

“Vuestra virtud me vala, Gloriosa, en mi exida”:
función del culto mariano e ideología de cruzada
en el *Poema de Mio Cid*

Fernando Riva
Yale University

RESUMEN

El presente artículo, inserto en el marco de los estudios cidianos, se propone señalar la existencia de una fuerte impronta del culto a la Virgen María en el *Poema de Mio Cid* (*PMC*), a partir del cual se articulan las escenas bélicas del poema y que se presenta como una proyección de las intenciones expansionistas de Castilla en el contexto de las guerras de reconquista española. Asimismo, se pretende demostrar la marcada influencia francesa en el culto mariano, que se puede apreciar a lo largo del texto, y su adopción por parte de la religiosidad peninsular, en particular, en relación con la ideología de cruzada que coincide con la cambiante noción de *reconquista* y se constituye como uno de los motores del poema.

Palabras clave: Poema de Mio Cid – culto mariano – ideología de cruzada – reconquista española

ABSTRACT

This paper, inserted in the framework of the Cid studies, aims to identify the existence of a strong presence of the cult to the Virgin Mary in the *Poema de Mio Cid* (*PMC*), which articulates the battle scenes of the poem and is presented as a projection of Castile's expansionist intentions in the context of the wars of Spanish reconquest. Likewise, it seeks to demonstrate the strong French influence in the Marian cult, which can be seen throughout the text, and its adoption by the religious Peninsula, particularly in relation

to the ideology of crusade that matches the changing notion of reconquest and constitutes one of the main motives of the poem.

Keywords: *Poema de Mio Cid* – Marian devotion – ideology of crusade – Spanish reconquest

En los últimos tiempos, cierta crítica ha observado desde nuevas perspectivas el concepto de *reconquista*. Este hecho nos lleva a repensarlo desde otros ángulos que atiendan a sus matices, a sus cambios y al determinado contexto ideológico en el que este se desarrolló. No se puede saber, por ejemplo, en qué momento nació la idea clara de una reconquista, pero sí que se construyó un marco ideológico que fue cambiando en función de su oposición frente al islam y que coincide con el desarrollo de la ideología de cruzada. Joseph O'Callaghan evidencia la estrecha relación entre ambos conceptos:

The reconquest has also been described as a crusade, although in a strict canonical sense crusades did not appear in Western Europe until the end of the eleventh century. Prior to that time northern Europeans had paid scant heed to peninsular events, but thereafter northern influences, including crusading ideology, permeated Spain in every way. (2003: 19)

La ampliación del concepto de cruzada, por parte de algunos historiadores pluralistas, hacia las guerras por la recuperación territorial entre cristianos y árabes en la península ibérica puede ayudar a comprender mejor aquel de reconquista y a observar características similares a las guerras por la recuperación de Tierra Santa.¹ Es más, insiste O'Callaghan en que un concepto fundamental en la cruzada española se encontraba en la posibilidad del perdón de los pecados

¹ Entre ellas se encuentran la directa intervención papal, su carácter internacional a causa de la principalísima participación francesa y la conciencia de la unidad cristiana en contra del islam bajo la perspectiva de recuperación territorial (O'Callaghan 2003: 20-21).

que fue extendida a los caballeros que marchaban a Jerusalén (2003: 21). Es frecuente, asimismo, que algunas obras literarias reflejen este espíritu de acuerdo con sus respectivos propósitos. En este sentido, el anónimo *Poema de Fernán González* (escrito algunos años después de 1252) comprueba que muchos elementos de la cruzada, para entonces, ya habían ganado popularidad en la representación literaria (2003: 184), los cuales, a su vez, podían ser modificados o anacronizados conforme a sus propios objetivos. Bajo esta misma perspectiva, podemos situar también al *Poema de Mio Cid* (2003: 188).² De hecho, uno de los elementos más destacables del avance contra el islam en España fue la liturgia y el sustento eclesiástico que había tras ella, en particular, los rituales de preparación e invocación, divulgados entre los siglos XII y XIII, que el poema anterior demuestra. Aquellos rituales se apoyaban en gran medida en la Virgen María, la cual era parte fundamental de este espíritu. Esta figura, junto con la de Santiago, con la cual guarda estrecha relación, fue en España un elemento clave de preparación e invocación para la guerra de expansión hacia los territorios ibéricos conquistados por los árabes (2003: 189-191).³ Con el objeto de entender mejor el fenómeno

² Asumiremos la fecha de composición de esta obra de acuerdo con lo sostenido por Ian Michael en la introducción a su edición del PMC, quien sitúa la obra entre 1201 y 1207 (Anónimo 1984: 58), y Colin Smith, quien coincide con él en la fecha de 1207 o algunos años antes (1977: 41).

³ En la tradición de la cruzada española existe un vínculo muy fuerte entre la Virgen y Santiago desde la génesis misma del culto jacobeo. No obsta mencionar, en este sentido, que ambas figuras se unen desde el principio del trasfondo del peregrinaje y corren parejas en pleno apogeo del avance cristiano sobre los territorios peninsulares tomados por los árabes, con lo cual se conforma la cúspide ideológica y militar de la Reconquista. Sobre este vínculo, Melzer nos dice que “more important for Hispanic sensitivities and for the gradually evolving Marian cult in Spain is the mystical story involving both Santiago and the Virgin Mary. Weary and disheartened by the labors imposed upon him, Santiago is conformed by the Virgin, who appears to him standing on a jasper column planted in the Ebro River. This episode constitutes the ideological foundation of Nuestra Señora del Pilar in Zaragoza, the most famous Marian shrine of the Peninsula. The overall significance of this mystic encounter and of the iconographic representations ensuing from it cannot be underrated, for the episode constitutes the critical meeting point of the two most important Hispanic traditions, that of Santiago and that of the Virgen del Pilar” (1993: 69-70).

de expansión mariana en España, es necesario tomar en cuenta que el espacio principal de justificación y divulgación de la Segunda Cruzada (1147-1149) fue la orden cisterciense (fundada en Francia en 1098), cuyo líder, Bernardo de Claraval (muerto en 1153),⁴ fue uno de los principales teólogos marianos y un divulgador de la segunda campaña para la liberación de Tierra Santa. Este, además, desarrolló canónicamente el tema de la mediación de María, que logró su apogeo total en la Península hacia 1240 (Saugnieux 1982: 55),⁵ y que partió desde Francia, cuya influencia tanto política como literaria sobre España es conocida desde el siglo XI hasta, aproximadamente, la primera mitad del XIII con notoria fuerza.

Este estudio pretende señalar que en el *PMC* existe una presencia importante de la difusión de la tradición mariana en el contexto de cruzada sobre la base de la influencia francesa y que tal tradición articula las acciones literarias bélicas del poema hasta llevarlas a un fin provechoso para Rodrigo como modelo ejemplar individual (en tanto devoto soldado peregrino) proyectado en los propósitos políticos y expansionistas de Castilla. Las invocaciones y el papel de María en el poema se encuentran enmarcados en una liturgia cuidadosamente establecida y cumplen una función notable en el desarrollo de las acciones literarias. Las influencias francesas vinculadas con el poema, por su parte, se pueden situar en dos grandes líneas. La primera está relacionada con el reinado de Alfonso VI (1065-1109), época a la que alude el *PMC*, tiempo en el que se experimentó una gran presencia de Francia a través de la orden cluniacense. La segunda, por su parte, se encuentra vinculada con el tiempo de Alfonso VIII de Castilla (1158-1214), momento de composición del poema y de una presencia decisiva de la orden cisterciense, protagonista de la segunda cruzada y promotora del culto mariano.

⁴ Gracias a la prédica de este santo, muchos europeos decidieron participar en la Segunda Cruzada en el mes de mayo de 1147 (O'Callaghan 1983: 230).

⁵ Los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo son una muestra del apogeo del culto mariano en España. La fecha de composición de la obra se sitúa entre 1246 y 1252, época para la cual Saugnieux sitúa el comienzo del apogeo mariano en la Península.

O'Callaghan está seguro de que el avance hacia el sur por parte de los cristianos en la península ibérica sigue los mismos patrones de las cruzadas en pos de la recuperación de Tierra Santa. Específicamente, menciona que el papa Pascual II prometió que los participantes en la guerra en contra del islam en esas tierras ganarían tanto indulgencias cuanto el perdón de los pecados de la misma manera que ocurrió con Urbano II en 1095, cuando encomendó a los soldados que marchaban a Palestina. Este hecho se reflejará en el siglo XII en el *Liber Sancti Iacobi*, obra jacobea estrechamente relacionada con la difusión de la cruzada. Del mismo modo, los predicadores sostenían que todo aquel muerto en batalla recibiría eterna recompensa en el Paraíso y sería considerado como uno de los mártires de la cristiandad (2003: 177-178). Asimismo, la consideración de los cruzados como peregrinos y los votos para la adopción de la cruz desde la época de Urbano II se repetirán en España de la misma forma en que lo harán las misas antes de la partida. Todo este contexto, pues, no era ajeno a los españoles, quienes estaban habituados a los peregrinajes a Santiago de Compostela (en cuya cúspide la ideología de cruzada y la lucha contra el islam eran manifiestas) y a los votos a la hora de la partida.⁶ La cercanía de los españoles con

⁶ La relación entre el peregrinaje a Santiago de Compostela y la ideología de cruzada es amplia y compleja, y ha sido tratada por la crítica de manera extensa. Sin embargo, es pertinente recordar que la propaganda del peregrinaje a Compostela y sus vínculos con la cruzada se pueden hallar en el *Liber Sancti Iacobi* (*LSI*), cuya fecha de composición se sitúa en la década de 1150 (Díaz y Díaz 1992: 2). El *LSI* constituye una sistematización de todo el culto y del peregrinaje a Santiago. Este incluye sermones, temas de liturgia jacobea, fragmentos hagiográficos, veintidós milagros del apóstol, un relato de la intervención francesa a través de la figura de Carlomagno y una guía para el peregrino. El tema de la presencia francesa en el *LSI* y en el fomento del peregrinaje ha sido bien establecido por la crítica. Díaz y Díaz considera que la composición de la obra se debe a un clérigo francés (1992: 2). En el mismo sentido, Leandro Mascanzoni afirma que “il pellegrinaggio a Compostela fu assai più alimentato da correnti devozionali provenienti dalla Francia che non dalla Spagna tanto che il relativo percorso in terra iberica assunse il nome di *camino francés*” (2000: 43). Esta influencia transpirenaica se refuerza con la presencia de la orden cluniacense en la promoción del peregrinaje al punto que muchos monasterios del famoso camino francés estaban administrados por abades de esta orden desde el siglo XI (2000: 45), lo cual coincide con el reinado del rey Alfonso VI época

a la que alude el *PMC*, la cual se encuentra caracterizada por la gran promoción francesa y por numerosas reformas. No es gratuita, por tanto, la alusión del poema a los hechos del siglo XI si ya entonces se forjaba la mentalidad de cruzada que se manifestará en Clermont y cuyo apogeo se hallará en el XII, época a la que pertenece, precisamente, el *LSI*. De algún modo, el libro jacobeo es una canonización del vínculo entre la cruzada y los intereses de Francia en ella. Por tanto, el *LSI* se desarrolló y se difundió en la plenitud de ideas de propagación de la ideología de cruzada, con lo cual se esclarece el vínculo entre el cruzado y el peregrino. Sostiene Mascanzoni, a este mismo respecto, que las relaciones y convergencias de intereses entre Cluny y Compostela habían llegado hasta tal punto que “la crociata in Spagna contro gli infideli, o *Reconquista*, sostenuta attivamente dalla potenza borgognona non poteva non rispecchiarsi nell’insorgente mito di S. Giacomo, difensori dei cristiani e sterminatore dei musulmani” (2000: 45). Es más, Colin Smith, sostiene que “among the Cluniac monks in all countries, some awareness of the especial relationship of their order with the Leonese royal house and of Cluniac monastic communities in northern Spain, several being on the pilgrim roads, can be assumed. At one time the very genesis and the composition of the *LSJ* were held to be attributable to Cluny” (1977: 25). En el mismo sentido, William Melczer apunta que “it is by realizing the depth and the extent of the French involvement in the early phases of the *Reconquista* that we might better understand the concomitant French interests in sponsoring the cult of Saint James. As the *Reconquista* identified itself with its patron saint, Santiago, so the ultramontane interests in a general anti-Islamic stand turned supportive of the, by now, Galicia-centered apostolic cult” (1993: 18-19). El libro IV del *Liber Sancti Iacobi*, conocido como *Historia Turpini*, es claramente de inspiración francesa al punto que está dedicado enteramente a las relaciones de Carlomagno con el camino jacobeo a través de la narración de la aparición de Santiago en sueños al Emperador, quien, a causa de tal llamado, sigue un sendero de estrellas y se convierte en un peregrino a Compostela. La presencia carolingia, para Turpinus, provocó que España no fuera infiel en su totalidad. Para reforzar los vínculos entre la propagación francesa de la cruzada y la presencia concreta de esta en España, la *Historia Turpini* presenta varios epílogos atribuidos al papa Calixto. En el primero de ellos, por ejemplo, en referencia a la muerte de Turpinus y a Carlomagno, se establece el vínculo entre la cruzada, la tierra hispánica y las recompensas que aquellos que participaran en tal guerra debían tener en el plano espiritual: “Y aunque Carlomagno y Turpín no recibieron la muerte en Roncesvalles junto con Roldán y Oliveros y con los demás mártires, sin embargo, no son desposeídos de la corona eterna de éstos, quienes mientras vivieron, sintieron los dolores de las llagas, golpes y trabajos que recibieron con aquellos en el combate” (Anónimo 1992: 487). De modo evidente, estamos ante las referencias a las campañas en contra de los árabes en Roncesvalles por parte de los ejércitos franceses al mando de Rolando que son parte del ciclo que inicia la *Chanson de Roland*. Precisamente, la última carta de la *Historia Turpini* atribuida al papa Calixto y que cierra este libro se ocupa extensamente de la cruzada de España y pone de manifiesto todas las características que O’Callaghan menciona sobre aquella en su equivalencia con las campañas a Tierra Santa: “Habéis oído con frecuencia [...] cuántos males, calamidades y angustias han solido producir los sarracenos en España a nues-

esta ideología se puede explicar también por su participación activa, aunque pequeña, en la Primera Cruzada (2003: 180-181). Más específicamente, O'Callaghan sostiene lo siguiente: “By the time Eugenius III proclaimed de Second Crusade and acknowledged that the war against Spanish Islam was on a par with the oriental crusade it is likely that the Spaniards were quite familiar with the ideas and practices of crusading” (2003: 182). En suma, las intervenciones

tros hermanos cristianos. No hay nadie que pueda contar cuántas iglesias, castillos y tierras devastaron, y cuántos cristianos, monjes, clérigos o legos, mataron o vendieron como esclavos en bárbaras y lejanas tierras, o bien los tuvieron aherrajados con cadenas o los angustiaron con varios tormentos. No puede decirse con palabras cuántos cuerpos de santos mártires, es decir, de obispos, abades, sacerdotes y demás cristianos yacen enterrados junto a la ciudad de Huesca y en el Campo Laudable, en el de Litera y en otros territorios limítrofes de cristianos y sarracenos, en donde hubo guerras [...]. Por esto os suplico, hijos míos, que entienda vuestra caridad cuánta importancia tiene el ir a España a pelear con los sarracenos y con cuántas gracias serán remunerados los que voluntariamente allá fueren. Pues ya es sabido que Carlomagno, rey de los galos, [...] estableció la cruzada en España, combatiendo con innumerables trabajos a los pueblos infieles, y que su compañero, el bienaventurado Turpín [...] concedió indulgencia plenaria a todos los que entonces fueron, y a los que en lo sucesivo vayan a combatir en España al pueblo infiel, a aumentar la cristiandad, liberar a los cautivos cristianos y a sufrir allí el martirio por amor de Dios. Todos los varones apostólicos [...] corroboraron esto mismo y es testigo el santo papa Urbano, ilustre varón, que en el concilio de Clermont en la Galia [...] aseguró esto mismo, cuando dispuso la cruzada de Jerusalén [...]. Nos corroboramos y confirmamos: que todos los que marchen [...] con el signo de la Cruz del Señor en los hombros a combatir al pueblo infiel en España o Tierra Santa sean absueltos de todos sus pecados de que se hayan arrepentido y confesado a sus sacerdotes [...]; y que merezcan ser coronados en el reino celestial, junto con los santos mártires que, desde el principio de la cristiandad hasta el fin de los siglos, recibieron o han de recibir la palma del martirio [...]. Así pues, los que aquí anuncien esto y los que marchen allá, hayan paz continua, honra y alegría, la victoria de los combatientes, fortaleza, larga vida, salud y gloria” (1992: 492-494). Este fragmento es imprescindible para la comprensión del ya evidéntísimo fomento francés de la cruzada española, de la equivalencia entre las campañas a Tierra Santa y por la recuperación de España en términos de la remisión de los pecados. De la misma manera, el llamado papal, en este caso atribuido a Calixto, confirma la igualdad de ambas empresas, pero, sobre todo, de la comprensión del cruzado como peregrino, pues no debemos olvidar que la *Historia Turpini* es parte del *Liber Sancti Iacobi*, sistematización y propaganda de la liturgia, del culto y del peregrinaje jacobeos en pleno siglo XII en Compostela, vale decir, en el siglo de apogeo de la ideología de cruzada. La función del peregrino, entonces, en esta época, acoge la posibilidad de la función de soldado cruzado como veremos más adelante en el *PMC* respecto de su iconografía.

papales, la familiaridad de los españoles con los votos en el caso del peregrinaje y la remisión de los pecados pueden esclarecer la equivalencia entre las cruzadas hacia Tierra Santa y las de España. Las influencias de Francia, que permearán todo el contexto ideológico, son manifiestas también en determinadas obras literarias.

Es significativo anotar que el *PMC* muestra una influencia francesa que puede ser comprendida de modo ambivalente: en un sentido negativo (cuando el poeta equipara al prisionero Ramón Berenguer, conde de Barcelona, con los “francos” al final del primer cantar) y en un sentido positivo (en la figura del obispo Iherónimo⁷ en los contextos de batalla en el “Cantar segundo”). Los ecos franceses son ubicables tanto en el tratamiento de la materia épica como en la estructura de los poemas y pueden estar presentes también en un marco contextual que se traduce en dos momentos: la época a la que aluden los hechos del poema y la de la composición de este último.⁸

El reinado de Alfonso VI (1065-1109), durante el cual tienen lugar las acciones literarias del *PMC*, se caracteriza por sus estrechos vínculos con Francia. Por ejemplo, muchos peregrinos de esa zona de Europa llegaron a la península ibérica atraídos por el peregrinaje a Santiago de Compostela, al igual que muchos caballeros franceses. Hubo, además, una gran influencia de la Orden de Cluny que llevó muchos monjes a las abadías españolas y que luego tuvieron cargos de poder, tal como en el caso del obispo cluniacense Iherónimo del poema. El papel cumplido por Cluny en España fue decisivo para la introducción de la liturgia romana que buscaba reemplazar a la liturgia mozárabe propiamente hispánica, de acuerdo con los intereses romanos del papa Gregorio VII, con el objeto de unificar la cristiandad. Así, la liturgia oficial se convierte en un medio de influencia del papado en la Península, territorio

⁷ Colin Smith considera que este personaje es el cluniacense francés Jerónimo de Périgord, quien llegó a España en el marco de las reformas impuestas por otro francés, el arzobispo de Toledo Bernardo, después de la reconquista de esta ciudad (1997: 356-357).

⁸ Véase un extenso capítulo sobre el tema en “Temas carolingios y franceses en el Poema de Mio Cid” (Smith 1977: 125-169).

tradicionalmente desligado de las políticas de Roma. Alfonso VI no opuso demasiada resistencia a la introducción de aquella por parte de los cluniacenses y, finalmente, en el Concilio de Burgos del año 1080, se efectuó su oficialización. El papel del papa, por tanto, no se restringía solamente a temas litúrgicos, sino que buscaba fomentar el avance cristiano hacia las tierras ibéricas tomadas por los árabes en reconocimiento de la tierra española como parte de la órbita de influencia de Roma (O'Callaghan 1983: 200-204). Las reformas llevadas a cabo en España durante el reinado de Alfonso VI, en consecuencia, y el ingreso de la influencia papal por mediación de la los cluniacenses preparan el terreno para que la ideología de cruzada se oficialice, en 1095, con la convocatoria predicada por Urbano II en Clermont y penetre en España.

El poema se compone probablemente cuando Alfonso VIII gobernaba Castilla. En este periodo, la influencia francesa también siguió siendo fuerte, como lo atestigua el matrimonio del monarca con la francesa Leonor de Plantagenet (O'Callaghan 1983: 236), quien, junto con otros reyes ibéricos, confiaron la defensa del territorio cristiano a órdenes religioso-militares, como la de Calatrava, inspiradas en las del Temple y las de San Juan de Jerusalén (provenientes directamente de la Segunda Cruzada) ante el avance de los almohades desde el sur en pleno ejercicio de tal ideología (1983: 237-239). La de Calatrava, por ejemplo, fundada en 1164, fue afiliada a la orden cisterciense en el año 1187. El apogeo e influencia de los cluniacenses acabaron hacia finales del siglo XI en España y el ingreso de los cistercienses, poco a poco, se extendió durante el siglo XII. En este marco, Alfonso VIII otorgó muchos beneficios, entre los que destaca aquel destinado al monasterio femenino de Las Huelgas de Burgos como una muestra de su estrecha relación con la orden, promotora de las campañas a Tierra Santa (1983: 311). En suma, se puede entender el *PMC* como un texto rodeado de influencia francesa tanto en el desarrollo de las acciones narrativas como en su contexto de composición.

Por otro lado, el culto mariano vinculado con la ideología de la Orden del Císter (y, consecuentemente, con Francia) fue utilizado

en España como un símbolo de promoción de las cruzadas, lo que también se observa en el poema. Sin embargo, aunque el culto mariano tiene su apogeo en Europa a partir del siglo XII, Joëlle Sagnieux señala que la devoción colectiva de la Virgen es bastante anterior en la Península y que tiene su origen en la liturgia mozárabe desde el tiempo de San Ildefonso de Toledo, quien vivió entre el 606 y el 667, fue el primer gran teólogo mariano e influyó en el pensamiento del propio Bernardo (1982: 47-49). Por ello, la abolición de la liturgia mozárabe en tiempos del papa Gregorio VII no impidió que se siguiera practicando en muchas partes de España hasta el siglo XIII (1982: 51). La efervescencia mariana del siglo XII, difundida por el Císter en España, simplemente pisó un terreno fértil para su aceptación. Los cristianos españoles estaban, por tanto, otra vez preparados para esta difusión (1982: 55). No obstante, la función de María en la ideología de la cruzada posee un componente bélico y una afirmación cristiana frente al islam que solo se pueden explicar en tanto el Císter difundía los valores de la guerra y de la Virgen en el marco de una búsqueda de expansión. Como muestra de ello, en el primer cantar, cuando el Cid decide emprender una de sus primeras campañas, este dirige una oración a la Virgen, lo que lo coloca asimismo como un peregrino en virtud de la estrecha asociación entre el camino de Santiago, el culto mariano y la cruzada:⁹

⁹ En la nota 5 de este artículo se explicó el vínculo existente entre peregrinaje y cruzada, sustentado por el propio *Liber Sancti Iacobi*. Conviene en este punto resaltar que la iconografía de Santiago, propia del discurso del peregrinaje, es también un tema extenso. Por ejemplo, Melczer sostiene que desde el siglo X se podían diferenciar dos representaciones iconográficas de Santiago: una como peregrino y otra como soldado, esta última “military in character and national in orientation, though not without some international reverberations” (1993: 65). Sin embargo, sostiene que no se puede establecer claramente el privilegio de una sobre otra, pues las dos conviven a lo largo del tiempo (1993: 65). Mascanzoni, por el contrario, se atreve a tratar la aparición y privilegio de la iconografía militar jacobea. Para el crítico, esta comienza a aparecer con la recuperación de Coimbra en el año 1064 durante el reinado de Fernando I de Castilla. Esta idea se difunde a través de la *Historia Silense* de principios del siglo XII, compuesta en el contexto del monasterio de Santo Domingo de Silos y dedicada al rey Alfonso VI. A partir de entonces, se populariza la fama de *Iacobus Christi miles*, la cual juntamente con el grito bélico “¡Santiago y cierra España!” y las invocaciones marianas serán moneda corriente

Estas palabras dichas, la tienda es cogida,
 Mio Çid e su conpañas cavalgan tan aína,
 la cara del cavallo tornó a Sancta María,
 alçó su mano diestra, la cara se sanctigua:
 “A ti lo gradesco, Dios, que çielo e tierra guías,
 ¡válnme tus virtudes, gloriosa Sancta María!
 ”D’ aquí quito Castiella pues que el rrey he en ira,
 ”no sé si entraré í más en todos los míos días.
 ”¡Vuestra vertud me vala, Gloriosa, en mi exida
 ”e me aiude e me acorra de noch e de día!
 ”Si vós assí los fiziéredes e la ventura te fuere conplida,
 ”mando a vuestro altar buenas donas e rricas,
 ”esto é yo en debdo que faga í cantar mill missas.”. (vv. 213-225)¹⁰

La invocación contiene una orientación bélica, ya que Rodrigo marcha a la guerra; por tanto, la asociación es clara en este punto. Es más, el pago de los favores de María con mil misas se puede interpretar como una clara promoción del culto mariano en tanto que los receptores del poema, como posibles concededores de la materia cidiana, podían saber del desarrollo de los hechos ulteriores, es decir, del éxito del Cid como cruzado en la conquista de Valencia y,

en la cruzada española (2000: 46). Como ejemplo concreto de la militarización de Santiago, a partir de la toma de Coimbra, hallamos: “Pugnat itaque Fernandus rex apud Coynbriam materiali gladio, pro cuius victoria capescenda Iacobus Christi miles apud magistrum intercedere non cessat” (Anónimo 1959: 191). Es más, el propio apóstol en una aparición a un peregrino, “et spiritu et opibus pauper”, que venía de Jerusalén y quien había oído a la gente del lugar invocar a Santiago como soldado, ante lo cual se mostraba incrédulo, le dijo lo siguiente: “Heri. . . pia vota precancium deridens, credebas me strenuissimum militem nunquam fuisse. Et hec dicens, allatus est magne stature splendidissimus equus ante fores ecclesie, cuius niuea claritas totam apertis portis perlustrabat ecclesiam, quem apostolus ascendens, ostensis clauibus peregrino innotuit Coynbriam civitatem Fernando regi in crastinum circa tertiam diei horam se daturum” (1959: 192). Lo más resaltante es que los propios peregrinos son los difusores del culto de Santiago como soldado aliado en el avance de la cruzada española, conocido como Santiago Matamoros. Es bastante clara, en suma, la relación entre cruzada, peregrinaje, milicia jacobea y poder real en el avance sobre el territorio islámico. Las alusiones del *PMC* a esa época hacen consciente a su autor precisamente de tales fenómenos.

¹⁰ Todas las citas del *PMC* han sido tomadas de la edición Ian Michael (Anónimo 1984).

sobre todo, del perdón real. Todos sabrían que la devoción mariana era eficiente si a esto se le suma la clara definición del sujeto del Cid frente a la ira regia, cuya voz leemos representada en discurso directo. Esta eficiencia se prueba no solo en el caso de la conquista de territorios a favor de Castilla, sino en el plano individual, pues el motor de los hechos del poema se encuentra precisamente en el perdón de Alfonso. Ahora bien, apenas terminada esta oración, se presenta en el poema el famoso episodio en el monasterio de San Pedro de Cardeña, en el que se llevan a cabo acciones fundamentales para el desarrollo de la trama, como el encuentro con Ximena y sus hijas; la presencia de espacios y autoridades eclesiásticas, como el abad don Sancho; y, finalmente, la adhesión a los ejércitos del Cid de muchos caballeros para abrazar la causa de cruzada. El espacio de San Pedro de Cardeña funciona como una especie de núcleo narrativo y punto de partida orientador, donde cobran sentido todas sus invocaciones marianas en una proyección de futuro de las acciones, conocidas ya de antemano por los receptores, lo que otorgaría a esto una fuerza persuasiva muy importante. Entonces, el propio destino del Cid y, consecuentemente, el de Castilla se vinculan con la invocación mariana que se hace más poderosa en San Pedro de Cardeña.

Otro de los puntos fundamentales de este episodio es la oración de Ximena, en la cual también hay alusiones a la Virgen. Michael Gerli señala que la oración proviene de la *Ordo commendationis animae*, originalmente conocida también como oración de los agonizantes, la cual se aplicaba también a aquellos que partían de viaje. Este *itinerarium* puede tener contenidos simbólicos, como es el caso de la peregrinación (1980: 437); además, en la oración hallamos alusiones al éxodo y a la conquista de la Tierra Prometida, con lo cual se puede hacer un paralelo con la toma de Valencia y, por tanto, con el éxito del peregrinaje cruzado liderado por el Cid. En suma, la oración de Ximena presenta una concentración de significado en el sentido del viaje, de la predestinación y de la intervención divina (1980: 439). La oración, por tanto, puede contener alusiones a la difusión de la cruzada como peregrinaje en tanto esta se refiere al

éxodo, a la Tierra Prometida y a la ciudad de Jerusalén. Es posible, además, comprobar la importancia mariana, pues antes de la oración también es mencionada por Ximena: “”¡Dadnos conseio, por amor de Sancta María!” / Enclinó las manos la barba vellida, / a las sus fijas en braço’ las prendía, / llególas al coraçón, ca mucho las quería” (vv. 273-275). A esto, el Cid responde: “Ya lo vedes que partir nos emos en vida, / ”yo iré e vós fincaredes rremanida. / ”¡Plega a Dios e a Sancta María / ”que aún con mis manos case estas mis fijas...” (vv. 280-282*b*). La alusión mariana comprueba la centralidad de San Pedro de Cardena, ya que este es un lugar donde se concentra uno de los núcleos principales del poema. Aquí también destaca la ejemplarización del Cid y su familia, vale decir, doña Ximena y sus hijas en función de María. Este hecho puede ser explicado a través de la compleja relación existente entre las representaciones femeninas y la iconografía mariana durante los siglos XII y XIII.

Para explicar mejor este punto, podemos enfatizar que, por lo menos en el caso del episodio de San Pedro de Cardena, las alusiones marianas se dan en un espacio próximo a mujeres como Ximena y las dos hijas del Cid. Precisamente, junto con el cambio en la iconografía de la Virgen se da un cambio respecto de las actitudes hacia la mujer. Por ejemplo, durante el siglo XII, en Francia, se popularizaron representaciones de la Virgen y Jesús niño, en las que esta aparecía sentada buscando enfatizar el rol materno y siempre acompañada de representaciones concomitantes, como la adoración de los magos, las que le restaban individualidad a la figura mariana (Gold 1985: 46-49). Sin embargo, en ese mismo siglo, surge una figura de transición muy importante en los portales de algunas catedrales góticas francesas, como la de Senlis, conocida como el Triunfo de la Virgen, en la que se la representa entronizada al lado de Cristo adulto. Se dio, entonces, una evolución del Cristo niño al adulto, con lo cual se plantea una equiparación de Cristo con María, con lo que se enfatiza, esta vez, la figura de reina y esposa. Se deja atrás, así, la figura única de madre y se la plantea como sujeto identificable y único. Consecuentemente, las representaciones de la

Virgen se vuelven más humanas y más próximas al público a diferencia de las primeras imágenes del siglo XII (1985: 52-61). Este importante cambio da lugar a diferentes actitudes hacia las mujeres entonces. El énfasis en la singularidad de María es el punto más importante de toda esta época:

Thus Mary's singularity is found in the fact that although she has many of the virtues applicable to women —motherhood and virginity as well as humility and obedience— she has them to a much greater degree than other women, and in a combination (motherhood and virginity) impossible for anyone else. (Gold 1985: 70)

De esta manera, si bien ninguna mujer podía combinar las virtudes que poseía la Virgen, sí podía ella ser un modelo para la época como madre y esposa. Estas características, precisamente, las podemos observar en la Ximena del *PMC*, más aún cuando esta invoca, numerosas veces, en determinados contextos, a María. Ximena, además, es un personaje logrado que alcanza unicidad en la representación de acuerdo con las características medievales de obediencia y humildad, lo que confirma el papel de la esposa del Cid en el espacio de San Pedro de Cardeña. Estas nuevas concepciones provienen, precisamente, de la Francia del siglo XII, tiempo en el que se llevó a cabo la justificación de las cruzadas y la posición de María como pieza fundamental en ellas. En consecuencia, la Virgen funciona también como un elemento de modelo femenino en el momento de la partida del héroe hacia la cruzada española. No solo es aquella un elemento de apoyo para los que parten a la guerra, sino de identificación de las mujeres que se quedan a la espera del cruzado.

Su función como protectora es también importante. Antes de la partida de Rodrigo, tanto él como Ximena, ahora par del Cid y mujer ejemplar, oran para lograr el avance contra los moros. En este sentido, al final del primer cantar, encontramos el cumplimiento de la promesa que este le hizo a la Virgen:

“Evades aquí oro e plata,
 ”una huesa llena, que nada nol' mingua;
 ”en Sancta María de Burgos quitedes mil missas,

”lo que rromançiere dadlo a mi mugier e a mis fijas
 ”que rrueguen por mí las noches e los días;
 ”si les yo visquier, serán dueñas rricas” (vv. 820-825).

La invocación a María en San Pedro de Cardeña prefigura muchos desarrollos favorables a la causa de la cruzada y a la causa individual del Cid en la conquista y consecuente riqueza y ennoblecimiento. Precisamente, la invocación anterior no solamente es un agradecimiento por el éxito de la campaña de cruzada, sino un adelanto del éxito que se traduce en la buena recepción de Alfonso VI de la primera dádiva de parte del Cid, la cual marca el comienzo del proceso de perdón real absoluto al final del poema. La ira regia, motor narrativo de toda la trama del poema, se verá resuelta y con ella se resolverá también el papel de Rodrigo como sujeto individual y el destino de Castilla. Este conjunto de apariciones de la Virgen que anuncian desenlaces positivos, sobre todo en el transcurso de la guerra, es bastante conocido en el Medioevo español en el marco de una liturgia mariana en pos de la recuperación territorial. Las invocaciones, además, eran frecuentes en las exhortaciones de obispos, curas y líderes militares (O’Callaghan 2003: 189). Por ejemplo, en la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, que trata justamente sobre las hazañas de Alfonso VI, Munio Alfonso, puesto de rodillas, realiza una plegaria:

O magna Virgo virginum, intercede pro nobis ad filium tuum Dominum nostrum Iesum Christum et, si nos liberaberis, ex omnibus, que nobis dedisti aut dederis, fideliter dabimus ecclesie tue in Toletu fundate decimas. Sancte Iacobe, apostole Christi, defende nos in prelio, ut non preamus in tremendo iudicio Sarracenorum. (Anónimo 1990: II 69, 11-16)

El pasaje de la *Chronica Adefonsi* es bastante similar al que el Cid pronuncia antes de partir a su itinerario de cruzada. Munio Alfonso coloca la figura de María como intercesora ante Cristo y como guía en la batalla. Asimismo, le ofrece una parte de las ganancias para su iglesia en Toledo. Es importante notar que el Cid, en el poema, ofrece pagar “mil missas”, con lo que queda clara la relación entre

liturgia y ganancias obtenidas en la batalla, uno de los ejes de la obra. Lo más notable, empero, es la ciudad de Toledo, tomada por los cristianos durante el reinado de Alfonso VI en 1085 y símbolo de la cruzada española y de la fortaleza de ese rey. Tal ciudad, en suma, es un centro que simboliza el avance de la cruzada para los tiempos posteriores y el poder de los cristianos. Precisamente, allí se encuentra María —protectora y patrona de Toledo y España (O’Callaghan 2003: 191)— también como símbolo del avance en contra del islam.

La proliferación de pendones militares en los siglos posteriores con la figura de María fue un hecho bastante conocido en la cruzada española. En la cruzada de Las Navas de Tolosa, por ejemplo, llevada a cabo en 1212 con gran participación francesa, los estandartes del rey llevaban figuras de la Virgen y de Cristo (2003: 191). Sobre los detalles de las representaciones nos dice O’Callaghan:

Alberic of Trois Fointaines related that the king appeared to a sacristan at the French Marian shrine of Rocamadour instructing him to take a banner depicting the Virgin and Child to the king [...]. The banners were carried “joyfully” to the enemy camp. The archiepiscopal banner on which “the cross of the Lord” and the image of Holy Mary were represented was usually carried before the archbishop by a canon of Toledo. (2003: 191)

En el mismo sentido, el poema relata que cuando la ciudad de Valencia¹¹ estaba siendo sitiada por las fuerzas del “rey de Marruecos”, otra vez, el Cid invoca a la Virgen. Nuevamente, se aprecia una proximidad entre la guerra de recuperación, la protección a los guerreros y la aparición de Ximena y sus hijas en el marco de la ciudad de Valencia:

“¡Grado al Criador e al Padre espirital!
 ”Todo el bien que yo he, todo lo tengo delant;
 ”con afán gané a Valençia e éla por heredad,

¹¹ La toma de Valencia por parte del Cid se prefiguró en los contextos de predestinación, peregrinaje y cruzada trazados desde las invocaciones en el tan importante espacio de significado que representan las acciones vinculadas con el monasterio de San Pedro de Cardeña.

"a menos de muert no la puedo dexar;
 "grado al Criador e a Sancta María madre,
 "mis fijas e mi mugier que las tengo acá.
 "Venídom' es deliçio de tierras d'allent mar,
 "entraré en las armas, non lo podré dexar,
 "mis fijas e mi mugier ver me an lidiar. . . (vv. 1633-1641)

La función de la invocación a María apunta, otra vez, a los momentos previos a la defensa de Valencia, ciudad principal tomada por el Cid como parte de su *itinerarium* y demostración de su heroísmo y ejemplaridad castellana. Valencia es una plaza, como Toledo en la cita de la *Historia Roderici*, tomada para los cristianos y dedicada también a la Virgen, donde se resuelve la propia historia personal de Rodrigo como peregrino, pero, sobre todo, como vasallo susceptible de ser perdonado por el rey Alfonso VI. Es probable que el Cid buscara no solo tal perdón terreno, sino también la remisión de los pecados al avanzar hacia Valencia, lo que coloca en primer plano el afán de reivindicación individual en el marco de la recuperación de territorios para los cristianos, y donde se equiparan los aspectos doctrinales y los políticos como las dos caras de una misma moneda. La devoción, además, se vincula con la presencia de mujeres como Ximena y las hijas del Cid, lo que comprueba el vínculo entre los contextos marianos y la aparición de figuras femeninas, hecho bastante común en la construcción de la subjetividad de la mujer entre los siglos XII y XIII.¹² El poeta construye, así, elementos concretos a través de los cuales los receptores puedan identificar de forma clara la eficacia del culto mariano, más aún si se toma en cuenta que Rodrigo está construido sobre la base de un caballero ejemplar, con una familia ejemplar, concentrado en su deber de cruzado y peregrino predestinado.

¹² Para ejemplificar mejor este hecho, más adelante el Cid, dirigiéndose a su mujer, vuelve a mencionar a la Virgen mientras Valencia era sitiada por los moros: "A vós grado, Çid, e al Padre spiritual." / "Mugier, sed en este palaçio, e si quisiéredes, en el alcáçar, / "non ayades pavor porque me vades lidiar; / "con la merced de Dios e de Sancta María madre, / "créçem' el coraçon porque estades delant; / "con Dios aquesta lid yo la he de arrancar" (vv. 1651-1656).

En la misma línea, tenemos, por primera vez en el *PMC*, la voz del poeta invocando a la Virgen al fin del segundo cantar, precisamente después de la consolidación de la toma de Valencia y de la victoria sobre el sitio marroquí. La restauración de la cristiandad española ha sido mostrada en el poema con la toma de aquella ciudad: “Alegre era el Çid e todos sus vassallos. / ¡Plega a Sancta María e al Padre sancto / ques’ pague d’és casamiento Mio Çid o el que lo ovo a algo! / Las coplas d’este cantar aquí’s van acabando” (vv. 2273-76). Estos versos cierran el segundo cantar y ponen de relieve la futura boda de las hijas del Cid con los infantes de Carrión, unión aparentemente auspiciosa para las hijas de Rodrigo. Otra vez, María participa de los espacios de restauración en el marco de la cruzada, aunque estos van a tomar otros rumbos en el tercer cantar, específicamente, en el caso de la afrenta de Corpes.

Allí aparecerá la Virgen invocada por Félez Muñoz, pariente del Cid y cruzado él mismo, cuando halla a doña Elvira y doña Sol, vejadas por los infantes en medio del robledal de Corpes: “¡Ya primas, las mis primas, don Elvira y doña Sol, / mal se ensayaron los infantes de Carrión! / ¡A Dios plega e a Sancta María que dent prendan ellos mal galardón!” (vv. 2780-82). Si bien esta alusión a la Virgen no se inscribe en el contexto de batalla, esta es un elemento de restauración del contexto personal del Cid dado que, por su intercesión, los infantes serán juzgados y las jóvenes se casarán con los infantes de Navarra y Aragón, lo cual restaurará la honra de la familia del protagonista y, en consecuencia, su condición como cruzado ennoblecido y peregrino perdonado. De forma indirecta, la Virgen reafirma su posición activa en el viaje de Ruy Díaz como cruzado, peregrino y noble castellano. El papel de María, en consecuencia, es muy importante en el itinerario de Rodrigo en todas sus facetas desde la recuperación de tierra frente a los moros y el ansiado perdón real, vale decir, desde un plano general hasta uno particular, lo cual evidencia la importancia simbólica de la cruzada como peregrinaje en términos de práctica devocional.

Finalmente, el papel de la Virgen María en el *PMC* tiene una función de protección y fomento de las acciones de la cruzada espa-

ñoia y de la figura de Rodrigo, en particular, en el marco de su itinerario. María se desarrolla como parte primordial del discurso de la ideología de cruzada que fue difundido en España desde el siglo XI hasta el XIII a partir de la influencia francesa en la Península y, en particular, a partir del papel cumplido por la Orden del Císter y su relación con la promoción de Santa María. Existe, asimismo, un subtexto en el que se representa a Rodrigo como peregrino en pos del perdón tanto real como celestial, lo que coloca en un mismo nivel las prácticas devocionales y las políticas. Con ello, el poder de los reyes de Castilla se hermana con los intereses del papado y de Francia, reguladora de la clerecía hispánica. La cúspide de este propósito se traduce exactamente en el contexto del camino de Santiago, estrechamente vinculado con el mariano. Este gran influjo transpirenaico se observa en el poema no solo en su producción (reinado de Alfonso VIII), sino también en la época en la cual los hechos literarios estaban situados (reinado de Alfonso VI). Por tanto, es explicable que el *PMC*, dada su proximidad a temas franceses por su contexto, sea un vehículo de difusión de la ideología de cruzada y, en particular, del culto bélico de María. Esta consolidación de la ideología francesa no tardará en ser combatida, a causa precisamente de su poder, con el fortalecimiento de voces antifrancesas disidentes, ubicables ya desde la muy temprana *Historia Silensis* (escrita entre 1109 y 1118), que cobrarán su apogeo en el marco devocional en la promoción de una nueva clerecía española con Berceo y sus *Milagros de Nuestra Señora* (compuesto entre 1246 y 1252) hasta la reinterpretación de la francesísima *Historia Turpinis*, núcleo ideológico del camino de Santiago y de la intervención carolingia en la Península, por parte del anónimo monje de San Pedro de Arlanza, autor del *Poema de Fernán González* (escrito poco después de 1252), en el que se plantea la cruzada de Castilla en manos de un héroe netamente castellano. El *camino francés* y la cruzada mariana serán, a partir de entonces, castellanas. Lo que sigue ahora es la fuerza de Castilla y la relectura de su historia. El camino para Alfonso X el Sabio está ya trazado.

Referencias

ANÓNIMO

1990 *Chronica Adefonsi Imperatoris. Chronica Hispana Saeculi XII.* Ediderunt Emma Falque, Juan Gil et Antonio Maya. Corpus Christianorum. Contivatio Mediaevalis, LXXI. TVNRHOLTI: TIPOGRAPHI BREPOLS EDITORES PONTIFICII.

ANÓNIMO

1992 *Liber Sancti Iacobi "Codex Calixtinus"*. Trads. Abelardo Moralejo et al. Reedición por X. Carro Otero. Galicia: Xunta de Galicia.

ANÓNIMO

1959 *Historia Silense.* Edición, crítica e introducción de Justo Pérez de Urbel y Atilano González Ruiz-Zorrilla. Madrid: CSIC.

ANÓNIMO

1984 *Poema de Mio Cid.* Edición y notas de Ian Michael. Madrid: Castalia.

Anónimo

2003 *Poema de Mio Cid.* Edición de Colin Smith. Madrid: Cátedra.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C.

1992 "El *Codex Calixtinus*: Volviendo sobre el Tema". En *The Codex Calixtinus and the Shrine of St. James*. Eds. John Williams y Alison Stones. Gunter Narr Verlag: Tübingen, 1-9.

GERLI, Michael E.

1980 "The Ordo Commendationis Animae and the Cid Poet". *MLN*. 95, 2, 436-41.

GOLD, Penny

1985 *The Lady and the Virgin. Image, Attitude, and Experience in Twelfth-Century France.* Chicago/Londres: The Chicago University Press.

MASCANZONI, Leardo

2000 *San Giacomo: Il guerriero e il pellegrino. Il culto iacobeo tra la Spagna e l'Esarcato (secc. XI-XV).* Centro Italiano di Studio sull'alto Medioevo: Spoleto.

MELCZER, William

1993 *The Pilgrim's Guide to Santiago de Compostela*. New York: Italica Press.

O'CALLGHAN, Joseph F.

1983 *A History of Medieval Spain*. Ithaca/Londres: Cornell University Press.

2003 *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

SAGNIEUX, Joël

1982 *Berceo y las culturas del siglo XIII*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.

SMITH, Colin

1977 *Estudios cidianos*. Madrid: CUPSA.

1996 "The Geography and History of Iberia in the *Liber Sancti Jacobi*". En *The Pilgrimage to Compostela in the Middle Ages. A Book of Essays*. Eds. Maryjane Dunn y Linda Kay Davidson. New York/Londres: Garland Publishing, Inc., 23-41.