

«En el nombre del Criador e del Apostol Santi Yagüe». El trasfondo religioso del Poema de Myo Cid

Salvador ANTUÑANO ALEA

Entre las abundantes expresiones religiosas que jalonan el Poema de Myo Cid, nos ha parecido tomar, para pórtico y título del presente artículo, esta del verso 1069b¹ como síntesis de la actitud que anima al hidalgo castellano y a su gente en sus diversas arrancadas: las acometen convencidos de su deber militar-nobiliario y de su carácter cristiano-español. Con esto, el Poema recoge un temple que marcará nuestra historia, nuestra cultura y nuestro mismo espíritu. Y si es verdad que, cuando se habla del valor estético del poema, se pone de relieve el sentido simbólico del héroe, y que, cuando se analiza el trasfondo histórico, se descubren ciertos desfases entre el Rodrigo de la historia y el Cid de la literatura, sin embargo, en una visión de conjunto, puede decirse que ambas figuras coinciden en lo fundamental y que el poema muestra el carácter del personaje encarnado en la historia. Por eso en el texto se revela un protagonista muy diverso, en sus pensamientos, preocupaciones, empresas y dolores, muy distinto de Roldán y Arturo —el castellano se percibe mucho más real y vivo—: aparece el temperamento de un héroe cristiano sometido a un mundo real y concreto.

Nuestra reflexión sobre esta materia seguirá los siguientes pasos: En primer lugar encuadraremos —con un par de pinceladas— el Poema de Myo Cid en el contexto espiritual de su época. A continuación intentaremos descubrir en los

¹ Seguimos la edición de Alberto MONTANER, con prólogo y notas suyas, y estudio preliminar de Francisco RICO, en la Editorial Crítica (Barcelona 1993) en la publicación hecha por la Fundación Ricardo Delgado Vizcaíno; para el texto del Cantar, indicaremos entre paréntesis los versos; para otras cuestiones daremos la referencia MONTANER seguida del número de página.

versos del Poema el reflejo de la vivencia religiosa y de las concepciones teológicas de aquel contexto. Finalmente, comentaremos cómo aparece en el Poema la relación entre las dos religiones —la Cristiandad y el Islam— e intentaremos descubrir las condiciones que permitieron la convivencia entre ellas así como las que las llevaron a situaciones de conflicto.

1. ALGUNOS RASGOS DEL CONTEXTO RELIGIOSO-TEOLÓGICO DE LA ÉPOCA DEL POEMA DE MYO CID

España cristiana

Reconquista y Cruzada

Como es bien sabido, la Reconquista comienza con la batalla de Covadonga el año 722 y con la sucesiva fundación del Reino de Asturias. Este Reino, depositario y heredero de la tradición visigoda —y sabedor de ello—, consolidará su poder en el norte y se irá extendiendo poco a poco hasta trasladar su capital al asentamiento de la antigua Legio VII Gemina, desde donde continuará su expansión. En virtud no sólo de esa expansión, sino de las estructuras feudales propias de la Edad Media y también del cada vez mayor poder de algunos condes, el Reino leonés se partirá en diversos señoríos —Galicia, Portugal, Castilla—, al tiempo que surgen nuevos focos de reconquista —Navarra, Aragón, la Marca Hispánica—. Es importante notar que en estos primeros siglos —del VIII a final del XI— la Reconquista tiene, como todo en la Edad Media, una connotación religiosa —la Cristiandad se defiende del Islam—, pero la intencionalidad primera es la que indica el propio nombre de Reconquista: recuperar los territorios ocupados por los musulmanes. En el siglo XI se produce sin embargo una transformación importante: el cambio de política en el poder musulmán, cada vez más fundamentalista e intolerante, tanto en Occidente —España— como sobre todo en Oriente —Tierra Santa— impulsará una respuesta cristiana que oponga la doctrina de la «guerra justa» a la doctrina islámica de la «guerra santa»². La Cruzada predicada por los Papas como Urbano II y por monjes como San Bernar-

² No es, por tanto, ni la Cruzada ni la Reconquista, la «versión cristiana» europea o española de la «guerra santa» musulmana, sino la respuesta de legítima defensa del propio derecho conculcado violentamente por la intolerancia islámica, tanto en Oriente —por parte de los turcos seljúcidas— como en Occidente —por parte de los berberiscos, almorávides y almohades—.

do y que da origen y auge, entre otras cosas, a las órdenes militares, llenará el espíritu de casi tres siglos en Europa e imprimirá a la empresa de la Reconquista un carácter eminentemente católico, y al catolicismo un carácter fuertemente militante, sellos ambos que serán distintivos de nuestro temperamento: será entonces cuando la espiritualidad española atribuya al Apóstol Santiago la advocación de matamoros.

Santiago: devoción, patrocinio y camino

No es que el culto al Apóstol surgiera entonces, pues hay noticias claras de esta devoción a inicios del siglo IX, cuando se descubre la tumba y se edifican los primeros templos sobre ella en el reinado de Alfonso el Casto. Incluso antes del descubrimiento de la tumba, la devoción hispánica a Santiago aparece testimoniada en el himno que Beato de Liébana dedica al Apóstol en el siglo VIII —himno que si bien reconoce su patrocinio, carece completamente de alusiones militares—. Antes de esa época la devoción no está documentada, pero la arqueología ha hecho importantes hallazgos, entre otros el de vestigios de una comunidad judeocristiana del siglo I. En el siglo X la peregrinación a Compostela es una realidad consolidada —sobre todo a través de la ruta costera—, como uno de los grandes centros de peregrinación, al lado de la Tierra Santa —la tumba de Cristo—, Roma —la tumba de Pedro y Pablo—, o Tours —la tumba de san Martín—. Pero será precisamente en la época del Cid cuando empiece la «edad dorada» del Camino, gracias no sólo a la construcción de la basilica románica —1075— sino también a las infraestructuras que facilitan y aseguran el recorrido —vías, hospitales, leyes de protección y caballeros protectores— promovidas por monjes con fines pastorales y espirituales —Santo Domingo de la Calzada— o señores, con fines de desarrollo social y económico —Alfonso VI Rey de León *et imperator totius Hispaniae*, a quien el Cid le rinde vasallaje—. El Camino, como se ha dicho repetidamente, traerá y llevará corrientes artísticas, culturales, filosóficas, económicas y políticas, contribuirá a vertebrar Europa y será fuente de renovación espiritual para la Edad Media.

La Reforma de la Iglesia

Como parte de esa renovación espiritual, el Camino contribuirá eficazmente a traer la reforma de la Iglesia y se fortalecerá a sí mismo con ella. En efecto, el

Camino será un cauce adecuado para que la reforma cluniacense y gregoriana primero —en época del Cid— y la cisterciense después —en la época de redacción del Poema— se difundan por España y modifiquen el cristianismo de esos tiempos. Tales reformas, a su vez, serán conscientes de la importancia del Camino en relación con sus propios fines y buscarán consolidarlo. Pero esas reformas no se darán sin dificultad, si bien es cierto que en España esas reformas son menos conflictivas que en otras regiones de Europa —aquí, por ejemplo, no hay propiamente una «querrela de las investiduras» que haga rivalizar el poder imperial al papal, ni una resistencia numantina a los ritos propios frente a la uniformidad del canon romano —aunque sí una cierta persecución de lo hispánico—, ni siquiera una oposición a una vida clerical y monacal más acorde con los principios evangélicos.

Si bien parece cierto que toda la cristiandad latina debía su origen a la Iglesia de Roma en los siglos I y II, no lo es menos que la historia de las diversas comunidades seguía trayectorias igualmente diversas, sobre todo a partir del final del mundo antiguo, cuando la disolución de la hegemonía política de la Urbe daba paso al nacimiento de reinos bárbaros. Esa situación atenuó —pero no suprimió— la dependencia del Primado, diversificó los ritos, adaptó la normativa eclesiástica a la vida concreta de cada pueblo, en un intento —quizás inconsciente, pero real— de inculturación del Evangelio. La vida de la Iglesia en la España del siglo XI hundía sus raíces en la organización dispuesta por los Padres Hispanorromanos del Reino Visigodo de Toledo: existía una conciencia de independencia respecto del poder político —por ejemplo, en el nombramiento de obispos— aunque había también una fuerte interacción —por ejemplo, los obispos pertenecían siempre al *Aula Regis* y los reyes asistían a los Concilios—; la liturgia seguía las rúbricas establecidas por los concilios toledanos y sistematizada por San Isidoro y Julián de Toledo, y había en los últimos tiempos contado con la aprobación explícita de la Sede Romana³; el monacato se ordenaba según las venerables y antiguas reglas autóctonas de San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso de Braga y de los Padres. A eso había que añadir, desde el descubrimiento de la

³ MENÉNDEZ PIDAL, R.: *La España del Cid*, I, VI, 1 (228): «Lo que más singularizaba a la Iglesia española era el hecho de practicar una liturgia especial, que tenía rezo e himnos propios, debidos en su mayor parte a los doctos padres de la Iglesia toledana o visigoda, y que hasta se distinguía salientemente en la misa por dividir la hostia en nueve partes, mientras la liturgia romana reformada la dividía sólo en tres. Dos veces ya los libros de este oficio toledano o español habían sido examinados en Roma hacia 924 y 1065, y las dos veces habían sido aprobados como católicos; mas a pesar de eso la prevención contra ellos continuaba, teniéndose por inconveniente la diversidad de liturgias en la Iglesia occidental».

tumba de Santiago, la pretensión de los obispos compostelanos de regir una apostólica sedis e incluso de ser *antistes totius orbis*⁴.

Los primeros cambios vinieron cuando los monjes de Cluny trajeron su reforma. Los nuevos monasterios fueron en general bien acogidos sobre todo por los reyes: la austeridad de una vida verdaderamente religiosa sin duda era testimonio de santidad sincera; pero no era en eso muy diversa del monacato español. Constituyó un apoyo al poder de los reyes frente al de la jerarquía nacional establecida. En especial, a partir de Alfonso VI, los obispos serán monjes franceses —como el obispo Don Jerónimo del poema y de la Historia—. Si esa primera oleada trajo consigo cambios en lo referente a la vida cristiana —una auténtica reforma de costumbres en el pueblo, en el clero y en los religiosos—, la segunda oleada resultó quizás más polémica: Un monje de Cluny había sido elegido Obispo de Roma y tenía el ánimo y la voluntad decididos no sólo para llevar la reforma de la Iglesia a buen término sino para restaurar el principio del Primado petrino y consolidar su poder espiritual efectivo en toda la cristiandad. En virtud de este propósito, San Gregorio VII reivindicó la autonomía de la Iglesia en el nombramiento de los obispos, que en determinadas zonas, como en el Imperio Germánico, habían sido asumidos por los príncipes —y tal reivindicación supuso el inicio de la Querrela de las investiduras y le valió el destierro—. Continuó además la labor emprendida por su predecesor —de quien había sido muy principal consejero— de unificar la liturgia de la Iglesia latina en el rito romano —y para ello dispuso suprimir los diversos ritos antiguos, entre los que se encontraban el ambrosiano, el galicano, el celta y el his-

⁴ MENÉNDEZ PIDAL, R.: *La España del Cid*, I, II, 2 (68): «Desde luego, se debe advertir también que el reino astur-leonés, heredero del visigodo, aspiraba, no sólo a la supremacía política, sino a la eclesiástica, tomada ésta como apoyo de la idea imperial. Por eso, Ordoño III, en 954, llamaba al obispo de Santiago «*antistes totius orbis*», título cuya pomposa vaguedad envuelve pretensiones muy concretas, las cuales eran acatadas en los países extremos, como cuando, en 959, Cesario, abad de Montserrat, a fin de ser consagrado metropolitano de Tarragona, ciudad entonces despoblada y en ruinas, acudía al concilio de Compostela, alegando que toda España era tierra de la predicación del apóstol Santiago. Había en esto un propósito hispanizante: el de sustraer los obispados de la Marca a la dependencia del arzobispo de Narbona, que había asumido la autoridad de la destruida Tarragona, y es muy probable que Cesario obrase como enviado del conde Borrell, deseoso éste de una alianza con Sancho I de León, para librarse del influjo del sur de Francia». MENÉNDEZ PIDAL, R.: *La España del Cid*, I, VI, 1 (227): «España tenía apariencias de disidente, y por eso sin duda se interpretaba con exageración la jactancia del obispo de Compostela, quien, aspirando a la primacía de la Iglesia nacional, se titulaba «Obispo de la Sede Apostólica». León IX, en el sínodo de Reims (octubre de 1049), excomulgó al obispo compostelano por arrogarse tal denominación apostólica; pero, sin embargo, el que parecía título reprobable continuaba aún pacíficamente empleado en 1088, y en el siglo XII, la *Crónica del pseudo Turpín*, supone que por decisión del concilio convocado por Carlomagno en Compostela, ésta se llamaría «sede Apostólica» como Roma y como Éfeso, las tres sedes venerandas que poseen la sepultura de un apóstol, dignidad sagrada que importaba esencialmente a la supremacía del imperio hispano».

panovisigodo—. Para todo esto contó con el apoyo espiritual y material de la Orden de Cluny, a la que impulsó también todo lo que pudo, convencido del valor reformador de la Orden, pero se valió también de hombres como el Cardenal Hugo de Silva Cándida —quien ya en 1054 había causado el Cisma de Constantinopla y que años más tarde terminaría traicionándole—, en la legitimidad derivada de la falsa donación de Constantino —que entonces se tenía por auténtica— y —en la medida en que quisieron ayudarle— en los ejércitos de algunos señores que, como el normando Guiscardo, quisieron rendirle vasallaje.

Puesto que en los reinos cristianos de España no tenía quizás mucho sentido reivindicar las investiduras episcopales —ya que hasta entonces la Iglesia había mantenido aquí una cierta independencia en ese campo y los nuevos nombramientos eran del agrado del Papa—, la sumisión al Primado se exigió en la aceptación del rito romano —con la consecuente prohibición de la liturgia toledana— y en la sumisión a un vasallaje que fue diversamente aceptada: pues mientras algunos señores catalanes —como el Conde de Besalú— corrían a ofrecer su espada a San Pedro, otros, como el monarca a quien el Cid servía, Alfonso VI, recuperaba el título de *Imperator Totius Hispaniae*, en un acto si no de desafío, sí ciertamente de afirmación de su soberanía completa.

En cuanto a la unificación litúrgica, hubo una resistencia inicial, pues el sentimiento del pueblo y de los monjes nacionales valoraba con extremado cariño su antigua y venerable liturgia y no estaba muy dispuesto a soportar el desprecio con que la miraban otros. En esa resistencia no faltaron duelos ni juicios de Dios, se mezcló con cuestiones políticas —las tensiones entre el Rey y el pueblo— se agrió con la rudeza del Papa y sus legados frente al sentimiento religioso nacional. Pero la Iglesia en España terminó por renunciar completamente a su liturgia secular y adoptó el rito romano, cuyas primeras celebraciones se tuvieron en el monasterio de San Juan de la Peña, en el Alto Aragón, el 22 de marzo de 1068 —siendo todavía Papa Alejandro II— ante el Rey Sancho de Aragón, ante los obispos de Jaca y Roda y ante el legado pontificio Cardenal de Silva Cándida. Fue probablemente en esa ocasión cuando el Santo Cáliz de la Cena pasó de la Catedral de Jaca a dicho Monasterio. Diez años después —reinando ya Gregorio VII— el rito se celebraba en toda la España cristiana⁵.

⁵ MENÉNDEZ PIDAL, R.: *La España del Cid*, I, VI, 2 (238-240): «Se comprende la resistencia del clero nacional. Los españoles veneraban en su liturgia el recuerdo de los santos Isidoro y Leandro de Sevilla, Braulio de Zaragoza, Eugenio, Ildefonso y Julián, toledanos; y veían con dolor cómo el papa, en su epístola de 1074, atribuía

Las consecuencias del cambio resultaron enormes, tanto en lo negativo —lo menos— como en lo positivo —lo más—. Como muy bien expresa Menéndez Pidal, la prohibición de la liturgia toledana llevó consigo la prohibición y pérdida de buena parte de la cultura visigoda —y el mismo autor recuerda, como elemento clave, la escritura nacional, que desaparece frente a la grafía franca—. Sin duda, la supresión de la propia liturgia hispana antigua era una considerable pérdida en sí misma, y aunque posteriormente se conservó, casi como objeto de museo, en algunas capillas y sólo últimamente, gracias al empeño de hombres como el gran Cardenal de Toledo Don Marcelo, ha podido recuperarse con una cierta dignidad, su relegación y olvido ha privado a la Iglesia de una riqueza valiosa y —junto con otras liturgias— de una pluralidad que podría haber resultado no sólo fecunda en épocas pasadas, sino quizás también necesaria y saludable frente a una visión demasiado uniforme del cristianismo. Pero creemos que, a pesar de todo, las consecuencias positivas superan las negativas: la voluntad de Gregorio VII impuesta en España por consentimiento y colaboración de sus reyes supone el triunfo de lo universal sobre lo particular en el carácter español, supone el doloroso sacrificio de lo propio por un ideal superior más amplio y noble. Si es verdad, como dice Ortega, que somos lo que nos hacemos a través de la historia, en este momento de la Historia de España se forja uno de los rasgos más definitorios del carácter español: su conciencia de universalidad frente a los particularismos. Un pueblo que es capaz de renunciar a formas culturales que le han configurado durante siglos —y la liturgia visigoda lo era ciertamente— en virtud de bienes que considera mejores porque son más universales, se está

confusamente las divergencias de esa liturgia respecto a la romana a la demencia de los priscilianistas, a la perfidia de los arrianos, a la invasión de godos y sarracenos. La mención de los godos era además doblemente impolítica ante un pueblo que se enorgullecía en continuar la historia gótica. Pero a Gregorio VII no le importaba irritar los sentimientos españoles. Era un temperamento fuerte, que se crecía ante las dificultades, y en España, donde no tenía cuestión de las investiduras que le llevase a luchar contra reyes y obispos, aplicaba toda su energía a la cuestión del rito, en la cual utilizaba a los obispos y los reyes para combatir contra el clero y contra el pueblo. [...] La resistencia nacional se manifestaba principalmente en Castilla, en Burgos, como vemos. Por eso, acaso, era menos grata al rey. Empeñado Alfonso en vencerla, pidió al papa que le enviase como legado el cardenal Ricardo (hijo de los vizcondes de Milhaud, al sur de Francia), el cual vino en mayo de 1078. y el nuevo rito, al fin, a pesar de la muerte de la reina Inés (7 de junio), se propagó entonces por León y por Castilla. Los cronicones castellanos registran secamente el hecho, en el año 1078: “entró la ley romana en España”; pero tan breve frase encierra la expresión de una de las más hondas crisis de nacionalismo: una gran porción de la antigüedad hispana era entonces proscrita juntamente con la liturgia. Los nacionalistas, vencidos, veían además ajados sus más entrañables sentimientos por el empeño del pontífice en tachar de heterodoxo el oficio de la Iglesia española. Gregorio VII debía triunfar, porque sus propósitos de unificación de la liturgia eran resultado deseable dentro de las ideas de universalidad católica que informaban el feliz renacimiento eclesiástico de los siglos XI al XIII; pero ese admirable santo, hombre de altísimos y claros principios teóricos, era extremoso en llevarlos a la práctica, y a menudo era descomedido en sus actitudes».

abriendo a una trascendencia que lo capacita para afrontar un destino igualmente universal. La catolicidad de España tuvo en el siglo oncenno un duro crisol, y salió de ella fortalecida como el acero de la fragua.

La reforma promovida por Roma y por Cluny tenía derechos bien fundados en cuanto a la enmienda de las costumbres, la independencia de la Iglesia y el Primado petrino. Quizás no estaban tan bien fundados todos sus argumentos —como el que ya hemos comentado de la *Constitutio Constantini*— y quizás tampoco el apoyo que de los reyes españoles recibió esa reforma se debía a sus mejores intenciones sino más bien —como en el caso de Sancho de Aragón— para afianzar con ella el propio poder. Pero esto sólo muestra, una vez más, que la Historia se teje de libertad humana y de Providencia Divina. Ahora bien, si la reforma gregoriana se apoyaba en los legítimos derechos de la fe cristiana, también es cierto que se encuadraba en una concepción teológica particular y muy propia de esa época: una especie de *theologia imperialis* de origen carolingio sobre determinadas interpretaciones de Agustín y de Pablo, con una cierta impronta monofisita y que privilegia claramente el elemento especulativo-jurídico-político al cordial-místico-existencial.

Estos son algunos de los rasgos que pueden describir ese contexto teológico: la cristología acentúa la imagen de Cristo Pantocrátor —que tan admirablemente llena el Románico, que es el arte de la época—, es decir, un Cristo que parece más Dios que Hombre, y más un Rey que un Amigo, más un Juez que un Salvador —y los comentarios del ya citado Beato de Liébana sobre el Apocalipsis, ampliamente difundidos desde el siglo VIII, contribuían ciertamente a esta concepción tremendista—. Esta imagen —y concepto— del Señor lleva a comprenderlo como «*Dominus Mundi*» y, en consecuencia, la Iglesia es su Reino y el Apóstol Pedro, que recibe una «*recta potestas*» sin intermediarios, termina siendo —él y sus sucesores— «dueño del mundo» con capacidad para nombrar y depone reyes, con un poder centralizado que abarca no sólo lo espiritual sino también lo temporal.

2. TRASFONDO RELIGIOSO-TEOLÓGICO DEL POEMA DE MYO CID

Invocaciones

El Poema está jalonado de invocaciones a Dios, a Santa María y —algunas veces— a los santos. El sentido de tales invocaciones es poner las acciones del

hidalgo bajo la protección del Cielo. Al hacerlas, los personajes reconocen la limitación humana para lograr sus propósitos y confiesan —implícita o explícitamente— la fe en Dios «que guía el mundo». Pero la confianza en Dios no quita un ápice al esfuerzo que deben realizar los hombres. De esta forma, las invocaciones muestran también que la historia es un tejido de libertad humana y Providencia divina.

«Aquí-s' compieça la gesta	de mio Cid el de Bibar.
Poblado ha mio Cid	el puerto de Alucant,
Dexado á Saragoça	e las tierras d'acá,
E dexado á Huesa	e las tierras de Montalbán;
Contra la mar salada	conpeçó de guerrear,
A orient exe el sol	e tornós' a essa part.
Mio Cid gañó a Xérica	e a Onda e a Almenar,
Tierras de Borriana	todas conquistas las ha.
Ayudóle el Criador,	el Señor que es en cielo.'
Él con todo esto	priso a Murviedro;
Ya veyé mio Cid	que Dios le iva valiendo.
Dentro en Valencia	non es poco el miedo» (1085-1097).

Es particularmente importante la invocación como «grito de guerra» a la hora de comenzar las batallas. Desde el descubrimiento de la tumba de Santiago, los cristianos invocarán a su Santo Patrón en las campañas contra los musulmanes —quienes, por su parte, invocan no sólo a Alá sino también a Mahoma—. La invocación a Dios y a Santiago va seguida, con frecuencia, del grito de guerra del caudillo del ejército —en este caso, el propio Cid en el cerco de Alcocer—:

«—¡Feridlos, caballeros,	por amor del Criador!
¡Yo soy Ruy Díaz,	el Cid Campeador!—.
Todos fieren en el az	do está Pero Vermúez
trezientas lanças son,	todas tienen pendones;
seños moros mataron,	todos de seños colpes;
a la tornada que fazen	otros tantos son.
Veriedes tantas lanças	premer e alçar,
tanta adágara	foradar e passar
tanta loriga	falsar e desmanchar,
tantos pendones blancos	salir vermejos en sangre,
tantos buenos caballos	sin sos dueños andar.
Los moros llaman —¡Mafómat!—	e los cristianos, —¡Santi Yagüe!—
Callen en un poco de logar	moros muertos mill e trezientos ya» (720-732).

La oración de Doña Ximena en San Pedro de Cardeña al partir el Cid es relevante en muchos sentidos. Si, por una parte, es una de las muchas invocacio-

nes en las que el orante encomienda su futuro y el éxito del Cid al cuidado del Cielo, por otra es una auténtica *confessio fidei*: una especie de credo que recorre la historia de la salvación del pueblo de Dios —aunque en ocasiones confunde los conceptos e introduce como ciertos algunos datos tomados de apócrifos y tradiciones devotas carentes de valor histórico— y que afirma, a través de esa historia, el poder mostrado por Dios para salvar al hombre. Al hilo de esa confesión de fe, precisamente porque el orante se sabe inserto en la misma historia salutis, entiende que el Dios que ayudó a los padres está comprometido también en el amor a la generación presente. Por eso en la última parte de la oración, la confesión se transforma en súplica por la necesidad presente —el destierro del Cid y la esperanza de reencuentro—.

«[De la oración de Doña Ximena en Cardaña]:

<p>—¡Ya Señor glorioso, Fezist cielo e tierra, fezist estrellas e luna, príst encarnación en Belem aparecist, pastores te glorificaron, tres reyes de Arabia Melchior Oro e tus e mirra te ofrecieron, salveste a Jonás salvest a Daniel salvest dentro en Roma salvest a Santa Susana por tierra andidiste treinta e dos años, mostrando los miráculos, del agua fezist vino resucitest a Lázaro, a los judíos te dexeste prender; pusiéronte en cruz, dos ladrones contigo, el uno es en paraíso, estando en la cruz Longinos era ciego, diot' con la lança en el costado, corrió por el astil ayuso, alçólas arriba, abrió los ojos, en ti crovo al ora,</p>	<p>Padre que en cielo estás! el tercero el mar; e el sol pora escalentar; en Santa María madre, commo fue tu voluntad, oviéronte a laudare, te vinieron adorar, e Gaspar e Baltasar commo fue tu veluntad; cuando cayó en la mar, con los leones en la mala cárcel, al señor San Sabastián, del falso criminal; Señor spirital, por én avemos qué fablar: e de la piedra pan, ca fue tu voluntad, do dicen monte Calvarie por nombre en Gólgota, éstos de señas partes, ca el otro non entró allá; virtud fezisti muy grant: que nuncuas vio alguandre, dont ixió la sangre, las manos se ovo de untar, llególas a la faz, cató a todas partes, por end es salvo del mal;</p>
--	--

en el monumento resucitest
efust a los infiernos,
quebranteste las puertas
Tú eres rey de los reyes
a ti adoro e creo
e ruego a San Peidro
por mio Cid el Campeador,
¡cuando oy nos partimos,
La oración fecha,
Salieron de la eglesia,
El Cid a doña Ximena
doña Ximena al Cid
llorando de los ojos,
e él a las niñas
—A Dios vos acomiendo, fijas,
agora nos partimos,

[...]
comme fue tu voluntad,
e saqueste los santos padres.
e de tod el mundo padre,
de toda voluntad,
que me ayude a rogar
que Dios le curie de mal;
en vida nos faz juntar!
la missa acabada la an,
ya quieren cabalgar.
ívala abraçar,
la mano·l' va besar,
que non sabe qué se far,
tornólas a catar:
e al Padre spirital,
Dios sabe el ayuntar—» (325-373).

La esperanza de que Dios ayude al hombre en sus necesidades —incluso en asuntos tan prosaicos como el éxito de la batalla— se repite a lo largo de las invocaciones del Poema. La confianza de que Dios está de su parte anima al Cid, especialmente, en el caso del matrimonio de sus hijas, su deshonra y venganza.

«Conpeçaremos
yo fío por Dios
aquesta lid campal,
que en nuestro pro eñadrán» (1111-1112).

«Mugier, sed en este palacio
non ayades pavor
con la merced de Dios
crécem' el coraçon
¡Con Dios aquesta lid
e, si quisiéredes en el alcácer;
porque me veades lidiar:
e de Santa María madre,
porque estades delant.
yo la he de arrancar!» (1652-1656).

«Yo las caso a vuestras fijas
al Criador plega
—¡Grado al rey del cielo,
agora las ayan quitas
con vuestro amor,
que ayades ende sabor [...]
mis fijas vengadas son,
heredades de Carrión» (2099-2100; 3714-3715).

Devociones

En el Poema se refleja la piedad y la devoción popular en el culto a Dios, a la Santísima Virgen y a los santos. Esto se nota, especialmente, en la dedicación de los monasterios e iglesias —pero también obras civiles y de pueblos—: Catedral

de San Çalvador (2924), San Esteban de Gormaz (397, 2696), San Fagunt (Sahagún, 1311-1313, 2922), Monasterio de San Pedro de Cardeña (239, 1391-1617, 1410, 2877), Monasterio de San Serván (3047), Catedral de Santa María de Burgos (215, 625-856) y de Valencia (1304, 1580, 1668, 2237), Puente de Santa María (150, 290), Santa María de Oriente (1462), Santiago (2925).

A lo largo del Poema se advierte una particular devoción a algunos santos: a San Pedro, titular del Monasterio de Cardeña, a quien oran Minaya y Doña Ximena y a cuya protección —a través de la del Abad de dicho Monasterio— confía el Cid a su familia; San Isidoro de Sevilla (+ 636) el sabio autor de las Etimologías, cuyas reliquias había llevado al Panteón Real Fernando I en 1063, y por quien siente especial devoción el rey Alfonso VI, como puede verse por los juramentos que en su nombre hace; y por supuesto Santiago apóstol, en cuyo nombre se hace ya la guerra al moro.

«e mandó mill marcos de plata	a San Pero levar» (1285).
«De missa era exido Alçó la mano diestra, —De tan fieras ganancias sí me vala Sant Esidro,	essora el rey Alfonso [...] el rey se santigó: comme á fechas el Campeador, plazme de coraçón» (1316; 1340-1342).
«juro par Sant Esidro, quitarne á el reino,	el que volviere mi cort perderá mi amor» (3140-3141).
«El rey alçó la mano, —¡Yo lo juro que en todas nuestras tierras	la cara se santigó: par Sant Esidro el de León nos ha tan buen varón!—» (3508-3510).

Si no con un amplio número de versos, si por la densidad de su simbología, destaca especialmente el Arcángel San Gabriel, portador de un confortante mensaje celestial al Cid en las primeras páginas del Poema. La figura de Gabriel —el mensajero de Dios— tiene evidentemente trasfondo bíblico: es el Ángel que robustece la esperanza de Daniel en el destierro de Babilonia (Dn 8, 16; 9, 21)) y el que lleva la anunciación a Zacarías y a la mismísima Madre de Dios en el Evangelio de San Lucas (1, 19 y 1, 26 respectivamente). También el islam le asigna el encargo de heraldo divino. De esta forma, tanto por el contexto cristiano como por el musulmán, el Poema pone al Cid en contacto con una cierta «revelación divina» respecto de su propia «vocación» o «misión». Sin embargo, es altamente significativo que, a diferencia de otros cantares de gesta y ciclos caballerescos —baste evocar las apariciones, visiones, profecías, milagros y atrezzo sobrenatural que llena la historia de Arturo y del Grial—, en el Poema castellano

la visión —que además se presenta en sueños y no en una aparición extática— tiene una muy parca extensión de siete versos, se resuelve simplemente con una cruz sobre el rostro y el corazón confortado y, con un gesto de plena sobriedad burgalesa, no se vuelve a hablar de ella —ni de sus efectos—. También en esto el Poema resulta mucho más real y humanizado.

«Y se echaba mio Cid	después que cenado fue,
un sueño·l' priso dulce,	tan bien se adurmió
el ángel Gabriel	a él vino en sueño:
—¡Cabalgad, Cid,	el buen Campeador,
ca nunca en tan buen punto	cavalgó varón!
Mientra que visquiéredes,	bien se fará lo to.—
Cuando d espertó el Cid,	la cara se santigó,
sinava la cara,	a Dios se acomendó.
Mucho era pagado	del sueño que soñado á.» (404-412).

El Poema refleja suficientemente bien el clima de devoción a la Madre de Dios propio de la época. El culto a la Virgen surge en el inicio mismo del cristianismo —y pueden verse ya rasgos de ese culto en el mismo Evangelio de San Juan, en el de San Lucas, en los Hechos y en el Apocalipsis—, pero se intensifica a raíz de la reflexión teológica sobre los dogmas cristológicos: la realidad humana y divina de Cristo pone de relieve el papel de María como *Theotokos*, como proclama dogmáticamente el concilio de Éfeso. La devoción a la Virgen tiene un nuevo impulso en la espiritualidad carolingia que necesita buscar la protección de algún intercesor ante una concepción «demasiado divina» de Cristo —y nadie mejor que su propia Madre para rogar por nosotros, pues también es Madre nuestra—. La reforma de Cluny, que insiste en esa espiritualidad, insistirá también en esta devoción. Y —ya fuera de los días del Cid, pero en los momentos en que se está redactando el Poema— volverá sobre ello, con enorme pasión y afecto, la reforma cisterciense de San Bernardo, quien dirá que «*de Maria nunquam satis*» y, con tonos más poéticos que teológicos, presentará una Virgen más cercana al hombre que el propio Cristo, «pues es criatura, mujer y madre». El Poema parece en ciertos versos testigo de ese cambio de espiritualidad.

«llegó a Santa María,	luego descabalgá,
fincó los inojos,	de coraçón rogava.
La oración fecha,	luego cavalgava» (52-53).
«alçó su mano diestra,	la cara se santigua:
—¡A ti lo gradesco, Dios,	que cielo e tierra guías;
válanme tus vertudes,	gloriosa Santa María!

<p>D'aquí quito Castiella, Non sé si entraré y más ¡Vuestra virtud me vala, e me ayude e me acorra Si vós assí lo fiziereades mando al vuestro altar esto é yo en debdo:</p> <p>«¡A Dios plega e a Santa María</p>	<p>pues que el re he en ira, en todos los mios días. Gloriosa, en mi exida, de noch e de día! e la ventura me fuere conplida, buenas donas e ricas; que faga y cantar mill missas» (216-225).</p> <p>que dent prendan ellos mal galardón!— (2782).</p>
--	--

Sin embargo, el Poema también parece resistirse a aceptar sin más ese alejamiento del Dios-Hombre para adherirse a intercesores «más cercanos», aunque sean su propia Madre. En este sentido, mantiene muchas invocaciones y oraciones dirigidas a Cristo y al «Padre espiritual que está en el cielo», subrayando en todas ellas la primacía que, más allá de toda la veneración a los santos, le corresponde debidamente. En esto, el Poema manifiesta el carácter verdaderamente ortodoxo conservado por la Iglesia española en esa época: los cambios que en ella se dan son así de matices, no de fundamentos, pues la fe sigue siendo, esencialmente, la misma. Más aún, a la larga se verá que tales cambios enriquecen y fortalecen la fe de siempre y —como bien sostenía el Doctor Melifluo— las alabanzas a la Madre no sólo no van en detrimento del Hijo sino que son también para gloria suya.

A reserva de lo que a continuación diremos sobre los sacramentos, la vivencia religiosa se muestra muy especialmente en el Poema en los momentos en los que los personajes se enfrentan al sentido de sus vidas. Allí aparece con claridad que los personajes presentados como buenos han intentado vivir en justicia delante de Dios y en virtud de ello esperan su salvación. Se ve con claridad en la deshonra de las hijas del Cid o en al final de su historia.

<p>«¡Don Diego e don Ferrando, Dos espadas tenedes Al una dicen Colada Cortandos las cabeças, Moros e cristianos Que por lo que nós merecemos</p>	<p>rogámosvos por Dios! fuertes e tajadores, e al otra Tizón, mártires seremos nós; departirán d'esta razón, no lo prendemos nós» (2725-2730).</p>
--	---

<p>«Oy los reyes d'España a todos alcança ondra Passado es d'este siglo el día de cincuaesma, Assí fagamos nós todos,</p>	<p>sos parientes son, por el que en buen ora nació. mio Cid el Campeador ¡de Christus aya perdón! justos e pecadores» (3724-3728).</p>
---	--

Por eso, porque el sentido de su vida une y conjuga su propia honra con la voluntad de Dios, prefiere un juicio y restitución judicial a tomarse la justicia por su mano. Y siempre de acuerdo con las leyes, usos y costumbres. Espera, en el fondo, la justicia misma de Dios:

«Esto gradesco	yo al Criador,
cuando me las demandan	de Navarra e de Aragón.
Vós las casastes antes,	ca yo non;
Afé mis fijas	en vuestras manos son,
Sin vuestro mandado	nada non feré yo—» (3404-3408).

Sacramentos

La recta fe y el cristocentrismo esencial llenan la vida espiritual del siglo XI, a pesar de los matices antes señalados. De ello da muestra la centralidad que tienen en el Poema los Sacramentos, en especial el del perdón —«soltura» de los pecados— y la Eucaristía —«missa»—, junto con la oración litúrgica de las horas. Estas celebraciones tienen lugar en momentos particularmente relevantes para la vida de los protagonistas: en momentos de intenso dolor —como la salida al desierto—, o de extremado peligro —antes de la batalla, en la que se juegan la propia vida por una causa que entienden justa—, o de preludeo al triunfo —antes del juicio del Rey—. Que se refiera la celebración de estos ritos en esos momentos sugiere, a nuestro entender, la convicción propia del hombre del siglo XI —y de inicios del XIII cuando se redacta el Poema— de que los grandes momentos de la vida, tanto de alegría como de tristeza, aquellos en los que el hombre entero se pone ante su destino, no puede el hombre vivirlos sólo sino al lado de Dios e invocar en ellos su auxilio y compañía.

Podría parecer que la asistencia del pueblo a las celebraciones es más bien «pasiva» —es el obispo quien dice la misa y quien absuelve—. Sin embargo, sorprende por una parte que se nos muestre al pueblo asistiendo, sin que parezca un caso extraordinario, al rezo monacal de las horas, de donde puede inferirse que era práctica habitual —luego abandonada—. Todo esto es debido al carácter fuertemente monacal de la Iglesia visigoda-hispano-mozárabe. Por otra parte, aunque es verdad que en las celebraciones el pueblo parece «callar» sin embargo, parece ser también muy consciente de lo que en ellas ocurre —y así su silencio sería de oración y piedad, no de ausencia de pensamiento—. Esto se nota particularmente por la confesión de fe que hace Doña Ximena —y a la que ya hemos

aludido— y que puede pensarse que forma parte del conocimiento y práctica común del pueblo. Y que la asistencia a los oficios debía ser en la forma debida de respeto y decoro nos lo muestra el reproche que se lanza, hacia el final del Poema, al mayor de los infantes de Carrión, a quien se le acusa de no guardar el ayuno eucarístico.

«Sed menbrados,
a la mañana,
non vos tardades,
en San Pedro a matines
la missa nos dirá,
La missa dicha,
Ca el plazo viene acerca,

cómo lo devedes far:
cuando los gallos cantarán,
mandedes ensellar;»
tendrá el buen abbat,
ésta será de santa Trinidad.
pensemos de cabalgar
mucho avemos de andar» (315-321).

«¡Oídme, caballeros,
oy es día bueno
Por la mañana prieta
El obispo don Jerónimo
Decirnos ha la missa
Irllos hemos ferir
En el nombre del Criador

non rastará por ál
e mejor será crás!
todos armados seades,
soltura nos dará,
e pensad de cabalgar.
en aquel día de cras
e del apóstol Santi Yagüe» (1685-1690b).

«A los mediados gallos,
el obispo don Jerónimo
la missa dicha,
—El que aquí muriere
préndol' yo los pecados
A vós, Cid don Rodrigo,
yo vos canté la missa
pídivos una dona
las feridas primeras
Dixo el Campeador:

antes de la mañana,
la missa les cantava;
grant sultura les dava:
lidiando de cara,
e Dios le abrá el alma.
en buen ora cixiestes espada,
por aquesta mañana;
e séam' presentada:
que las aya yo otorgadas.—
—Des aquí vos sean mandadas—» (1701-1710).

«Matines e prima
suelta fue la missa
e su ofrenda han fecha

dixieron faza los albores,
antes que saliesse el sol
muy buena e conplida» (3060-3062).

«—¡Calla alevoso,
Antes almuerzas
a los que das paz
Non dizes verdad
falso a todos
en tu amistad

malo e traidor!
que vayas a oración,
fártalos aderredor.
a amigo ni a señor,
e más al Criador
non quiero aver razón».

El clero cruzado

Para cerrar este capítulo haremos una breve consideración sobre el nuevo modelo de clero que aparece con la Cruzada y que se manifiesta en el Poema en la persona del obispo don Jerónimo. La «nueva milicia», como llama San Bernardo a las órdenes militares —señaladamente la Templaria cuya regla escribió— estaba compuesta por monjes-soldados en tres órdenes: legos, caballeros y clérigos. El espíritu de la Cruzada saltó a España ya en los días del Cid, y la conjunción de la cruz y la espada en una misma mano tardaría mucho en remitir —todavía a finales del siglo xv la ciudad de Cesena fue sometida al poder pontificio por un Julio II que, vestido de armadura, la atacaba lanza en ristre, y siglo y medio después todo un Cardenal-Infante de España era generalísimo de los ejércitos en la guerra de los Treinta Años—. Es evidente que ni los contemporáneos del Cid —conocedores de la situación de Reconquista— ni los auditores del Poema a inicios del siglo xiii —ya en pleno ambiente cruzado— se escandalizaban de estos sacerdotes-guerreros sino que los consideraban «buenos cristianos». En cuanto al propio Don Jerónimo de Perigord, fue consagrado obispo por el mismo Urbano II, el primer papa que predicó la Cruzada, y tras la pérdida de Valencia después de la muerte del Cid, pasó a regir la Sede Salmantina. La mención del diezmo que el Cid le paga por la batalla contra Yúcef está fuera del contexto histórico, pues esta donación entra en España a final del siglo xii.

«En estas nuevas
de parte de orient
el obispo don Jerónimo
bien entendido es de letras
de pie e de caballo
Las provezas de mio Cid
sospirando el obispo que-s' viesse
que si-s' fartás lidiando
a los días del siglo
Cuando lo oyó mio Cid,
—¡Oíd, Minaya Álbar Fáñez,
Cuando Dios prestarnos quiere,
En tierras de Valencia
e dárgele
Vós, cuando ideas a Castiella
Plogo a Álbar Fáñez
A este don Jerónimo
diéronle en Valencia

todos se alegrando,
vino un coronado,
so nombre es llamado,
e mucho acordado,
mucho era arreciado.
andávalas demandando,
con moros en el campo,
e firiendo con sus manos
non le llorasen cristianos.
de aquesto fue pagado:
por aquel que está en alto:
nós bien ge lo gradescamos!
fer quiero obispado
a este buen cristiano.
levaredes buenos mandados.
de lo que dixo don Rodrigo.
ya l'otorgan por obispo,
o bien puede estar rico.

¡Dios, qué alegre era
que en tierras de Valencia

«El obispo don Jerónimo,
cuando es farto de lidiar
non tiene en cuenta
Lo que cayó a él
Mio Cid don Rodrigo,
De toda la su quinta

todo cristianismo,
señor avié obispo!» (1287-1306).

caboso coronado,
con amas las sus manos,
los moros que ha matados.
mucho era sobejano;
el que en buen ora nasco,
el diezmo l'á mandado» (1793-1798).

3. RELACIONES ENTRE LA CRISTIANDAD Y LA MEDIA LUNA EN EL POEMA DE MYO CID

En una cierta opinión general de nuestro tiempo, subsiste el mito de una idílica relación entre las tres religiones abrahamicas en algunos momentos de los duros siglos de la Reconquista. Y algunos quisieran leer en determinados versos del Poema de Mio Cid —señaladamente los que dedica a Avengalbón— la confirmación de tales tesis. En realidad, y como puede verse a través de un sencillo análisis más detallado, esas tesis son una leyenda que parece forjada para satisfacer el afán políticamente correcto de nuestra postmodernidad y sus ¿ingenuas? pretensiones pacifistas. Son una leyenda, en primer lugar, porque, como en toda leyenda, es cierto que hay algún fondo histórico verdadero —y puede rastrearse, como haremos, en el mismo Poema de Mio Cid—: en *determinados* momentos de la Reconquista, se dan *determinadas* circunstancias que permiten unas *determinadas* formas de convivencia más o menos pacífica entre *determinadas* grupos cristianos con *determinados* grupos musulmanes. Lo que ocurre es que dicho fondo histórico aparece en el imaginario colectivo de nuestro tiempo como una realidad uniforme, y esta es la segunda razón por la que esa noción de convivencia interreligiosa es una leyenda: la verdad de su fondo histórico se ve *deformada* —y en consecuencia falsificada— por una generalización sin matices que termina entendiendo que todo es blanco o negro. En esa deformación, además, suelen intervenir —y no al azar— determinados prejuicios, de tal modo que, a veces, se sugiere que la convivencia surgirían del temperamento islámico que, como la Historia muestra y todo el mundo sabe, tiene un natural pacífico y tolerante que habría logrado sobreponerse a la obstinada y tenebrista belicosidad cristiana. Esto muestra bien a las claras que, en definitiva, esa concepción de alianza de civilizaciones en la Edad Media es una burda leyenda porque es un burdo anacronismo que proyecta sobre aquellos gloriosos días nuestras categorías postmodernas y descreídas —pero el musulmán y el cristiano, afortunadamente,

estaban muy lejos de plantearse así las cosas, entre otras razones porque vivían en el mundo real y no en las ficciones de la ideología—.

Es, pues, preciso ver con más detalle en qué condiciones se pudo dar —y de hecho se dio— en la España de la Reconquista —al menos como aparece en el Poema de Mio Cid— la supuesta convivencia entre musulmanes y cristianos, si hubo entre las dos formas de religión y cultura —pero también de política, de metafísica, de antropología y de ética— encuentros, tolerancia y diálogo y en qué medida o fue todo una persistente lucha a muerte hasta la desaparición total del contrario y qué circunstancias impidieron entonces aquel encuentro y convivencia.

Para ello es necesario recordar que en la España del Cid la península no está sólo dividida entre cristianos y musulmanes, sino que los primeros están también divididos no por opiniones religiosas pero sí por desarrollo de la historia política en diversos señoríos y reinos, con mayor o menor conciencia de Reconquista —y, a partir de la época misma del Cid, conciencia también de Cruzada—. Por su parte, los musulmanes se encontraban todavía más divididos que los cristianos, pues a la fragmentación política del Califato de Córdoba que sigue a la muerte de Almanzor hay que añadir las diversas formas de entender y vivir el Islam: los musulmanes andalusíes, herederos de un Califato independiente y con una práctica religiosa bastante peculiar que podemos plantear en dos supuestos: el primero «si pensamos mal», sería una práctica relajada —si no abiertamente heterodoxa— que entiende el Corán de una forma muy poco literal; en el segundo «si pensamos bien», sería una vivencia religiosa espiritual místico-simbólica que dejaría en un plano completamente olvidado todo cumplimiento material del Corán. En cualquiera de los dos supuestos, el resultado era que estos musulmanes andalusíes estaban, de hecho, fuertemente hispanizados, se preocupaban más de las Artes y las Ciencias que de su religión y tenían un hondo sentimiento nacionalista —español— en rivalidad con las pretensiones de dominio africanas, árabes, turcas y persas. Frente a ellos, los bereberes, almorávides y almohades suponían sendas oleadas de integrismo islámico, de afirmación monolítica de la Umah, de vinculación y dependencia ante el sultán marroquí y a los lazos con el Oriente, de una interpretación literal, estricta y única del Libro, de rechazo de la Filosofía, el Arte y la Ciencia y de un dominio político y religioso que lograra la sumisión del mundo al Islam. Estos grupos fundamentalistas luchaban no sólo contra los reinos cristianos, sino también contra los reinos de Taifas andalusíes, los cuales, en su defensa, a veces, no dudaban en pedir auxilio a los reyes cristianos y someterse a su vasallaje con tal de librarse de las hordas fanáticas.

El Poema está escrito en una circunstancia históricamente diferente de la que vive el Cid, de forma que puede pensarse que selecciona y acomoda los hechos a la nueva situación de Reconquista y Cruzada propia de inicios del siglo XIII. En la vida real, Rodrigo Díaz se encontró con diversas situaciones en su trato con los moros. Primero, mientras estaba al servicio del Rey Sancho el Fuerte, como opositores del Reino de Castilla. Después, en un primer destierro, sirvió a algunos reyes de Taifas andalusíes —señaladamente los señores de Zaragoza—. Más tarde, en el destierro que recoge el Poema, hostigó a algunos reinos moros andalusíes y almorávides, fue aliado de algún señor —Avengalvón— y conquistó el gran reino bereberisco de Valencia, que había solicitado ayuda a los almorávides de Yucef de Marruecos. El Poema, por su parte, resume la relación del Cid con los moros en las siguientes situaciones: hostigó a reinos andalusíes —conquistas de Castejón, Alcocer y sus regiones—; sometió a parias la Taifa pro-almorávide de Zaragoza; se enfrentó con el conde catalán a causa del acoso a la Taifa de Lérida, vasalla de ese condado; conquistó el Reino bereberisco de Valencia y tras vencer los auxilios, andalusíes de Sevilla y almorávides Marruecos, sometió ese Reino a régimen y gobierno cristiano.

Aunque las situaciones histórica y literaria no coinciden exactamente, y, como hemos dicho, la fecha de redacción del Poema lleva a insistir más en el enfrentamiento que en la convivencia entre moros y cristianos, sin embargo, es posible rastrear todavía en las situaciones reseñadas por el Poema los rasgos propios de la relación real del Cid con los musulmanes. Esa relación era variada, en función de las circunstancias concretas. Si tenemos en cuenta el contexto histórico y partimos del Poema, podemos resumirlas en tres tipos de relación: acoso y «sometimiento menor» a los señoríos andalusíes; conquista y «sometimiento mayor» a los señoríos bereberiscos y almorávides; alianza personal con algunos señores andalusíes de reconocido valor. A esto habría que añadir la situación, fuera del Poema, de un cierto vasallaje que el Cid rinde al rey Taifa de Zaragoza en su primer destierro. Comentemos estas situaciones más detenidamente.

[El Cid somete los moros de Castejón y Alcocer]:

«Asmaron los moros,
plogo a mio cid
a tercer día,
Asmó mio Cid
Que en el castiello
E que serié retenedor,

tres mill marcos de plata,
d'aquesta presentaja;
dados fueron sin falla.
con toda su conpañia
non ý avrié morada
mas non ý avrié agua.

—Moros en paz,
buscarnos ie el rey Alfonso
mas el castiello
ciento moros e ciento moras
porque lo pris d'ellos,
Los moros e las moras

ca escripta es la carta,
con toda su mesnada.[...]
non lo quiero hermar,
quiérolas quitar,
que de mí non digan mal [...]
bendiciéndol' están» (541).

Alcocer:

«La tierra es angosta
todos los días
moros de las fronteras
Sanó el rey Fáriz,
entre los de Teca
e los de Calatayut,
así lo an asmado
vendido les á Alcocer
Quando mio Cid
moros e moras
—¡Vaste, mio Cid; nuestras oraciones
Nós pagados fincamos,
Quando quitó a Alcocer
moros e moras

e sobejana de mala
a mio Cid aguardavan
e unas yentes estrañas.
con él se consejavan;
e los de Terrer la casa
que es más ondrada,
e metudo en carta:
por tres mill marcos de plata [...]
el castiello quiso quitar,
tomáronse a quejar:
váyante delante!
señor, de la tu part—.
mio Cid el de Bivar,
compeçaron de llorar»
(838-845; 851-856).

Fuera del Poema, según la historia, el Cid había apoyado la Taifa de Zaragoza: Se somete al poder político del moro. Pero ese moro es un moro hispanizado. Y se somete a parias a los reyes cristianos, concretamente a Alfonso VI, señor natural del Cid. El Cid le sirve porque en ese momento está desterrado —y en consecuencia separado del servicio de su señor natural—. Por otra parte, sin embargo, parece que el moro no le obliga a convertirse. Pero en el Poema, es precisamente el Cid quien somete a paria la Taifa de Zaragoza con todo su territorio.

«Estando allí
el río de Martín
A Saragoça
non plaze a los moros,
Allí sovo mio Cid
Quando vio el caboso
con todas sus yentes
dexó el poyo,

mucha tierra preava,
todo lo metió en paria.
sus nuevas llegavan,
firmemiente les pesava.
conplidas quinze semanas.
que se tardava Minaya,
fizo una trasnochada;
todo lo desenparava,

allende Teruel	don Rodrigo pasaba,
en el pinar de Tévar	don Roy Díaz posava,
todas essas tierras	todas las preava,
a Saragoça	metuda l'á en paria. [...]
Ya va el mandado	por las tierras todas,
Pesando va	a los de Monçón e a los de Huesca;
porque dan parias	plaze a los de Saragoça,
de mio Cid Ruy Díaz	que non temién ninguna fonta» (903-914; 939-942).

En el poema, el Cid respeta a Avengalbón, alcaide de Molina de Aragón⁶: es un aliado, y hasta un amigo⁷, un moro que entiende el concepto de pacto y de reciprocidad —como de hecho se lo reprocha a los infantes que traman su muerte con traición—. El Cid respeta el credo y la política del moro y éste hace lo mismo con el Cid: reconocimiento de la identidad del otro, de la diferencia y del derecho del otro a ser él mismo —distinto de uno mismo—. Pero si Avengalbón actúa así es porque es andalusí, no berebisco, es decir, es un musulmán «hereje» —o «esotérico»— y no «fundamentalista»: ha renunciado a imponer el islam por la fuerza⁸. Avengalbón muestra su lealtad al Cid: protege el viaje de la mesnada

⁶ «No hay ninguna seguridad de que un Avengalbón fuese realmente alcaide de Molina en la época de Rodrigo Díaz. En el *Cantar* es un fiel amigo y aliado del Cid, encarnando así la posibilidad de convivencia de los cristianos hispánicos y de los musulmanes andalusíes, frente a la hostilidad contra los invasores norteafricanos». MON-TANER, 193.

⁷ «Se respeta a los musulmanes como poderosos enemigos y se les trata con benignidad en la derrota (535, 620), pero su jactancia excesiva tiene que ser corregida por la ironía cuando se presenta la ocasión (2411 etc.). Se puede encontrar entre ellos a útiles aliados, e incluso amigos, dignos de todo respeto: Avengalbón (mio amigo es de paz, 1464) es siempre de fiar, y capaz de dar a los infantes una lección de moral (2675-2685). El poema no exagera la hostilidad entre cristianos y musulmanes, ni intenta excitar los prejuicios religiosos. Los moros están constantemente presentes en el poema como adversarios militares, a los que el Cid vence una y otra vez, pero no forman parte del tema del poder, tal como se desarrolla éste en el drama del poema». SMITH, C., *Poema de Mio Cid*, traducción de Alberto Martínez Loza, Cátedra, Madrid 1998, 82.

⁸ MENÉNDEZ PIDAL, R., *La España del Cid*, I, II, 3 (74): «En Zaragoza, los Beni Hud extendieron mucho su territorio por el Levante, a costa de los eslavos: el segundo Ben Hud se apoderó de los reinos eslavos de Tortosa (1061) y de Denia (1076); su hijo Mutamin y su nieto Mostain vivieron bajo la protección del Cid». (76): «Dentro del sistema de contribución o parias como en el de conquista de ciudades y tierras, las relaciones de los cristianos con los moros sometidos toman, durante el siglo XI, un carácter de íntima convivencia, lo mismo que en el siglo VIII la conquista musulmana había tenido el carácter de compenetración con los mozárabes. Esa benevolencia de los cristianos para con los andaluces se explica, no sólo por la escasez de población en el Norte, sino por una recíproca inclinación de los moros. El Andalus, independizado tan pronto del Oriente, había hispanizado su islamismo; los escasos elementos raciales asiáticos y africanos se habían casi absorbido e el elemento indígena, de modo que la gran mayoría de los musulmanes eran simplemente ibero-romanos o godos, reformados por la cultura musulímica, y podían entenderse bastante bien con sus hermanos del Norte que habían permanecido fieles a la cultura cristiana. Así, cuando el Norte inició su preponderancia militar, el Andalus se inclinaba fácilmente a la sumisión, faltar

del Cid de Medinaceli a Valencia (1477-1557), recibe a los infantes (2646-2688), acoge a las hijas del Cid (2881-2883). Y ciertamente se muestra como un moro «noble» frente a la traición de los de Carrión y hasta les imparte leccio-

como se hallaba de un espíritu nacional y religioso; justamente en el siglo xi el islamismo peninsular se hallaba, como vamos a indicar, diluido más que nunca en ideas racionalistas y antiárabes favorables a la convivencia con los cristianos. Surge en cada ciudad un estado de opinión, sea entre los indiferentes al islam, sea entre musulimes tolerantes, que miraban como cosa natural la íntima convivencia con los cristianos, viendo en la protección de un príncipe cristiano, y en el tributo que ella costaba, la única garantía de paz exterior y de orden interior. Este partido de convivencia, que podemos llamar mudéjar o tributario, lo veremos entenderse con Alfonso VI en Toledo y con el Cid en Zaragoza. El partido contrario, el de los intransigentes en religión y en política, que rechazaba toda sujeción a los cristianos, buscó muy pronto apoyo en el nuevo poder africano, el de los almorávides, y al intervenir éstos en la Península, se renovó la situación producida por la intervención de los berberiscos a la caída del califato: el odio, la "repulsión natural" entre el partido andalusí y el partido de los berberiscos renació con vigor entre el partido mudéjar antialmorávide y el partido almoravida. El rey de Valencia y el de Zaragoza buscarán en el Cid su defensa contra los africanos; también contra éstos, el rey de Sevilla acudirá a Alfonso VI, a la vez que su nuera y sus nietos se convierten al cristianismo». (86): «Esos dos mundos atravesaban un período en que las primordiales actividades desenvueltas en ellos estaban esencialmente estructuradas por la religión; así que ésta puede ilustrarnos acerca del resto de los caracteres sociales. [...] la íntima diferencia entre los dos proselitismos: "Guerread en los caminos de Dios" (el Corán) y "Enseñad a todas las gentes" (el Evangelio), entrañaba una definitiva superioridad del cristianismo. El rápido crecimiento del islam, siempre guerrero, llevaba consigo los defectos de la precocidad excesiva; su expedita facilidad para acoger los nuevos creyentes le deja extraño a la honda edificación interior que el cristianismo perseguía; su trabazón con los intereses políticos y militares lo impurifica en todas las alternativas de fortuna de los estados, sobre los cuales el cristianismo se eleva como pacífico ordenador de sociedades y pueblos. Por esto, el islam, a pesar de los triunfos bélicos del siglo xi, empieza a marchitar su prematura lozanía en varios de los pueblos asimilados, mientras el viejo tronco del cristianismo nos sorprende ahora con un período de robustecimiento sobre todos los países de Occidente. Tras la voraz asimilación de sirios, egipcios, iraníes, bereberes, godos, iberos, turanios, indos, el pueblo árabe, desprovisto de una cultura propia que imponer a todos, formó con la de todos su gran civilización adventicia, pero no pudo evitar que del seno mismo de su Imperio, sin invasiones como las padecidas por el Imperio romano, surgiesen muy pronto los nacionalismos de cada país incorporado. La supremacía árabe no logró mantenerse más de un siglo, y hasta doctrinalmente fue compartida por el *xoubismo*, corriente de opinión nacionalista nacida en Persia que proclamaba la inferioridad intelectual de los árabes con respecto a los musulmanes de otras razas. Estas ideas se propagaron a España, y por los días de la juventud del Cid fueron divulgadas con gran celebridad en la epístola literaria de Ben García, autor musulmán de origen vasco, muy elocuente en probar las ventajas de los hombres de razas extranjeras sobre los árabes. No es de extrañar cómo el nacionalismo español afirmaba las características andaluzas en los reinos de taifas y cómo en éstos entonces desborda ese género de vida cortesana que acabamos de indicar, tan en pugna con las doctrinas islámicas ideadas por el profeta de Arabia. En seguida veremos cómo también entre el pueblo había muchos musulmanes de origen español que sólo muy a medias estaban incorporados al mundo oriental. Así resultó que los Estados islámicos de la Península, una vez caído el califato, no tuvieron ningún sentimiento político que los uniese frente a los cristianos, mientras los Estados del Norte alimentaban, en medio de sus rivalidades, una idea unitaria hispánica que daba continuidad y trabazón a sus esfuerzos. Esta unidad se fundaba principalmente en el poder cohesivo de la cristiandad, entonces tan vigoroso; en el pensamiento de la reconquista concebida como empresa común para la restauración de la "gloria y del reino de la nación goda", y en el reconocimiento del Imperio leonés como continuador del toledano. [...] En conclusión, era más firme y acentuada en el Norte de la Península la Occidentalidad que en el Sur la orientalidad; los sucesos del siglo xi lo comprobarán. Es inexacta la creencia de que España toda estaba muy arabizada; no lo estaba siquiera el Andaluz».

nes morales —un «moro infiel» a cristianos viejos—. Lo que muestra que el Poema no tiene reparos en reconocer la virtud de un musulmán frente a la doblez de un cristiano.

«Por Santa María
vayades a Molina,
tiénela Avengalbón,
con otros ciento caballeros
El moro Avengalbón,
Saliólos recibir
—¡Venides los vasallo
A mí non me pesa,
Essa noch
a la mañana
Ciento·l' pidieron,

«salud a mio amigo
reciba a mios yernos,
Dil' que enbió mis fijas
de lo que ovieren huebos
desí escúrralas fasta Medina
de quanto él fiziere
felos en Molina
El moro, cuando lo sopo,
saliólos recibir
¡Dios, que bien los sirvió
Otro día mañana
Con doscientos caballeros
A las fijas del Cid
Buenos seños caballos
Tod esto les fizo el moro
Ellos veyén la riqueza
Entramos hermanos
De lo que el moro dixo
—Dezidme,
Yo sirviéndo vos sin art
Si no lo dexás
Tal cosa vos faría
E luego levaría sus fijas

vós vayades passar,
que yaze más adelant,
mio amigo es de paz,
bien vos consigrá [...]
cuando sopo el mensaje,
con grant gozo que faze:
de mio amigo natural!
sabet, mucho me plaze— [...]
conducho les dio grand
piensan de cabalgar;
mas él con doscientos va» (1462-1465;
477-1480; 1487-1490).

el moro Avengalvón,
comme él pudier mejor.
a tierras de Carrión,
sírvalas a so sabor,
por la mi amor;
yo·l' daré por ello buen galardón.— [...]
con el moro Avengalvón.
plógol' de coraçón,
con grandes alboroces.
a todo so sabor!
con ellos cavalgó,
escurrirlos mandó [...]
el moro sus donas dio,
a los ifantes de Carrión;
por el amor del Cid Campeador.
que el moro sacó,
consejaron traición [...]
a los ifantes non plaze:
¿qué vos fiz, ifantes?
e vós, pora mí, muert consejastes.
por mio Cid el de Bivar,
que por el mundo sonás,
al Campeador leal.

¡Vós nuncua en Carrión
Aquí-m' parto de vós
Iré con vuestra gracia,
Poco precio las nuevas
Dios lo quiera e lo mande,
D'aqueste casamiento

entraríedes jamás!
comme de malos e de traidores.
don Elvira e doña Sol;
de los de Carrión.
que de tod el mundo es señor,
que-s' grade el Campeador—.» (2636-2641;
2647-2652; 2654-2655; 2658-2660; 2674-
2685).

«Al moro Avengalvón
saliónos a recibir
por amor de mio Cid

de coraçón le plaz,
de buena voluntad,
rica cena les da» (2881-2883).

El Cid conquista el Reino de Valencia: somete al moro. Resiste la revancha. Impone la ley cristiana: hace el reino cristiano, pero esto implica respetar las minorías musulmanas y judías: impone la ley política cristiana, pero no impone el cristianismo. Tampoco se arabiza.

«A los de Valencia
non osan fueras exir
Tajávales las huertas
en cada uno d'estos años
¡Mala cueta es, señores,
fijos e mugieres
Delante veyén so duelo,
por el rey de Marruecos
con el de los Montes Claros
non les dixo consejo
Sópolo mio Cid,
Mio Cid don Rodrigo
adeliñó pora Valencia
bien la cerca mio Cid,
viédales exir
Metióla en plazo,
Nueve meses complidos,
Cuando vino el dezeno
Grandes son los gozos
Cuando mio Cid gañó a Valencia

escarmentados los han,
nin con él seayuntar.
e faciales grand mal,
mio Cid les tollió el pan.[...]
aver mingua de pan,
verlos murir de fanbre!
non se pueden huviar,
ovieron a enviar;
avié guerra tan grand,
nin los vino huviar.
de coraçón le plaz; [...]
non lo quieso detardar,
e sobr'ella-s' va echar,
que non y avía art;
e viédales entrar. [...]
si les vieniessen huviar.
sabet, sobr'ella yaz,
oviérongela a dar.
que van por es logar,
e entró en la cibdad.» (1170-1184;
1202-1205; 1208-1212).

Intento de reconquista del rey de Sevilla

<p>«Ya folgava mio Cid a aquel rey de Sevilla que presa es Valencia, Vínolos ver aprés de la huerta arrancólos mio Cid fata dentro en Xátiva En el passar de Xúcar moros en aruenço Aquel rey de Sevilla</p>	<p>con todas sus conpañas; el mandado llegava que no ge la enparan. con treinta mill de armas, ovieron la batalla; el de la luenga barba, duró el arrancada. y veriedes barata, amidos beber agua. con tres golpes escapa» (1221-1230).</p>
--	---

Intento de reconquista de Yusuf de Marruecos:

<p>«Dezirvos quiero nuevas de aquel rey Yúcef Pesól' al rey de Marruecos —Que en mis heredades e él non ge lo gradece Aquel rey de Marruecos con cincuenta vezes mill de armas entraron sobre mar, van buscar a Valencia, arribado an las naves,</p> <p>«Al rey Yúcef saliós' le de so l'espada, metios' le en Gujera, Los cincuenta mill non escaparon Mesnadas de mio Cid entre oro e plata de las otras ganancias Alegre era mio Cid que Dios les ovo merced Cuando al rey de Marruecos</p>	<p>de allent partes del mar, que en Marruecos está. de mio Cid don Rodrigo: fuertemiente es metido sinon a Jesucristo.- ajuntava sus virtos, todos fueron complidos en las barcas son metidos, a mio Cid don Rodrigo; fuera eran exidos» (1620-1629).</p> <p>tres coples le ovo dados, ca mucho l'andido el caballo, un castiello palaciano. [...] por cuenta fueron notados, más de ciento e cuatro. robado an el campo, fallaron tres mill marcos, non avía recabdo. e todos sos vasallos, que vencieron el campo. assí lo an arrancado» (1725-1728; 1734- 1741).</p>
--	--

Después de esto, podemos concluir que, efectivamente, el Poema de Myo Cid muestra que en ciertos momentos de la Reconquista —y mucho antes de la crea-

ción de la llamada Escuela de Traductores en la Toledo del Rey Sabio— convivieron con una cierta paz —y bien rodeados de guerras— cristianos y musulmanes. Pero, en contra de ciertas generalizaciones actuales, hemos visto que tal convivencia se daba en situaciones muy concretas, en las que coincidían felizmente las siguientes circunstancias:

En primer lugar, tanto los musulmanes como los cristianos tenían muy clara su propia identidad, y, en lugar de una ingenua y contraproducente voluntad de «borrar las diferencias», era precisamente esta conciencia de la diferencia lo que podía esperanzadamente servir de principio de convivencia, pues implicaba el respeto a la identidad ajena y a su legítima diferencia: reconocer que el otro es otro y tiene derecho a ser distinto, al tiempo que uno tiene derecho a mantener su propia identidad.

En segundo lugar, la convivencia se daba sólo entre cristianos y musulmanes andalusíes, nunca entre cristianos y moros almorávides, almohades o berebiscos, pues con ellos la única relación que está documentada es la de conflicto y guerra a muerte. No es legítimo atribuir, sin más, a los cristianos la causa de esta situación, puesto que un relación análoga se da entre los musulmanes andalusíes y estos grupos. De esta forma, la conclusión parece ser que la fuente de conflicto no era simplemente la diferencia religiosa entre cristianos y musulmanes en general sino el grado de fanatismo de estos tres grupos. Este fanatismo, análogo al de los turcos en Oriente en esa misma época, es lo que generará en la Cristiandad la reacción de la Cruzada y la Reconquista adquirirá con ella un nuevo tinte e impulso. Es muy importante insistir —para desenmascarar mitos y leyendas sin fundamento— que la relación de convivencia no se da entre cristianos y musulmanes sin más, sino entre cristianos convencidos y ortodoxos y un tipo especial de musulmán, convencido, sí, de su religión, pero con un entendimiento de ésta bastante diferente de lo que es común en la historia musulmana: el musulmán andalusí es musulmán, pero ni entiende el Corán al pie de la letra, ni se preocupa del cumplimiento de los mandatos coránicos, por el contrario, interpreta su religión con extremada apertura y laxitud —sin que le importe caer en herejía— y mantiene una actitud de independencia frente al resto de la comunidad musulmana, particularmente frente a las pretensiones centralistas de Marruecos, El Cairo, Bagdad y Damasco.

En tercer lugar, la convivencia entre musulmanes andalusíes y cristianos se da normalmente en el marco de una relación feudal. Esto muestra varias cosas: por una parte, muestra la disponibilidad del musulmán andalusí a integrarse en las estructu-

ras europeas-cristianas; más básicamente supone la disponibilidad del musulmán andalusí a establecer pactos en virtud del principio de reciprocidad —que es la base de la civilización—; finalmente implica la aceptación de un marco común de valores y de referencia que permita la convivencia en la legítima diferencia. Por el contrario, todo esto supone —y la historia del siglo XI lo confirma— que la convivencia no era posible con los fanáticos porque éstos desconocían o despreciaban el principio básico de civilización que es la reciprocidad y el mantenimiento de los pactos.

En cuarto lugar, la convivencia entre musulmanes andalusíes y cristianos se da porque en esas relaciones feudales hay un principio de autoridad no absoluta que se mantiene vigente y reconocido por las partes: o los cristianos están sometidos a la autoridad musulmana o, más frecuentemente —y es así como aparece en el Poema— los musulmanes a la autoridad cristiana; pero en ambas situaciones, la autoridad correspondiente tiene que respetar los derechos elementales de sus súbditos pues debe actuar de acuerdo con la justicia de la que Dios es el último garante —y antes de Él la cadena de relaciones de vasallaje con sus consiguientes tributos—. De esta forma, el monoteísmo propio de las religiones abrahámicas y su código esencial de valores éticos —entendidos en un sentido amplio en función del reconocimiento de la propia identidad y diferencia— y los usos feudales constituyen el marco básico de relación entre las dos religiones.

En quinto lugar, cuando los cristianos conquistan un reino andalusí, lo someten normalmente a un régimen de dominio feudal menor: a parias —cobro de tributos—, pero permiten que el reino tenga un amplio margen de autonomía si cumple las obligaciones fiscales y militares de vasallaje, de tal forma que puede conservar a su mismo señor. Esta actitud no está motivada simplemente por un «diálogo intercultural o interreligioso» sino por la carencia de medios cristianos para someter completamente el territorio andalusí. Los recursos se emplean con economía de medios, de tal forma que si la relación de vasallaje basta para extender la conquista cristiana, se tolera el dominio de los andalusíes, con el fin de concentrar los esfuerzos en nuevas conquistas.

En sexto lugar, toda esa situación de convivencia se rompe en el momento en que los musulmanes andalusíes dejan de ser el interlocutor y la población musulmana asume el fundamentalismo de berebiscos, almorávides y almohades. Se genera así una guerra que obliga al cristiano a vencer o morir.

En séptimo lugar, como resultado de la situación anterior, cuando los cristianos derrotan un reino fundamentalista, no lo pueden dejar en la libertad relativa

—sólo sometido a tributo— que suelen dejar los reinos andalusíes, sino que lo someten a conquista y régimen cristiano: deponen la autoridad musulmana, repueblan, ocupan alcázares y palacios, transforman la mezquita en catedral, purgan la población fanática y dejan sólo un reducto de morería dentro de cuyas paredes permiten la ley musulmana. Para todo lo demás vige la ley cristiana.

En octavo lugar, a medida que la Reconquista se consolida —y hay que recordar que en la época del Cid se incrementa la conciencia de Reconquista y se adquiere la conciencia de Cruzada como consecuencia, entre otras cosas, de la radicalización de los musulmanes—, la situación de sometimiento a vasallaje y parias tenderá a desaparecer, y los reinos cristianos, gradualmente más fuertes, evitarán esa fórmula y preferirán cada vez más la conquista completa con repoblación cristiana.

En noveno lugar, en aquellas situaciones donde podemos decir que se da una cierta convivencia entre moros y cristianos, es necesario entender que tal convivencia no se refiere, ni mucho menos, como pretende el pacifismo actual a una decidida y armónica colaboración entre los dos grupos, sino simplemente a un estado de respeto y no-agresión que, puntualmente y siempre sobre la base de las relaciones personales, podía mejorar —como se ve en el notado caso de Avengalbón—.

Y, finalmente, en décimo lugar, la gradual preferencia del sometimiento por conquista sobre el de vasallaje y parias se debe no sólo a la cada vez más honda conciencia de Reconquista y Cruzada motivada, como se ha dicho, por la radicalización musulmana, y por el creciente poder cristiano, sino también a la necesidad de los reinos cristianos de mantener la seguridad en los territorios sometidos, seguridad que podía ser fácilmente quebrada si un territorio quedaba en manos andalusíes, cada vez más débiles dentro del propio mundo musulmán frente al auge de las tendencias fanáticas.