

Imágenes del poder real en la obra de Alfonso X (I): *Rex christianus*

Images of Royal Power in the Works of Alfonso X (I): *Rex Christianus*

Marina KLEINE

Universidad de Sevilla
marinakleine@gmail.com

Recibido: 31/03/2014

Aceptado: 15/04/2014

Resumen: En este artículo presentamos la imagen del *rex christianus* en los textos producidos en la corte de Alfonso X, analizando el amplio debate historiográfico en torno a la cuestión del carácter de la monarquía bajomedieval castellana, considerado por gran parte de los autores como “laico”. El punto de partida son los principales elementos que caracterizan la sacralidad monárquica, como el uso de objetos simbólicos del poder, el panteón real, el poder taumatúrgico atribuido a los reyes y, especialmente, las ceremonias de consagración real (*rex et sacerdos*). Asimismo, se analiza la cuestión del origen divino del poder monárquico y la forma como ese origen viene tratado en los textos alfonsíes (*rex Dei gratia*). Su condición elevada hace que el rey goce de una protección especial dispensada por Dios y/o por la Virgen, tanto contra enfermedades como contra sus enemigos (*rex invictus*). En contrapartida, se espera que el rey sea el más virtuoso de los cristianos, para que pueda servir de ejemplo a todo su pueblo (*rex imitabilis*).

Palabras Clave: Alfonso X, imágenes del poder real, obra alfonsina, sacralización de la monarquía, representaciones del poder.

Abstract: This paper presents the image of the *rex christianus* in the works produced in the court of Alfonso X and analyses the broad historiographical debate on the character of late medieval Castilian monarchy, considered by most authors as “secular”. The starting point are the main elements that characterize the royal sacredness, such as the use of symbolic objects of power, the royal pantheon, the thaumaturgic power attributed to the kings and especially the ceremonies of royal consecration (*rex et sacerdos*). In this connection, the divine origin of royal power and how that origin is treated in Alfonsine texts will be also analysed (*rex Dei gratia*). The king’s high status makes him enjoy the special protection provided by God and/or the Virgin Mary, both against diseases and his enemies (*rex invictus*). On the other way round, the king is expected to be the most virtuous of Christians, so that he can lead his people by example (*rex imitabilis*).

Key Words: Alfonso X, images of royal power, Alfonsine works, sacralization of monarchy, representations of power.

Sumario: Introducción. 2. *Rex et sacerdos*. 2.1. Las insignias del poder real. 2.2. El panteón real. 2.3. El poder taumatúrgico. 2.4. Las ceremonias de elevación real. 3. *Rex Dei gratia*. 4. *Rex invictus*. 5. *Rex imitabilis*. Fuentes y Bibliografía

* * *

1. Introducción

*Onde el Rey que conosco a Dios verdaderamente e le ama por la grand bondad que en el es, e teme le segund el su grand poder, es complidamente Christiano.*¹

Dando continuidad a la serie de estudios sobre las imágenes del poder real en los textos producidos en la corte de Alfonso X iniciada en el número 4 de la revista *De Medio Aevo*², en este artículo presentamos la imagen del *rex christianus*, analizando el amplio debate historiográfico en torno a la cuestión del carácter de la monarquía bajomedieval castellana, considerado por gran parte de los autores como “laico”.

El punto de partida son los principales elementos que caracterizan la sacralidad monárquica, como la utilización de objetos simbólicos del poder (corona, cetro, espada, trono, etc.), la existencia de un panteón real, el poder taumatúrgico atribuido a los reyes y, especialmente, la realización de ceremonias de consagración real que incluían la coronación y la unción del monarca (*rex et sacerdos*).

Como se verá, la discusión sobre la presencia o ausencia de dichos elementos en Castilla en el periodo estudiado se fundamenta en las referencias a ellos en los textos alfonsíes. Asimismo, trataremos de analizar la posición privilegiada del rey frente al resto de los hombres con relación a lo sagrado, independientemente de la realización de ceremonias litúrgicas de elevación real, abordando la cuestión del origen divino del poder monárquico y cómo ese origen viene tratado en los textos (*rex Dei gratia*). Su condición elevada convierte al rey en un protegido especial de Dios y/o de la Virgen, tanto en lo referente a sus recurrentes enfermedades como contra sus enemigos, tema que será objeto del cuarto apartado de este artículo (*rex invictus*). En cambio, se espera que el rey sea el más virtuoso de los cristianos, para que pueda servir de espejo a todo su pueblo. Así, finalmente, en el último apartado nos acercaremos a la figura del rey virtuoso, del que los súbditos deben tomar ejemplo de conducta (*rex imitabilis*).

2. *Rex et sacerdos*

Las monarquías medievales francesa e inglesa –como ya han demostrado diversos estudios, además de los clásicos de Bloch y Kantorowicz³– se

¹ Partida II, Título II, Ley II. La edición aquí utilizada es la de Joseph BERNÍ Y CATALÁ, *Las Siete Partidas del rey D. Alfonso el Sabio, glossadas por el Sr. D. Gregorio López*, Valencia, Benito Monfort, 1767.

² Marina KLEINE, “El carácter propagandístico de las obras de Alfonso X”, *De Medio Aevo*, 4 (2013), p. 1-42. Como ya indicamos en el artículo precedente respecto a esta serie de cuatro estudios, se trata de la traducción al español del estudio titulado ‘*El rey que es fermosura de Espanna: imagens do poder real na obra de Afonso X, o Sábio (1252-1284)*’. Trabajo de fin de Máster en Historia, inédito. Dirigido por José Rivair Macedo. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil, 2005. Para la realización del mencionado máster, contamos con una beca concedida por la Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) del gobierno brasileño.

³ Marc BLOCH, *Les rois thaumaturges*, París, Gallimard, 1983; Ernst KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985. Un ejemplo

caracterizaban por el alto grado de sacralización de los monarcas, que eran considerados como casi sacerdotes y a quienes eran atribuidos poderes de cura y la operación de milagros. En el caso castellano, la mayor parte de los estudios apuntan hacia una significativa y gradual desacralización real desde el período visigodo hasta el final de la Edad Media. Esta observación llevó a gran parte de los medievalistas a defender lo que se ha formulado como “carácter secular de la monarquía castellana”⁴.

Para aclarar esta cuestión, se hace necesario comprender, en primer lugar, cuáles eran los elementos que conferían la sacralidad y el carácter casi sacerdotal a los reyes medievales. Como sintetiza Adeline Rucquoi, tales elementos consistían en:

- a) la utilización de objetos cargados con un poder simbólico, casi mágico;
- b) la existencia de un panteón real que remontara a la línea dinástica;
- c) la atribución de poderes milagrosos al rey;
- d) la existencia de gestos y ceremoniales a los que eran atribuidos significados especiales⁵.

Sin embargo, hay divergencias entre los historiadores sobre cuáles serían los principales elementos que caracterizaban a una monarquía sagrada, siendo que estos señalados por Rucquoi no se aceptan unánimemente⁶. Pese a ello, constituyen un buen punto de partida para la discusión de la cuestión aquí tratada, por lo menos en lo que respecta a la sacralidad conferida a través de un ritual o ceremonial.

2.1 Las insignias del poder real

Rucquoi niega, en general, la existencia de elementos sacralizadores en Castilla, pero admite que “no por ello dejaron de existir, en la Península Ibérica, conceptos, objetos y ritos capaces de fomentar el sentimiento nacional y de realzar el papel de la monarquía dentro del reino”⁷. En efecto, como ha demostrado Schramm⁸, los objetos simbólicos del poder real, especialmente la corona, no estaban totalmente ausentes en la monarquía castellana, como la idea de una “monarquía laica” podría hacer creer.

del interés de la historiografía más reciente por el tema es el coloquio que organizaron Alain Boureau y Claudio-Sergio Ingerflom en 1989, que resultó en la publicación de *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, París, Éditions de l'EHESS, 1992.

⁴ Joseph F. O'CALLAGHAN, *Alfonso X and the Cantigas de Santa Maria – a poetic biography*, Leiden/Boston/Colonia, Brill, 1998, p. 72-76.

⁵ Adeline RUCQUOI, “De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España”. *Temas Medievales*, 5 (1995), p. 182.

⁶ Véase, por ejemplo, la crítica de José Manuel NIETO SORIA, “Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del siglo XIII”. *Anuario de Estudios Medievales*, 27/1 (1997), especialmente la nota en las p. 99-100.

⁷ *Ibíd.*

⁸ Percy E. SCHRAMM, *Las insignias de la realeza en la edad media española*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960.

Específicamente en el caso de Alfonso X, un estudio de las miniaturas que ilustran los textos producidos en su *scriptorium* real puede revelar la utilización de una gran variedad de objetos simbólicos: la corona, el trono, la espada de la justicia, el cetro y el águila imperial⁹. De éstos, la corona era el objeto más comúnmente utilizado por la iconografía medieval para identificar al monarca, hecho que se pone de manifiesto, por ejemplo, en las miniaturas de las *Cantigas de Santa María*. Un ejemplo curioso es la cantiga 209, en la que el rey, aunque yace enfermo en su lecho real, no deja de ser ilustrado con la corona en su cabeza¹⁰.

Alfonso X probablemente poseía más de una corona: una de ellas la menciona Diego Ortiz de Zúñiga, quien narra que en 1579, cuando se abrió el sepulcro real, se encontraron una espada, un cetro, una corona y un báculo imperial (estos objetos se debieron de remover posteriormente, ya que han desaparecido); en 1282, Alfonso X dio una corona a los benimerines de Marruecos a cambio de un préstamo; y se mencionan todavía otras coronas en su testamento, que deberían pertenecer a su heredero¹¹. La corona de Sancho IV, encontrada en su sepulcro en la catedral de Toledo, probablemente era una de esas coronas y, según Schramm¹², habría pertenecido a Alfonso VIII.

Aún sobre la utilización de objetos simbólicos por la monarquía castellana, afirma Rucquoi:

Espada, corona y cetro son los símbolos que los reyes ibéricos comparten con los demás reyes y a los que se daba quizás el mismo valor que en el resto de las monarquías medievales –no vayamos a caer en el anacronismo de considerar a los monarcas hispánicos medievales como los representantes de una racionalidad propia de los siglos XVIII y XIX.¹³

Naturalmente, como la propia autora señala a continuación, el uso aislado de objetos que simbolizaban el poder real –o incluso imperial, como en el caso de Alfonso X– no indica la atribución de sacralidad al rey: “Ahora bien, si no hay rey sin corona, tampoco la existencia de esta implica necesariamente una ceremonia específica de coronación y un valor casi mágico atribuido a dicho símbolo”¹⁴.

2.2 *El panteón real*

En cuanto a la existencia de un panteón real, las informaciones que la *Primera Crónica General* ofrece indican que, en el período pos-visigodo hasta el reinado de

⁹ O'CALLAGHAN, 1998, 69.

¹⁰ Francisco CORTI, “Narrativa visual de la enfermedad en las ‘Cantigas de Santa María’”, *Cuadernos de Historia de España*, LXXV (1998-1999), p. 85-115.

¹¹ Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ (ed.), *Diplomatario Andaluz de Alfonso X*, Sevilla, El Monte, Caja de Huelva y Sevilla, 1991, doc. 521 (10-01-1284); O'CALLAGHAN, 1998, 69.

¹² SCHRAMM, 1960, 41-55.

¹³ RUCQUOI, 1995, 180.

¹⁴ *Ibíd.*

Alfonso X, objeto de este estudio, no hubo un centro de sepultura, sino varios centros, que cambiaban según iban avanzando las conquistas cristianas. De esa forma, el primer lugar de enterramiento de los reyes identificado es Oviedo, donde fueron sepultados la mayoría de los monarcas desde el reinado de Pelayo (722-737)¹⁵ hasta el de García I (910-914)¹⁶. A partir de Ordoño II (914-924)¹⁷, quien restableció la sede episcopal de León, hasta el primer rey de León y Castilla, Fernando I (1037-1065)¹⁸, el centro de las exequias reales pasó a ser León. Tras este período, Alfonso VII (1109-1157)¹⁹ y Sancho III de Castilla (1157-1158)²⁰ fueron enterrados en Toledo, los reyes de Castilla Alfonso VIII (1158-1214)²¹ y Enrique I (1214-1217)²² en el monasterio de Las Huelgas de Burgos, los reyes de León Fernando II (1157-1188)²³ y Alfonso IX (1188-1230)²⁴ en la catedral de Santiago de Compostela y, después de la reunificación definitiva de los reinos de León y Castilla, Fernando III (1217-1252)²⁵ y Alfonso X (1252-1284)²⁶ fueron sepultados en Sevilla.

Las ciudades mencionadas, especialmente Oviedo, León, Toledo y Sevilla, estaban implicadas en la cuestión de la ausencia de una capital fija o “ciudad real” por excelencia –que no solo abrigara el panteón real, sino que también se constituyera como la sede de la corte– y en la disputa entre diferentes sedes episcopales por la primacía²⁷. Así pues, lo que se observa en la Corona castellana es una especie de “migración” de la capital, muchas veces motivada por cuestiones políticas y administrativas.

Al respecto, y en referencia al artículo en el que Rucquoi señala la ausencia de panteón real en Castilla como uno de los motivos que no permite considerar sagrada la monarquía castellana, afirma Nieto Soria:

¹⁵ Pese a los recientes estudios y ediciones de las diferentes etapas del proceso compositivo de la *Estoria de Espanna*, como las llamadas “versión primitiva” y “versión crítica”, para las citas de este trabajo utilizamos la ya antigua edición de Ramón MENÉNDEZ PIDAL (ed.), *Primera Crónica General de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, Madrid, Universidad de Madrid/Gredos, 1955, en adelante citada como *PCG*. Aquí, *PCG*, cap. 577, p. 329.

¹⁶ *Ibíd.*, cap. 669, p. 383.

¹⁷ *Ibíd.*, cap. 677, p. 386-387.

¹⁸ *Ibíd.*, cap. 813, p. 493-495.

¹⁹ *Ibíd.*, cap. 982, p. 661-663.

²⁰ *Ibíd.*, cap. 987, p. 666-668.

²¹ *Ibíd.*, cap. 1024, p. 707-708.

²² *Ibíd.*, cap. 1028, p. 712-713 y cap. 1030, p. 714-715.

²³ *Ibíd.*, cap. 996, p. 675-676.

²⁴ *Ibíd.*, cap. 1038, p. 722-723.

²⁵ *Ibíd.*, cap. 1133, p. 773 y cap. 1134, p. 773-774.

²⁶ Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *Crónica de Alfonso X según el Ms. II/2777 de la Biblioteca del Palacio Real (Madrid)*, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, 1999, cap. 77.

²⁷ Peter LINEHAN, *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford, Clarendon, 1993.

Con respecto a la ausencia de panteón real [...], supongo que su ausencia en el caso hispánico será consecuencia de que, una vez más, el establecimiento de un modelo de panteón real de inspiración francesa entorpece la calificación de tales para los hispánicos. De cualquier manera, confío en que esta particular exigencia no sea razón suficiente para negar la condición de panteones reales a lugares como San Isidoro de León, Reyes Viejos y Reyes Nuevos de Toledo, Cartuja de Miraflores, Capilla Real de Granada o monasterio de Poblet, entre otros.²⁸

2.3 El poder taumatúrgico

La creencia en la capacidad real de operar milagros ha sido, desde la publicación de *Los reyes taumatúrgicos* de Bloch, uno de los centros de atención de los historiadores que estudian la sacralidad regia. No en vano, la creencia en el poder taumatúrgico real derivaba directamente de las ceremonias que conferían al rey el carácter sagrado y legitimaban su capacidad de realizar milagros de curación. En el caso de la Castilla bajomedieval, no hay apenas referencias documentales que comprueben la presencia de esa creencia. Tal vez, de los elementos de sacralidad señalados por Rucquoi, este sea el que más indudablemente diferencia los reinos ibéricos de Francia, Inglaterra e incluso del Sacro-Imperio.

Es curioso el hecho de que la principal mención al poder taumatúrgico en las fuentes castellanas provenga de una obra compilada en la corte alfonsina, las *Cantigas de Santa María*. La cantiga 321 narra la historia de una niña de Córdoba que padecía una enfermedad en la garganta “a que chaman lanparões”²⁹. La madre de la niña buscó a diversos médicos que no lograron curarla con ningún medicamento, hasta que un “ome bõo”³⁰ le aconsejó que llevara a su hija a la presencia del rey para que la curara, pues “todo-los reis crischãos an aquesto por vertude / que sol que ponnan sas mãos sobre tal door, saude / an”³¹. El hombre entonces le contó al rey el problema y este le respondió: “Amigo, / a esto que me dizedes vos respond’ assi e digo / que o que me consellades sol non val un mui mal figo, / [...] ca dizedes que vertude ei, dizedes neicidade”³². El rey afirma que no tiene el poder de curar y la solución que él ofrece es, naturalmente, la cura por intermedio de la Virgen: la niña debe lavar la estatua de María con Cristo tras la misa y beber, durante cinco días –pues cinco son las letras “achadas / eno nome de

²⁸ NIETO SORIA, 1997, nota en las p. 99-100.

²⁹ “La que llaman lamparones”. Walter METTMANN (ed.), *Cantigas de Santa Maria*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1959, cantiga 321 (en adelante citado como *CSM*). Walter Mettmann, en el glosario de la citada edición, define “lanparões” como escrófula, la enfermedad sobre la que se creía que los reyes franceses e ingleses tenían poder de cura. *CSM*, vol. IV, p. 169.

³⁰ “Buen hombre”. *CSM* 321, verso 27.

³¹ “Todos los reyes cristianos tienen esta virtud, que sólo con poner las manos sobre tal dolor la curan”. *Ibíd.*, v. 31-33.

³² “Amigo, a esto que me decís vos respondo así y digo que lo que me aconsejáis no vale un higo podrido, [...] pues si decís que tengo virtud, decís un disparate”. *Ibíd.*, v. 40-42 y 45.

Maria”³³–, el agua utilizada para lavar la estatua en el cáliz que se encuentra sobre el altar, “u se faz o sangui de Deus do vño da vña”³⁴.

Partiendo del texto de esa cantiga, la mayoría de los historiadores que se han ocupado de la cuestión de la sacralización de la monarquía castellana discuten el problema del poder taumatúrgico real en Castilla. Así, Teófilo Ruiz afirma que, en ese poema, “Alfonso ridiculed the thaumaturgical claims of English and French kings and offers, as an alternative, what Américo Castro has described as Jewish-Muslim magic”³⁵, y sigue, destacando que Alfonso X afirma que los reyes no tienen poder de cura y que el Rey Sabio, “with his well-known interest in science and the occult, would rather trust the magical lore of the East (which for him was rational and scientific) than the hands of a king”³⁶.

José Manuel Nieto Soria elaboró una serie de estudios con enfoque en otros aspectos que podrían conferir el carácter sagrado a la monarquía castellana y que no eran necesariamente los ritos observados en Francia e Inglaterra. Pese a ello, el autor admite que, en el caso del poder taumatúrgico real, “no parece probable que desde la monarquía se pudiera amparar una creencia que supusiera que alguien poseyera de por sí la cualidad milagrera de forma sistemática, tal como se pretendía, por ejemplo para los reyes de Francia”³⁷. Esta constatación, de hecho, constituye actualmente un consenso entre los historiadores y parte de la falta de evidencias que prueben lo contrario.

Rucquoi³⁸ rebate tanto a Ruiz como a Nieto Soria, argumentando que ambos analizan el caso castellano desde una perspectiva comparada con los modelos francés e inglés, ya sea buscando afirmar las diferencias, en el caso de Ruiz, ya sea las similitudes, en el caso de Nieto Soria. Joseph F. O’Callaghan cree que el que Alfonso X repudiara el poder de cura que le atribuían a él y a todos los reyes cristianos refleja un escepticismo natural que le sería característico. Su perspectiva coaduna con la de Ruiz cuando constata que el rey

³³ “Halladas en el nombre de María”. *Ibíd.*, v. 55-56.

³⁴ “Donde se hace la sangre de Dios del vino de la viña”. *Ibíd.*, v. 53.

³⁵ “Alfonso ridiculizó las pretensiones taumatúrgicas de los reyes franceses e ingleses y ofreció, como alternativa, lo que Américo Castro llamó magia judía-musulmana”. RUIZ, Teófilo F., “Unsacred Monarchy: The Kings of Castile in the Late Middle Ages”. En S. WILENTZ (ed.), *Rites of power. Symbolism, ritual and politics since the Middle Ages*, Filadelfia, UPP, 1985, p. 109-144 (publicado originalmente en francés: Teófilo F. Ruiz, “Une royauté sans sacre: la monarchie castillane du bas Moyen Âge”. *Annales E.S.C.*, 1984, p. 429-453). Aquí, p. 128.

³⁶ “Con su sabido interés por la ciencia y por lo oculto, preferiría confiar antes en el conocimiento mágico del Oriente (que para él era racional y científico) que en las manos de un rey”. *Ibíd.*

³⁷ NIETO SORIA, 1998, p. 67. Hay que tener en cuenta que, en publicaciones anteriores, el autor defendía la existencia de la creencia en el poder taumatúrgico real en Castilla, considerando el “rey taumaturgo” como una de las imágenes del poder real en *Fundamentos ideológicos del poder real en Castilla (siglos XIII-XV)*, Madrid, Eudema, 1988, especialmente p. 67-71.

³⁸ RUCQUOI, 1995, especialmente p. 165-166.

[...] was a learned man, very much interested in science, who, while he was willing in the *Cantigas* to recognize that many miracles were performed by the Virgin Mary, was not prepared to claim the healing power for himself nor to acknowledge it in other monarchs whose human frailties he knew well.³⁹

Nieto Soria no cree que la intención de Alfonso X fuera negar la existencia de una relación entre el rey y la acción milagrosa en el caso castellano, sino de considerar como superstición “cualquier creencia en la virtud milagrera innata al ministerio regio en el caso de cualquier monarca, castellano o no, remitiendo tal facultad a un plano celestial”⁴⁰. Además, el autor considera también la posibilidad de interpretar esta cantiga

[...] como indicio de que, a pesar de todo, existía en Castilla alguna forma de creencia popular en la capacidad del rey para obrar milagros, lo que, independientemente de la ausencia de rito sistemático alguno que así lo justificase, tampoco sería extraño, insisto, como creencia popular, en el contexto mental de la época.⁴¹

2.4 Las ceremonias de elevación real

Todavía teniendo en cuenta los factores señalados por Rucquoi, merece destacarse, en el caso ibérico, el que concierne a la realización de ceremonias que conferían al rey el atributo casi-sacerdotal o sagrado. En realidad, este elemento era comúnmente combinado con la utilización de objetos simbólicos con ocasión de la ceremonia de elevación real, pues, en general, al mismo tiempo que el rey era ungido con el aceite sagrado y recibía el poder de Dios a través del obispo, también recibía los objetos que simbolizaban ese poder, es decir, la corona, la espada y el cetro⁴². Así pues, el eje de la discusión sobre el carácter (sagrado o no) de la monarquía bajomedieval castellana es la forma por la que se daba la ascensión de un nuevo rey: la peculiaridad de las referencias a los eventos de ascensión real en Castilla en las fuentes, principalmente en las crónicas del período, produjo un amplio y polémico debate entre los historiadores. Como se intentará demostrar a continuación, hay una profunda divergencia en la historiografía en cuanto al grado de sacralización de esos eventos y en cuanto a la ocurrencia de ceremonias de coronación y unción.

El historiador Teófilo Ruiz, en un artículo publicado en 1984, fue el primero en sintetizar los fundamentos del poder real en la España medieval, destacando la

³⁹ “Era un hombre sabio, muy interesado en la ciencia y que, a la vez que estaba dispuesto a reconocer, en las *Cantigas*, que muchos milagros eran realizados por la Virgen, no estaba preparado para pretender el poder de cura para sí mismo, ni para reconocerlo en otros monarcas, cuyas debilidades humanas él conocía bien”. O’CALLAGHAN, 1998, 81.

⁴⁰ NIETO SORIA, 1997, 68.

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² Walter ULLMANN, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, especialmente la parte II, capítulos 1 y 2.

ausencia de sacralidad en las coronaciones reales y la utilización de elementos seculares de origen visigodo, como la elevación del nuevo rey sobre un escudo⁴³. Al tratar las coronaciones y unciones de Alfonso VII (1135) y Alfonso XI (1332) como casos absolutamente excepcionales en la historia de Castilla tras la invasión árabe, Ruiz afirma que “for almost two centuries before 1332 no Castilian king had been anointed, and none was anointed afterward”⁴⁴.

La explicación del autor para la ausencia de elementos sacralizadores en las ceremonias de coronación parte de la comparación de Castilla con otros reinos, como Francia e Inglaterra, y de la premisa de que “España es diferente”⁴⁵. Ruiz llama la atención sobre el papel de los monarcas castellanos como líderes militares (caudillos), resaltando que “the real test and glory of a king resided in his prowess as a fighter and in his ability to retain and to augment the territory of his kingdom”⁴⁶. Tal aspecto marcial del poder real también destacaba en las monarquías del norte de Europa, pero el énfasis recaía sobre el carácter sagrado del rey. Aún según el autor, en ningún otro reino europeo hubo una lucha tan larga (siete siglos) contra un enemigo bien definido como ocurrió en los reinos ibéricos, lo que justificaría la mayor importancia del carácter militar de los monarcas.

En su análisis, Ruiz resalta el hecho de que también habrían sido una herencia visigoda los ritos de unción y coronación real realizados en el reino astur-leonés, en el período inmediatamente posterior a la invasión árabe, según indican las crónicas y la iconografía. Sin embargo, tales ritos habrían perdido gradualmente su importancia hasta que desaparecieron⁴⁷.

Si examinamos más de cerca algunas fuentes de la historiografía medieval ibérica, en concreto las tres grandes crónicas producidas en el siglo XIII —el *Chronicon Mundi*, del obispo Lucas de Tuy, *De Rebus Hispaniae*, del arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada de Toledo y la *Primera Crónica General*, producto del *scriptorium* de Alfonso X⁴⁸—, podemos observar que, de hecho, las referencias al

⁴³ RUIZ, 1985.

⁴⁴ “Por casi dos siglos antes de 1332, ningún rey castellano había sido ungido, y ninguno lo fue después de esta fecha”. *Ibíd.*, p. 109.

⁴⁵ Peter LINEHAN, “Frontier Kingship: Castile, 1250-1350”. En Alain BOUREAU y Claudio-Sergio INGERFLOM (dirs.), *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, París, Éditions de l’EHESS, 1992, p. 71-79.

⁴⁶ “La verdadera prueba y gloria de un rey residía en su bravura como guerrero y en su habilidad en mantener y aumentar el territorio del reino”. RUIZ, 1985, 112.

⁴⁷ *Ibíd.*, 110-114. Debido a las limitaciones de este estudio, la utilización de los ritos de coronación real en el período visigodo no será tratada aquí. Sin embargo, es digna de nota la ausencia, en la *Primera Crónica General*, de cualquier referencia a la elevación de los reyes en un escudo, elemento que, de acuerdo con Ruiz, indicaría la permanencia de ritos seculares en las coronaciones reales posteriores en Castilla.

⁴⁸ Utilizamos aquí como referencia únicamente la *Primera Crónica General*, en la edición ya citada. Es importante resaltar que la cuestión que discutimos aquí es mucho más compleja y profunda de lo que el ámbito de esta investigación permite abarcar. Así, considerando la problemática y el período estudiados, es justificable el énfasis dado al estudio de la mencionada

momento de ascensión de los reyes son, en la gran mayoría, considerablemente lacónicas. Las formulaciones más comunes son las que utilizan solo expresiones como “le alçaron por rey”⁴⁹, “regno empos él”⁵⁰ y sus variantes, generalmente omitiendo mayores detalles sobre el evento. Sin embargo, hay algunos casos diferenciados que merecen una observación más minuciosa.

Las referencias a ceremonias de coronación y/o unción real en el período posvisigodo –es decir, a partir del reinado de Pelayo, iniciado en 722– no se limitan de ningún modo a las señaladas por Ruiz⁵¹. Según la *Primera Crónica General*, Alfonso III habría sido ungido al subir al trono en 866: “Quando le unciaron yl otorgaron por rey yl alçaron en la siella”⁵². Conforme se encuentra igualmente explícito en esa misma crónica, la fuente para la coronación de Ordoño II, en 914, es el *Chronicon Mundi*, de Lucas de Tuy:

Pero dize don Lucas de Tuy [...] que después que el rey don García fue muerto, que se ayuntaron todos los altos omnes de Espanna: obispos, condes et ricos omnes, en la cibdad de León, et allí le alçaron rey; et fueron en ponerle la corona del regno XII obispos⁵³.

Fernando I fue ungido y coronado en 1037: “Et el mucho onrrado don Seruando obispo de León unciol estonces por rey en la iglesia de Santa María que era la siella obispal, et pusol la corona del regno en la cabeça”⁵⁴. En cuanto a la coronación de Alfonso VI, en 1072, el texto de la crónica no es totalmente inequívoco, dado que no menciona ningún tipo de ceremonia, sino tan solo que el rey recibió la corona: “Después desto todo, logo que este rey don Alffonssso fue sennor de todos los regnos de Castiella et de Leon et de Portugal, rescibió la corona dellos en su cabeça”⁵⁵. La crónica relata todavía el inicio del reinado de Alfonso VII, en 1109, sin ninguna referencia a la unción o coronación: “Començó a regnar este seteno Alffonssso rey de Castilla et de León”⁵⁶. Sin embargo, la descripción que hace la crónica de su coronación imperial de 1135 es digna de nota:

crónica en lo que se refiere a los ritos de elevación real, dado que se trata de un texto alfonsí y que utiliza como fuente las dos crónicas que la anteceden.

⁴⁹ Por ejemplo, “alçaron las yentes por rey a su fijo Ffruela”. *PCG*, II, cap. 592, p. 337.

⁵⁰ Por ejemplo, “Después de la morte del rey Ffabila, regno empos él el primero don Alffonssso”. *Ibíd.*, cap. 580, p. 330-331.

⁵¹ En realidad, la coronación de Alfonso XI, que menciona Ruiz y tuvo lugar en 1337, está fuera del período que abarca la fuente que utilizamos aquí, la *Primera Crónica General*.

⁵² *PCG*, II, cap. 643, p. 367.

⁵³ *Ibíd.*, cap. 670, p. 383.

⁵⁴ *Ibíd.*, cap. 802, p. 482-484.

⁵⁵ *Ibíd.*, cap. 846, p. 519-520.

⁵⁶ *Ibíd.*, cap. 968, p. 649-650. Ruiz afirma, sin citar ninguna fuente, que Alfonso VII habría sido elevado sobre el escudo como rey de Galicia y coronado en Santiago de Compostela cuando todavía era un niño (RUIZ, 1985, 118). Sin embargo, ni la *Primera Crónica General*, como ya se

Los prelados et los rycos omnes et toda la corte [...] dixieronle et conseiaronle que se coronasse allí luego, et de ý adelante que se llamasse ‘emperador de Espanna’. Et otorgado esto de toda la corte, éll ouo su acuerdo con ell primas de Toledo et con los otros arçobispos et obispos et abbades que ý eran, por cuyas bendiciones auie a uenir el coronamiento; et guisaron todas las noblezas ymperiales, esto es, que pertenescen a emperador, et desí bendixieron la corona, et bendixieron a él, et conssagraronlo todo; et tomaron el primas et los otros prelados la corona, diziendo sus bendiciones, et pusierongela en la cabesça, et allí fue emperador coronado. Et esto fue en la cathedral de Sancta María de Regla en León, que es la çipdad et cabesça de todel regno de León.⁵⁷

Se puede tomar la coronación imperial de Alfonso VII como ejemplo para demostrar la fragilidad de las informaciones ofrecidas por las diferentes crónicas. Ruiz llama la atención sobre el hecho de que la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, más contemporánea de la coronación que la *Primera Crónica General* que acabamos de citar, no mencione que Alfonso VII habría sido ungido en la ocasión, sino solamente coronado emperador⁵⁸. También Linehan destaca cierta “parcialidad” de los cronistas, como en el caso de Rodrigo Jiménez de Rada, arzobispo de Toledo, que prácticamente ignora todo el ceremonial de la coronación imperial en León (detalladamente descrito por Lucas de Tuy en su *Chronicon Mundi*) y afirma que Alfonso VII se habría coronado a sí mismo⁵⁹. Según Linehan, esa diferencia tan marcada sería un reflejo de las disputas por la primacía entre León y Toledo:

The archbishop’s treatment of Alfonso VII’s imperial coronation, Wamba’s anointing, and those periods of the past when the cities Oviedo and León had been at the centre of Spanish affairs rather often reveals the historian ‘de rebus Hispaniae’ principally preoccupied with ‘de rebus Toletane’.⁶⁰

Esto puede ser una evidencia de que el silencio de las fuentes no necesariamente significa la ausencia del ritual; por otro lado, tal ritual también podría ser “inventado” por un cronista con un propósito muy específico, lo que, por sí mismo,

ha mencionado, ni la *Chronica Adefonsi Imperatoris* traen esta información. Véase Maurilio PÉREZ GONZÁLEZ (ed.), *Crónica del emperador Alfonso VII*, León, Universidad de León, 1997.

⁵⁷ PCG, II, cap. 974, p. 653-654.

⁵⁸ RUIZ, 1985, 118.

⁵⁹ El autor señala también que, en el caso de las elevaciones de Ordoño II y Fernando I, Rodrigo Jiménez de Rada igualmente ignoró las referencias a la unción real; LINEHAN, 1993, 398-400.

⁶⁰ “El tratamiento dado por el arzobispo a la coronación imperial de Alfonso VII, a la unción de Wamba y a los períodos del pasado cuando las ciudades de Oviedo y León constituían el centro de España frecuentemente revela que el historiador ‘de las cosas de España’ estaba principalmente preocupado por ‘las cosas de Toledo’”. *Ibíd.*, p. 401.

independientemente de la constatación del hecho propiamente dicho, es de gran interés para los historiadores preocupados por comprender no solo el fenómeno en sí, sino también sus representaciones.

La coronación de Alfonso X, a su vez, es un buen ejemplo de cómo la historiografía más reciente también tiene sus puntos de fragilidad. La gran mayoría de los historiadores hace referencia a la “autocoronación” del Rey Sabio, citando el ya clásico estudio de Antonio Ballesteros, en el que el autor describe la ceremonia con detalles⁶¹. Sin embargo, Linehan resalta que, si los historiadores buscaran lo que hay detrás de esa biografía, “they would find that Ballesteros merely summarizes the lengthy and circumstantial description of the Marqués de Mondéjar in the early eighteenth century, and if they were to look behind Mondéjar they would find... not very much”⁶². El autor comenta que, a pesar de que se haya considerado el texto de Mondéjar como un relato fiable desde su publicación, “closer inspection reveals it to be entirely fanciful”⁶³. Pese a ello, la biografía de Ballesteros sigue siendo utilizada como una de las principales obras de referencia para el reinado de Alfonso X⁶⁴.

Además de la *Primera Crónica General*, otros textos alfonsíes, en especial los de carácter jurídico, se refieren a la unción real. La ley LXXXIX del *Setenario*, que trata del sacramento de la confirmación, afirma lo siguiente:

Que Ihesu Cristo ffué vntado por uerdadero rrey tenporal muestra el ssu nombre; que Ihesu Cristo en griego tanto quiere dezir commo vntado. Et antiguamente todos aquellos que eran llamados para sser rreyes auyan a sser vntados. Et él ouo en ssí todo esto; que ffue vntado e dio enxiemplo de ssí a los otros rreyes tenporales, que an poder de ffazer justia en las cosas maniffiestas que sson, por que por la ayuda de aquel uerdadero rrey cuyo logar ellos tienen en la tierra ssean enffortaleçidos para mantener los pueblos en justia e en derecho. Et que los rreyes deuen sser vntados, muéstralo Ysayas en nonbre de Ihesu Cristo [...].⁶⁵

Este pasaje lo considera Nieto Soria como “una de las fuentes castellanas más ricas sobre lo que allí se considera como el sacramento de la ‘crisma’, que no es otra cosa que la unción”⁶⁶. El autor afirma aún que la fuente demuestra que es

⁶¹ Antonio BALLESTEROS BERETTA, *Alfonso X, el Sabio*, Barcelona, El Albir, 1984.

⁶² “Ellos descubrirían que Ballesteros sólo resumió la larga y minuciosa descripción del Marqués de Mondéjar del inicio del siglo XVIII, y si buscaran lo que hay detrás de la narración de Mondéjar, ellos encontrarían... no mucho”. LINEHAN, 1993, 426.

⁶³ “Un análisis más detenido revela que la obra es casi enteramente fantasiosa”. *Ibíd.*

⁶⁴ Véase también la obra de Joseph F. O’CALLAGHAN, *El rey sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1996; y la biografía definitiva de Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *Alfonso X el Sabio*, Barcelona, Ariel, 2004.

⁶⁵ Kenneth VANDERFORD (ed.), *Setenario*, Buenos Aires, Instituto de Filología, 1945, Ley LXXXIX, p. 155 (en adelante citado como *Setenario*).

⁶⁶ NIETO SORIA, 1988, 62.

incuestionable el reconocimiento de la unción como un sacramento necesario a todos los monarcas⁶⁷.

El principal argumento de Peter Linehan contra esa interpretación de Nieto Soria se basa sobre todo en los tiempos verbales utilizados en la citada ley del *Setenario* en referencia a la unción real, dado que el texto habla de los reyes de “antiguamente”. Además, según el autor, “*Setenario’s* account of the matter provides no support whatsoever for the claim that the anointing of kings was regarded at the time as ‘necessary’, either in Castile or elsewhere”⁶⁸.

Linehan argumenta aún que dicha ley se encuentra inserta en la sección del *Setenario* dedicada al sacramento del bautismo, que no sería una exclusividad de los reyes, sino que estaría a la disposición de todos los cristianos. Y cuestiona: “If King Alfonso really did share Dr Nieto Soria’s view of the matter, is it not extremely strange that it was in the middle of a discussion of the sacrament of baptism that he chose to reveal it?”⁶⁹. Pero, en realidad, no resulta “demasiado raro” cuando observamos la obra con más detenimiento. La mencionada sección, que trata del primer sacramento, el bautismo, comprende las leyes LXXVII a XCV, pero está dividida en dos partes: la primera se refiere al bautismo propiamente dicho (leyes LXXVII a LXXXVII) y la segunda se refiere a la crisma (leyes LXXXVIII a XCV), pero no a la crisma como segundo sacramento, es decir, la confirmación (tratada en la ley XCVI). En este fragmento sobre la crisma, no parece tratarse ni del primero ni del segundo sacramento, sino de un tipo especial de crisma, o unción, el que era conferido a los reyes y sacerdotes. Esa unción no podría constituir una sección aparte, ya que los sacramentos son solo siete y cuadran perfectamente con el esquema “setenario” de la obra⁷⁰. La solución fue encajarla entre el bautismo y la confirmación.

Además, otro motivo que impide interpretar la unción de la ley LXXXIX como equivalente al bautismo es el pasaje de esta ley que establece que ese tipo de unción solo lo pueden administrar “prelados mayores, assí commo apostóligos o patriarchas o primados o arçobispo o obispo”⁷¹. La ley LXXII corrobora esa afirmación al determinar que, de los siete sacramentos –bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, matrimonio, orden sacerdotal y unción de los enfermos–, hay dos que no se pueden administrar sino por obispos o superiores: la confirmación y la ordenación de sacerdotes⁷². Por tanto, en el caso de que se asociara la unción real

⁶⁷ *Ibíd.*, p. 63.

⁶⁸ “El tratamiento dado al tema en el *Setenario* no sostiene en absoluto la afirmación de que la unción real era considerada en la época como ‘necesaria’, ni en Castilla ni en ningún sitio”. LINEHAN, 1993, 443.

⁶⁹ “Si Alfonso [X] realmente compartiera la visión del Dr. Nieto Soria sobre esta cuestión, no es demasiado raro que él haya elegido revelarlo en medio de una discusión sobre el sacramento del bautismo?”. *Ibíd.*, p. 440.

⁷⁰ Véase, al respecto, la ley LXXI del *Setenario* (p. 121-122), que comenta “por qué rrazón sson los sacramentos ssiete e non pueden sser más nin menos”.

⁷¹ *Setenario*, Ley LXXXIX, p. 155.

⁷² *Ibíd.*, ley LXXII, p. 123.

a un sacramento específico, esta crisma especial se acercaría más a la confirmación, en la que el ministro confiere los dones del Espíritu Santo, que al bautismo, como supone Linehan.

Es interesante destacar también otro pasaje de la misma ley LXXXIX, no citado por Linehan, que afirma

[...] que a los rreyes e a los ssaçerdotes ssolían vntar antiguamente con olio e con otros vngüentos preçiados, et esto non tan solamente gelo ffazían en la ffruenta e en las espallas, como vntan los de agora, mas de ssomo de la cabeça ffasta ffondón de las piernas.⁷³

En este fragmento, aparece una referencia a la unción de los reyes “de agora”, y la diferencia respecto a la de los reyes de “antiguamente” estaría específicamente en la manera, o en la parte del cuerpo, en la que el rey recibía la unción. La diferencia entre las formas de unción mencionadas en el *Setenario*, es decir, la unción en la cabeza de acuerdo con la “ley antigua” y la unción en el hombro de acuerdo con la “ley nueva”, se encuentra muy detallada y justificada en la mayor obra jurídica proveniente del *scriptorium* alfonsí, las *Siete Partidas*:

Vngir solian a los Reyes en la vieja Ley, con olio bendito en las cabeças: mas en esta nuestra Ley nueva les fazen vnción en otra manera, por lo que dixo Ysayas Profeta de nuestro Señor Jesu Christo, que es Rey de los Cielos, e de la tierra: e que su Imperio seria sobre su ombro. E esto se cumplió quando le pusieron la Cruz sobre el ombro diestro e gela fizieron leuar: [...] e porque los Reyes Christianos tienen su lugar en este mundo para fazer justicia e derecho, son tenudos de sufrir todo cargo e afán que les auenga, por honrra e por ensalçamiento de la Cruz. Por esso los vngen en este tiempo con olio sagrado, en el ombro de la espalda del braço diestro, en señal que toda carga e todo trabajo que les venga por esta razón, que la sufran con muy buena voluntad e lo tengan como por ligero, por amor de nuestro Señor Jesu Christo.⁷⁴

Respecto a este pasaje, merece destacarse la observación de O’Callaghan sobre el manuscrito de la *Primera Partida* actualmente conservado en la *British Library*, en el que se afirma que la unción se debe hacer conforme descrito en el “segundo libro”, es decir, en la *Segunda Partida*. Sin embargo, no hay otras referencias a la unción real en la obra más allá de la ley citada⁷⁵. Otro aspecto reseñable es que tanto esta ley que trata de la unción real como la ley anterior que trata de la unción episcopal están asociadas al sacramento de la confirmación en la *Primera*

⁷³ *Setenario*, Ley LXXXIX, p. 155-156.

⁷⁴ Partida I, Título IV, Ley XIII.

⁷⁵ Se trata, según los especialistas, de la versión más antigua que se conserva actualmente de la obra, editada por Juan Antonio ARIAS BONET, *Primera Partida según el Manuscrito Add. 20787 del British Museum*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1975.

*Partida*⁷⁶, y no al del bautismo, como ocurre en el *Setenario*, lo que corrobora lo que hemos sugerido más arriba sobre dicha similitud.

Si, por un lado, la ley LXXXIX del *Setenario* puede dejar dudas sobre la actualidad, en el siglo XIII, de la unción real, por otro lado, esta ley de la *Primera Partida* que acabamos de citar resulta inequívoca. Estas evidencias, si no apoyan la “necesidad” de la unción defendida por Nieto Soria, tampoco se pueden ignorar. Si los reyes castellanos eran de hecho ungidos, eso las fuentes jurídicas mencionadas no lo informan, pero los textos indican claramente la existencia de un referencial teórico respecto a la unción real en el reinado de Alfonso X.

Volviendo sobre la *Primera Crónica General*, además de las referencias explícitas a ceremonias de unción y/o coronación, hay todavía casos en los que la crónica no menciona estos ritos de forma directa, pero sí se puede observar la fuerte presencia de elementos eclesiásticos en el momento de la elevación real, ya sea a través de la participación de los prelados en la ceremonia, ya sea por el hecho de que esta ocurra en una sede episcopal. En este sentido, merece destacarse la elevación de Enrique I de Castilla, en 1214:

Tomaron luego ell arçobispo et primas de Toledo, et los obispos que y eran et los grandes omnes de Castiella, all inffant don Henrique [...] et cantando con él toda la clerezia *Te Deum laudamus*, alçaronle rey et pusieronle en alteza del regno.⁷⁷

Después de la muerte de Enrique I, fue alzado rey su sobrino, Fernando III, en Castilla (1217):

Tomaronle luego dallí los obispos et la otra clerezia et los altos omnes de Castiella et de Estremadura, et aduxieronle del mercado a la iglesia de Sancta María. [...] Et allí estando en la iglesia de Sancta María, cantando toda la clerezia *Te Deum laudamus* con don Fernando su rey nueuo, et el pueblo todo alabando a Dios et rogandol et pidiendol merçed que les diesse en él buen rey.⁷⁸

En 1230, cuando se reunificaron los reinos de León y Castilla, Fernando III recibió una ceremonia similar:

Et en aquel logar, en la cipdat de León, fue el rey don Fernando de Castiella alçado rey de León, de don Rodrigo obispo desa çipdat et de todos los çipdadanos, caualleros et ruanos et el otro pueblo, al alteza del regno de León, et puesto en la siella real, la clerezia cantando alta e

⁷⁶ Partida I, Título IV, Ley XI: “Del segundo Sacramento que es la Confirmación, quién lo puede fazer, e en qué manera”; Ley XII: “De la otra manera de Vnción, que fazen con crisma a los Obispos quando los consagran, e que significa tal Vnción”; Ley XIII: “De la Vnción que fazen a los Reyes en el ombro, qué significa”.

⁷⁷ PCG, II, cap. 1025, p. 709.

⁷⁸ *Ibíd.*, cap. 1029, p. 714.

onrradamente con el: *Te Deum laudamus*, et quiere esto dezir en el lenguaie de Castiella: “A ti, Dios, alabamos”, et esta alabança cantan a Dios las clerezias con su rey quandol alçan de nueuo, commo estonçes en el regno de León al rey don Fernando, et otrosí esta alabança cantan a Dios a las eleçiones, esto es a las escogencias que fazen de nueuo de sus obispos et de sus abades.⁷⁹

Los ejemplos citados demuestran que algunas ceremonias de elevación real en Castilla, si no incluían la unción del rey por un obispo, no por eso dejaban de constituir eventos estrechamente ligados al ambiente eclesiástico. El predominio de elementos laicos en la mayor parte de las ocasiones, señalado por Ruiz⁸⁰, no implica la ausencia total de lo sagrado. Hay que señalar aún que las elevaciones de Enrique I y Fernando III las presencié Rodrigo Jiménez de Rada (1170-1247), autor de la crónica que constituye la principal fuente de la *Primera Crónica General*, lo que puede ayudar a explicar la riqueza de detalles de estos eventos, en contraste con el laconismo de las descripciones de elevaciones anteriores, más lejanas en el tiempo.

En la historiografía más actual, como ya hemos indicado, sigue la discusión sobre la sacralización de la monarquía bajomedieval castellana. El centro del debate parece ser la oposición entre los extremos: Peter Linehan, quien defiende el “carácter secular” y subraya las diferencias entre los reyes castellanos y los del norte europeo, y José Manuel Nieto Soria, quien defiende la “monarquía sagrada” con base en otros elementos además de la unción real, y resalta las similitudes existentes. Entre ambos extremos, pero tendiendo mucho más a la primera tesis, toman posición Teófilo Ruiz y Adeline Rucquoi. El historiador norte-americano Joseph O’Callaghan también se suma a la tesis del “carácter secular”, pero sin dejar de reconocer la importancia de la religiosidad de los reyes castellanos:

When one speaks of the secular character of the Castilian monarchy, one does not mean that it was irreligious or hostile to religion or lacking a spiritual element. One has only to read [...] the *Primera* and the *Segunda Partidas* to understand that the kings of Castile-León – kings by the grace of God – believed that the promotion of the true religion was one of their paramount obligations. Individual monarchs expressed their religious devotion in various ways [...]. In sum the kings of Castile-León were no less devout in their religious life and practice than any of their contemporaries.⁸¹

⁷⁹ *Ibíd.*, cap. 1039, p. 723.

⁸⁰ RUIZ, 1985.

⁸¹ “Hablar del carácter secular de la monarquía castellana no significa decir que era irreligiosa, hostil a la religión o que carecía de un elemento espiritual. Basta con leer [...] la *Primera* y la *Segunda Partidas* para comprender que los reyes de León y Castilla –reyes por la gracia de Dios– creían que la promoción de la religión verdadera era una de sus mayores obligaciones. Determinados monarcas expresaron su devoción religiosa de diversas formas [...]. En síntesis,

Lo que Nieto Soria defiende es que, ocurriera o no ceremonial/ritual, ocurriera o no unción/coronación, los reyes castellanos gozaban de un estrecho vínculo con el sagrado y de una posición privilegiada respecto a los demás hombres. En su crítica a Rucquoi, el autor afirma dudar que los elementos señalados por ella

sean verdaderamente los fundamentos de la realeza en parte alguna, en todo caso, serán medios de propaganda y de comunicación de lo que, en cambio, sí debe ser considerado como el fundamento ideológico esencial del poder real tal como se concibió en Francia e Inglaterra, como también, por cierto, en las monarquías hispánicas: el origen divino del poder real, con todas sus consecuencias, en cuanto a la concepción del poder.⁸²

Puede que los reyes castellanos medievales no hayan sido consagrados en el sentido estricto –por lo menos no la mayoría de ellos–, pero la ausencia de la unción no los hace menos cristianos que los reyes ungidos franceses, por ejemplo, que se arrogaban el título exclusivo de *rex christianissimus*⁸³. En otras palabras, el hecho de que no se considerara al rey sagrado no significa que se le considerara un monarca laico, valoración que podría tener una connotación excesivamente “moderna” para los reyes bajomedievales.

El medievalista portugués José Mattoso parece haber encontrado el “término medio” de la discusión. Su principal interés en esta cuestión es la elevación de los reyes portugueses, que estaría íntimamente ligada a la de los reyes castellanos. En su opinión, la polémica al respecto deriva no solo de la escasez de referencias en las fuentes, “mas também da intervenção de historiadores que, a meu ver, transformaram precipitadamente as suas opiniões interpretativas em certezas cujo fundamento me parece contestável”⁸⁴. La posición de Mattoso es, en efecto, muy lúcida, ya que pondera las posibilidades o probabilidades de las fuentes, en lugar de certezas. En cuanto al ya mencionado laconismo de las fuentes, por ejemplo, el autor afirma que

não é admissível deduzir de uma frase como ‘depois da morte de F. reinou C.’, que o sucessor iniciou o reinado sem qualquer espécie de cerimónia pública como homenagem, aclamação ou entronização. O que significa, portanto, que também não é lícito usar o argumento do silêncio para afirmar não ter havido coroação litúrgica.⁸⁵

los reyes de León y Castilla no eran menos devotos en su vida y práctica religiosas que cualquiera de sus contemporáneos”. O’CALLAGHAN, 1998, 72.

⁸² NIETO SORIA, 1997, nota en las p. 99-100.

⁸³ NIETO SORIA, 1988, 79-84.

⁸⁴ José MATTOSO, “A coroação dos primeiros reis de Portugal”. En ÍDEM, *A memória da nação*, Lisboa, Sá da Costa, 1991, p. 501-518.

⁸⁵ “Sino también de la intervención de historiadores que, según creo, transformaron precipitadamente sus opiniones interpretativas en certezas cuyo fundamento me parece contestable”. *Ibíd.*, p. 503.

De hecho, si en gran parte de los casos de elevación real las crónicas no se refieren ni siquiera a elementos seculares, cuyo predominio defienden Ruiz y Linehan, por ejemplo, el hecho de que no mencionen elementos litúrgicos no puede ser usado como un argumento válido para defender el “espíritu laico”. Mattoso destaca aún que “os costumes da época eram favoráveis a toda a espécie de rituais destinados a significar que a autoridade régia vem de Deus”⁸⁶, lo cual, sumado a las referencias –escasas, pero existentes al fin y al cabo–, “permitted considerar provável”⁸⁷ la ocurrencia de coronaciones litúrgicas en la Península.

A pesar de que este problema todavía no se haya resuelto, hay otros aspectos independientes del acto litúrgico de la unción que revelan la relación especial entre el monarca y lo sagrado y que contribuyen a matizar la tesis del “carácter secular” de la monarquía castellana en la Baja Edad Media. Entre estos aspectos, destacaremos aquí tres: el origen divino del poder monárquico, la protección divina al rey y la ejemplaridad del monarca cristiano. A continuación, intentaremos demostrar cómo dichos elementos se ponen de manifiesto en la obra alfonsina y en qué medida contribuyeron a la difusión de la imagen de Alfonso X como *rex christianus*.

3. *Rex Dei gratia*

El problema del carácter de la monarquía medieval, tratado en el apartado anterior, se relaciona directamente con la cuestión del origen del poder real. ¿Quién o qué confiere el poder al monarca? Como destaca Ullmann, el inicio de la Edad Media fue testigo de una alteración gradual y casi imperceptible de la concepción ascendente del poder público, es decir, la elección popular de un nuevo rey, para la perspectiva descendente, en la que la elección del rey era considerada una tarea divina⁸⁸.

El modelo de la realeza cristiana medieval lo constituyeron sobre todo los reyes bíblicos: la idea de que los reyes eran elegidos por Dios para gobernar a los hombres es recurrente en los libros históricos y proféticos del Antiguo Testamento⁸⁹, como el segundo libro de Samuel, que trata del reinado de David, y el de Daniel, especialmente cuando este interpreta el sueño del rey Nabucodonosor⁹⁰. Las principales referencias del Nuevo Testamento son el pasaje

⁸⁶ “Las costumbres de la época eran favorables a toda especie de rituales destinados a significar que la autoridad regia viene de Dios”. *Ibíd.*, p. 502.

⁸⁷ *Ibíd.*

⁸⁸ ULLMANN, 1971, 121.

⁸⁹ NIETO SORIA, 1988, 58.

⁹⁰ Por ejemplo: “[...] dominetur Excelsus in regno hominum et, cuicumque voluerit, det illud” (“[...] el Altísimo domina sobre la realeza de los hombres y él la da a quien quiere”), Daniel, 4:29; “Tu rex regum es, et Deus caeli regnum et fortitudinem et imperium et gloriam dedit tibi; et omnia, in quibus habitant filii hominum et bestiae agri volucresque caeli, dedit in manu tua et te dominum universorum constituit: tu es caput aureum” (“Tú, rey, eres el rey de reyes, a quien el Dios del cielo ha conferido la realeza, el poder, la fuerza y la gloria; él ha puesto en tus manos a los hombres, los animales del campo y las aves del cielo, cualquiera sea el lugar donde

de la carta de Pablo a los Romanos que trata de la relación entre los hombres y el gobierno: “Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. Non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt”⁹¹; y el pasaje de la primera carta de Pedro que predica la necesidad de sumisión a los gobiernos: “Subiecti estote omni humanae creaturae propter Dominum: sive regi quasi praecellenti sive ducibus tamquam ab eo missis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum”⁹².

La ceremonia en la que se realizaba la unción real funcionaba como una exteriorización de la investidura divina del poder monárquico y también se basaba en la tradición de los reyes ungidos veterotestamentarios. Era una forma de hacer visible y público el vínculo entre el rey y lo sagrado. Como ya se ha mencionado, la ausencia de la unción y de todo el aparato simbólico que el rito implicaba no excluye la existencia de lo que Nieto Soria nombró “unción invisible”⁹³, expresión rechazada por Linehan⁹⁴, pero que, entendida como la relación privilegiada del monarca con Dios, parte de la citada premisa apostólica de que “non est enim potestas nisi a Deo”.

Ruiz señala como uno de los elementos del carácter secular de la monarquía castellana la sucesión al trono por elección. De esta forma, según el autor, el proceso de elevación de un nuevo rey implicaba no solo la consanguinidad y la primogenitura, sino también el principio electivo de herencia germánica, debilitando la idea del origen divino del poder real y de la sacralidad monárquica. Como fuente para la evocación del principio electivo, Ruiz cita la ley de la *Segunda Partida*, que establece las cuatro formas de ascensión al trono real:

Verdaderamente es llamado Rey, aquel que con derecho gana el Señorío del Reyno: e puedese ganar por derecho, en estas quatro maneras. La primera es quando por heredamiento hereda los Reynos el fijo mayor, o alguno de los otros, que son mas propincos parientes a los Reyes, al tiempo de su finamiento. La segunda es quando lo gana por auenencia de todos los del Reyno, que lo escogieron por Señor, non auiendo pariente, que deua heredar el Señorío del Rey finado por derecho. La tercera razón es por casamiento; e esto es quando alguno casa con dueña que es heredera del Reyno, que maguer él non venga de linaje de Reyes, puedese llamar Rey después que fuere casado con ella.

habitan, y te ha hecho dominar sobre todos ellos: por eso la cabeza de oro eres tú”), Daniel, 2:37-38. Citamos por las versiones latina y española de la Vulgata disponibles en el portal del Vaticano: <http://www.vatican.va>, consultado en marzo de 2014.

⁹¹ “Todos deben someterse a las autoridades constituidas, porque no hay autoridad que no provenga de Dios y las que existen han sido establecidas por él”, Romanos, 13:1.

⁹² “Respeten a toda autoridad humana como quiere el Señor, ya sea el rey, porque es el soberano, ya sea a los gobernadores, como delegados por él para castigar a los que obran el mal y recompensar a los que practican el bien”. 1 Pedro, 2:13-14.

⁹³ NIETO SORIA, 1988, 61-65.

⁹⁴ LINEHAN, 1993, 428-430.

La quarta es por otorgamiento del Papa o del Emperador, quando alguno dellos faze Reyes en aquellas tierras en que han derecho de lo fazer.⁹⁵

Esta ley evidencia, en realidad, la prevalencia del derecho de primogenitura sobre las otras formas de ascensión real, siendo el principio electivo evocado solo cuando el rey se muere sin dejar parientes que puedan heredar el reino. También la *Primera Crónica General* alude, en diversos momentos, al principio electivo, refiriéndose al papel de los “altos omnes de Castiella”, además de los prelados y de todo el clero, en la ocasión de la elevación real (véanse los pasajes citados en el apartado anterior). Sin embargo, en el caso de la crónica, es probable que se trate más bien de la supervivencia de una antigua costumbre que no de la elección propiamente dicha. Así, se puede observar una alteración de la importancia atribuida a esa costumbre a lo largo de la historia narrada: en la elevación del rey visigodo Wamba (675), la elección ocurre de hecho después de la unción, y viene descrita con detalles⁹⁶; ya en las elevaciones del período astur-leonés, el principio electivo aparece como un eco de una tradición del pasado, solo mencionando la presencia de individuos de diferentes estamentos de la sociedad, especialmente la nobleza y el clero, en el acto de aclamación del nuevo rey. Algo similar ocurre con la utilización de la expresión “alçar por rey”, que remite a la antigua costumbre de elevar al rey sobre un escudo.

Sobre esta cuestión, José Antonio Maravall afirma que “en el pensamiento del Rey Sabio queda un eco del origen popular de la investidura o designación de cada rey, [...] lo que no contradice, en la doctrina de la época, el origen divino y el carácter hereditario de la dignidad y poder del rey”⁹⁷. El autor señala aún que, en la doctrina jurídico-política de la época, lo que podría venir de las cuatro fuentes mencionadas por la *Segunda Partida* era la propia persona del rey, y no la institución ni el contenido del poder real, que tienen origen divino.

El reflejo más evidente de la visión teocéntrica del origen del poder real fue la utilización de la fórmula *rex Dei gratia*. Antonio Ubieto Arteta atribuye el inicio del uso de esta expresión en Castilla al reinado de Fernando I (1037-1065), el primer monarca en reunificar los territorios de León y Castilla después de la invasión árabe⁹⁸. El siglo XIII consistió en un período de reafirmación del origen divino del poder real, en el que el uso de la fórmula “rey por la gracia de Dios” con un acentuado sentido político se hizo corriente en Castilla, antes mismo, como

⁹⁵ Partida II, Título I, Ley IX.

⁹⁶ “Estonces le tomaron los altos, et troxieron le a Toledo, et consagrol ell arçobispo Quirigo con consentimiento de todos en la mayor eglesia de Sancta María, que es en la seeia arçobispal; e todos escriuiron y sus nombres de su buena uoluntad en la elección dél, segund que estonces era costumbre, e yuraronle et fizieronle omenage e prometieronle de seer leales a éll et al regno” *PCG*, cap. 513, p. 283-284.

⁹⁷ José Antonio MARAVALL, “Del régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X”. En ÍDEM, *Estudios de historia del pensamiento español: edad media*, Madrid, Cultura Hispánica, 1983, p. 110-111.

⁹⁸ Antonio UBIETO ARTETA, “El origen divino de la realeza”. En ÍDEM, *Los orígenes de los reinos de Castilla y Aragón*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1991.

afirma Maravall, “que la idea aparezca en los publicistas franceses en torno a Felipe el Bello”⁹⁹.

En los textos alfonsíes, la expresión se utiliza en la intitulación real, en general encontrada en los prólogos de las obras, como en los siguientes ejemplos: “don Alfonso, por la gracia de Dios rey de Castiella, de Toledo, de León, de Gallizia, de Sevilla, de Córdoba, de Murcia, de Jaén e del Algarbe”¹⁰⁰, del prólogo de la *General Estoria*, y “don Alfonso, por la gracia de Dios, rey de Castiella, de Toledo, de León, de Galicia, de Sevilla, de Córdoba, de Murcia, de Jahén, de Baeza, de Badaioz e del Algarve”¹⁰¹, del prólogo del *Fuero Real*. En el *Libro de las Cruces*, la referencia a la gracia divina aparece un poco modificada, no ligada a la intitulación real, sino a la sabiduría del rey: “el muy noble rey don Alfonso [...] por alumbramiento que ouo de la gracia de Dyos de quien uienen todos los benes, siempre se esforçó de alumbrar et de abiuar los saberes que eran perdidos al tyempo que Dyos lo mandó regnar en la tierra”¹⁰².

La idea de que el rey reinaba por la gracia recibida de Dios justificaba el origen divino del poder real y se reflejaba en otra designación común de los reyes medievales y que también tuvo su expresión en la Castilla de Alfonso X: *vicarius Dei*, es decir, los reyes como representantes de Dios en la Tierra. Tal concepción aparece en las *Siete Partidas*, primero para justificar el papel del emperador y su diferencia respecto al papa: “E otrosí dixieron los Sabios que el Emperador es Vicario de Dios en el Imperio para fazer justicia en lo temporal, bien assí como lo es el Papa en lo espiritual”¹⁰³.

Más adelante, en el mismo título, se establece la relación de similitud entre el emperador y el rey, manteniéndose la idea de la representación divina: “Vicarios de Dios son los Reyes, cada vno en su Reyno, puestos sobre las gentes para mantenerlas en justicia e en verdad quanto en lo temporal, bien assí como el Emperador en su Imperio”¹⁰⁴. Este pasaje también consiste en una de las primeras manifestaciones del principio jurídico “*rex imperator in regno suo est*”, que trataremos futuramente en un estudio dedicado a la imagen del *rex iustus*, en conexión con la función atribuida al rey de hacer justicia a los hombres. En cuanto a la similitud señalada entre el rey y el emperador, que detienen el poder temporal, en las *Siete Partidas*, O’Callaghan afirma que esta obra “was begun soon after his [de Alfonso X] imperial election with the evident purpose of illustrating his new

⁹⁹ MARAVALL, 1983, 109.

¹⁰⁰ Pedro SÁNCHEZ-PRIETO BORJA (coord.), *General Estoria*, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 2009, Prólogo.

¹⁰¹ Azucena PALACIOS ALCÁINE, *Fuero Real*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1991, Prólogo (en adelante citado como *Fuero Real*).

¹⁰² Lloyd A. KASTEN y Lawrence B. KIDDLE, *Libro de las Cruces*, Madrid, Madison, 1961, Prólogo.

¹⁰³ Partida II, Título I, Ley I.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, Ley V.

status as emperor-elect”¹⁰⁵. Hay que resaltar aún que, a pesar de que en la obra se considere el poder del rey en su reino equivalente al del emperador en el imperio, se hace la siguiente matización: “E aún demás, que el Rey lo tiene por heredamiento, e el Emperador por elección”¹⁰⁶. Una vez más, se observa la prevalencia del principio hereditario sobre el principio electivo, que también se hace presente en la intitulación real contenida en el *Setenario*, junto con el origen divino del poder real:

Nos don Alffonso, ffijo del muy noble e bienauenturado rrey don Ffernando e de la muy noble rreyna donna Beatrís, e ssennor heredero, primeramente por la merçet de Dios, e después por derecho linaie, de que heredamos los rregnos de Castiella, de Toledo, de León, de Gallizia, de Seuilla, de Córdoua, de Murçia, de Jahén, e de Badaioz, e del Algarbe.¹⁰⁷

Otros pasajes de las *Siete Partidas* mencionan el vicariato regio, aunque sin utilizar directamente la expresión “vicarios de Dios”, por ejemplo: “E los Santos dixieron que el Rey es puesto en la tierra en lugar de Dios para complir la justicia e dar a cada vno su derecho”¹⁰⁸; y “E tiene el Rey lugar de Dios para fazer justicia e derecho en el Reyno en que es Señor”¹⁰⁹.

O’Callaghan, respecto al origen divino del poder real expresado en el título de “vicario de Dios”, afirma:

Al declarar que era Vicario de Dios en su propio reino, [Alfonso X] afirmaba que su autoridad provenía directamente de Dios, sin intermediario alguno, ya fuese el papa o el emperador. La titulación real que le proclamaba como “rey por la gracia de Dios” era un continuo recordatorio de esta especial relación y un ejemplo más de la concepción medieval del origen divino de la monarquía.¹¹⁰

Por supuesto, esta concepción no surgió en el siglo XIII, ni tampoco constituyó una característica exclusiva de la monarquía castellana, dado que estaba en el cerne de la disputa entre los dos gladios del poder, temporal y espiritual, papal e imperial, en la que los reyes, también ellos titulares del poder temporal, acabaron por identificarse con el emperador. A su vez, los papas igualmente reivindicaban el título de vicarios de Dios o de Cristo¹¹¹. La teoría de las dos espadas del poder

¹⁰⁵ “Se inició justo después de su [de Alfonso X] elección imperial con la evidente intención de ilustrar su nuevo status de emperador-electo”. O’CALLAGHAN, 1998, 65

¹⁰⁶ Partida II, Título I, Ley VII.

¹⁰⁷ *Setenario*, Ley I, p. 7.

¹⁰⁸ Partida II, Título I, Ley V.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, Ley VII.

¹¹⁰ O’CALLAGHAN, 1996, 46-47.

¹¹¹ LINEHAN, 1993, 659-660.

viene mencionada en el prólogo de las *Siete Partidas*, donde se destaca la necesidad de la coexistencia de ambas:

Onde conuiene por razón derecha que estos dos poderes sean siempre acordados, assí que cada vno dellos ayude de su poder al otro: ca el que desacordasse, vernía contra el mandamiento de Dios e auría por fuerça de menguar la Fe, e la Justicia, e non podría luengamente durar la tierra en buen estado, ni en paz, si esto se fiziesse.¹¹²

Una afirmación similar, que refuerza la necesidad de acuerdo entre los dos poderes, al tiempo que destaca la proveniencia divina de ambos, se encuentra en el *Fuero Real*: “queremos que las scripturas sean guardadas por nos e por ellos, de guisa que el poder temporal e el espiritual, que viene todo de Dios, que se acuerde en uno”¹¹³.

Las consecuencias de la idea del vicariato regio son amplias y definen no solo los derechos o privilegios reales derivados de la estrecha relación del monarca con Dios, sino también sus obligaciones, como intentaremos demostrar en los apartados siguientes. En un pasaje en concreto del prólogo de las *Siete Partidas* podemos encontrar tanto la fórmula “rey por la gracia de Dios”, vinculada a la intitulación real, como la designación del rey como representante de Dios en la Tierra:

Por ende Nos Don Alfonso por la Gracia de Dios Rey de Castilla, e de Toledo, e de León, e de Galizia, e de Sevilla, e de Córdoba, e de Murcia, e de Jaén, del Algarue, entendiendo los grandes lugares que tienen de Dios los Reyes en el mundo e los bienes que dél resciben en muchas maneras; señaladamente en la muy gran honrra que a ellos faze, queriendo que ellos sean llamados Reyes, que es el su nombre.¹¹⁴

Aquí se pone de manifiesto la idea que Nieto Soria –y, antes que él, Manuel García Pelayo– definió como “el reino de Dios como arquetipo político”, es decir, Dios como el gran Rey de los reyes que, además de hacer a los reyes, también les servía de modelo¹¹⁵, lo que Alfonso X considera como una “muy gran honrra”. No en vano, la concepción teológica de que el orden divino determinaba el orden del mundo y que la corte terrena era como un espejo de la corte celestial, constituía una de las bases del pensamiento político medieval. Seguramente contribuyó para su desarrollo la idea de la realeza de Cristo, pues, si Dios era considerado el Gran Rey, su hijo como Dios también era rey y como hombre descendía de la casa real de

¹¹² Partida II, Prólogo.

¹¹³ *Fuero Real*, Libro I, Título V, Ley IV.

¹¹⁴ *Siete Partidas*, Prólogo.

¹¹⁵ Manuel GARCÍA PELAYO, *El reino de Dios, arquetipo político: estudio sobre las formas políticas de la Alta Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1959; NIETO SORIA, 1988, 58-60.

David¹¹⁶. Como afirma la cantiga 424: “Poys que dos Reys Nostro Sennor quis de seu linage decer”¹¹⁷. Este tópico aparece también en la *Segunda Partida*, donde se destaca la justicia como la principal función del rey y de Dios:

E señaladamente tomó el Rey nome de nuestro Señor Dios: ca assí como él es dicho Rey sobre todos los Reyes, porque dél han nome, e los gouierna e los mantiene en su lugar en la tierra para fazer justicia e derecho; assí ellos son tenudos de mantener e de guardar en justicia e en verdad a los de su Señorío.¹¹⁸

De la misma manera, esta concepción también la encontramos en el *Fuero Real*:

Porque nuestro señor Jesucristo es rey sobre todos los reyes, e los reyes por él regnan e dél han el nombre, e él quiso e mandó guardar los derechos de los reyes, [...]. Et pues que los reyes deste señor e deste rey habemos el nombre, e dél tomamos el poder de facer justicia en la tierra, e todas las onras e todos los bienes dél nacen e dél vienen [...].¹¹⁹

Algunas *Cantigas de Santa María* también mencionan que el rey recibió su poder de Dios o de la Virgen. De una forma muy personal, dado que está escrita en primera persona, la cantiga 401, que es una “petición” que hace el rey a la Virgen, contiene el siguiente pasaje: “E ainda te rogo, Virgen, bõa Sennor, / que rogues a teu Fillo [...] / pois Rey me fez, queira que reyn’ a seu sabor, / e de mi e dos reynos seja el guardador, / que me deu e dar pode quando ll’ en prazer for”¹²⁰. En este segmento del poema, además de atribuir su poder a Dios, el rey aún afirma que también la ampliación de sus dominios depende de la voluntad divina. La cantiga 409, a su vez, no se limita solo a Alfonso X, comentando que “Reis e emperadores / todos comũalmente / a todo seu ciente / deven de bõa mente / dar-lle loores [a la Virgen], / ca per ela sennores / son de toda a gente”¹²¹.

El poema 221 refuerza la idea de la realeza celestial y la conexión entre el rey y Dios, además de destacar la importancia de la Virgen como mediadora en esa relación: “Ca muito a [Santa María] amar deven [los reyes], porque Deus nossa

¹¹⁶ Jean LECLERCQ, *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Âge*, París, Cerf, 1959. Como recuerda la cantiga número 6, que se refiere a la Virgen como “a que do bon rey Davi, de seu linnage decende” (“la que descende del linaje del buen rey David”), *CSM* 6, v. 3-4.

¹¹⁷ “Pues que del linaje de los reyes nuestro señor quiso descender”. *CSM* 424, v. 3-6.

¹¹⁸ *Partida II*, Título I, Ley VI.

¹¹⁹ *Fuero Real*, Libro I, Título V, Ley IV.

¹²⁰ “Y aún te ruego, Virgen, buena Señora, que ruegues a tu Hijo [...] pues me hizo Rey, que quiera que reine como le plazca, y que él sea mi protector y de los reinos que me dio y puede dar cuando así lo desee”. *CSM* 401, v. 42-43 e 46-48.

¹²¹ “Reyes y emperadores, todos juntos, con todo su entendimiento, deben de buen grado darle loores, pues por ella son señores de toda la gente”. *CSM* 409, v. 36-42.

figura / fillou dela e pres carne; ar porque de sa natura / vëo, e porque justiça tēen del e dereitura, / e Rei nome de Deus éste, ca el reina todavia”¹²².

La cantiga 382 menciona el proverbio del rey Salomón que afirma que los corazones de los reyes están en las manos de Dios¹²³. Este mismo poema también se refiere a la realeza divina y establece lo que caracteriza a Dios (la virtud), al rey (el poder) y al hombre (la razón):

Verdad’ éste a paravoa que disse Rey Salamon
que dos reys as voontades enas mãos de Deus son.

E ele assi as cambya como lle ven a prazer,
ca segund’ é Deus e omen e Rey, pode-o fazer;
Deus porque á gran vertude, e Rey por seu gran poder,
e ome porque á siso, entendement’ e razon¹²⁴

La referencia al proverbio de Salomón se repite en la *Segunda Partida*:

Ca pues que todas las voluntades de los omes están en poder de Dios, mayormente lo son las de los Reyes, por los grandes fechos que han de fazer. E desto dixo el Rey Salomon, que los coraçones de los Reyes son en mano de Dios, e él los torna a qual parte quiere.¹²⁵

Ya en la *Primera Crónica General*, el capítulo 813, que narra la muerte del rey Fernando I, es particularmente interesante por transmitir la idea del origen divino en las propias palabras supuestamente proferidas por el monarca antes de morir:

‘Sennor, tuyo es el poder et tuyo es el regno, et tu eres sobre todos los reys et sobre todas las yentes, et todas las cosas son a tu mandamiento. Pues Sennor, tornote yo agora el regno que me tu diste; mas pidote mercet que la mi alma sea puesta en la luz que non a fin’.¹²⁶

¹²² “Pues los reyes deben amar mucho a Santa María, porque Dios tomó de ella la forma y la carne; porque vino de su naturaleza; y porque los reyes tienen justicia y derecho de Dios, y rey es nombre de Dios, porque él aún reina”. *CSM* 221, v. 5-8.

¹²³ “Sicut rivi aquarum cor regis in manu Domini: quocumque voluerit, inclinabit illud” (“El corazón del rey es una corriente de agua en manos del Señor: él lo dirige hacia donde quiere”). *Proverbios*, 21:1.

¹²⁴ “Verdadera es la palabra que dijo el rey Salomón que la voluntad de los reyes están en las manos de Dios. Y él así las cambia como le place, pues dado que es Dios, hombre y rey, puede hacerlo; Dios porque tiene gran virtud, rey por su gran poder y hombre porque tiene sabiduría, entendimiento y razón”. *CSM* 382, v. 4-9.

¹²⁵ *Partida II*, Título II, Ley III.

¹²⁶ *PCG*, cap. 813, p. 493-495.

En el caso de Alfonso VIII, la crónica considera la batalla de Las Navas de Tolosa como una dádiva divina al rey, “por que sopiesse que Dios poderoso en todas las cosas gouierna a los reyes et que los príncipes por él tienen la tierra”¹²⁷.

Otra forma de manifestación del origen divino es la noción del linaje real como particularmente elegido, pues se consideraba que Dios, al conferir el poder real, elegía y legitimaba, a través del principio hereditario, a toda una dinastía. La referencia al linaje elegido, así como al territorio que le es asignado como señorío, se puede detectar en las *Siete Partidas*:

[...] la muy grande merced que nos Dios fizo en querer que viniésemos del linage onde venimos, e el lugar en que nos puso, faziéndonos Señor de tantas buenas gentes e de tan grandes tierras como el quiso meter so nuestro Señorío.¹²⁸

Formulaciones similares surgen también en las *Cantigas de Santa María*, como demuestran los versos “Ca a mi de bõa gente / fez vñir dereitamente / e quis que mui chãamente / reinass’ e que fosse rei”¹²⁹ e “Ca mi fez de bõa terra / sennor”¹³⁰, del poema número 200. Además, se hacen diversas referencias en los poemas a los reyes antecesores de Alfonso X, especialmente a Alfonso VII, el “Emperador, o que de tod’ Espanna foi sennor”¹³¹, y a Alfonso VIII, “aquei que primeira vez / vençeu o sennor dos mouros pola fe de Deus creer”¹³².

La cantiga 292 narra el traslado de los féretros de Fernando III y Beatriz de Suabia, padres de Alfonso X, a Sevilla, donde el Rey Sabio mandó hacer una sepultura “mui rica”. El poema comienza con una exaltación de las cualidades del “bon rei Don Fernando, que foi comprido de prez, / d’ esforç’ e de grãadeza e de todo ben, sen mal”¹³³. Además, resalta que él “sobre tod’ outra cousa / [...] amava Santa Maria”¹³⁴ y que su lealtad hacia ella era recíproca, dado que ella “en todo-los seus feitos atan ben o ajudou”¹³⁵ y él “sempre a servia e a sabia loar”¹³⁶.

¹²⁷ *Ibíd.*, cap. 991, p. 672.

¹²⁸ *Siete Partidas*, Prólogo.

¹²⁹ “Pues me hizo venir directamente de buena gente y quiso que muy seguramente reinase y que fuese rey”. *CSM* 200, v. 9-12.

¹³⁰ “Pues me hizo señor de buena tierra”. *Ibíd.*, v. 29-30.

¹³¹ “Emperador, el que de toda España fue señor”. *CSM* 122, v. 15-16. La cantiga 69 también se refiere a Alfonso VII como “Emperador d’Espanna”, *CSM* 69, v. 10.

¹³² “Aquél que por primera vez venció al señor de los moros por creer en la fe de Dios”. *CSM* 361, v. 12-13.

¹³³ “Buen rey don Fernando, que era muy cumplido de valor, esfuerzo y grandeza, y de todo bien, sin ningún mal”. *CSM* 292, v. 8-9.

¹³⁴ “Amaba a Santa María sobre todas las demás cosas”. *Ibíd.*, v. 13-14.

¹³⁵ “Le ayudó mucho en todos sus hechos”. *Ibíd.*, v. 17.

¹³⁶ “Siempre le servía y sabía loarla”. *Ibíd.*, v. 27.

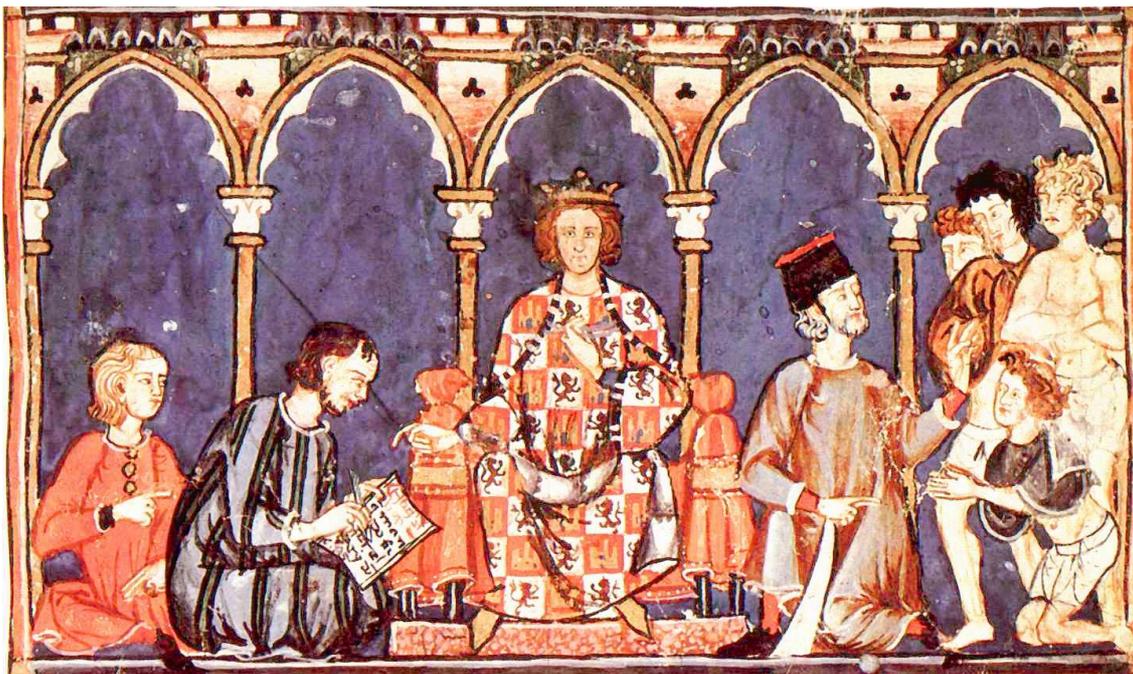


Fig. 1. El rey Alfonso X el Sabio y su corte. Miniatura del *Libro de los Juegos*. Imagen tomada de Wikimedia Commons

La concepción del linaje elegido, además del origen divino, refuerza el acercamiento de los reyes medievales a los reyes bíblicos, pues “los largos linajes de los reyes del Antiguo Testamento ejercieron no poca influencia en la consolidación de este mito político”¹³⁷. Los pasajes que acabamos de citar, en los que se mencionan a los antecesores de Alfonso X o a sus familiares, apuntan hacia dos aspectos que derivan directamente del lazo creado entre el rey y Dios en el momento de la “elección”, de la transferencia de poder: la protección divina dispensada al rey y a su familia y, en contrapartida, su devoción piadosa a Dios.

4. *Rex invictus*

Directamente relacionada con la creencia en un origen divino del poder real está la protección divina de que gozaba el monarca. Nieto Soria afirma que “aceptada la condición de rey e de realeza de origen divino, la monarquía trató de sacar todas las consecuencias posibles de tal circunstancia en favor de sus pretensiones políticas”¹³⁸. Así, “el rey adquiriría el carácter de especial protegido de la divinidad, lo que incluía no solo a su persona, sino también [...] sus derechos políticos y jurídicos”¹³⁹. En el caso de los textos alfonsíes, esta protección divina se manifiesta principalmente en los milagros operados en favor del rey, que se observan en pasajes de la *Primera Crónica General* y, muy especialmente, en las *Cantigas de Santa María*.

¹³⁷ NIETO SORIA, 1988, 66.

¹³⁸ ÍDEM, 1997, 67.

¹³⁹ *Ibíd.*

La *Primera Partida* define milagro como “cosa nueva e estraña”¹⁴⁰, como algo maravilloso, extraordinario y que no es producto de la naturaleza, sino de Dios:

Miraglo es cosa que veemos, mas non sabemos ónde viene: e esto se entiende quanto al Pueblo comunalmente; mas los Sabios e los entendidos bien entienden que la cosa que non puede fazer natura nin artificio del ome, que del poder de Dios viene tan solamente, e non de otro.¹⁴¹

La ley subsecuente define las cuatro características que el milagro debe presentar para que se pueda considerarlo como verdadero:

La primera, que venga por el poder de Dios, e non por arte. La segunda, que el miraglo sea contra natura, ca de otra guisa non se marauillarían los omes dél. La tercera, que venga por merescimiento de santidad e de bondad que aya en sí aquél por quién Dios lo faze. La quarta, que aquel miraglo acaesca sobre cosa que sea sobre confirmación de la Fe.¹⁴²

Respecto a esta ley de la *Primera Partida*, Nieto Soria destaca la tercera característica del milagro y afirma que la referencia a milagros relacionados con la persona del rey podría tener un fin propagandístico bien definido: “demostrar la bondad, cuando no la santidad, de quien era objeto del milagro o de quien actuaba como su mediador”¹⁴³. Refiriéndose al poder taumatúrgico real, ya comentado en el primer apartado de este estudio, el autor afirma aún sobre la protección divina:

No se trata de que el rey se atribuya una capacidad de hacer milagros, sino que, por su función real, a la que pueden unirse sus cualidades personales de cristiano ejemplar, puede confiar en que, como consecuencia de su condición de vicario de Dios, situado al frente de una monarquía de origen divino, la protección divina se pueda traducir en un hecho sobrenatural, en milagro.¹⁴⁴

De las compilaciones alfonsinas, la obra que contiene más referencias a la protección divina es, sin lugar a dudas, las *Cantigas de Santa María*. Este hecho se explica por la naturaleza de los poemas, en su mayoría narrativas de milagros de la Virgen, y por el carácter personal de las cantigas en las que aparece Alfonso X, ya sea como personaje o como el mismo yo lírico. Como afirma el estribillo de la

¹⁴⁰ Partida I, Título IV, Ley LXVII.

¹⁴¹ *Ibíd.*

¹⁴² *Ibíd.*, Ley LXVIII.

¹⁴³ NIETO SORIA, 1997, 67-68.

¹⁴⁴ *Ibíd.*, p. 69.

cantiga 122, “miragres muitos pelos reis faz / Santa Maria cada que lle praz”¹⁴⁵. Estos milagros operados por la Virgen en favor del rey generalmente ocurren en los poemas en la forma de ayuda contra los moros, de cura de las enfermedades y de protección contra los enemigos.

Es constante, en las cantigas, el pedido de Alfonso X a la Virgen de que le ayude en los conflictos contra los moros y su efectiva intervención milagrosa en los casos concretos de confrontación. Algunas cantigas de *loor*, cuyo carácter es esencialmente lírico, contienen, en su última estrofa, una intervención en primera persona rogando por protección personal y para el reino. En la cantiga 180, el yo lírico surge en la última estrofa diciendo: “E poren lle rogo que queir’ amparar / a mi de mal e Leon e Castela”¹⁴⁶. En la 360, la referencia a los moros es explícita: “E por aquesto te rogo, Virgen santa corõada, / pois que tu es de Deus Filla e Madr’ e nossa vogada, / que esta merçee aja por ti de Deus acabada, / que de Mafomet a seita possa eu deitar d’ Espanna”¹⁴⁷. La cantiga 229 –que es de *miragre*, y no de *loor*– narra cómo la Virgen defendió su iglesia en Villasirga (Villalcázar de Sirga) del ataque de los moros en la época de Alfonso IX de León. En el último verso, una vez más se manifiesta el yo lírico, rogando: “poren merçee lle peço que queira defender-mi”¹⁴⁸. Este verso aparentemente no guarda relación con el milagro narrado, pero, teniendo en cuenta los ejemplos anteriores y el hecho de que el milagro se produce en el contexto de un ataque moro, podemos considerar ese pedido de protección como similar al de los casos de confrontación, cuyo ejemplo más representativo es el de la cantiga 169.

Dicho poema se refiere a la revuelta de los *mudéjares* en 1264-66¹⁴⁹, específicamente en Murcia, y a cómo el rey resolvió el conflicto con la ayuda de su suegro Jaime I de Aragón. La narración trata de una iglesia ubicada en el barrio moro de la Arrixaca de Murcia, que se salvó de la destrucción diversas veces y por diversos motivos, incluso por la intervención de la Virgen. La última estrofa destaca por el papel atribuido a Santa María en las conquistas de Alfonso X, o por lo menos en sus intenciones de expandir sus dominios: “E poren’ a eigreja sua quita é ja, / que nunca Mafomete poder y averá; / ca a conquereu ela e demais conquerrá / Espanna e Marrocos, e Ceta e Arcilla”¹⁵⁰. En este pasaje, se evidencia el proyecto del rey de *Cruzada de África* y conquista de Marruecos¹⁵¹.

¹⁴⁵ “Santa María hace muchos milagros por los reyes siempre que le place”. CSM 122, v. 3-4.

¹⁴⁶ “Y por eso le ruego que quiera ampararme del mal, a mí y a León y Castilla”. CSM 180, v. 69-70.

¹⁴⁷ “Y por eso te ruego, Virgen santa coronada, pues tú eres Hija y Madre de Dios y nuestra abogada, que esta merced yo reciba de Dios por ti, que yo pueda expulsar de España a la secta de Mahoma”. CSM 360, v. 24-27.

¹⁴⁸ “Por eso le pido merced que quiera defenderme”. CSM 229, v. 34.

¹⁴⁹ O’CALLAGHAN, 1996, 134; GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 2004, 163-190.

¹⁵⁰ “Y por eso su iglesia ya está libre, pues Mahoma nunca tendrá allí poder; pues ella la conquistó y también conquistará España, Marruecos, Ceuta y Arcilla”. CSM 169, v. 63-66.

¹⁵¹ Sobre el proyecto de cruzada de Alfonso X en el norte de África, véanse, entre otros, los trabajos de Charles-Emmanuel DUFOURCQ, “Un projet castillan du XIIIe siècle: la croisade

Aún respecto a la protección divina al rey en las *Cantigas de Santa María*, merecen destacarse las repetidas curas consideradas milagrosas de la enfermedad de Alfonso X. Sobre la naturaleza de la enfermedad, precisamente no hay unanimidad entre los historiadores: se sabe, por las fuentes, que el rey padecía una fiebre intermitente; según los trabajos de Presilla¹⁵² y Kinkade¹⁵³, el rey probablemente sufría de un tipo de cáncer de piel, el carcinoma espinocelular; sin embargo, también se cogita un fuerte reumatismo. Cualquiera que fuera la enfermedad, el interés de esta cuestión recae sobre los milagros narrados de cura en favor del rey. Entre las cantigas que mencionan las enfermedades del Rey Sabio, las más significativas son la 209 y la 279, que presentan el milagro narrado en primera persona, y la cantiga 235, que incluye diversos acontecimientos importantes del reinado, además de describir su enfermedad.

En la cantiga 209, considerada como la más personal del cancionero marial de Alfonso X¹⁵⁴, el rey describe su propio sufrimiento al caer enfermo en Vitoria, y cuenta cómo le salvó el poder de la Virgen. El estribillo preconiza: “Muito faz grand’ erro, e en torto jaz, / a Deus quen lle nega o ben que lle faz”¹⁵⁵, y sigue en la primera estrofa: “Mas en este torto per ren non jarei / que non cont’ o ben que del recebud’ ei / per ssa Madre Virgen, a que sempr’ amei, / e de a loar mais d’ outra ren me praz”¹⁵⁶. En estos pasajes encontramos dos elementos de interés. El primero es la relación que se establece entre la narración del milagro y el reconocimiento del bien recibido de Dios, siendo que se considera la negación de ese bien un “grand’ erro”; Alfonso X, como yo lírico, afirma que no quiere incurrir en ese error dejando de contar el milagro. El segundo el milagro (o “bien”) propiamente dicho recibido de Dios por intermedio de la Virgen, quien desempeña el papel de instrumento del milagro, lo que también evidencia su carácter de medianera y abogada de los hombres ante Dios.

A continuación, la cantiga narra la enfermedad del rey en Vitoria, ocasión en la que él dispensó a los médicos y mandó que le trajeran el libro de las *Cantigas de Santa María* y se lo pusieran encima, a lo que fue inmediatamente curado. Es

d’Afrique”. *Revue d’Histoire et de Civilisation du Maghreb*, 1 (1966), p. 26-51; ÍDEM, “La question de Ceuta au XIIIe siècle”. *Hespéris*, 42 (1955), p. 67-127; Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, “La idea y la práctica de la cruzada en la España medieval: las cruzadas de Alfonso X”. En *El Mediterráneo: hechos de relevancia histórico-militar y sus repercusiones en España*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998, p. 171-186.

¹⁵² Maricel PRESILLA, “The image of death and political ideology in the Cantigas de Santa Maria”. En Israel KATZ y John E. KELLER (eds.), *Studies on the Cantigas de Santa Maria. Art, Music and Poetry*, Madison, Hispanic Seminary, 1987, p. 403-457.

¹⁵³ Richard P. KINKADE, “Alfonso X, Cantiga 235, and the Events of 1269-1278”, *Speculum*, 67-2 (1992), p. 284-323.

¹⁵⁴ John E. KELLER, y Richard P. KINKADE, “Iconography and Literature: Alfonso himself in cantiga 209”, *Hispania*, 66 (sep./1983), p. 348-352.

¹⁵⁵ “Comete un error muy grande hacia Dios y está en pecado quien le niega el bien que le hace”. *CSM 209*, v. 5-6.

¹⁵⁶ “Pero en este pecado no incurriré de ninguna manera por no contar el bien que de él recibí por su Madre Virgen, a la que siempre amé, y me agrada loarla más que cualquier otra cosa”. *Ibíd.*, v. 7-10.

reseñable en este relato el poder atribuido al libro, receptáculo del poder de la Virgen. Según afirma Corti, en su estudio sobre las miniaturas de las cantigas referentes a enfermedades, la Virgen “se manifiesta mediante un libro que contiene curaciones milagrosas, textos y música. De la función curativa de estos tres medios de expresión de la religiosidad marial, será testimonio el milagro”¹⁵⁷. El autor también señala que “el hecho de abrir el libro implica la revelación de un contenido sacro y misterioso a la vez, de algo sobrenatural y por ende dotado de poderes superiores. Para Alfonso dichos poderes no podían emanar sino de Dios”¹⁵⁸.

En este contexto, también podemos traer a colación el pasaje de la *Segunda Partida* que se refiere a las imágenes que representan al rey, es decir, “las Ymágenes que fuessen fechas en assemejança o en figura dél”¹⁵⁹ y que deben ser protegidas y respetadas como si fueran el mismo rey: “la Ymagen el Rey, como su sello, en que está su figura, e la señal que trae otrosí en sus armas, e su moneda, e su carta, en que se nombra su nome, que todas estas cosas deuen ser mucho honrradas, porque son en su rememrança, do él no está”¹⁶⁰. Esta deferencia a cualquier objeto que contenga el nombre o la imagen real aumenta el valor atribuido al libro de las *Cantigas de Santa María* en el poema 209.

En su estudio, Corti busca complementar las informaciones proporcionadas por el texto con las que se pueden observar en la miniatura que ilustra esta cantiga. Así, el autor destaca que el rey está vestido solo con una fina camisa en los primeros recuadros de la ilustración, pero, “producida la cura milagrosa, Alfonso recupera inmediatamente su vestimenta de aparato, signo de poder político y de su reintegración al mismo”¹⁶¹.

Otra cantiga narrada en primera persona y que trata de una ocasión en la que Alfonso X cayó enfermo es la 279. Ya en el mismo estribillo de este poema surge el yo lírico rogando a la Virgen por protección: “Santa Maria, valed’, ai Sennor, / e acorred’ a vosso trobador, / que mal le vai”¹⁶². A pesar de que no es tan personal como en la cantiga 209, la descripción de la enfermedad del rey en este poema contiene algunos detalles interesantes, como en los versos: “a tan gran mal e a tan gran door, [...] como soffr’ este vosso loador”¹⁶³ y “seede-mi ora bõ’ ajudador / en est’ ensay [...] que me faz a mort’, ond’ ei gran pavor”¹⁶⁴. En estos pasajes, destacan el sufrimiento y el dolor del rey y la mención al miedo a la muerte. Otro elemento de interés del poema es que no se observa una descripción del milagro de

¹⁵⁷ CORTI, 1998-1999, 92.

¹⁵⁸ *Ibíd.*, p. 90.

¹⁵⁹ Partida II, Título XIII, Ley XVIII.

¹⁶⁰ *Ibíd.*

¹⁶¹ CORTI, 1998-1999, 88.

¹⁶² “Santa María, valed, ay Señora, y acorred a vuestro trovador, pues le va mal”. *CSM* 279, v. 4-6.

¹⁶³ “De tan gran mal y de tan gran dolor, [...] como sufre este vuestro loador”. *Ibíd.*, v. 7 y 9.

¹⁶⁴ “Ayudadme ahora en este ensayo [...] que me hace la muerte, de la que tengo gran pavor”. *Ibíd.*, v. 16-17 y 19.

curación ni tampoco un desfecho de loor por la realización del milagro, como ocurre en la cantiga 209. En la última estrofa, el yo lírico da lugar a un narrador impersonal: “Que fez enton a galardoador / de todo ben e do mal sãador? / Tolleu-ll’ a fever e aquel umor / mao e lai”¹⁶⁵.

Todavía en lo que concierne a las curas de la enfermedad del rey, merece destacarse la cantiga 235. Por ser muy rica en detalles sobre acontecimientos del reinado de Alfonso X, principalmente los relacionados con los conflictos con la nobleza y la crisis de la década de 1270, esta cantiga ha sido objeto de diversos estudios¹⁶⁶. Por tanto, no pretendemos abarcar aquí todo el abanico de posibilidades de interpretación que el texto ofrece. Sin embargo, sí hay que llamar la atención no solo sobre la cura milagrosa de la enfermedad de Alfonso X en Requena, Vitoria y Montpellier, donde “o guareceu a Virgen Santa Maria, como Sennor mui leal”¹⁶⁷, sino también sobre cómo la Virgen lo protege contra sus enemigos. La devoción del Rey Sabio justifica el apoyo que recibe de la Virgen en las situaciones narradas a continuación: “Hũa vez dos ricos-omes que [...] se juraron contra ele todos que non fosse Rey, seend’os mais seus parentes”¹⁶⁸; “Ca os mais dos ricos-omes se juraron [...] por deitaren do reyno e que ficasse por seu, / que xo entre ssi partissen”¹⁶⁹. Estos pasajes se refieren de forma evidente a la revuelta de la nobleza en el tercio final del reinado de Alfonso X; la forma en que se describen los hechos y cómo la Virgen protege al rey –“ca deles ben o vingou”¹⁷⁰– demuestran el carácter de traición que el conflicto asumió a los ojos del rey. Resulta interesante que los intentos de usurpación del poder por parte de la nobleza se describen en esta cantiga como frustrados por la intervención de la Virgen y de Dios, como en el pasaje “mas de fazer lles foi greu, / ca Deus lo alçou na cima [a Afonso] e eles baixou no val [a los traidores]”¹⁷¹, lo que evidencia una distorsión con probable intención propagandística.

El mismo tópico aparece en la cantiga 300:

E por esto lle demando [a la Virgen]
que lle non venna emente
do que diz a maa gente
porque sño de seu bando

¹⁶⁵ “¿Qué hizo entonces aquella que da galardones de todo el bien y que cura el mal? Le quitó la fiebre y aquel humor malo”. *Ibíd.*, v. 24-27.

¹⁶⁶ Véase el artículo de KINKADE, 1992. También en O’CALLAGHAN, 1998, especialmente p. 126-135.

¹⁶⁷ “Lo curó la Virgen Santa María, como Señora muy leal”. *CSM* 235, v. 47-48.

¹⁶⁸ “Una vez que los ricos-hombres conspiraron todos contra él, contra su reinado, siendo la mayoría sus parientes”. *Ibíd.*, v. 21-23.

¹⁶⁹ “Pues los ricos-hombres conspiraron para echarle del reino y para que éste fuera suyo, de forma que se lo repartieran entre sí”. *Ibíd.*, v. 60-62.

¹⁷⁰ “Pues bien lo vengó de ellos”. *Ibíd.*, v. 35.

¹⁷¹ “Pero les resultó penoso hacerlo, pues Dios lo elevó al alto y los bajó al valle”. *Ibíd.*, v. 62-63.

[...]
Mas que lles dé galardões
ben quaes eles merecen,
porque me tan mal gradecen
meus cantares e meus sões

[...]
E ar aja piadade
de como perdi meus dias
carreiras buscand' e vias
por dar aver e herdade
u verdad' e
lealdade
per ren nunca puid' achar,
mais maldad' e
falssidade
con que me cuidan matar¹⁷²

Y también en la cantiga 200, junto con la mención a la cura del rey por la Virgen y su devoción a consecuencia de los milagros:

[...] nas grandes enfermidades
[la Virgen] m' acorreu; por que sabiades
que poren a servirey.
[...]
E dos que me mal querian
e buscavan e ordian
deu-lles o que merecian,
assi como provarei.¹⁷³

Presilla resalta que, en los poemas, la protección y los milagros de la Virgen no constituyen una exclusividad de la monarquía ni de la nobleza, lo que estaría en consonancia con la idea de universalidad asociada al cristianismo, y señala que la extensión de la preocupación de la Virgen tanto a los más humildes como a los más poderosos de sus devotos “clearly establishes a basis of equality between the monarchy and the people”¹⁷⁴. El *topos* literario de la muerte como niveladora de la

¹⁷² “Y por eso le pido [a la Virgen] que no le haga caso a lo que dice la mala gente, porque soy de su bando [...], pero que les dé los galardones que bien merecen, porque tan mal me agradecen mis cantares y mis sonidos. [...] Y aún tenga piedad de cómo perdí mis días buscando maneras de dar bienes y heredades donde nunca pude hallar verdad y lealtad de ninguna forma, sino maldad y falsedad con las que intentan matarme”. *CSM* 300, v. 39-42, 50-53 y 61-70.

¹⁷³ “En las grandes enfermedades [la Virgen] me acorrió; que sepáis que por eso la serviré. [...] Y a los que me querían mal y buscaban y urdían, ella les dio lo que se merecían, así como probaré”. *CSM* 200, v. 19-22 y 15-17.

¹⁷⁴ “Claramente establece una base de igualdad entre la monarquía y el pueblo”. PRESILLA, 1987, 431.

humanidad, evocado por Presilla, también se hace presente en la *Primera Crónica General*, en el capítulo que trata de la muerte de Fernando III:

[Fernando III] non pudo estorçer del lazo de la muerte nin desuiarse della, la qual a todos es comunal et egual a uoluntad de ordenamiento de Dios; no a rey nin enperador nin omne de la mayor alteza que seer pueda, que a la muerte pueda foyr nin se le desuiar nin se le asconder; muerte a todos es comunal.¹⁷⁵

Al igual que la muerte es común a todos, también lo es la protección de la Virgen “aos seus acomendados”¹⁷⁶, incluso a los moros, como demuestra la cantiga 181: “Pero que seja a gente d’ outra lei e descreuda, / os que a Virgen mais aman, a esses ela ajuda”¹⁷⁷. Este poema trata de un conflicto en Marruecos entre dos facciones diferentes de los moros: el rey de Marruecos llevó en batalla el pendón con la imagen de la Virgen, que “ajudou a seus amigos, / pero que d’ outra lei eran, a britar seus ãemigos”¹⁷⁸. Sobre este poema, afirma Presilla: “That the Virgin could also become a bellicose associate of the Muslims in their own factional wars in exchange for their acceptance of Christian religious symbols is one of the most powerful arguments in favor of conversion found in the *Cantigas*”¹⁷⁹.

Respecto a la colaboración divina en batallas, la autora recuerda aún que las crónicas del periodo mencionan de forma destacada las victorias de los reyes castellanos con ayuda de la Virgen, de las cuales el ejemplo más significativo es la narración de la batalla de Las Navas de Tolosa en la *Primera Crónica General*, donde se afirma que los tres reyes que participaron en ella, entre ellos Alfonso VIII, portaban pendones con la imagen de Santa María la Antigua, “la que de la prouincia de Toledo et de toda Espanna estido et fue sempre uençedora et padrona”¹⁸⁰. También resulta significativo, para el caso castellano, el papel desempeñado por Santiago apóstol como protector en las batallas contra los moros, como demuestra, por ejemplo, uno de los capítulos de la *Primera Crónica General* que narra la cabalgada de Jerez (1231)¹⁸¹.

¹⁷⁵ PCG, cap. 1131, p. 770-771.

¹⁷⁶ “A los que a ella se encomiendan”. CSM 83, v. 3.

¹⁷⁷ “Aunque el pueblo sea de otra ley e infiel, los que más aman a la Virgen, a éstos ella les ayuda”. CSM 181, v. 3-4.

¹⁷⁸ “Ayudó a sus amigos, aunque fuesen de otra ley, a derrotar a sus enemigos”. *Ibíd.*, v. 40-41

¹⁷⁹ “Que la Virgen también pudiera convertirse en una compañera bélica de los moros en sus propias guerras faccionales a cambio de la aceptación de símbolos cristianos es uno dos argumentos más poderosos a favor de la conversión en las *Cantigas*”. PRESILLA, 1987, 429.

¹⁸⁰ PCG, cap. 1019, p. 701-703.

¹⁸¹ *Ibíd.*, cap. 1044, p. 726-729.

5. *Rex imitabilis*

Deriva igualmente del origen divino del poder real el carácter ejemplar que se le atribuía al rey ante la sociedad que gobernaba: si, por un lado, al recibir el poder de Dios, el monarca pasaba a ser especialmente protegido por él, por otro lado, el “elegido del Señor” debía cumplir determinados requisitos para hacerse justo merecedor del cargo que le fue conferido.

En la tipología de las imágenes del poder real elaborada por Nieto Soria, las imágenes moralizadoras combinan las características de rey cristiano y rey virtuoso, pues, “para los tiempos bajomedievales, el monarca se presenta como una figura ética antes que política, debiéndose adaptar sus realizaciones políticas a los ideales éticos”¹⁸². Para el siglo XIII ibérico, los textos alfonsíes son paradigmáticos en este sentido, sobre todo las obras jurídicas y las *Cantigas de Santa María* que mencionan a la persona del rey.

La *Segunda Partida*, que dispone principalmente sobre el gobierno del reino, también establece las cualidades que caracterizan a los buenos reyes o emperadores y a los tiranos. Se trata de nada menos que 11 títulos –que suman un total de 88 leyes– dedicados a especificar con detalles cómo debe ser la conducta general del rey en sus pensamientos, en su habla y en sus obras, incluyendo la manera de vestir, alimentarse y relacionarse con la familia y con los súbditos, además de las virtudes que debe poseer, con lo cual la *Segunda Partida* se acerca significativamente a los espejos de príncipes, género que tuvo una gran aceptación en la Baja Edad Media¹⁸³.

Las primeras cualidades reales destacadas por el texto jurídico alfonsí respetan al deber del rey de conocer, amar y temer a Dios, así como de servirlo y loarlo:

Conoscimiento verdadero de Dios es la primera cosa que por derecho deue auer toda criatura que ha entendimiento. E como quier que esto pertenesce mucho a los omes, porque han razón e entendimiento, entre todos ellos mayormente lo deuen auer los Emperadores, e los Reyes, e los otros grandes Señores que han de mantener las tierras e gouernar las gentes con entendimiento de razón e con derecho de justicia. E porque estas cosas non podrían ellos auer sin Dios, conuiene que le conoscan, e conociéndole, quel amen, e amándole, que le teman e que le sepan seruir e loar.¹⁸⁴

El deber del rey de presentar las cualidades descritas en la *Segunda Partida* se define siempre como superior al de los demás hombres debido a su vínculo especial con Dios, como demuestra el pasaje que preconiza el deber de loar a Dios: “E loar

¹⁸² NIETO SORIA, 1988, 84.

¹⁸³ MARAVALL, 1983. Para Robert I. Burns, en cambio, el género literario de las *Partidas* es el código jurídico, siendo el *Setenario* mucho más cercano a un espejo de príncipes. Robert I. BURNS (ed.), *Las Siete Partidas*. Vol. 2, “Medieval Government: the World of Kings and Warriors”, Filadelfia, University of Pennsylvania, 2001, p. IX-XXIV.

¹⁸⁴ Partida II, Título II, proemio.

deuen [los reyes] el su Santo nome [de Dios], por el grand bien e la grand honrra que del recibieron, ca [...] los que mayores grandezas e mayores dones reciben de nuestro Señor, más le son tenudos de seruir e loar que los otros”¹⁸⁵. También se resalta que, cuanto más grande la devoción de los reyes, tanto más ellos estarán demostrando su reconocimiento por los bienes y por la gracia que reciben de Dios, “e toman dellos las otras gentes buen exemplo”¹⁸⁶. De forma similar, el castigo de Dios “en el otro siglo”¹⁸⁷ al rey que no demuestre tales cualidades será igualmente más grande que el reservado a los demás hombres, pues Dios “le mostró el grand amor, en darle honrra, e poder”¹⁸⁸.

En las *Cantigas de Santa María* la devoción del rey se dirige hacia la Virgen, como demuestran los siguientes versos de la cantiga 235, que se refieren a Alfonso X y en los que también merece destacarse la mención al servicio divino: “Santa Maria mui de coraçon de pran / loava mais d’ outra cousa, e non prendia affan / en servi-la noit’ e dia, rogando seu bon talan / que morress’ en seu serviço”¹⁸⁹. En la cantiga 209 es el mismo rey quien justifica su loor, con una redacción de contenido muy similar en primera persona: “E, como non devo aver gran sabor / en loar os feitos daquesta Sennor / que me val nas coitas e tolle door / e faz-m’ outras mercees muitas assaz?”¹⁹⁰.

Sin embargo, esta demostración piadosa no aparece en los poemas como algo exclusivo de Alfonso X; la mención a sus antecesores, como ya hemos comentado en el tercer apartado de este estudio, suele presentar una imagen positiva de estos, la cual también incluye el aspecto devocional y la acción de servir y loar a la divinidad. Un ejemplo de ello es la cantiga 292, en la que se narra un milagro que hizo la Virgen “polo bon Rei Don Fernando, que foi comprido de prez, / d’ esforç’ e de grãadeza e de todo ben, sen mal [...] e sobre tod’ outra cousa [...] amava Santa Maria [...] ca el sempre a servia e a sabia loar”¹⁹¹. Fernando III, padre de Alfonso X, es una figura de relieve también en el *Setenario*, cuyos primeros siete capítulos o leyes se dedican al “elogio del rey Fernando”, quien “ouo muy grant entendimiento para conosçer Dios et todas las cosas buenas”¹⁹². Igualmente interesante es la

¹⁸⁵ *Ibíd.*, Ley IV.

¹⁸⁶ *Ibíd.*

¹⁸⁷ Partida II, Título II, Ley II. Esta expresión aparece repetidas veces en las leyes de la *Segunda Partida* que se refieren al rey.

¹⁸⁸ *Ibíd.*

¹⁸⁹ “Loaba a Santa María muy de corazón más que a cualquier otra cosa, y no se cansaba de servirle noche y día, rogando su clemencia y que muriera a su servicio”. *CSM* 235, v. 10-13.

¹⁹⁰ “¿Y cómo no debo tener gran placer en loar los hechos de esa Señora que me vale en el sufrimiento, me quita el dolor y me hace muchas otras mercedes?”. *CSM* 209, v. 12-15.

¹⁹¹ “Por el buen rey don Fernando, que era muy cumplido de valor, esfuerzo y grandeza, y de todo bien, sin ningún mal [...] y por encima de todas las demás cosas [...] amaba a Santa María [...] pues él siempre le servía y sabía loarla”. *CSM* 292, v. 8-9, 14-15 y 27.

¹⁹² *Setenario*, Ley II, p. 8. Sobre la imagen de Fernando III en el *Setenario*, véase el interesante estudio de Roberto J. GONZÁLEZ-CASANOVAS, “Fernando III as enlightened ruler in Alfonso

referencia a Fernando III en los capítulos finales de la *Primera Crónica General* como “sancto et noble et bienaventurado rey don Fernando”¹⁹³: aunque hay fuertes evidencias de que la crónica se concluyó en el reinado de Sancho IV, hijo de Alfonso X, la designación de Fernando III como santo en este texto es todavía muy anterior a su canonización, que tuvo lugar solo en 1671¹⁹⁴.

La principal forma de manifestación de la piedad real en los poemas marianos del Rey Sabio es la propia compilación de los milagros de la Virgen, cuyo objetivo primordial, mencionado en el Prólogo B de la obra –según la denominación de Mettmann–, es difundir y ampliar el culto mariano: “E queno souber, / por ela mais de grado trobará”¹⁹⁵. Esta idea coadunaba con la nueva espiritualidad occidental impulsada en el siglo XII principalmente por el cisterciense Bernardo de Claraval, por intermedio de quien la devoción mariana ganó más importancia en la religiosidad popular que el culto de otros santos¹⁹⁶. Así pues, Alfonso X, como autor intelectual de la obra, asume para sí la función de “trovador de la Virgen”: “e por aquest’ eu / quero seer oy mais seu trobador”¹⁹⁷. Sobre el culto mariano, O’Callaghan añade que “the king had a special reason for devotion to Mary because he bore the name of St. Ildefonsus, the Visigothic bishop of Toledo (659-667), who had defended Mary’s virginity in the treatise *De perpetua virginitate Sanctae Mariae*”¹⁹⁸. La devoción de San Idelfonso a la Virgen viene recordada en la cantiga 2 y también en la *Primera Crónica General*¹⁹⁹.

Otra manifestación de la devoción monárquica en las *Cantigas de Santa María* es el efecto que los milagros narrados en la obra ejercen sobre el propio rey, que, en realidad, es lo que se espera de todos los que sepan de estos milagros. Son muchos los poemas que mencionan actitudes piadosas al final de la narración del milagro, entre los que podemos citar como ejemplos el número 221, que se refiere a Alfonso VIII: “e quand’ el Rei Don Alffonssso ouv’ este miragr’ oydo, logo se foi de camño a Onna en romaria”²⁰⁰; y la cantiga 257, que trata de Alfonso X: “Quand’ aquesto viu el Rey Don Affonso, loores deu grandes a Jhesu-Cristo, Sennor dos Sennores; e

X’s Setenario: a historicist critique of the royal discourse of power”. *Romance Languages Annual*, 8 (1996), p. 495-502.

¹⁹³ *PCG*, cap. 1132-1135, p. 771-774.

¹⁹⁴ Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *Fernando III el Santo*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2006, p. 284.

¹⁹⁵ “Y aquél que lo sepa, trovará por ella con más gusto”. *CSM B*, v. 43-44.

¹⁹⁶ O’CALLAGHAN, 1998, 14; Jaroslav PELIKAN, *Maria através dos séculos. Seu papel na história da cultura*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

¹⁹⁷ “Y por eso yo quiero ser a partir de hoy su trovador”. *CSM B*, v. 18-19.

¹⁹⁸ O’CALLAGHAN, 1998, 17.

¹⁹⁹ *CSM 2*; *PCG*, caps. 510-511, p. 281-283. Carmen BENITO-VESSELS, “The San Ildefonso Miracle in the Margins of the Cantigas de Santa Maria and in the Estoria de España: Two Forms of Narrative Discourse”, *Cantigueiros*, III (1990), p. 17-30.

²⁰⁰ “Y cuando el Rey Don Alfonso oyó este milagro, luego se puso de camino a Oña en romería”. *CSM 221*, v. 62-63.

ouve des i da Virgen tan grandes amores, que cuidó que o coração nunca ende mude”²⁰¹.

En cuanto a la imagen de *rex virtuosissimus*, de la que trata Nieto Soria, la *Segunda Partida* proporciona informaciones sobre las virtudes que los reyes deben tener “para saber biuir apuestamente e honrrado, e otrosí para mantener bien su pueblo, dándoles buenos exemplos de sí mismos, mostrándoles carreras para que fagan bien”²⁰². Dichas virtudes del monarca ideal coinciden con las siete virtudes: las tres teologales (fe, esperanza y caridad)²⁰³ y las cuatro virtudes morales o cardinales (prudencia, fortaleza, templanza y justicia)²⁰⁴. En el *Setenario*, se mencionan igualmente las siete virtudes, en referencia a Fernando III²⁰⁵, pero también se atribuyen a Alfonso X los siete dones del Espíritu Santo (sabiduría, inteligencia, ciencia, consejo, fortaleza, piedad, temor de Dios)²⁰⁶, uno para cada letra de su nombre (ALFONSO):

Et por ende nos don Alffonso [...] cuyo nonbre quiso Dios por la su merçet quiso que sse començasse en A e sse ffeneçiesse en O, en que ouyesse ssiete letras, ssegunt el lenguaie de Espanna, a ssemeiança del ssu nonbre. Por estas ssiete letras enbió sobre nos los ssiete dones del Spíritu Ssanto.²⁰⁷

Es relevante observar que, en el caso de las *Partidas*, esas cualidades se exigen al rey ante Dios para que el monarca también las obtenga de su propio pueblo²⁰⁸. La relación entre el rey y Dios sirve de ejemplo para la relación de sus súbditos consigo mismo²⁰⁹. Siguiendo la misma lógica, el capítulo 559 de la *Primera Crónica General*, que trata de la invasión de España por los árabes en el siglo VIII, busca explicar “la razón porque ella fue destroyda”²¹⁰:

²⁰¹ “Cuando el rey Don Alfonso lo vio, dio grandes loores a Jesús Cristo, Señor de los señores; y desde entonces nutrió tan grandes amores por la Virgen que cuidó que su corazón nunca se apartara de ella”. *CSM* 257, v. 25-28.

²⁰² Partida II, Título V, Ley VI.

²⁰³ *Ibíd.*, Ley VII.

²⁰⁴ *Ibíd.*, Ley VIII.

²⁰⁵ *Setenario*, Ley V, p. 11.

²⁰⁶ Los dones del Espíritu Santo los menciona el profeta Isaías, 11:2.

²⁰⁷ *Setenario*, Ley I, p. 7.

²⁰⁸ Véanse ejemplos de ello en: Partida II, Título II, Ley III; Título XIII, especialmente las Leyes XIII-XVII.

²⁰⁹ El carácter ejemplar, didáctico y moralizante de las *Siete Partidas*, en especial de la *Segunda*, lo observa Ana Beatriz FRAZÃO RIBEIRO, “A normatização do projeto político de Alfonso X: ‘Las Siete Partidas’”. En Luís A. DE BONI (org.), *Idade Média: ética e política*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1996, p. 331-346.

²¹⁰ *PCG*, cap. 559, p. 312-314.

*Todos los omnes del mundo se forman et se assemeian a manera de su rey, e por ende los que fueron en tiempo del rey Vitiza et del rey Rodrigo, que fue el postrimero rey de los godos, et de los otros reys que fueron ante dellos et de quales algunos fueron alçados reys por aleue, algunos por trayción de muerte de sus hermanos o de sus parientes, non guardando la uerdad nin el derecho que deuieran y guardar por queixa de ganar el sennorio mal e torticieramientre como non deuien, por ende los otros omnes que fueron otrossí en sus tiempos dellos formaron se con ellos et semeiaron les en peccados; e por esta razón auiuose la yra de Dios sobrellos, et desamparoles la tierra que les mantouiera et guardara fasta allí, et tollió dellos la su gracia.*²¹¹

Este pasaje pone de manifiesto la idea de que la sociedad se espeja en el rey; así, cuando el rey no posee las virtudes que su posición le exige, esto se refleja en sus súbditos y, en consecuencia, provoca la ira de Dios, derivada del pecado²¹². Los reyes que “aman más de fazer su pro, maguer sea daño de la tierra, que la pro comunal de todos”²¹³ se definen como tiranos en la *Segunda Partida*. En general, los tiranos son usurpadores de un reino que no les pertenece por derecho, pero la ley también afirma que alguien que ganara el reino por derecho, por alguna de las formas lícitas de ascensión al trono –mencionadas en el tercero apartado de este estudio–, “si el vsasse mal de su poderío”²¹⁴, también podría ser llamado tirano.

El modelo ideal de monarca establecido en la *Segunda Partida* y reflejado en las demás obras producidas en la corte de Alfonso X prioriza, como señala Nieto Soria, las características morales y éticas que el rey debería poseer para que pudiera servir de ejemplo para sus súbditos, buscando garantizar que, si el rey fuera virtuoso, su pueblo también lo sería.

* * *

La combinación de los elementos aquí expuestos –el origen divino del poder monárquico y los factores que derivan de él, la protección divina al rey y su devoción ejemplar en contrapartida– permite observar cómo se dio la elaboración de la imagen de Alfonso X como *rex christianus* en sus obras. Aunque no se considerara al rey castellano como un semidiós que realizaba milagros de curación, como sus contemporáneos ingleses y franceses, él no se desviaba del modelo de la monarquía teocrática medieval, cuyo poder venía de Dios y que valoraba, muy especialmente, la forma en la que el rey contribuía para la manutención y la expansión de la cristiandad.

²¹¹ *Ibíd.* El subrayado es nuestro.

²¹² La atribución de la pérdida del territorio para los moros a los pecados de los cristianos peninsulares es un tema recurrente en las crónicas del periodo. Adeline RUCQUOI, *Histoire Médiévale de la Péninsule Ibérique*, París, Seuil, 1993, p. 323-324.

²¹³ Partida II, Título I, Ley X.

²¹⁴ *Ibíd.*

Fuentes y Bibliografía

Fuentes

- ARIAS BONET, Juan Antonio, *Primera Partida según el Manuscrito Add. 20787 del British Museum*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1975.
- BERNÍ Y CATALÁ, Joseph, *Las Siete Partidas del rey D. Alfonso el Sabio, glossadas por el Sr. D. Gregorio López*, Valencia, Benito Monfort, 1767.
- BURNS, Robert I. (ed.), *Las Siete Partidas*. Vol. 2, “Medieval Government: the World of Kings and Warriors”, Filadelfia, University of Pennsylvania, 2001.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel (ed.), *Diplomatario Andaluz de Alfonso X*, Sevilla, El Monte, Caja de Huelva y Sevilla, 1991.
- _____. *Crónica de Alfonso X según el Ms. II/2777 de la Biblioteca del Palacio Real (Madrid)*, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, 1999.
- KASTEN, Lloyd A. y KIDDLE, Lawrence B., *Libro de las Cruces*, Madrid, Madison, 1961.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (ed.), *Primera Crónica General de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, Madrid, Universidad de Madrid/Gredos, 1955.
- METTMANN, Walter (ed.), *Cantigas de Santa Maria*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1959.
- PALACIOS ALCAINE, Azucena, *Fuero Real*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1991.
- PÉREZ GONZÁLEZ, Maurilio (ed.), *Crónica del emperador Alfonso VII*, León, Universidad de León, 1997.
- SÁNCHEZ-PRIETO BORJA, Pedro (coord.), *General Estoria*, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 2009.
- VANDERFORD, Kenneth (ed.), *Setenario*, Buenos Aires, Instituto de Filología, 1945.

Bibliografía

- BALLESTEROS BERETTA, Antonio, *Alfonso X, el Sabio*, Barcelona, El Albir, 1984.
- BENITO-VESSELS, Carmen, “The San Ildefonso Miracle in the Margins of the Cantigas de Santa Maria and in the Estoria de España: Two Forms of Narrative Discourse”. *Cantigueiros*, III (1990), p. 17-30.
- BLOCH, Marc, *Les rois thaumaturges*, París, Gallimard, 1983.
- BOUREAU, Alain y INGERFLOM, Claudio-Sergio (eds.), *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, París, Éditions de l’EHESS, 1992.
- CORTI, Francisco, “Narrativa visual de la enfermedad en las ‘Cantigas de Santa María’”. *Cuadernos de Historia de España*, LXXV (1998-1999), p. 85-115.
- DUFOURCQ, Charles-Emmanuel, “La question de Ceuta au XIIIe siècle”. *Hespéris*, 42 (1955), p. 67-127.
- _____. “Un projet castillan du XIIIe siècle: la croisade d’Afrique”. *Revue d’Histoire et de Civilisation du Maghreb*, 1 (1966), p. 26-51.

- FRAZÃO RIBEIRO, Ana Beatriz, “A normatização do projeto político de Alfonso X: ‘Las Siete Partidas’”. En Luís A. DE BONI (org.), *Idade Média: ética e política*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1996, p. 331-346.
- GARCÍA PELAYO, Manuel, *El reino de Dios, arquetipo político: estudio sobre las formas políticas de la Alta Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1959.
- GONZÁLEZ-CASANOVAS, Roberto J., “Fernando III as enlightened ruler in Alfonso X’s Setenario: a historicist critique of the royal discourse of power”. *Romance Languages Annual*, 8 (1996), p. 495-502.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel, *Fernando III el Santo*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2006.
- _____. *Alfonso X el Sabio*, Barcelona, Ariel, 2004.
- _____. “La idea y la práctica de la cruzada en la España medieval: las cruzadas de Alfonso X”. En *El Mediterráneo: hechos de relevancia histórico-militar y sus repercusiones en España*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998, p. 171-186.
- KANTOROWICZ, Ernst, *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985.
- KELLER, John E. y KINKADE, Richard P., “Iconography and Literature: Alfonso himself in cantiga 209”, *Hispania*, 66 (sep./1983), p. 348-352.
- KINKADE, Richard P., “Alfonso X, Cantiga 235, and the Events of 1269-1278”, *Speculum*, 67-2 (1992), p. 284-323.
- KLEINE, Marina, ‘*El rey que es fermosura de Espanna*’: *imagens do poder real na obra de Afonso X, o Sábio (1252-1284)*. Trabajo de fin de Máster en Historia, inédito. Dirigido por José Rivair Macedo. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil, 2005.
- _____. “El carácter propagandístico de las obras de Alfonso X”, *De Medio Aevo*, 4 (2013), p. 1-42.
- LECLERCQ, Jean, *L’idée de la royauté du Christ au Moyen Âge*, París, Cerf, 1959.
- LINEHAN, Peter, *History and the Historians of Medieval Spain*, Oxford, Clarendon, 1993.
- _____. “Frontier Kingship: Castile, 1250-1350”. En Alain BOUREAU y Claudio-Sergio INGERFLOM (dirs.), *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, París, Éditions de l’EHESS, 1992, p. 71-79.
- MARAVALL, José Antonio, “Del régimen feudal al régimen corporativo en el pensamiento de Alfonso X”. En ÍDEM, *Estudios de historia del pensamiento español: edad media*, Madrid, Cultura Hispánica, 1983, p. 97-145.
- MATTOSO, José, “A coroação dos primeiros reis de Portugal”. En ÍDEM, *A memória da nação*, Lisboa, Sá da Costa, 1991, p. 501-518.
- NIETO SORIA, José Manuel, *Fundamentos ideológicos del poder real real en Castilla (siglos XIII-XV)*, Madrid, Eudema, 1988.
- _____. “Origen divino, espíritu laico y poder real en la Castilla del siglo XIII”. *Anuario de Estudios Medievales*, 27/1 (1997), p. 43-102.
- O’CALLAGHAN, Joseph F., *Alfonso X and the Cantigas de Santa Maria – a poetic biography*, Leiden/Boston/Colonia, Brill, 1998.
- _____. *El rey sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1996.

- PELIKAN, Jaroslav, *Maria através dos séculos. Seu papel na história da cultura*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- PRESILLA, Maricel, “The image of death and political ideology in the Cantigas de Santa Maria”. En Israel KATZ y John E. KELLER (eds.), *Studies on the Cantigas de Santa Maria. Art, Music and Poetry*, Madison, Hispanic Seminary, 1987, p. 403-457.
- RUCQUOI, Adeline, *Histoire Médiévale de la Péninsule Ibérique*, París, Seuil, 1993.
- _____. “De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España”. *Temas Medievales*, 5 (1995), p. 163-196.
- RUIZ, Teófilo F., “Unsacred Monarchy: The Kings of Castile in the Late Middle Ages”. En S. WILENTZ (ed.), *Rites of power. Symbolism, ritual and politics since the Middle Ages*, Filadelfia, UPP, 1985, p. 109-144 [publicado originalmente como “Une royauté sans sacre: la monarchie castillane du bas Moyen Âge”. *Annales E.S.C.*, 1984, p. 429-453].
- SCHRAMM, Percy E., *Las insignias de la realeza en la edad media española*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960.
- UBIETO ARTETA, Antonio, “El origen divino de la realeza”. En ÍDEM, *Los orígenes de los reinos de Castilla y Aragón*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1991.
- ULLMANN, Walter, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, Revista de Occidente, 1971.