad Española de Estudios Medievales, 237-249.
- Rubio García, L., 1985. «En torno a la biblioteca de Alfonso X, el Sabio», en *La lengua y la literatura en tiempos de Alfonso X. Actas del Congreso Internacional (Murcia, 1984)*, F. Carmona y F. J. Flores (eds.), Murcia: Universidad de Murcia, 531-551.



- Sánchez Albornoz, Claudio, 1956. *España, un enigma histórico*, I-II, Buenos Aires: Sudamericana.
- Smith, Colin, 1992. «Convivencia in the *Estoria de España* of Alfonso X», en *Hispanic Medieval Studies in Honor of Samuel G. Armistead*, E.M. Gerli y H.L. Sharrer (eds.), Madison: Hispanic Seminar of Medieval Studies, 291-301.
- Solalinde, Antonio G., 1943. *Antología de Alfonso X, el Sabio*, Buenos Aires: Espasa-Calpe.