

LOS MOROS EN LAS CANTIGAS DE ALFONSO X EL SABIO

El estudio del mundo de las imágenes (entendidas como representación o expresión simbólica literal de la realidad) y de las concepciones que la Cristiandad europea se ha formado del Islam y de los musulmanes en diversas épocas de su historia, viene siendo desde hace algún tiempo un campo de trabajo que se ha revelado extremadamente productivo y sugerente¹. Generalmente este conjunto de imágenes y percepciones se interpreta desde el punto de vista del estudio de la mentalidad popular como espejo de las diversas etapas de un conflicto. Cuando procede de una crónica o cualquier otra obra escrita que exprese el punto de vista de una dinastía o grupo gobernante, tiene para el historiador el valor añadido de que permite apreciar en qué momento se consolidan estas imágenes en un sistema ideológico, y hasta qué punto son utilizadas como instrumento legitimizador de una determinada política o como justificación de actuaciones determinadas en el conflicto con el Islam. Igualmente, el grado de cono-

¹ Desde las obras pioneras de Norman Daniel, *Islam and the West; the making of an image*, Edimburgo, 1960; *Islam, Europe and Empire*, Edimburgo, 1966; *The Arabs and Medieval Europe*, Londres, 1979. La bibliografía es sumamente extensa. Cito tan sólo los títulos de unos cuantos libros particularmente representativos: Ph. Senac, *L'image de l'autre histoire de l'Occident médiéval face a l'Islam*, Paris, 1983; H. Djait, *L'Europe et l'Islam*, Paris, 1978; D. Metlizki, *The matter of Araby in Medieval England*, Londres, 1977; R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass. 1962; J. J. Waardnburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Paris-La Haya, 1963. Específicos sobre España son R. Richard, «L'Islam et les musulmans chez les chroniqueurs castillans du milieu du Moyen Age», *Hespéris-Tamuda* XII (1971), pp. 107-132, y sobre todo R. Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Barcelona, 1984. Resultan de utilidad algunas páginas muy sugestivas de Américo Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Las citas de este artículo iran referidas a la edición de Barcelona, 1983.

cimiento (cuestión bien separada de la imagen)² del Islam de que hacen gala es también revelador de las diferentes actitudes de los reyes o de las clases dirigentes en general, e incluso, en ocasiones, de sus horizontes políticos.

Las *Cantigas* de Alfonso X son, desde estos supuestos, de una especial riqueza y ejemplaridad, por ser su autor un rey, aquél cuyas percepciones prevalecen en el conflicto, y al mismo tiempo poeta que recoge en su obra expresiones de la mentalidad popular cuando coinciden o sirven a sus propios puntos de vista. Además, como poeta, «incluye su propio obrar en la obra»³ e incorpora los milagros de la Virgen a algunos hechos de su vida, dándoles así una peculiar significación. También es especialmente importante el momento histórico en que fueron redactadas. Hay que recordar que el siglo XIII es aquél en el que triunfa el «espíritu de Cruzada», cuyas crónicas reflejan los sentimientos más extremos de hostilidad hacia el musulmán. En cuanto a la Península se refiere, en el conflicto entre la Cristiandad y el Islam, la primera mitad del siglo XIII había marcado un hito: el comienzo de la preponderancia militar y política de la España cristiana sobre la islámica. Desde el siglo XIII en adelante las formas políticas, la organización social y la cultura cristiana serán las dominantes en la Península y la capacidad cristiana para explotar, adoptar, rechazar o asimilar diversos aspectos de las culturas arabo-islámica y judaica determina, no sólo la naturaleza de la civilización española durante los siglos venideros, sino la actitud de la mayoría cristiana hacia las minorías musulmana y judía de sus territorios.

No me voy a ocupar en estas páginas tanto del valor documental (por otra parte inmenso) de las *Cantigas* y de la información histórica que puedan aportar⁴, como del reflejo que de algunos acontecimien-

² Como es fácil constatar, por ejemplo, a partir de los trabajos de M. Th. d'Alverny, «La connaissance de l'Islam en Occident du IX siècle au milieu du XII siècle», *Actas de la XII Semana Internacional de Spoleto* (1964), *L'Occident et l'Islam dans le Haut Moyen Age*, pp. 577-602; o J. Vernet, «El conocimiento del Islam por la Cristiandad de Occidente a través de los cantares de Gesta», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXXI, (1965-66), pp. 345-354.

³ A. Castro, *op. cit.*, en nota 1, p. 317.

⁴ Y que ha sido aprovechado por ejemplo por L. Torres Balbás, «La mezquita de al-Qanātir y el santuario de Alfonso el Sabio en el Puerto de Santa María», *AL-ANDALUS*, VII (1942), pp. 417-437; H. Sancho de Sopranis, «La incorporación de Cádiz a la Corona de Castilla bajo Alfonso X», *Hispania* (1949), pp. 355-386; J. Her-

tos históricos se proyecta sobre ellas, permitiéndonos así constatar cuáles de aquéllos causaron un impacto más profundo en sus contemporáneos. Quizá no esté de más recordar brevemente en qué marco se encuadran estos acontecimientos:

La primera mitad del siglo XIII se había caracterizado por un espectacular avance de las conquistas cristianas, que dejaron el territorio musulmán reducido al Reino de Granada. Estas conquistas de tierras iban a tener un gran peso durante el reinado de Alfonso X. Lo rápido de la ocupación militar del valle del Guadalquivir en tan sólo unos treinta años iba a plantear grandes problemas sociales, políticos y económicos a los conquistadores. Los castellanos estaban tomando militarmente un territorio densamente poblado, con una economía urbana y rural de gran complejidad. Tanto en agricultura como en oficios e industrias urbanas las poblaciones conquistadas estaban muy por encima de los conquistadores, que no tenían artesanos especializados ni campesinos que supieran utilizar las industrias y los complicados sistemas de irrigación necesarios para sostener esta economía. El desplazamiento hacia Granada de las clases altas de estos territorios, así como lo radical de las medidas y métodos de repoblación, contribuyó al fracaso en ellos de la Corona, que se va a revelar incapaz de asimilar las conquistas militares realizadas entre 1212 y 1248 y los aportes de nuevos súbditos musulmanes que suponían.

Este fracaso, que culmina en la gran rebelión mudéjar de 1264, está en la base del endurecimiento paulatino que tiene lugar durante

nández Serna, «El reino de Murcia en las Cantigas alfonsinas del Códice de Florencia», separata de *Murcia*, n.º 12 (dic. 1977), 16 pp.; J. Torres Fontes, «La cultura murciana en el reinado de Alfonso X», *Murgetana*, 14 (1960), pp. 57-89; J. Montoya Martínez, «Las Cantigas de Santa María, fuente para la historia gaditana», en *Cádiz en el siglo XIII. Actas de las Jornadas conmemorativas del VII centenario de la muerte de Alfonso X el Sabio*, Cádiz, 1983, pp. 173-205; J. Snow, «A chapter in Alfonso X's personal narrative: the Puerto de Santa María poems in the Cantigas de Santa María», *La Corónica* (Utah) (1979), pp. 10-21; J. Montoya, «El frustrado cerco de Marrakech (1261-1262)», *Cuadernos de Estudios Medievales*, VIII-IX (1980-81), pp. 183-192. Todos éstos son trabajos fundamentados sobre *Las Cantigas* como fuente histórica; tendré ocasión de citar más adelante otros (referentes a la expedición a Salé, por ejemplo), que hacen también uso de ellas, pero no de manera única, o básica, como en alguno de los artículos *supra* citados. Sobre el valor documental de *Las Cantigas*, vid. G. Menéndez Pidal, «Las Cantigas. La vida en el siglo XIII según la representación iconográfica», *Cuadernos de la Alhambra*, XIV (1978), pp. 87-98 y XV-XVII (1979-81), pp. 89-154.

el reinado de Alfonso X respecto a los mudéjares de los territorios castellanos, endurecimiento que marca el comienzo del proceso de deterioro que a lo largo de la Baja Edad Media iba a ir sufriendo el estatuto mudéjar, hasta su total desaparición en 1502. La admiración bien conocida de Alfonso por la herencia cultural arabo-islámica y judía, tal y como ambas habían florecido en al-Andalus, y el trato de favor y respeto que prodigó a los sabios no cristianos acogidos en su corte, contrasta con su dureza respecto a ambas minorías, que se hace patente sobre todo en la segunda mitad de su reinado.

Es esta ambivalencia del Rey Sabio como gobernante, la primera que me llevó a buscar su posible reflejo en su obra literaria ⁵. *Las Cantigas* son, por otra parte, un buen ejemplo de la omnipresencia de lo musulmán en el mundo peninsular de la época. Para comenzar, y utilizando palabras de Guerrero Lovillo, «una intensa tónica árabe informa, en general, el ambiente reflejado en el Códice ⁶», tanto a través de las miniaturas, que registran el tono de vida del siglo, como de la misma forma poética, que es el zéjel en un buen número de ellas ⁷. Pero, independientemente de la impronta estética, me ocuparé

⁵ Existen otros trabajos sobre los musulmanes en *Las Cantigas*, en particular A. I. Bagby, «The Moslem in the *Cantigas* of Alfonso X el Sabio», *Kentucky Romance Quarterly*, 20 (1973), pp. 173-207, que está hecho sobre planteamientos bien diferentes de los que aquí se exponen. Bagby, aparte de utilizar sólo 35 de las 51 cantigas a que voy a referirme, considera a los musulmanes que las protagonizan como un todo, sin pararse a diferenciar los diferentes tipos y procedencias (muchos de ellos extranjeros incluso a la Península) que en ellas se retratan, y tratándolos como a una minoría e interpretando las imágenes en términos exclusivos de tolerancia hacia esa minoría. Tampoco tiene en cuenta el contenido verificablemente histórico de algunas de estas cantigas, lo cual da un significado especial a las imágenes que presenta. Ésta y otras diferencias de criterio hacen que, a pesar de la semejanza de nuestros respectivos títulos, se trate de trabajos bien diferentes. Bagby, que también ha tratado la imagen del judío en las cantigas («The Jew in the *Cantigas* of Alfonso X el Sabio», *Speculum*, 46 (1971), pp. 670-688), tiene otros dos trabajos breves en los que vuelve sobre el tema: «Some characterizations of the Moor in Alfonso X's *Cantigas*», *South Central Bulletin*, 30 (1970), pp. 164-167, que no he tenido ocasión de consultar, y «Alfonso X el Sabio compara moros y judíos», *Romanische Forschungen*, LXXXII (1970), pp. 578-583.

⁶ J. Guerrero Lovillo, *Las Cantigas. Estudio arqueológico de sus miniaturas*, Madrid, 1949, p. 309.

⁷ Castro, *op. cit.*, p. 326, afirma que una gran mayoría de cantigas «presenta la forma de zéjel, ... es indudable que algo de la concepción islámica de la vida ha de yacer bajo tal fenómeno poético». Vid. también J. Ribera, *La música de las Cantigas. Estudio sobre su origen y naturaleza*, Madrid, 1922.

de aquellas cantigas en las que aparezcan musulmanes, sea cual sea su grado de protagonismo.

* * *

De las 427 cantigas recogidas en la edición de W. Mettmann⁸, 51 son aquéllas en que aparecen musulmanes⁹. Como es evidente por lo antes enunciado, los musulmanes no son concebidos en ellas como un todo, ni es homogéneo el grupo de imágenes con que se les caracteriza. En *Las Cantigas* encontramos ejemplos de un amplio abanico de musulmanes:

1. En primer lugar mencionaré a los que formaban la minoría en el territorio cristiano, los mudéjares de antiguo establecidos, los esclavos criados o sirvientes caseros. Son aquéllos, de entre todos los musulmanes, que tienen una representación más reducida: figuran tan sólo en cinco cantigas:

— En la cantiga 167, una mora de Borja (zona mudéjar por antonomasia) lleva a su hijo muerto a Santa María de Salas. Ante sus plegarias y su dolor, la Virgen resucita al morito y la madre se convierte al cristianismo.

— En la cantiga 358 un «maestre Ali», en oficio bien característico de mudéjar, dirige las obras de la iglesia de Santa María del Puerto y, «empero que x'era mouro», encuentra de manera milagrosa piedras para la construcción de la iglesia¹⁰.

Los otros tres casos pertenecen a sirvientes caseros: una mora criada de una señora de Toledo, en la cantiga 212, en la 192 un moro de Almería, criado de un señor de Consuegra, se convierte por in-

⁸ *Afonso o Sabio. Cantigas de Santa Maria*, ed. W. Mettmann, Coimbra, 1969-70. Reproducción de las miniaturas puede encontrarse en *El «Códice rico» de las Cantigas de Alfonso X el Sabio*, Madrid, 1979.

⁹ Estas son las Cantigas núms. 5, 28, 46, 63, 83, 95, 99, 126, 165, 167, 169, 176, 181, 183, 185, 186, 192, 193, 205, 212, 215, 221, 227, 229, 233, 264, 265, 271, 277, 292, 323, 325, 328, 329, 333, 344, 345, 348, 352, 358, 359, 361, 366, 367, 371, 373, 376, 379, 385, 386, 401.

¹⁰ Vid. Torres Balbás, «La mezquita de al-Qanāṭir y el santuario de Alfonso X el Sabio en el Puerto de Santa María», *AL-ANDALUS*, VII (1942), pp. 417-437.

tervención de la Virgen. Por último, en la cantiga 186 aparece otro criado doméstico de una mujer, cuya suegra, que quiere su pérdida, obliga a aquél a introducirse en el lecho de su ama, donde son sorprendidos en aparente adulterio. Sobre esta cantiga volveré más adelante.

En resumen, los musulmanes interiores (y no incluyendo aquí los de los territorios nuevamente conquistados, a quienes me referiré luego) son secundarios por su papel y escasa aparición, así como por la propia insignificancia de su condición social. Aparecen siempre como individuos y no como grupo, en dos casos se convierten al cristianismo, y en un tercero (el de maestro Ali), su respeto manifiesto por la Virgen hace intuir que no se halla muy lejano a la conversión.

2. El resto de los musulmanes aparece bajo las características del enemigo exterior, del enemigo político y militar por antonomasia, que coincide además con el enemigo religioso.

2.1. Para continuar en orden creciente, comenzaré, dentro de estos musulmanes «exteriores», por aquéllos menos veces representados, es decir, por los musulmanes de Oriente, que aparecen en cuatro cantigas (28, 165, 264, 265), las cuatro muy importantes. En la 265, el protagonista es un cristiano, cautivo en Persia, criado de un moro rico, al que instruye. Sobre esta cantiga tendré ocasión de volver, pues en ella aparecen dos temas bien característicos, la traición y el cautiverio.

Dos de estas cuatro cantigas están dedicadas a la ciudad de Constantinopla, que Santa María ayuda a defender del asedio musulmán. Tanto por la extensión, como por la importancia de las ilustraciones, como por los temas en ambas tratados, son dos cantigas muy sobresalientes. La defensa cristiana de Constantinopla contra los ejércitos del Islam hubo de despertar vivo interés entre los cristianos de la España musulmana, como en efecto demuestran la Crónica de 741 y la Crónica mozárabe de 754, interés que renace en tiempos de Alfonso el Sabio¹¹. La resistencia cristiana, defensa multiseccular contra el Oriente musulmán, resulta ejemplar y apropiada para con-

¹¹ Vid. C. E. Dubler, «Los asedios musulmanes de Constantinopla en la "Primera Crónica General" de Alfonso el Sabio», *AL-ANDALUS*, IX (1944), pp. 141-165.

mover los ánimos y exaltar la lucha religiosa contra el Islam ¹². Las dos cantigas dedicadas a Constantinopla son la 28 («Como Santa María deffendeu Costantinobre dos mouros que a combatian e a cuidavan fillar») y la 264 («Como Santa María fez perecer as naves dos mouros que tiinnam çercada Costantinopla, tanto que os crischãos poseron a ssa ymagen na rriba do mar»). En ambas la Virgen desempeña un papel definitivo en la lucha contra el Islam, interviniendo activamente en la defensa de los cristianos. Por otra parte la cantiga 264 termina con la conversión secreta del Sultán que había venido a cercar la ciudad, conversión provocada por la defensa milagrosa que de ésta ha hecho la Virgen.

Por último, en la cantiga 165 el sultán de Egipto Bondouar viene a atacar la ciudad de Tortosa, con intención de tomarla y saquearla, pero Santa María defiende la villa y rechaza al enemigo.

(165, 7-8). «Era un soldan poderoso / porque era mui cruel
e porent' aos crischãos / desamava mais que al»
(165, 10-13). «A este soldan chamavan / per su nome Bondouar
que Egito e a Lapa / avia a seu mandar
e Domas e a Camela, / e porende guerrejar
queria sempr' a crischãos / e fazer-lles muito mal».

Este sultán cruel y amenazador, que odiaba a los cristianos por encima de todo, es el mameluco de Egipto Baybars al-Bunduqdārī, que no sólo nunca emprendió acciones contra la Península, sino que había intercambiado embajadas con Castilla, quien mantenía activas relaciones comerciales con el Egipto mameluco ^{12bis}. Es decir, que la presentación del musulmán exterior como enemigo arquetípico supera en esta ocasión la realidad histórica, al incluir un monarca y un poder con el que se mantenían buenas relaciones.

¹² A. Ducellier, «Une mythologie urbaine: Constantinople vue d'Occident au Moyen Age», *Melanges de l'Ecole française de Rome (Moyen Age, Temps Modernes)*, 96 (1984), pp. 405-424.

^{12 bis} En particular Baybars había enviado una embajada que llegó a Sevilla en 1261 cargada de exóticos regalos. Sobre estas embajadas y sobre la presencia castellana en el Egipto mameluco, vid. P. Martínez Montávez, «Relaciones de Alfonso X de Castilla con el sultán mameluco Baybars y sus sucesores», *AL-ANDALUS*, 27 (1962), pp. 343-376, y «Relaciones castellano-mamelucas, 1283-1382», *Hispania*, 23 (1963), pp. 505-523.

Por último, y dentro de este apartado, hay que considerar la cantiga 193, que está situada en el tiempo en el que el rey Luis de Francia marchó a Túnez «por fazer a mouros guerra».

2.2 Mucho más extensa y detalladamente tratados están los moros de allende o de Ultramar, en particular, los de Marruecos. De éstos, el principal protagonista es el sultán marinī Abū Yūsuf Ya'qūb, que tiene un papel importante en cuatro cantigas ¹³, haciéndose referencia a diferentes expediciones suyas y a cuáles de sus venidas a España pertenecen:

- (215, 7-8) «quando passou Aboyuçaf / non da passada primeira
mas de outra, e fez dano / grande daquela passada».
(215, 12) «e poren foron as vilas / e os castelos corrudos.
(323, 13) «Aboyuçef ... d'Algizira e a terra / de Sevilla tod'a eito
correu, e muitas aldeas / foron dos mouros queimadas».

Es éste el tema principal de todas las cantigas en que aparecen musulmanes norteafricanos: éstos roban saquean, corren la tierra, queman poblaciones y cosechas, destruyen todo a su paso, tienen las costas tomadas, roban en tierra y en mar... ¹⁴.

Abū Yūsuf es también el protagonista de la cantiga 181, en que es derrotado frente a Marrākuš, defendida por tropas mercenarias

¹³ 169, 181, 215, 323.

¹⁴ Véase 46, 9-15; 95, 36-37; 229, 8, 16-17; 366, 9-10, etc.

«os mouros logo deitaron sas algaras e correron / e roubaron quant'acharon» (323, 25-27). «Chegaron ali navios de mouros... / que ben d'Africa veeran por correr Espanna» ... «E pois est'ouveron feito, fezeron gran guerra rouban'en mar quant'achavan e saynd'a terra» (95); «mouros que correr vian con barcas armadas...» (87), «mouros por robar Castela» (229); «que de mouros mui gran gente / veeron correr aly, tod' en redor pela terra / e mui gran dano fazer» (329).

(46, 9-15) «dun mouro...
que con ost'en Ultramar
grande foi, segund'oy
por crischãos guerrejar
e robar».

(16-19) «Aquel mouro astragou
as terras u pod'entrar,
e todo quanto robou
feze-o sigo levar».

(366, 9-11) «E outros muitos genetes / que d'Africa y passaran
ca todos fillaron dano / dele, qual nunca fillaran
en paes, ortas e vinnas / e en quanto lles acharan».

cristianas ayudadas por la Virgen ¹⁵. Allí se habla en términos elogiosos de:

(181, 6) «a cidade de Marrocos / que e mui grand' e fremosa», y de

(181, 12) «un grande rio / que Morabe e chamado»

es decir, del Umm al-Rabī̄, que aparece también en la cantiga 271:

(271, 7-8) «en o rio d'Azamor / que Morabe e chamado»

donde se ha metido una nave cristiana y los moros la acosan, impidiéndole volver a mar abierto.

Se mencionan otros lugares de Marruecos, además de los citados, como son Ceuta y Arcila (169, 66), Tánger (325, 14), Sūs (329, 77); incluso una cantiga, la 328, se ha interpretado como testimonio de la poco esclarecida expedición de Alfonso X a Salé ¹⁶:

(328, 30-34) «Ond'en esto logar bõo / foi pousar hũa vegada
el Rey Don Affonso, quando / sa frota ouv'enviada
que Çale britaron toda / gran vila emuit'onrrada
e o aver que gãaron / de dur seria osmado».

El propio Abū Yūsuf es apodado de «señor de Salé» (169, 53-56):

«Despois, quand'Aboyuçaf / o sennor de Çalé
passou con mui gran gente / a questo verdad' é
que cuidaron os mouros / por eixalçar ssa fe
gãar Murça per arte».

3. Junto a los de Ultramar, son los «mouros d'España» los que acaparan el protagonismo. Las conquistas están presentes desde la cantiga A, introductoria, en la que se define al rey Alfonso como conquistador de Murcia, del Algarve, Niebla y Jerez, Vejer, Medina y Alcalá.

¹⁵ Vid. J. Montoya, «El frustrado cerco de Marrakech (1261-1262)», cit. en nota 4. Sobre estos mercenarios cristianos vid. J. Alemany, «Milicias cristianas al servicio de los sultanes de Almagreb», en *Homenaje a Codera*, Madrid, 1904, pp. 133-169.

¹⁶ Sobre la cual pueden verse los siguientes artículos, que hacen todos uso de las cantigas mencionadas (a saber, 271, 169 y sobre todo 328). Por orden cronológico, A. Ballesteros, «La toma de Salé en tiempos de Alfonso X el Sabio», *AL-ANDALUS*, VIII (1943), pp. 89-128; A. Huici, «La toma de Salé por la escuadra de Alfonso X», *Hesperis*, 39 (1952), pp. 41-74; Ch. E. Dufourcq, «Un projet castillan du XIII^e siecle: La "Croisade d'Afrique"», *Revue d'Histoire et de Civilisation du Maghreb*, I (1966), pp. 26-51.

Las conquistas reflejadas en la *Las Cantigas* están protagonizadas, ya sea por Fernando III ¹⁷, ya por el propio Alfonso ¹⁸, en cuyo caso habla a menudo en primera persona ¹⁹. Se hace también constante referencia a la repoblación, a la conversión de mezquitas en iglesias cuando se tomaba una nueva ciudad:

(292, 28-29) «e quand' algũa cidade / de mouros ya gãar
ssa omagen na Mezquita / pōya eno portal»:

así como a los deseos del rey de fomentar la repoblación de los nuevos territorios:

(376, 11-13) «na çibdade de Sevilla / u fazia sa morada
el Rey por guardar a terra / e que fosse ben pobrada
e ouvesse per mar frota / per que fosse mais temuda».

(379, 5-8) «... no gran Porto / que el Rey pobrar mandava
que e de Santa Maria / en que el muito punnava
de fazer ý boa vila...».

(379, 15-21) «E por aquesto sas cartas / lles mandava que vëessen
ali salvos e seguros / con quanto trager quisessen,
e que non ouvessem medo, / enquant' ali estuvsen,
de perderen do seu nada / nen prenderen dessabores
Per omëes de su terra. / Sobr' esto de muitas partes
vïnnam pera pobrarem, / des Jenua te en Charthes

Se hace referencia incluso a particiones de tierras:

(371, 10-12) «Quando el Rey Don Affonso / pobrava aquel logar
do Porto de Santa Virgen / e fezera ja lavrar
a ygraja, e vëera / y de Sevilla per mar.

(id. 15-18) «muitas gentes y viinnam / a aquel logar enton,
os ùus romaria / avend'i gran devoçon
os outros pera pobrarem / e por averen quinnon
das heredades que partissem / segundo podess' a ver».

Particularmente interesante a este respecto es la cantiga 345, en la que el rey relata cómo, cuando conquistó Jerez, pobló su castillo de cristianos, dejando la ciudad a los moros tal y como estaba, bondad que habían de pagarle con la traición:

(345, 16-22) «... dous anos avia / ou ben tres que gãannara
Xerez e que o castelo / de crischãos ben pobrara;

¹⁷ 221, 13; 292, 33-35.

¹⁸ 169, 345; 361, 13.

¹⁹ En particular la 169.

pero a vila dos mouros / como y estava leixara
 e aveo que por esto / o ouvera pois a perder».
 «Ca os mouros espreitaron / quando el Rei ben seguro
 estava deles, e toste / foron fazer outro muro
 ontr'ò castel' e a vila / muit' ancho e forte duro
 e daly os do castelo / fillaron-s' a combater».

Pero la Virgen, a modo de nuevo Santiago, se integra en la lucha, avisando en sueños al rey, que es objeto de ayuda milagrosa en su lucha contra los moros. El rey retoma la plaza y, a inspiración de la Virgen y para satisfacerla, la puebla toda de cristianos. El estribillo dice:

«Senpr' a Virgen groriosa / faz aos seus entender
 quando en algua cousa / filla pesar ou prazer».

En este caso, la pena era que hubiera moros en Jerez y el placer, que se repoblara enteramente de cristianos. El rey hace que el milagro se incorpore a los hechos de su vida para justificar unos métodos de conquista y repoblación hasta la fecha sin tradición en Castilla. Estos, por otra parte, se explican por la traición. *Las Cantigas* proporcionan abundantes ejemplos de la huella que en el ánimo del rey debió dejar la rebelión mudéjar de 1264, «quando ss'alçaron mouros / des Murç' ata Sevilla» (169, 34-36), cosa que sucedió cuando el rey estaba confiado («ben seguro» 345, 20) y además enfermo («E el Rey mui mal doente / foi» 366), y recurriendo a la ayuda de Abū Yūsuf, que intentó, «por eixalçar ssa fe / gaãr Murça per arte» (169, 56). La traición que sufre el cristiano a manos del moro, en pago de amistad o trato bondadoso, es uno de los temas más destacables de las cantigas a que nos estamos refiriendo, tanto como grupo, como en contactos individuales. Citaré dos de ellas como casos bien diferentes y representativos: una es la 185, «Como Santa María amparou o castelo que chaman Chincoya aos mouros que o querian fillai». Los protagonistas son el alcalde de Chincoya ^{19bis}, que profesaba un «grand' amor» al alcaide moro de Bélmez, quien le finge amistad y se aprovecha de ella:

^{19bis} J. Eslava Galán, «Algunas precisiones sobre la localización del castillo de Chincoya», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, CXXIII (1985), pp. 31-38; J. Montoya Martínez, «Un incidente fronterizo en las Cantigas de Santa María», *Boletín de la Universidad de Granada*, XXXV (1975-76), pp. 5-14, y «El castillo de Chincoya», *Boletín Instituto Estudios Giennenses*, CI (1980), pp. 17-25.

/ mas o traedor que fez?

Falou con rei de Granada / e disse-lle: «desta vez
vois dareu eu o castelo / de C'hincoya en poder».

Otra de las muchas en las que aparece el tema de la traición, encaminada a mostrar «com' os mouros son falsos», es la 265, la historia de un Juan Damasceno, que es cautivo de un moro rico de Persia. Durante su cautiverio traba amistad con el hijo de su señor, a quien enseña a leer y a escribir como él. Cuando el cautivo vuelve con los suyos y tiene buena fortuna, el moro, por envidia y despecho, escribe unas cartas falsas, imitando la letra de Juan, que le condenan como traidor, por lo cual a éste le cortan la mano (mano que será restituida por la Virgen).

El protagonismo de los musulmanes como enemigos lo acaparan los marroquíes de Abū Yūsuf y los rebeldes «traidores» de los territorios conquistados, con quienes se había establecido un pacto de mudejarismo. Curiosamente, Granada se encuentra proporcionalmente ausente en cuanto a alusiones directas: es la frontera y los episodios fronterizos quienes acaparan la atención ²⁰. Aquí de nuevo son las correrías el tema de base, las expediciones de robo y saqueo, la destrucción y quema de iglesias e imágenes, pues los moros (215-18) «tíian a fronteyra / en mui gran coita provada». Pero en el caso de las cantigas que tienen por escenario la frontera, los cristianos son también protagonistas de entradas en busca de saqueo, como es el caso de la 277, en que unos almogávares van a correr el Algarve, o de la 374, también de almogávares que entraban habitualmente en tierra de moros, o la 205, en que cristianos de Uclés y Calatrava combaten un castillo de moros que había en la frontera. El propio rey es protagonista de expediciones de este tipo:

(386, 10-13) «Ali el Rey Don Affonso / fillo del Rey Don Fernando
fez ajuntar mui gran corte / esto foi no tempo
quando tornou da oste da Veyga / de Granada, e talhando
a andou enredor toda / o chã e a montanna».

Como había hecho antes que él su padre, que también (348, 41) «fez oste sobre Grãada». Estas expediciones tienen una lectura bien diferente a las del enemigo, ya que un buen caballero es aquél que

²⁰ Véanse las cantigas 99, 185, 205, 215, 277, 323, 344, 366, 367, 371, 386.

(205, 47-48) «en servir Deus en mouros / guerrejar se traballava», o aquél que (348, 7-8) guerrea «por onrrar a fe de Cristo / e destroyr a dos mouros». Otros caballeros ideales son aquéllos que

(63, 16-17) «E de bõos costumes avia assaz
e nunca con mouros quiso aver paz»
(id., 23-24) «que era bon om' e d'atal coraçon
que aos mouros se fazia temer»

Pues quien ama a la Virgen combate a los moros a imitación de

(221, 10-13) « / o mui bon Rei Don Fernando
que sempre Deus e ssa Madre / amou e foi de seu bando
por que conquereu de mouros / a mais de Andaluzia».

Está claro que no estamos ya en los tiempos de las paces ni las treguas con los moros. Aunque estas todavía existan, deben ser justificadas. En este sentido es particularmente significativa la cantiga 344, en que una tropa musulmana en expedición fronteriza pernocta junto a una iglesia de Santa María al lado de una tropa cristiana, sin que ninguna de ellas se percate de la presencia del enemigo. Al día siguiente, al darse cuenta de ello, ambos coinciden en atribuirlo a milagro de la Virgen, cuyo significado es la voluntad divina en que se establezcan treguas. El estribillo dice: «Os que a Santa Maria / saben fazer reverença, marcar se non amen eles / ela met' y aveença». La cantiga es ejemplo de cómo los pactos y treguas todavía se consideran lícitos, pero también que empiezan a necesitar una justificación que las haga aceptables a los ojos de la Iglesia. También es esta cantiga significativa del rasgo que da pie a los pocos retratos positivos que encontramos de musulmanes, o, más bien, que explica actuaciones positivas por parte de los musulmanes, a saber, la devoción musulmana por María, cuya virginidad acepta el Islam. Alfonso el Sabio incluso cita el Corán en apoyo:

(165, 65-68) «O soldan diss' ao mouro / Eno Alcoran achey
que Santa Maria virgen / foi sempr'; e pois esto sey
guerra per nulla maneira / con ela non fillarey».

Los moros creen en la virginidad de la «Madre d' Iça» (165, 61) y muestran respeto por ella.

(329, 20-31) «Ca, segund' iles deu escrito / Mafomat no Alcoran
ben creen mouros sen falla / e desto dulta non an

que do Esperito Santo / s'emprennos'en null' afan
prender nen dan' a sa carne / e assi foi conceber
Virgen; e des que foi prenne / ar pariu fillo baron
e de'os ar ficou virgen, / e demais ouve tal don
que sobrelos anjos todos / quantos eno ceo son
a fezo Deus mais onrrada / e de todos mais valer».

«Onde, pero que os mouros / non teman a nossa fe,
tod'esto da Virgen santa / t'een (que) gran verdad'é».

Así, el «moro rei» de la Arrixaca de Murcia, el barrio musulmán que por capitulación había sido otorgado a los moros y en el que, por tanto, no debería haber iglesia, no quiere deshacer la iglesia que allí había de antiguo establecida (169, 50-51) «non farei, ca os que Mariame desama, mal os trilla».

Numerosas son las cantigas en que el respeto por la Virgen conlleva para el musulmán la redención, tanto espiritual como física ²¹, pues en algunas ocasiones reciben ayuda de la Virgen en contra de sus enemigos. Muy notable es la cantiga 379, en que unos moros de paz, que acuden a poblar Puerto de Santa María, son salvados por ésta del ataque de unos corsarios catalanes. Es decir, la «puerta no queda totalmente cerrada» para el musulmán piadoso de la Virgen:

(379, 56-58) «e, empero que os mouros / a vezes lle fazen guerra
aos que vee coitados / nunca lle-la porta serra
d'acorrer con sa merçee / que é mayor das maiores».

Pues, insiste en la cantiga 181:

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

Por lo tanto:

(181, 40-41) «E assi Santa Maria / ajudou aseus amigos
pero que d'outra lei eran / a britar seus eemigos».

Además de ayudarles de este modo a derrotar enemigos, la Virgen hace milagros con o en presencia de los moros, causando así su conversión al cristianismo ²². El tema de la conversión es otro de los

²¹ Véanse las cantigas 165, 169, 181, 329, 344, 358, 379 y la 46. «Como a imagen de Santa Maria que un mouro guardava en sa casa onrradamente ditou leite das tetas».

²² Casos de conversión de musulmanes al Cristianismo en la 28, 46, 167, 192, 205.

más tratados en las cantigas referentes a musulmanes. Los «buenos» moros están en disposición de convertirse o, por su respeto a la Virgen, en un estado de «preconversión». Es ésta una buena ilustración de lo que Burns ha llamado «the thirteenth century dream of conversion»²³, que hace mantener la ficción de que los musulmanes se hallan dispuestos a convertirse, de que sus hombres sabios no lo hacen por ignorancia de la buena ley y no podrían resistir una polémica razonada. Por último, que los personajes clave de entre sus gobernantes son propensos a la conversión, como es el caso del sultán que ataca Constantinopla en la cantiga 264 o del mameluco Baybars en la cantiga 165, por no hablar del «rei mouro» de la Arrijaca murciana, en la 169.

Otro tema que destaca en las cantigas en que aparecen musulmanes es el cautiverio. Unas ocho cantigas en particular describen los sufrimientos y las desdichas que sufren los cautivos en tierra de moros: (83, 25-26) «Jazia e en oscura carçer e en gran ventura de morrer»; 176, 9-10, «Os pees enferrollados... demais tñía a garganta no cepo», sujetos a continuos castigos (227, 31-33) «o fez acoutar privado que lle deu d'açoutes tantos / que non ficou no costado neno corpo coiro sano / ata eno vargallon»; muertos de hambre, sin tomar más que «pouco pan e mui mao» (325, 17-etc.); mal trato que en ocasiones hace peligrar el alma de los cautivos, a los que se les insta para que se conviertan al Islam, en particular a los seres más débiles, como son las mujeres. Como las dos cautivas de Tánger, cuya ama:

(325, 29-32) «E consellou-lles que fossen / mouras e crischadade
leixassen, e fossen fora / daquela catividade,
e lles faria grand'algo / e dar'le-ya heredade
e que con mouros mui ricos / a ambas casa-las faria».

* * *

Para resumir, está claro que los acontecimientos más importantes en lo que a los musulmanes se refiere, tal y como lo reflejan las cantigas, son las conquistas y la repoblación, la rebelión mudéjar, la

²³ R. I. Burns, «Christian-Islamic Confrontation in the West: the Thirteenth Century Dream of Conversion», *American Historical Review*, LXXXVI (1975), pp. 1386-1434, que hace referencia sobre todo a los intentos de conversión de los musulmanes de Valencia y Murcia.

poca seguridad de las fronteras, la amenaza marīnī. Si para el historiador parece evidente que a partir del siglo XIII el hispano-musulmán es un enemigo de poca importancia, quizá no lo vieran de esa manera sus contemporáneos. El musulmán que aparece retratado en *Las Cantigas* es el enemigo exterior por antonomasia, enemigo político y militar tanto o más que religioso, enemigo con el que las embajadas, los pactos, las treguas o las conductas amistosas no tienen razón de ser, porque sólo la traición puede esperarse a cambio. La repoblación total, la expulsión de los musulmanes de sus antiguos territorios es algo que la Virgen aconseja y desea, haciéndoselo al rey patente (como en el caso de Jerez). Según los epítetos que se utilizan en los poemas, los moros son falsos, traidores, desleales. Son una amenaza continua para las fronteras, que saquean y roban, destruyendo cuanto encuentran, actuación que no queda matizada por la que, en varias cantigas, se insinúa equivalente por el lado cristiano. Son además iconoclastas que profesan particular saña a las iglesias, los altares, las imágenes. Existen excepciones de treguas, pactos o tratos con «buenos» moros dispuestos a la paz (como los que iban a poblar el Puerto, en la cantiga 379) o guiados por el respeto a la Virgen que el Islam profesa y que matiza un tanto su imagen de enemigo religioso.

Por otra parte, y en tanto que enemigo religioso, los musulmanes son tanto objeto de la ira divina como agente suyo, instrumento del castigo de Dios para los pecados cristianos. Así, en la cantiga 169, los moros tienen Murcia por los pecados de los cristianos:

(169, 10-11) «... muitos mouros / que moravan ant'y
e tiian a terra / por nossa pecadilla».

Es decir, que el que los moros ocupen territorios «d'España» es un castigo merecido. Como son castigados los almogávares de la cantiga 277, por comer carne un sábado, con una derrota infligida por los moros; o los almogávares de la 374, que eran sistemáticamente derrotados en sus correrías a tierra de moros hasta

(374, 18-19) «... que entenderon / que esto por seus pecados era...».

Nos encontramos con la concepción bien conocida en la Edad Media de la guerra como ordalía o juicio de Dios²⁴, en la que, si Dios,

²⁴ D. Catalán, «Ideales moriscos en una crónica de 1344», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 7 (1953), pp. 577-78.

o más bien la Virgen en el caso que nos ocupa, interviene a menudo en favor de los cristianos, también da la victoria a los infieles por pecados de los cristianos y, en ocasiones tan excepcionales como importantes, porque considera que el derecho está del lado del musulmán o, más bien, del «buen» musulmán.

Diferente es el caso del moro en territorio cristiano. Ya hemos visto que los musulmanes como minoría en tierras cristianas están representados de manera tan insignificante como insignificantes debían aparecer a ojos de sus conciudadanos. Como individuos, estos musulmanes están en el estrato inferior de la consideración y desprovistos de los derechos más elementales, si no en la realidad de la ley, si en la «ficción», donde el derecho no puede asistirlos nunca. Tal es caso del criado musulmán al que la suegra obliga a introducirse en el lecho de la esposa fiel. Sorprendidos en aparente pecado, ambos son condenados a las llamas: la esposa, que invoca a la Virgen, se salva, el moro, que no había cometido más falta que obedecer a su ama, perece en las llamas olvidado del poeta y probablemente sin herir la sensibilidad de la audiencia contemporánea.

Es difícil, sin embargo, establecer la imagen del enemigo, que es en este caso y sin duda el enemigo máximo y principal, si no se la compara con las imágenes de otros enemigos. A pesar de la hostilidad de que lógicamente deben ser objeto como enemigo de magnitud, las imágenes no son radicales y rara vez se desvían hacia la caricatura o la repulsión, como es el caso, por ejemplo, de los judíos representados en los mismos poemas²⁵. Los epítetos que más veces reciben son «descreudos», «encreus», es decir, infieles, e incluso «pagãos». El moro es «falsso», «traedor», «sannudo» y, en ocasiones contadas, «cruel». Es sistemáticamente «barvudo» y, a menudo, «feo e barvudo», «gente dessa, fea e barvuda», dice la cantiga (33) para referirse a los musulmanes. En cuanto a la tez, los hay blancos y los hay negros: (325, 54-55) «os mouros, de les brancos, de les louros». En las miniaturas, a los moros importantes se les representa blancos, barbados, con turbante. A los criados, negros, con el pelo muy rizado, destocados. En los ejércitos musulmanes, blancos y enturbantados son los caballeros, más oscuros los infantes. Ello no es, de nuevo,

²⁵ Según A. Bagby, «The Jews in the Cantigas of Alfonso X el Sabio», cit. en nota 5.

sino una observación de la realidad histórica, pues las tropas africanas contaban con contingentes de color oscuro. Pero esta cualidad se utiliza también para evocar en el musulmán el mal, (185, 82) «mouros... chus negros que Satanas».

Si algo de la concepción y de la composición real de la sociedad se manifiesta en ciertas expresiones utilizadas como equivalentes de «toda la gente» o «todo el mundo» (333, 17-18) «e esto criscaos viron, e judeos e mouros», (352, 16-17) «e nen criscaos nen mouros atal açor non avian»), no es ésta la buena gente, que es la que navega, en la cantiga 5, (139-140) en una nave llena «de boa gente, que non avia y mouros nen judeus». En cualquier caso, los judíos salen en las cantigas peor librados que los moros, tanto en la temática como en los epítetos o en la representación de las miniaturas. Por si cupiera alguna duda, la cantiga 348 nos dice que los judíos son «mui peyores ca mouros» y la Virgen los aborrece sobre los moros, pues los judíos son «seus eemigos / a que quer peor ca mouros». También son menos malos, como hemos visto, los moros que los corsarios catalanes.

Algo que se desprende de manera bien patente de la lectura de *Las Cantigas*, es la voluntad de conquista total del territorio peninsular. El rey pide a Dios (406, 40-41) «que nos de tamanna força, que sayan / os mouros d'España». Los enemigos son, de nuevo (358, 11) «os mouros / d'España'e os africãos», y el rey invoca a Dios (401, 31) «que contra os mouros / que terra d'Ultramar, tãen e en España / gran part' a meu pesar, me de poder e força pera os endeitar» y que Santiago (407, 16-17) «que en este mundo / queira que os encreus mouros destruy possa».

La ambición de conquista y de «destruir a los moros» no se detiene en el territorio peninsular, ya que el conquistador de Murcia (169, 65-66) «a conquery ela / e demais conquerrá España e Marrocos, e Ceta e Arcilla». Palabras que no necesitan comentario y que hacen cobrar especial significado a esas alusiones y a ese buen conocimiento de la geografía de Marruecos «daquí ata Suz» (329, 77).

Se anuncia claramente una voluntad expansionista hacia Marruecos, independientemente de la polémica expedición a Salé. Voluntad expansionista que, por otra parte, venía produciéndose cada vez que Castilla realizaba progresos importantes en la Península a costa del Islam. Ya en el *Poema* decía Mio Cid: «Alla dentro en Marruecos...

ellos me daran parias»²⁶. Y que se fundamenta y justifica sobre los temas literarios que sobresalen en las cantigas que tratan de musulmanes:

- las fronteras y costas continuamente amenazadas de robos y saqueos,
- el celo y las posibilidades de conversión al cristianismo,
- los sufrimientos y peligros, físicos y espirituales, del cautiverio.

De manera bien sorprendente, son éstos, y exactamente éstos, los tópicos que aparecen en la literatura española sobre el Norte de Africa escrita en el siglo XVI, literatura dedicada a justificar, estimular y facilitar la conquista española sobre las tierras de «allende»²⁷. Tópicos que se encontraban bien definidos desde hacía tres siglos y que demuestran con clara precisión que el imperialismo futuro de España engrana con el expansionismo medieval y es un ensanche de la empresa de la Reconquista.

MERCEDES GARCÍA-ARENAL

²⁶ *Apud* Ch. E. Dufourcq, «Les relations de la Péninsule Ibérique et l'Afrique du Nord au XIV^e siècle», *Anuario de Estudios Medievales*, 7 (1970-71), p. 45.

²⁷ Cfr. mi «Introducción» a la edición de Diego de Torres, *Relación del origen y suceso de los Xarifes...*, Madrid, 1981.