

## *El símbolo ambivalente del poder en el Auto de los Reyes Magos*

MIRANDA CIOBA

La única reliquia del teatro religioso en tierras castellanas, descubierta en el archivo catedralicio de Toledo, no ha dejado de ubicarse a partir de 1863, fecha de su publicación por Amador de los Ríos, bajo especie del *¿quod argumentamur?*. La trascendencia del aspecto lingüístico y aquella vinculada a la historia del género dramático (cuya semiótica, al probarse certeras su vigencia y persistencia, sería un campo muy propicio para la investigación de las instituciones y del fenómeno cultural medieval) han fomentado planteamientos cada vez más concretos en lo tocante a la difusión profana de los temas del ceremonial litúrgico, a la procedencia bajo varios aspectos del texto toledano o bien a la cuestión de la influencia cluniacense y cisterciense en el siglo XII castellano. El Auto parece, desde varios puntos de vista, apto para apoyar un enfoque pluridisciplinario y ofrecer un campo coincidente para instrumentos procedentes de varias estrategias de investigación.

En su trabajo sobre la tradición dramática en castellano, H. López Morales se propone explayar la variedad de los puntos de vista sobre el carácter (dramático o de otra índole) y la procedencia (geográfica y libresca) de los recursos temáticos de la obra en cuestión. De la extensa compaginación de tomas de posición complementarias y contradictorias, desde Donovan, A. Parker y Sturdevant a Lapesa y Lázaro Carreter, lo que resulta interesante, a nuestro modo de ver, es puntualizar algunas ideas sobre las cuales, sin embargo, se sigue cerniendo el matiz de la incertidumbre. Aquéllas se podrían resumir bajo la forma siguiente: 1. No se puede propugnar la idea del arraigo castellano ni en cuanto al tema, ni en cuanto a la fórmula dramática. La prevalencia de la temática de la Pasión y de la Resurrección en tierras peninsulares y transpirenaicas demues-

tra que, hasta finales del siglo XI, el año litúrgico medieval cargaba el acento doctrinal y ritual en el ciclo pascual. La tradición local de la Epifanía (el texto *Pastores dicite...* integrado por un núcleo en latín y por antífonas en lengua vulgar, y una Canción de la Sibila de la Noche de Navidad) es irrelevante cronológicamente y, sobre todo, incongruente en relación con el pretendido carácter dramático del Auto (A. Parker y K. Young). Primeramente el estudio de dichos textos no ha sacado en claro su precedencia con respecto al Auto. Y aunque ocurriera lo contrario, ninguno de los motivos aludidos llega a configurar un oficio dramático autónomo, por lo menos en la zona peninsular. 2. El Auto parece estar vinculado, por una parte, con la tradición evangélica de la genealogía de Cristo (el *Evangelio de Mateo*), pero también, a través de la significación peculiar del ofrecimiento de los regalos, con el texto narrativo del *Evangelium pseudo Mathei* que circulaba en la zona transpirenaica (Sturdevant). Tal perspectiva da la impresión de descartar en cierta medida el problema del predominio y de la movilidad superior de la cultura clerical. Sin embargo, a raíz del movimiento reformatorio, de la revigorización doctrinal y de la flexibilización y universalización de la misión asumida por la Iglesia romana que marcan el cambio de rumbo producido en el siglo XII, esto parece más bien una concesión colateral con respecto al gusto y a los códigos profanos capaces de facilitar la recepción del mensaje apostólico. Todo lo contrario, el interés creciente de la cofradía cisterciense por la problemática teológica del Nacimiento, por la humanidad-divinidad de Cristo, que pone de manifiesto el estudio de varias obras doctrinales, viene proyectando una luz particular sobre los mecanismos de la producción cultural y de la difusión de los temas de la época. 3. Asimismo, el examen de la situación específica de la sociedad peninsular viene a recalcar el protagonismo de acontecimientos como la conquista de Toledo por los cristianos y sus consecuencias, la apertura del camino francés y la masiva llegada de monjes cluniacenses cuya doctrina y actuación desenterrarán en el predominio cisterciense sobre las instituciones culturales y eclesiásticas del siglo siguiente, el duodécimo, en su integridad<sup>1</sup>. Sería lícito, pues, concluir en los términos de Lapesa y de Sturdevant, apoyados por los estudios de S. Corbin, que el tema del *Ordo Stellae* fue llevado al suelo castellano por las mismas vías que vinculaban la monarquía castellana a la obra pastoral y universalista

---

<sup>1</sup> M. M. Davy: 1977-p. 9-27. La conclusión de M. M. Davy se centra en argumentos sobre todo para los territorios transpirenaicos. Sin embargo, el siglo XII resulta, para la Península también, el período en que, por lo menos, se da la mayoría de las fundaciones cistercienses. V. Raymond Oursel, *L'esprit de Citeaux*, Fayard, 1983; y *Les pèlerins du Moyen Âge*, Fayard, 1963. Algunos de los establecimientos cistercienses como el de Calatrava, están vinculados a la empresa de la Reconquista y a la extensión de las órdenes religiosas a principios de siglo bajo la protección, también, de las monarquías peninsulares.

de los cluniacenses y a la reforma de las bases doctrinales de la fe propugnada por Cîteaux<sup>2</sup>. El problema se tiene que relacionar también con la evolución de los instrumentos ideológicos de la Iglesia<sup>3</sup>, sobre todo con el auge de las obras de púlpito, del sermón y la Santa Eucaristía. Lo que se llama, por lo general, la madurez del carácter dramático del Auto, la presencia de *dramatis personae* y de elementos de climax sobre todo en el monólogo de Herodes no pasa, si lo miramos todo a través de lo anteriormente dicho, los límites de una expresividad formalmente himnica y sermonística tan propia de un San Bernardo<sup>4</sup> o de un Guillaume de Saint Thierry, característica a favor de la cual también aboga la presencia de varios versos de la *Sibila* en el sermón apócrifo de San Agustín *Contra Judeos, Paganos y Arianos*<sup>5</sup>, muy aprovechado en la época. Aunque el análisis del texto pusiera de manifiesto incluso con más fuerza tales determinaciones semióticas, sería necesario tener en cuenta la aserción de P. Zumthor según la cual hasta el siglo XIII el argumento pertinente para el existir de la obra dramática reside en el decir y no en el hacer<sup>6</sup>. En los términos aristotélicos de una percepción genérica, el texto dramático puede conservar integralmente su funcionalidad semántica sin el apoyo del gesto y de la materialidad del escenario. Hay suficientes argumentos, pues, para examinar los sentidos discretos del Auto, como también su significado global, objetual, desde la perspectiva de la simbolística sacro-profana del poder, lo que correspondería al peculiar rumbo espiritual que toma la evolución de la Reconquista reforzada por un fuerte espíritu de Cruzada, bajo la influencia de factores diversos, políticos y religiosos, entre los cuales resalta la fusión ideológica de conceptos-clave como *auctoritas potestas*<sup>7</sup>.

La única sugerencia a propósito de la relación del Auto con el empuje ascensional que conocen las instituciones del poder, concretamente la monarquía en la Castilla del siglo XII es, que sepamos, la hecha por el profesor A. D. Deyermond en un capítulo de su *Historia de la literatura española*: «El Auto hace surgir una cuestión de índole política en torno a la soberanía (...)»<sup>8</sup>.» A este sen-

<sup>2</sup> R. Lapesa: 1967, p.: 37-47.

<sup>3</sup> F. López Estrada: 1979, p. 214-216; G. Duby: 1992 p. 191-214.

<sup>4</sup> J. B. Schneyer: 1974, t. I, p. 445. Los sermones navideños de San Bernardo destacan por su elevada carga afectiva: «Auditum, audivimus plenum gratia, dignum acceptatione: Jesus Christus filius Dei in Bethlehem nascitur. Anima mea liquefacta est in sermone isto... exaltatus in terra omnia trahit ad se, quippe qui est super omnia benedictus...».

<sup>5</sup> W. Sturdevant apud, H. López Morales: 1968, p. 111-119.

<sup>6</sup> P. Zumthor: 1972, p. 535-538.

<sup>7</sup> J. A. Maravall: 1968, cap. VI y E. Delaruelle: 1983 p. 23-26, 41 sqq.

<sup>8</sup> A. Deyermond: 1979, p. 364. Tal como lo demuestra K. Young en su estudio sobre el drama litúrgico, el tema de *tria sunt munera* se conserva en manuscritos de indudable concepción y proveniencia eclesiástica de los siglos X-XIII. La investigación por López Morales

tido es obvio que debería haberse considerado con más atención el señalamiento de Sturdevant conforme al que la cuestión fundamental del Auto se centra en el ofrecimiento de los regalos con el fin de probar el origen del Niño Jesús y la naturaleza de su señorío. La organización gradual de las réplicas es de por sí elocuente en lo que concierne el realce de la divinidad-humanidad de Cristo:

G.	B.	M.
a) Nacido es Dios de fembra	— Nacido es en tierra	— uno omne es nacid de carne
b) lo terne por Dios de todos	—	— de todas gentes senior sera — Nacido es el Criador de todas las gentes maior
c) un rei es nacido que es senior de tierra que mandara el seclo en grant pace sines gera <sup>9</sup> .		

de las vinculaciones posibles con el Evangelio apócrifo de Mateo no lleva a ninguna conclusión radical, puesto que, según el análisis de los historiadores, la dinámica espiritual de la época se refleja precisamente en la convivencia de experiencias místicas de los espíritus legos con los ejercicios espirituales basados en las autoridades. Por otra parte, si bien en los textos litúrgicos citados por K. Young el ofrecimiento de los regalos forma parte de un ritual que no plantea ningún interrogante, en el Auto esta etapa es subsecuente a la discusión de más dramatismo emocional y simbólico que se cierne en torno a la naturaleza ambivalente de la soberanía. El planteamiento es, además, sumamente interesante por los matices que se ponen en evidencia de forma diacrónica y por su progresiva ubicación en el campo del debate teológico. En los sermones de Jacques de Vitry, cuya actuación integra el mismo sistema de significaciones siglo más tarde, el tema revivía aspectos que centran el interés sea en la divinidad de Cristo (c. *Sermones*, p. 116: «Nato Rege coeli, Rex terrae turbatus est.»; «Sicut scriptum est. Omnes de Saba venient, *auru & thus* deferent.»), en la analogía con la jerarquía de los estamentos feudales anunciando para la sociedad de los siglos XIV-XV la vuelta a un rígido confinamiento a niveles y categorías irreconciliables, que hacen, como en Don Juan Manuel, que incluso el camino de la salvación sea distinto para cada estamento (cf. op. cit., p. 117: «Scriptum est enim: Non apparebis in conspectu Dei tui vacuus. Consuetudo autem fuit antiquorum») sea en el conceptualismo dogmático en una terminología didáctica y deductiva que descarta el impulso ascensional del alma y la emoción mística (cf. *ibid.*, p. 117: «Auru enim ad regale tributum, chus ad divinum sacrificium, myrra ad sepultura pertinet mortuorum - Per haec igitur tria, in Christo designatur regia potestas, divina majestas, humana mortalitas.»).

<sup>9</sup> Visiblemente, el desarrollo gradual de estos conceptos clave en el monólogo de los tres Reyes Magos obedece a una necesidad de recalcar la naturaleza divina del dominio sobre la comunidad cristiana y su carácter universal. Asimismo, goza de una atención especial la cuestión del *incarnatus*, de la «manifestación» humana de Cristo en términos que casi contrarían el planteamiento de la Inmaculada Concepción. Este último problema tardará unos siglos en convertirse en tema de debate teológico, por lo que se podría decir que para el texto es importante el intento de imponer la figura de Cristo como analogía simbólica para el matiz que

Poco rigor teórico demuestran estas líneas, si fuera a compararlas con la elegante construcción argumental de los textos teológicos. Sin embargo ellas ponen de manifiesto la ambigüedad originaria del símbolo del Cristo-Rey tal como aparece en la obra agustiniana, en los textos paulínicos y en las representaciones figurativas de la iglesia romana. Jesús Cristo es el árbitro supremo de la paz universal precediendo su reincarnación, el árbitro de la *unitas romana* lo que hace pensar en más de una analogía con la aportación de los reyes hispanos, dedicados a unas amplias obras de patrocinio y de reconstrucción cristiana.

El siguiente planteamiento se propone únicamente puntualizar algunos eslabones de la actuación de varios factores culturales dinámicos de reconocida envergadura, que configura el perfil espiritual del momento, bajo una perspectiva que rebasa los límites de la Península, pero que no por eso es menos relevante, dada la peculiar movilidad social en el siglo XII y la evolución de los instrumentos ideológicos concerniendo la difusión cultural y la persuasión. Asimismo, López Estrada habla, pensando, quizá, en la especificidad del mensaje bernardino de una fuerte orientación hacia el valor emocional implicado en la exposición de la doctrina<sup>10</sup>. El sermón, sobre todo la *divisio extra* empieza a

---

iba a revestir el poder terrenal de los reyes y de los papas, más que insistir en un concepto que había sido ya objeto de varias disidencias, esto es, la divinidad de Cristo. Nos atenemos al análisis histórico llevado a cabo por DUBY en *Le temps des cathédrales*, a raíz del cual la doctrina del Auto se podría vincular a la época en que la espiritualidad cluniacense que gestiona el tratamiento ritual del poder regio con los medios del acto litúrgico y que demuestra una atención especial para los aspectos de magnificencia y de *potestas*, —efecto de su «aproximación estructural al espíritu señorial que domina el siglo XI»— deja paso al planteamiento cisterciense, dispuesto a ver en la persona de Cristo un objeto de vivencia mística bajo todos los aspectos, incluido el de guerrero. Con la época de San Bernardo los términos de la analogía simbólica se invierten: es el Cristo con sus atributos regios quien se materializa en la persona de los dirigentes terrenales, haciendo que el ejercicio del poder se convierte en un ejercicio de autoridad espiritual. Este desarrollo constituye el fundamento coherente del concepto bernardino sobre la Guerra Santa. (cf. E. Delaruelle 1980, p. 155-164) con su extensión desde la esfera de la realza y de los líderes terrenales a la persona de cada creyente.

<sup>10</sup> Nos atenemos a la argumentación de DUBY: 1987, p. 145-156 y 1992, p. 166-170, conduciendo a la conclusión de que el tratamiento del tema en los textos vinculados a la tradición litúrgica corresponde a un impulso de integración espiritual de un sistema temporal positivamente orientado, que da por terminada la serie de señales fatídicas con su enorme peso en la mentalidad cercana al año 1000. El tema de la Epifanía se centra en una revelación de doble naturaleza, histórica y estética, de hecho consubstanciales en la época, en que DUBY percibe los matices postreros de la santificación ritual del rey. El espíritu religioso de la primera mitad del siglo románico se define a través de la actitud apologética, refinadamente contemplativa e himnica de Cluny, y, por otra parte, a través de la predicación como resultado de la honda experiencia mística y emocional de Cîteaux. Con respecto a la fórmula del himno y del *Officium Regum Trium* que reviste la temática de la Epifanía, véase también K. Young: 1978, p. 433.

reflejar una compaginación entre la exposición doctrinal y la conciencia de que ésta tiene que tener en cuenta la existencia de formas típicas de vida social<sup>11</sup>, como por ejemplo aquella de la *ordo militaris*, casta de los caballeros y de los guerreros. En el siglo XII, el sermón, principal instrumento ideológico de la iglesia, se vuelve hacia un discurso horizontal, empeñándose en adaptarse a las determinaciones concretas del auditorio. El mundo castellano-leonés cuenta con una tipología cultural dominada por una mentalidad heroica, propia de un campo de batalla, moldeada, a su vez, de manera esencial por los valores cristianos. Resulta interesante a este sentido el matiz insinuado en la crónica de Rodrigo Toledano, *De Rebus Hispaniae*<sup>12</sup>, que pone de manifiesto una fórmula individual de reflexión de estos valores a través de la personalidad de Alfonso VI (véase el episodio de la profanación de la Mezquita Mayor). Para este mundo el guerrero integra la visión organicista de la Iglesia (Jesús - la cabeza, los clérigos - sus ojos, la aristocracia guerrera - sus brazos) y su razón de ser es la Guerra Santa. No se trata de aquellos caballeros, *juvenes*, pendientes de las justas y torneos cuya vanagloria censuraba violentamente Jacques de Vitry en *Ad Potentes et Milites*<sup>13</sup> sino del cuerpo espiritualizado de la elite militar a quien San Bernardo recomienda la Cruzada como medio privilegiado de conseguir la verdadera gloria en *De Laude Novae Militae*<sup>14</sup>. *A este sentido, el rey, además de su condición guerrera, es símbolo de un estado espiritual superior al simple afán heroico, al simple liderazgo militar, eso es, de la participación humana en el perfeccionamiento de la obra divina. Esto tiene mucho que ver con la perspectiva cisterciense que ubica el misterio del incarnatus en el centro de gravedad de su meditación. Desde el centro de gravedad del Nacimiento el hombre medieval empieza a percibir la existencia de una dialéctica ascensional en la historia y en el espíritu<sup>15</sup>, mientras que, desde el momento de la Pasión, todo lo contrario, el mundo visible no es más que una hipóstasis de la desidia y de la degradación de la obra divina. La humanidad de Cristo es el camino más rápido y más seguro (la *voie royale*) para el enaltecimiento de los espíritus. Esta doctrina de todas las épocas está presentada, esta vez, con tal entusiasmo de la comunicación que incluso se podría decir que el resucitar del culto navide-*

<sup>11</sup> Le Goff: 1985, p. 330-334.

<sup>12</sup> apud B. Coelho: 1989, t. II, p. 216 sqq.

<sup>13</sup> M. M. Davy: 1979, p. 56; 134, J. le Goff: 1985, p. 344 y E. Delaruelle: 1980, p. 248 sqq. Véase también J. B. Schneyer: t. I, p. 445 («Circumdabut Domun Meum ex his qui militent Mihi»).

<sup>14</sup> M. M. Davy: 1979, p. 56; 134, J. le Goff: 1985, p. 344 y E. Delaruelle: 1980, p. 248 sqq. Véase también J. B. Schneyer: t. I, p. 445 («Circumdabut Domun Meum ex his qui militent Mihi»).

<sup>15</sup> J. Le Goff: 1978, p. 91-96.

ño es obra de una retórica afectiva<sup>16</sup> y del advenimiento de la moral intencional en las censuras del clero.

La estructura del texto y los matices simbólicos en la *Representación de los Reyes Magos* demuestran el uso prolongado de sus núcleos conceptuales y al mismo tiempo su simplicación en el sentido más pragmático que asume el sermón en el siglo XII. El símbolo del Nacimiento, configura la unidad consubstancial del poder visible e invisible. (Particularizando el concepto paulínico del universo invisible, Hugues de Saint Victor dice que la imagen del Nacimiento es el espejo de las *invisibilia Dei*.) La aparición de la estrella, guía y señal, añade al símbolo navideño la connotación de posteridad de la que goza el reinado del espíritu y el reflejo indirecto del comienzo de una etapa apologética, de plenitud, en la marcha de la reforma gregoriana. La unidad divino-humana de Cristo se completa en cualquier individuo que tenga la vocación del amor a Dios y demuestre dedicación a la obra terrenal de la Cruz. «En donde naciera, se manifestará», dice San Bernardo en un sermón de las vísperas de Navidad<sup>17</sup>, lo que podría ser un comentario particular, matizado desde una perspectiva individual de la Regla de Oro de San Benito «Ars est artium, ars amoris». El monólogo de cada uno de los protagonistas del Auto desemboca en el acto de la adoración contemplativa. La cuestión de la devoción activista se basa en la dimensión heroico-mesiánica que integra el símbolo del Dios guerrero. M. M. Davy y Paul Alphandéry nos hacen notar que el mismo sentido mesiánico y milenarista de la *unitas christiana* se realiza precisamente a través de la intensa campaña pastoral que se dedica a identificar la personalidad heroica con el Cristo escatológico. Esta doble hipóstasis del nuevo reino de la fe cristiana, por una parte, y del Rey patrono de las obras sagradas y héroe de la Guerra Santa, por otra, está presente en los símbolos solares de la corona, de la flecha, del dardo o del «cilo redondo» que cobra distintos aspectos en la serie material de los objetos aprovechados por la investigación de la producción cultural en la época. La estrella fija de los Reyes Magos, además de su valor de guía y señal es también un símbolo solar del poder y de la majestad. En himnos litúrgicos cistercienses ésta pasa explícitamente a integrar las valencias simbólicas de la eternidad del círculo, uno de los primeros signos exteriores que adopta el poder terrenal para probar su procedencia divina y para recalcar la vigilia sin ocaso de los mortales elegidos para preservar el predominio de la fe cristiana: «Sol de stella / Sol ocasum nesciens / Stella semper rutilens / Semper clare...»<sup>18</sup>

<sup>16</sup> M. M. Davy: 1979, p. 30; 67.

<sup>17</sup> Para el desarrollo del tema en San Bernardo véase también J. B. Schneyer: 1974, t. I, p. 495 («Ubi est qui natus est...»), 99.

<sup>18</sup> El símbolo de la estrella, como el de los regalos, anteriormente citado, conoce tam-

Resulta tautológico, pues, el puntualizar que en la estrategia ideológica de la Iglesia a partir del siglo XII el Rey cobra los atributos del Cristo manifiesto. Lo que si resultaría valioso sería subrayar que esta analogía simbólica se hace eficiente en el período que coincide con el arraigo de los ejes del pensamiento románico en el espacio castellano. El apoyo a la monarquía de derecho divino prestado por Bernardo de Sahagún, arzobispo de Toledo en la época de Alfonso VI o, conjuntamente, por los arzobispos de Toledo y de Santiago, jefes de la cancillería real en tiempos de Alfonso VII no ha de ser ajeno a las significaciones que integran la producción cultural dominada por el espíritu clerical, concreta, aunque, por razones peculiares de la práctica simbólica, indirectamente relacionado al movimiento general de la sociedad. La ambivalencia Cristo - Rey pasa, a través de objetos relevantes de la cultura del siglo románico, tal como el Auto de los Reyes Magos, del mundo de los símbolos autotéticos de los textos sagrados al paralelismo ontológico. En la compaginación de los dos universos, de las dos substancias se basa un importante segmento de la cultura y de las prácticas rituales de dicha época. A través del acto simbólico de la unción, el rey es el único representante del mundo profano que participa en el ceremonial litúrgico. El ceremonial de la investidura de los caballeros enriquece su aparato ritual hasta alcanzar formas miméticas de la coronación. Desde esta perspectiva, a G. Duby le parece muy importante recalcar el desarrollo de una dialéctica de los contrarios aparentes que caracteriza la época: la Iglesia, a pesar de su progresiva unificación doctrinal, empieza a asimilar las prácticas y los ejes mentales que informan el mundo profano en el momento preciso en que acaba de preparar sus instrumentos para la emancipación definitiva del dominio de las estructuras laicas del poder. A este respecto M. M. Davy apoya la idea de los movimientos complementarios que caracterizan la espiritualidad del siglo XII: la sacramentación de lo profano y la secularización de los grandes propósitos doctrinales. Es propio del espíritu cisterciense y benedictino la amplia síntesis de experiencias de la devoción y del comunicar directo con el universo empírico y su sentido ascensional. Asimismo, Americo Castro ejemplifica magistralmente los mecanismos a través de los cuales la tradi-

---

bién una matización especial, desde el amplio espectro de significaciones vinculadas a la cuestión del imperio universal cristiano en los himnos cistercienses y en la tradición popular del *Officium Stellae* recogida por W. Sturdevant en su *Misterio de los reyes magos* (cf. K. Young 1967, p. 30 y 433 que cita, además, fragmentos análogos de un *Officium Regum Trium secundum Usum Rothomagensem*: «Quod signum vidistis super natum regem? - Stellam magnam fulgentem cuius splendor illuminat mundum; etc nos cognovimus et venimus adorare Dominum», hasta el valor rotundamente señalativo que J. de Vitry toma directamente del *Evangelio de Mateo* 2, 2: «Ubi est qui natus est Rex Iudaeorum? - Vidimus enim Stellam & venimus adorare cum.» (cf. Sermones... p. 116).

ción protocristiana del apóstol Santiago pasa a formar parte del instrumental doctrinal concebido para sustentar el espíritu de la Guerra Santa.

Los historiadores coinciden en ubicar en el siglo XII el nacimiento de una nueva sociedad que procede a la relativización de los bloques temporales y al descubrimiento de ciertos vectores orientados hacia el futuro. No se trata, claro está, de una previsión morfológica del futuro, sino, más bien, de un horizonte mental que abarca la meta del progreso y que se organiza precisamente en torno a los valores positivos, perfeccionistas de la institución monárquica. Es muy difícil además plantear la problemática general de la Edad Media en otros términos que los relacionados en un sentido amplio a la idea de institución. Por varias razones, incluidas las que aporta el estudio de la literatura, es éste un concepto preferible al de política. En estos mismos términos, el Auto es un fenómeno cultural global que se perfila en la encrucijada de líneas dinámicas de obvia trascendencia para el mundo medieval; uno de los resultados visibles de este proceso es la matización múltiple del concepto de *potestas*. Lo que particulariza el espacio castellano es una forma muy categórica del patrocinio monárquico sobre el establecimiento eclesiástico a lo largo del mismo proceso de la emancipación de la Iglesia<sup>19</sup>. Ejemplos de tal tipo de actuación se remontan a épocas pretéritas, por lo que tendríamos que pensar en la participación de Carlomagno en el Concilio de Francfort (794), o bien en la introducción del rito romano en la Península que fue una imposición más bien de la voluntad regia que de las preceptivas conciliares de Burgos. La problemática de la Epifanía llevada al campo de la dinámica social es una de las formas más explícitas que reviste la alianza ideológica de la *auctoritas* eclesiástica con el programa de la gobernación regia.

Producto de la cultura y de la ideología clerical, el brillo divino de la corona real sirve, por lo menos, para la curación de heridas simbólicas. La experiencia alevosa de las juras impuestas por El Cid al rey Alfonso VI («las juras eran tan fuertes / que al buen rey ponen espanto») señala el momento en que, desde la perspectiva monárquica, se hace necesaria una ideología que diera distinto rumbo al arrebato guerrero de la aristocracia. Es una ideología que pone de evidencia un proceso fundamental a través del cual el valor religioso se socializa, mezclando lo temporal y lo intemporal en la idea de institución.

---

<sup>19</sup> cf. J. A. Maravall: 1968, p. 386 y A. Castro: 1975, p. 158, 271.

## BIBLIOGRAFÍA

- BORGES COELHO, A.: *Portugal na Espanha árabe*, Caminho, Lisboa, 1989.
- CASTRO, A.: *La realidad histórica de España*, Porrúa, Mexico, 1975 (4.ª ed.).
- DAVY, M. M.: *Introduction à la symbolique romane*, Flammarion, París, 1979.
- DELARUELLE, E.: *L'idée de Croisade au Moyen Âge*, BOTTEGA D'Erasmus, Torino, 1980.
- DEYERMOND, A. D.: *Historia de la literatura española*, I. *La Edad Media*, Ariel, Barcelona, 1979.
- DONOVAN, R. B., *The Liturgical Drama in Medieval Spain*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1959.
- DUBY, G.: *Le temps des cathédrales. L'art et la société*, 980-1420, Gallimard, 1980. *Male Moyen Age*, Flammarion, 1988.
- LAPESA, R.: *De la Edad Media a nuestros días*, Gredos, Madrid, 1967.
- LE GOFF, J.: *Pour un autre Moyen Âge: Temps, travail et culture en Occident*, Gallimard, 1985.
- 'imaginaire médiéval*, Gallimard, 1985.
- LÓPEZ ESTRADA, F.: *Introducción a la literatura medieval*, Gredos, Madrid, 1979 (4.ª ed.).
- LÓPEZ MORALES, H.: *Tradición y creación en los orígenes del teatro castellano*, Alcalá, Madrid, 1968.
- MARAVALL, J. A.: *El concepto de España en la Edad Media*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964, 2.ª ed.
- OURSEL, R.: *L'esprit de Cîteaux*, Fayard, 1983.
- RAMÓN RUIZ, F.: *Historia del teatro español*, I. Cátedra, Madrid, 1979, (2.ª ed.).
- BAPTIST SCHNEYER, J.: *Repertorium der Lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, Aschendorffsch Buchdruckerei, Münster, 1974.
- JACOBUS DE VITRIACO, *Sermones...*, Anvers, 1575.
- YOUNG, K.: *The Drama of Medieval Church*, Oxford, 1967.
- ZUMTHOR, P.: *Essai de poétique médiévale*, Ed. du Seuil, París, 1972.