

### La idea de ‘cruzada’ en el *Poema de Fernán González* \*

Luis Fernández Gallardo  
Universidad Nacional de Educación a Distancia

Cuando un monje del monasterio burgalés de San Pedro de Arlanza compuso poco después de mediado el siglo XIII un poema sobre la vida del conde Fernán González,<sup>1</sup> conforme a las exigencias poéticas del mester de clerecía, Castilla vivía a la sazón uno de los momentos estelares de su historia. Era entonces una noticia reciente la conquista de Sevilla (1248), que causó asombro en el Occidente europeo por la magnitud de la urbe islámica tomada por las huestes castellanas. No podían tener más brillante culminación las campañas andaluzas de Fernando III. Merced a la tenacidad y la fe de este monarca, que consagró la mayor parte de sus energías a la lucha contra los musulmanes, se produjo un avance espectacular por la Andalucía Bética. Las incursiones castellanas llegaron hasta las playas del Atlántico. Al final de su reinado, Fernando III había sometido plazas como Cádiz y el Puerto de Santa María.<sup>2</sup> Podía entonces decirse con propiedad que el reino castellano-leonés se extendía “de mar a mar” –lo que constituye el correlato de la expresión utilizada para ponderar la conquista visigoda de España.<sup>3</sup> El mapa político de la Península Ibérica experimentó

---

\* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación “Las relaciones de conflicto en sus prácticas representativas. La Corona de Castilla en su contexto europeo, siglos XIII-XV”, Proyecto HUM 2006-05233/HIST, del Ministerio de Educación y Ciencia, que dirige el Prof. José Manuel Nieto Soria, de la Universidad Complutense de Madrid.

<sup>1</sup> La crítica se decanta últimamente por la fecha que fuera propuesta por Marden (XXX-XXXI) (1250 o muy poco después) y aceptada por Menéndez Pidal (1951, 34), frente a los intentos de retrasarla [Lacarra (1979, 19-20), quien considera como data más temprana posible 1264, Keller (1990, 92-106), que la traslada hasta 1285] o incluso adelantarla, atribuyendo su autoría a Diego de Campos (Hernando Pérez). Utilizan argumentos de carácter lingüístico para situarla en torno a 1250 (Muro 14) y López Guil (2001, 33-36). Por su parte, sobre la base del uso que hace del poema la *Versión concisa de la Estoria de España* (anterior a 1271), confirma la fechación en los años 50 ó 60 del siglo XIII (Catalán 98-99). Se acepta dicha fechación en la síntesis de Uría (325). Con relación al anónimo autor, conviene no perder de vista la autorizada opinión que rechaza que aquél sea un monje arlantino, dado el desconocimiento que demuestra de la topografía del entorno del cenobio (Serrano).

<sup>2</sup> Sobre la incorporación de dicha zona, véase González Jiménez (2006, 241)

<sup>3</sup> “Escogieron a España toda de mar a mar...” (*Poema de Fernán González* [= PFG], copla [= c.] 19, ed. R. Menéndez Pidal (1951). De “imagen tópica de la reconquista” se califica esta fórmula (Gimeno Casalduero 1975a, 33). En el prólogo de la *Estoria de España* la referencia geográfica con que se acota el espacio en que se desarrolla la lucha entre cristianos y musulmanes es, en cambio, el mar Mediterráneo –¿concesión a la participación de Alfonso X en la conquista del reino de Murcia?–: “Et esto fizemos por que fuesse sabudo [...] por quales maneras et en qual tiempo, et quales reyes ganaron la tierra fasta en el mar Mediterraneo...” (*Primera Crónica General* [= PCG], ed. R. Menéndez Pidal, Madrid, Gredos, 1977, t. I, p. 4a-b). Ciertamente, se trata de un modismo de origen bíblico, referido a los poderes del reino mesiánico contra el mal; ahora bien, lo que no se puede inferir de ello es que tenga un sentido “indefinido y sin horizontes”, por lo que no se pueda relacionar con la Reconquista (Hernando Pérez 36). El tópico adquiriría pleno sentido en las circunstancias históricas que le tocó vivir al autor. Para la relación tópicos-realidad véase el aviso metodológico de Alonso (74-85). Por otra

en apenas tres decenios un cambio profundo e irreversible. De mutación cabe calificar la transformación de la frontera meridional del reino de Castilla.

La brusca modificación del espacio político, resultado de las fulgurantes conquistas de Fernando III, hubo de causar un hondo impacto en la percepción de la historia de Castilla, en la representación de su pasado.<sup>4</sup> Desde que se formuló con plena conciencia la continuidad de la monarquía visigoda en el reino astur-leonés, la historia de los reinos hispano-cristianos era concebida como la recuperación de los territorios que conformaban el reino visigodo. Éste representaba un ideal (unidad política y religiosa), que adquiriría perfiles míticos al ponderarse el dolor y abatimiento que produjo la invasión islámica y que quedaron plasmados en el tema de la “destrucción de España”. Hasta entonces la recuperación territorial –y su proyección religiosa, la restauración del culto cristiano– eran contemplados como un proceso cuya meta no dejaba de sentirse lejana. Las campañas de Fernando III, en estrecha relación con el hundimiento del poder almohade, introdujeron un cambio de perspectiva sustancial: el término, el final se sentía próximo. El optimismo exultante que esta conciencia de plenitud histórica generaba tuvo su más elocuente expresión en el proyecto de extender las conquistas “allende el mar”, alentado por Fernando III y asumido por su hijo Alfonso X, lo que implicaba el término de la actividad reconquistadora en la península.

### **I. La introducción histórica y la Castilla de mediados del siglo XIII**

El *Poema de Fernán González* sitúa la figura del héroe en un marco histórico cuidadosamente elaborado. No se trata de la mera yuxtaposición de dos piezas (introducción histórica y vida del héroe) que comparten sin más un mismo espacio textual como resultado de un proceso compilatorio, sino de un diseño literario conscientemente establecido. Las peripecias del héroe potencian su significado al integrarse en una estructura poética que incluye la exposición histórica: se insertan en un movimiento circular<sup>5</sup> que, al asociar el destino de la nación y el de Fernán González, realza el perfil heroico de éste, confiriéndole una dimensión nacional. La introducción histórica del *Poema* es deudora tanto de las fuentes accesibles a su autor como del estado de opinión generado por la mutación territorial. La conciencia de

---

parte, no hay que perder de vista que la expresión “de mar a mar” adquirió un preciso sentido histórico, como pone de manifiesto la glosa que hace el canciller Ayala de la expresión de marras: “É en tiempo del rey don Rodrigo [...] se perdió España de mar á mar, ca se perdió desde la cibdad de Caliz, que es en la mar de poniente que es dicho Oceano, fasta el logar de Belcayre, que es en Francia cerca de Aviñón, que es en la ribera del río de Ruedano, que entra en la mar de levante: é así fué de mar a mar perdida España.” (P. López de Ayala, *Crónica del rey don Pedro*, año II, cap. XVIII, ed. C. Rosell, *BAAEE*, t. LXVI, Madrid, Atlas, 1953, p. 420b).

<sup>4</sup> De hecho, se ha considerado la labor historiográfica de Alfonso X como respuesta que ofrecería certidumbre a la desorientación de la sociedad castellana debida a los bruscos cambios experimentados entre 1212 y 1248 (Linehan 1993, 422).

<sup>5</sup> Gimeno Casalduero (1975a, 31), López Guil (2005, 44).

plenitud histórica vivida en los últimos años del reinado de Fernando III y a comienzos del de Alfonso X proporcionaba el argumento idóneo para la plena glorificación del héroe fundador de la identidad castellana.

### 1. Orígenes. Exaltación goticista

La introducción histórica constituye la primera parte del *Poema*, que comprende las coplas 1 a 172. En la declaración del propósito del autor aparecen los destinos de España y de Fernán González formando parte de un mismo argumento. En efecto, las coplas 3 a 5 exponen uno de los temas del poema, la pérdida y la recuperación de España. Los protagonistas de dicho proceso son “nuestros antecessores”. Mas su culminación y plenitud se atribuye al conde Fernán González.<sup>6</sup> El posesivo establece un vínculo entre autor y público por un lado y los sucesivos protagonistas de la historia del solar patrio. Hasta ahora no se ha mencionado España. El pronombre “la” (c. 3a) remite anafóricamente a “tierra de mar a mar” (c. 2d), perífrasis con que se designa a España, lo cual se confirma con la referencia explícita de la c. 14a: “tornemos en España”, que identifica inequívocamente esa “tierra de mar a mar” –o simplemente “la tierra” (c. 6b)– que “perdieron” “nuestros antecessores.” El posesivo ha creado así una comunidad histórica que desde el presente se extiende hasta los godos y se define por el vínculo que la une con la tierra, con España, de la que son sus legítimos poseedores. La común identidad de los sucesivos pobladores posibilita la comparación entre pasado y presente, entre las penalidades del pasado y el deleite del presente,<sup>7</sup> que deviene exaltación de una actualidad vivida como plenitud.

El autor utiliza el gentilicio “españones” (c. 9a) para designar dicha comunidad. Ahora bien, no coincide el referente del término en su primera aparición con los “antecessores” que perdieron España, esto es, los godos, pues se alude a la conversión al Cristianismo, sugiriéndose que hubo españoles paganos.<sup>8</sup> Sin embargo, el autor del poema se desentiende de los orígenes, no se plantea remontarse a la raíz de dicha comunidad. Para él los godos representan si no los primeros “españones,” al menos los

<sup>6</sup> Pérdida y recuperación: “Contar vos he primero en commo la perdieron / nuestros antecessores...” (PFG, c. 3b); “...ir vos he yo contando / commo fueron la tierra perdiendo e cobrando” (PFG, c. 5b). El sujeto del verbo “fueron” es, asimismo “nuestros antecessores”. Culminación: “fasta que todos fueron al conde don Fernando” (PFG, c. 5c). La laguna que presenta aquí el manuscrito escurialense deja esta oración aislada, por lo que el significado exacto no se puede precisar, aunque es evidente la intención del autor de atribuir al héroe la culminación del proceso. Tal vez el planteamiento del tema en esos términos le viniera sugerido por el breve compendio de la materia relativa a los godos y a España que incluyó el *Liber regum*, al anunciar los contenidos referidos a los reyes paganos: “E pues faularemos de los godos como uinieron en Espanna e como la conquirieron, [...] e como se perdie la tierra, e pues como se recobro” (Serrano y Sanz 202).

<sup>7</sup> “estos viçios d’agora estonz eran dolores” (PFG, c. 4a).

<sup>8</sup> “Desde los españoles a Cristo conosçieron...” (PFG, c. 9a). Es obvio que los “españones” no lo son precisamente a partir de la conversión.

primeros reyes de España.<sup>9</sup> Y es que su relato histórico no acababa de liberarse de la naturaleza dinástica de las fuentes históricas accesibles, especialmente de la principal, el *Liber regum*.

Es precisamente esta crónica la que iba a determinar la selección de los contenidos relativos a la pérdida y recuperación de España.<sup>10</sup> La introducción histórica toma como punto de partida a los godos (c. 14): se declara su origen y se incluyen los hitos más destacados (saqueo de Roma, asentamiento en España, conversión al cristianismo). El orden de los acontecimientos es el establecido en el *Liber regum*, que confundió la conversión del arrianismo al catolicismo con la del paganismo al cristianismo.<sup>11</sup> La “amplificatio” a que se somete la conversión de los godos –una sola frase en el *Liber regum*– adquiere plena significación al relacionarse con las gestas de Fernán González. Del bautismo se pasa directamente a la afirmación de la excelencia de la religiosidad de los godos. Sin apoyo alguno en las fuentes, se sostiene que lucharon por la causa de la fe cristiana.<sup>12</sup> Diríase que se trata de una inferencia del monje arlantino, para quien las virtudes bélicas de los godos (c. 16c-d) dada su condición de cristianos, no podían ejercitarse sino en defensa de la fe. De este modo quedan asociados los godos y Fernán González, empeñados unos y otro en una guerra de carácter religioso, en unos términos que sugieren una prefiguración: las reconocidas cualidades guerreras de los godos serían el anuncio de la valentía que el conde castellano exhibe en su lucha contra los moros.<sup>13</sup>

La historia de los reyes godos se reduce a la de los últimos monarcas, a partir de Çindus. Tal acotación venía determinada por la fuente seguida, el *Liber regum*, que pasa directamente del establecimiento de los godos en España al mencionado monarca.<sup>14</sup> En cuanto a la identificación del dicho Çindus, tal vez la clave esté en la fuente del *Liber*, muy probablemente la *Crónica de Alfonso III*,<sup>15</sup> aunque no se puede precisar cuál de las dos redacciones (rotense u oventense). Ciertamente, esta última

<sup>9</sup> “tornemos en España a do lo començamos, / commo el escrito diz, nos assi lo fablamos, / en los reyes primeros que godos los llamamos” (*PFG*, c. 14b-d).

<sup>10</sup> Para la huella de dicha crónica en el *PFG*, véase Cintra (290-310).

<sup>11</sup> “Et uinieron estos godos en España τ estidieron hi CCC.LXXX.III annos, e muitos dellos tornorone a la fe de Xps” (*Liber regum*, p. 207). Y en este punto cabe plantearse: ¿resulta verosímil que un autor de la cultura de Diego de Campos incurriera en tan grosero error histórico?

<sup>12</sup> “alçaron cristiandat, baxaron paganismo” (*PFG*, c. 23c). Si el verso en su tenor literal no implica necesariamente participación en guerra santa, al indicarse que Fernán González “fizo aquesto mismo” (*PFG*, c. 23d), queda inequívocamente declarado su sentido: guerra contra los paganos.

<sup>13</sup> Sobre la interpretación figural, véase Auerbach (99-108).

<sup>14</sup> “Quando foron los godos entrados en España leuataron rei de lor lignage, et est rei ouo nomme el rei Cindus...” (*Liber regum*, p. 207) > “Quando los reyes godos deste mundo passaron, / [...] alçaron luego rey los pueblos que quedaron, / commo diz la escritura, don Çindus le llamaron” (*PFG*, c. 25). Véase (Cintra 299-300).

<sup>15</sup> Entre las fuentes del *Liber regum*, su editor apuntó la posibilidad de que se utilizara la *Crónica de Alfonso III* (versión oventense), mas sólo para las noticias del enterramiento de don Rodrigo en Viseo, las conquistas de Alfonso I y la independencia que respecto a los musulmanes mantuvieron Álava y tierras circundantes (Serrano y Sanz 372 y 377).

justifica el inicio de su relato como reanudación de la historia de San Isidoro.<sup>16</sup> Sin embargo, es más probable que fuese la redacción rotense la que utilizara el autor del *Liber regum*, pues, al carecer de preliminar inicia el relato sin más justificación con el reinado de Recesvinto. Ese abrupto comienzo es el que parece reflejarse en el brusco salto de la exposición del *Liber regum* desde el establecimiento de los godos en España hasta el susodicho rey. De este modo, lo que parecería arbitraria elección de un período de la monarquía visigoda en la introducción histórica del *Poema de Fernán González* no sería sino el resultado del proceso de tradición del saber histórico, en el que cada autor añade un eslabón a la cadena del saber transmitido.<sup>17</sup>

El autor del poema completa de su propia cosecha la telegráfica información que sobre Recesvinto ofrecía su fuente. En primer lugar, presenta como coetáneos de Çindus a Eugenio de Toledo e Isidoro de Sevilla (c. 26 b-c), craso anacronismo en el caso de este último –pero no menos grave que el que podían cometer los grandes historiadores del siglo XIII, Lucas de Tuy y Rodrigo Jiménez de Rada.<sup>18</sup> La referencia a los dos más preclaros padres de la iglesia visigoda tiene la función de destacar la calidad de la fe de los godos. Mas ahí no acaba su sentido. En efecto, en primer lugar habría que plantearse por qué figura en primer lugar Eugenio, cuando es posterior a Isidoro y el prestigio de este último era mayor en la España medieval, máxime si se tiene en cuenta que, precisamente durante el reinado de Fernando III, se le atribuyeron cualidades guerreras análogas a las de Santiago.<sup>19</sup> Tal anomalía se explicaría desde la perspectiva de los conflictos que por la primacía se desató a raíz de la creación del obispado de Sevilla, que cuestionaba el carácter de sede primada de Toledo. Eugenio representaba el fundamento de la primacía toledana. Y de hecho, Jiménez de Rada añade a su exposición del reinado de Chindasvinto un capítulo vindicador de la primacía de Toledo, privilegio obtenido del Papa. A su vez, la primera noticia que ofrece del reinado de Recesvinto es precisamente la convocatoria de tres concilios en

---

<sup>16</sup> “Et quia Gothorum chronica usque ad tempora gloriosi Vuambani regis Isidorus, Yspalensis sedis episcopus, plenissime edocuit, et nos quidem ex eo tempore, sicut ab antiquis et praedecessoribus nostris audiimus, ei uera esse cognouimus, tibi breuiter intimabimus. Igitur Recesvintus, Gothorum rex, ab urbe Toletum egrediens...” (*Crónica de Alfonso III* (redacción ovetense), ed. A. Ubieto Arteta, Valencia, Anúbar, 1961, p. 9). Según este planteamiento, habría que identificar al Çindus del *Liber regum* y, por ende, del *PFG* con Recesvinto, no con Chindasvinto [a pesar de las consideraciones al respecto de Lida de Malkiel (1945, 49-50); también defiende dicha identificación (Valdecantos 500-04)]. La noticia que incluye el *Liber regum* sobre conflictos internos por hacerse con el poder (207-08) sería una glosa, una inferencia que hace su autor para explicar la transmisión de la corona desde la muerte de Recesvinto sin heredero a la elección de Vamba.

<sup>17</sup> Sobre este aspecto de la historiografía medieval véase Melville (25), Guenée (114-15).

<sup>18</sup> Cuando les convenía a sus propósitos argumentales (Linehan 2000, 232).

<sup>19</sup> El Tudense, probablemente una de las fuentes del *PFG*, se refiere en dos ocasiones a las virtudes bélicas de San Isidoro (Lucas de Tuy, *Chronicon Mundi*, IV, ed. A. Schott, *Hispania Illustrata*, Frankfurt, Apud Claudium Marnium & heredes Ion. Aubrii, 1608, pp. 106 y 114). Véase Fernández Gallardo (155). No obstante, a mediados del siglo XIII, comenzaba “el menguante de su luminosa estrella” (Díaz y Díaz 199). Amplia perspectiva de la difusión de la obra de San Isidoro en Bischoff.

Toledo, “clarente Eugenio urbis regiae metropolitano”.<sup>20</sup> Tal vez en este punto el *PFG* refleje el recuerdo de la lectura que hubo de hacer su autor de la obra del Toledano, si no es que comparte con éste unos mismos conocimientos históricos al respecto. Adoptaría, si se considera como prelación el orden en la mención de los dos padres de la iglesia hispano-goda, el punto de vista toledano.

## 2. La destrucción de España

El monje arlantino parece ignorar que el reino visigodo poseía dominios en el norte de África, pues da a entender que estos fueron conquistados por el rey Rodrigo.<sup>21</sup> Tal vez se trate de una inferencia con la que pretendiera justificar la presencia del conde don Julián en Marruecos recaudando tributos (parias) (c. 42). Como el *Liber regum* indicaba que entonces “era rei en Marruecos el rei Amiramozlemin,”<sup>22</sup> no hizo sino convertir el dominio directo en protectorado, adaptación conforme a las relaciones de Castilla con los reinos musulmanes tras las conquistas de Fernando III.<sup>23</sup>

A partir de este punto, el autor del poema amplifica considerablemente las noticias históricas de que disponía, confiriéndole a la narración un intenso dramatismo con animados diálogos. Ahora bien, tales recursos no buscan la mera exornación retórica, sino que se subordinan al diseño general del poema. Así, no es casual que se desarrolle ampliamente en forma dialogada la traición del conde don Julián, pues las dotes suasorias que exhibe ante Vusarban (cc. 44-48) y el rey Rodrigo (cc. 49-54), destacan nítidamente su perfil alevoso. Y sin embargo, se omite la detallada exposición de la causa de dicha traición: no se indica a qué se debía “la grand ira” que tenía (c. 43a). Resulta poco probable que el autor del poema ignorara la leyenda de la violación de la hija de don Julián perpetrada por el rey Rodrigo –sobre todo si se le supone conocedor de las obras del Tudense y del Toledano.<sup>24</sup> Diríase que da por consabidos tales hechos, si es que acaso a ello alude el verso referido al rey Rodrigo de significado no muy preciso: “por culpa en que era non le era Dios amigo” (c. 35d). ¿Qué culpa habría que imputarle?

<sup>20</sup> R. Jiménez de Rada, *De rebus Hispaniae*, II, xxi, *PP. Toletanorum quotquot extant Opera*, t. III, Madrid, 1792, pp. 44b-45a y II, xxii, p. 45a. Para la cuestión de la primacía como condicionamiento de la obra histórica del Toledano, véase Linehan (2000, 229-44). Defendió la utilización de esta obra por parte del monje arlantino Serrano.

<sup>21</sup> “Este fue d’allend mar de grand parte señor, / gano los Montes Claros el buen guerreador...” (*PFG*, c. 36a-b).

<sup>22</sup> Además menciona otros dos reyes, Aboali y Aboçubra (*Liber regum*, p. 208). Este último es el Vusarban del *PFG* (c. 43b), no el Abienzarcha mencionado por el Toledano, que alegara Lida de Malkiel (1945, 51). La identificación con el personaje histórico real –empeño en que se esfuerza Chalon (1974-78, 356-57), para quien sería el resultado de la fusión de Tarif abu Zara y Tariq ibn Ziyad– resulta secundaria. Interesa ante todo la filiación textual.

<sup>23</sup> Para la sumisión y vasallaje de los reyes musulmanes a Fernando III véase Rodríguez López (264-73).

<sup>24</sup> Lucas de Tuy, *Chronicon Mundi*, III, p. 70; R. Jiménez de Rada, *De rebus Hispaniae*, III, xix, pp. 64b-66a.

Y es que para destacar el carácter religioso del enfrentamiento entre moros y godos, tal vez pensara el autor que la cuestión de honor desviaba la atención de la línea esencial de conflicto: la lucha religiosa entre moros y cristianos. De hecho, atribuye la causa a las perversas maquinaciones del diablo (c. 41c, 68b, 70c), despechado por el vigor de la fe cristiana en el reino godo (c. 37),<sup>25</sup> de las que las traiciones de los hijos de Vautiçanos y del conde don Julián serían el instrumento. Por otra parte, la entrada de los moros en España es contemplada como expiación de los pecados de los godos y como cumplimiento de una profecía.<sup>26</sup> Se observa, por tanto, en el *Poema* la vacilación a la hora de ofrecer una explicación que fuera más allá del mero encadenamiento de los hechos: envidia del demonio, expiación del crimen del rey o de una culpa colectiva. En cierto modo resultaban contradictorias entre sí, pues la acendrada fe que motiva el rencor del diablo es incompatible con el pecado comunal que exigía expiación. El *Poema* parece reflejar así las distintas tradiciones que explicaban el hecho central que articulaba la visión del pasado en la España medieval: desde la expiación colectiva de raíz bíblica (la más temprana explicación) hasta el melodramático conflicto de honor, ya se atribuya la violación de la hija del conde don Julián a Vitiza o a Rodrigo.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Se analiza la presencia del demonio en la destrucción de España en el contexto de un plan providencial en Arias Arias (147-49).

<sup>26</sup> “Quando ovo rey Rodrigo sus poderes juntados, / [...] lidiar fueron con moros, levaron sus pecados, / ca fue de los profetas esto profetizado” (*PFG*, c. 76). Es de notar que el sujeto de “levaron” ha de ser “sus poderes”, esto es, las tropas que se enfrentaron a los moros invasores, pero que habrá que entender como metonímica representación del pueblo godo. No es probable que se aluda al vaticinio representado mediante imágenes en un paño depositado en un palacio de Toledo, cuyo secreto, celosamente guardado, violó el rey Rodrigo (R. Jiménez de Rada, *De rebus Hispaniae*, III, xviii, p. 64). La especie tiene un claro sabor oriental y figura ya en la historia de Ibn al-Qutiya (Abenalcotía el Cordobés, *Historia de la conquista de España*, trad. J. Ribera, Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, 1926, 5). Se ha puesto en relación esta profecía con las c. 98-99 para sugerir su raigambre bíblica (referencia a *Ezequiel*, 39, 23) (Nepaulsingh 86). A su vez, se reitera en el poema la culpa del pueblo en la lamentación que se presenta en una suerte de voz coral: “partiendo nos de Dios a se de nos partido” (*PFG*, c. 100c). Tal vez en esta atribución de la culpa al pueblo haya que véase una influencia más de Berceo en el *PFG*, si es que éste conoció la *Vida de San Millán de la Cogolla*, que contiene asimismo una introducción histórica en la que el estado de abatimiento en que se presenta a los cristianos se debe a una culpa colectiva (G. de Berceo, *Estoria del señor sant Millan*, c. 366-72, ed. R. Menéndez Pidal (1951, 26).

<sup>27</sup> La primera es formulada en el primer relato detallado en latín de la invasión islámica, donde se apela al juicio de Dios: “Sicque non solum ulteriorem Spaniam, sed etiam et citeriorem usque ultra Cesaragustam antiquissimam ac floretissimam ciuitatem duduum iam iudicio Dei patenter apertam gladio, fame et captiuitate depopulat...” (*Crónica Mozárabe de 754*, ed. J. Gil, *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, Madrid, CSIC, 1973, 32). Análisis de los supuestos ideológicos de tal visión en Barkai (31). Hay que destacar que en el análisis que hace esta crónica de la caída del reino visigodo, la apelación al juicio de Dios resulta más bien tangencial, predominando las consideraciones sobre la política interna. Véase al respecto Martin (208-12). La segunda explicación nos sitúa en el ámbito de las leyendas de Vitiza y de Rodrigo [véase Menéndez Pidal (1951, XXXVII), Menéndez Pidal (1926), Menéndez Pidal (1992, 297-319); planteamiento contrario en Deyrmond (55-56)].

En cualquier caso, se trataba de ofrecer una visión de los hechos como cumplimiento de un designio trascendente, como necesidad histórica, que obedecía a un plan providencial. El monje arlantino se esfuerza por construir un relato en el que la serie de acontecimientos conduzcan de modo ineluctable a la misión heroica y nacional del conde castellano. En la medida en que la lucha contra los moros constituye una parte esencial de dicha misión y se presenta como guerra santa, debía quedar nítidamente formulada la dimensión religiosa de la entrada de los moros en España. De ahí que, dado que Fernán González lleva a cabo su lucha contra los moros asistido por la ayuda celestial, la situación de partida que motiva tales empresas estuviera condicionada por el desvío del favor divino, debido a la perversión colectiva del pueblo godo –incluido el rey Rodrigo–, que conlleva el castigo implacable.

La oposición entre godos y moros invasores es planteada en términos religiosos. Éstos son designados con una gama de términos que van desde la mera identificación geográfica hasta la descalificación confesional. En el extremo de designación neutra se sitúan las expresiones “gentes extrañas” (c. 94a) y, más precisa, “gentes africanas” (c. 71c). El término más utilizado es “moros”, gentilicio que ya en los primeros monumentos literarios tiene una connotación religiosa, como pone de manifiesto la fórmula bimembre “moros y cristianos” del *Poema de Mío Cid*. En el extremo de denigración religiosa se hallan aquellas formas de designación que contienen una virulenta imputación de desvío de la fe que, desde un consecuente planteamiento monoteísta, se considera única y verdadera. Las expresiones “gente descreída” (c. 60b, 89b) –más su variante “pueblos descreídos” (c. 82a, 117c)– y “gente renegada” (c. 74a) trazan una imagen de descalificación que trasluce una intensa agresividad religiosa, la propia del entramado ideológico de la guerra santa. En este contexto destaca especialmente el término “paganos” (c. 73a, 81c), pues a un castellano no se le podía ocultar la verdadera naturaleza de la religión islámica. En efecto, dicho vocablo formaba parte de la panoplia polémica que los historiadores de las cruzadas utilizaban para incluir a los árabes en la categoría de enemigos de la fe; uno de los más destacados canonistas de la época, el Hostiensis (1200-71) consideraba a los musulmanes como idólatras,<sup>28</sup> por lo que más que a la nota colorista y exótica que podía haber tomado el autor de la épica francesa,<sup>29</sup> el término en cuestión respondería a la ideología de cruzada.

El *PFG* presenta, por tanto, una imagen de los moros invasores forjada desde un planteamiento de fuerte agresividad religiosa. Profanación de los lugares de culto cristiano y crueldad son las notas dominantes que se les atribuye en el relato de la conquista. En la segunda se manifiesta la deuda que tiene contraída el monje de Arlanza con la tradición historiográfica hispano-cristiana, en cuya visión de tales el bárbaro ensañamiento de los invasores con los godos venía a constituir el dispositivo

<sup>28</sup> Demurger (251). En cualquier caso, tal caracterización forma parte del estereotipo forjado en Occidente, que derivaría hacia la caricatura. Véase Southern, Flori (2001, 230-44) y, sobre todo, aunque limitado a la historiografía hispana del siglo XIII, Barkai (199-244).

<sup>29</sup> Véase al respecto Meredith Jones.

más eficaz para trazar el panorama de la “destrucción” de España, mostrando su efecto sobre sus pobladores.<sup>30</sup> El autor del *Poema* parece llevar a cabo una calculada selección de los contenidos. Así, para resaltar la inmisericorde fiereza de los moros invasores, desarrolla con cierta extensión una de las numerosas leyendas que se forjaron en torno a la conquista de España: la fingida antropofagia de los moros, táctica de guerra psicológica para aterrorizar al enemigo. Se trata de una leyenda de origen árabe que nuevamente se documenta por vez primera en Ibn al Qūtiya y que incluyó el Toledano en su amplio relato de la conquista de España. Aunque resulta difícil imaginar otra vía que no fuera el Toledano, por la cual el autor del *Poema* tuviera noticia de esta especie, es el caso que el *Poema* contiene detalles ausentes en *De rebus Hispaniae* que, sin embargo, aparecen en el historiador hispano-árabe de origen godo.<sup>31</sup> Habrá que suponer, por consiguiente, que tanto el autor del poema como el arzobispo de Toledo beben en la misma fuente, recogiéndola el primero con más detalle.

Ahora bien, el dato caracterizador que aparece en lugar preeminente, abriendo el desarrollo del tema de la destrucción de España, anunciado en c. 89a, es la profanación de las iglesias y el expolio de sus tesoros (c. 90). Este enfoque se revela original y adquiere su pleno sentido no tanto como manifestación de la condición clerical del autor —del monje sensible a los estragos materiales sufridos por el patrimonio eclesiástico—, sino dentro de la estructura del *Poema*. Si la destrucción crea la situación que exige la acción providencial del conde Fernán González, tenía que destacarse la ruina sufrida en los templos cristianos, para que el perfil del héroe como benefactor de la fe y de la iglesia alcanzara pleno sentido histórico.

### 3. La restauración

En el sombrío cuadro que traza el *PFG* de la destrucción de España se destacan como islotes que quedaron a salvo de la marea invasora Castilla y Asturias. El intenso sentimiento castellanista del poema se pone de manifiesto en la sesgada presentación de los orígenes de la Reconquista. Asturias, antecesora del reino de León, quedó indemne debido a la fragosidad de sus tierras, que la hacían inaccesible (c. 88);

<sup>30</sup> Véase el análisis del tema de la “destrucción” en la crónica hispana hasta Jiménez de Rada en Homet.

<sup>31</sup> “prendian a los cristianos, mandavan los cozer,/ fazían semejantes que los ivan comer, / por tal que les podiessen mayor medo meter. / Tenian otros presos, dezavan los foir, / por que veian las penas a los otros sufrir; / avian por do ivan las nuevas a dezir” (*PFG*, c. 91-92). “... y mandó [Táric] a su gente que hicieran pedazos (los cadáveres de) algunos prisioneros que mataron, y que cocieran la carne en las calderas, y dispuso luego que soltasen a los prisioneros que quedaban, los cuales contaron esto a todos los que encontraban; y Dios llenó sus corazones de pavor.” (Abenalcotía el Cordobés, *Historia*, p. 6). Por el contrario, el Toledano se limitaba a aludir como especie falsa a la antropofagia de los moros, que aterrorizaba a los cristianos: “Christiani autem audientes quod gens advenerat quae Gothorum gloriam suam multitudine superarat, et, licet falso, quod humanis carnibus vescebatur, tanta se ignavia abiecerunt, ut nec resistere cogitent...” (R. Jiménez de Rada, *De rebus Hispaniae*, III, xxiii, p. 71).

Castilla, a su vez, tomó la iniciativa de la resistencia frente a los moros, mientras que en el resto de España eran aniquilados sus habitantes (c. 87c-d). Ya desde un primer momento asume Castilla el liderazgo sobre España, pues se atribuye a los castellanos una suerte de responsabilidad nacional: la defensa de su puerto supuso la salvación de España.<sup>32</sup> Una vez más la condición clerical del autor se pone de manifiesto en la preocupación que muestra por la suerte de lo que para él era lo más sagrado; así, los malhadados que huían de la morisma tuvieron buen cuidado de llevarse consigo las reliquias (c. 86b).

El relato de la caída de la monarquía visigoda presenta una cuidada elaboración, en la que parece primar la eficacia de la transmisión del mensaje político. Efectivamente, las coplas mencionadas, que introducen el tema de la restauración, preceden al dramático y efectista relato de la destrucción. Ahora bien, la dislocación del orden de la narración es sólo aparente, pues, al situar dichas coplas tras la muerte del rey Rodrigo, el autor estaba sugiriendo que no hubo solución de continuidad entre el reino visigodo y el reino de Castilla, al presentar como inmediata a la desaparición del último monarca godo la resistencia de Castilla al invasor.<sup>33</sup> Una vez declarada la continuidad que garantizaba la legitimidad del reino castellano en tanto que sucesor del visigodo, podía el monje arlantino continuar su dramático y truculento relato de la destrucción de España.

El desarrollo del tema de la restauración presenta nuevamente aspectos originales en el *PFG*. Consecuente con la atribución de las calamidades sufridas por España al castigo divino debido a una culpa colectiva, el autor plantea el inicio de la restauración como resultado de la recuperación del favor y la protección de Dios. La oración de los cristianos fugitivos, que se cierra con un acto de contrición y de vigorosa declaración de fe (c. 113), apelaba a la piedad de Jesucristo, que les ofrece su protección, proponiéndoles, por medio de un ángel, que buscasen a Pelayo y lo proclamasen rey (c. 114-15). De este modo, la elevación de Pelayo al trono es el resultado de la elección divina. No cabía, pues, afirmación más tajante del origen divino del poder real, de la realeza castellana.

Completamente original es la presentación de la figura de Pelayo como fugitivo escondido en “cueva fanbriento el lazado” (c. 116b), estampa inédita del primer rey astur, que no es sino el resultado de la libre interpretación que el autor del poema hizo del escueto pasaje de su fuente. Puesto que el *Liber regum* indicaba que Pelayo, en el momento de su elección como rey, “estaua en una cueva en Asseua”,<sup>34</sup> no hizo aquél

<sup>32</sup> “tovieron castellanos el puerto bien guardado, / por que de toda Spaña esse ovo fincado” (*PFG*, c. 87c-d).

<sup>33</sup> De ahí que se incluyan tales coplas en el apartado “derrota” de la “pérdida de España” en Gimeno Casaldueo (1975a, 34). Ciertamente, la fuente sugería al autor del *PFG* tal continuidad. Ahora bien, en este punto, el *Poema* corrige a su fuente que sólo mencionaba a Asturias: “Quando fo perdido el rei Rodrigo conquerieron los moros toda la tierra troa en Portugal τ en Gallicia fueras de las montañas d’ Asturias” (*Liber regum*, p. 208).

<sup>34</sup> *Liber regum*, p. 208 > *PFG*, c. 116. El *Liber* no hizo sino leer apresuradamente el relato de la *Crónica de Alfonso III* (versión rotense): “Ille quidem montana petens quantiscumque ad concilium properantes

sino justificar lo que hubo de parecerle un escenario poco digno para la proclamación del primer monarca de la serie dinástica a que remontaba la realeza castellana. Así, el autor del *Poema* amplificó la seca referencia cronística infiriendo del hecho de hallarse en una cueva unas precarias condiciones de vida. Y por su cuenta y riesgo, presenta a Pelayo aceptando a su pesar el reino (c. 117a), ¿acaso para hacer más patente la intervención divina en la elección del primer rey de la Reconquista? Ahora bien, tal vez la idea de presentar a Pelayo como menesteroso antes de ser elegido rey le viniera sugerida por el humilde entorno en que se desarrolló la niñez del héroe, criado en las montañas por gentes rústicas, de manera que habría manipulado<sup>35</sup> la historia de Pelayo para hacer de éste la “figura” o anuncio del conde Fernán González.

Aun cuando los godos habían sido presentados, ante todo, como comunidad religiosa, como cristianos, al producirse la invasión musulmana, la identidad étnica cede a la religiosa. Los godos que, comandados por el rey Rodrigo, se enfrentaron al invasor son denominados ya cristianos (c. 81a, 83c). Ciertamente, en la lamentación que confiere un tono dramático al tema de la destrucción de España reaparecen, pero asociados a un pasado de esplendor (c. 100d). A partir de entonces el término cristiano designará predominantemente tanto a quienes sufrieron los rigores y crueldad de los moros, como a los que iniciaron la resistencia frente a ellos. Sin embargo, queda un resquicio para otras identidades. En primer lugar, la nacional: aparecen los castellanos. A ellos se atribuye la iniciativa de la firme resistencia al invasor infiel (c. 87c). De ahí que de la designación precisa de los habitantes de Castilla (c. 87c) pase a asumir una suerte de representación nacional, pues los mencionados en la c. 102 se identifican con los cristianos que dirigen su angustiada plegaria al Criador (c. 105b) y, por ende, se aglutinan en torno a Pelayo para resistir a los moros.

Ahora bien, la gran novedad que introduce el *Poema* es el uso sistemático del vocablo cruzado, del que ofrece un temprano testimonio en castellano.<sup>36</sup> La primera vez que aparece designa precisamente a las huestes del rey Rodrigo, lo que resulta sorprendente, porque en dicho contexto viene a ser sinónimo de cristiano.<sup>37</sup> Mas es posible entrever en esta primera aparición del término indicios de la hispanización –mejor, castellanización– de la idea de cruzada. En efecto, tales huestes se enfrentan a

---

inuenit secum adjuncxit, atque ad montem magnum cui nomen est Aseuua ascendit et in latere montis antrum quod sciebat tutissimum se contulit ex qua spelunca magna flubius egreditur nomine Enna. Qui per omnes astores mandatum dirigens in unum colecti sunt et sibi Pelagium peincipem elegerunt” [*Crónica Rotense*, ed. M. Gómez Moreno, *BRAH C* (1932) 613]. Por tanto, Pelayo se hallaba efectivamente en una cueva, porque era un refugio seguro, pero con la intención de liderar la rebelión contra los moros.

<sup>35</sup> Tanto si había leído al Tudense y al Toledano como si no, el caso es que estaba impugnando la versión de ambos (L. de Tuy, *Chronicon Mundi*, IV, p. 71; R. Jiménez de Rada, *De rebus Hispaniae*, IV, i, p. 75). Sobre el origen del héroe véase Keller (1956).

<sup>36</sup> *CORDE. Corpus Diacrónico del Español* <<http://www.rae.es>> s. v. *cruzado*. Se sugiere que la idea de cruzada “es una de las bases interpretativas del PFG” (Garrido Moraga 23), pero luego no se desarrolla completamente esta línea interpretativa.

<sup>37</sup> “fueron de la primera los moros arrancados, / cojieron se con todo essora los cruzados” (*PFG*, c. 79c-d).

musulmanes que invaden España, territorio cristiano. Y ahí radica el sentido hispánico de la idea de cruzada: la asimilación de la lucha contra el Islam en territorio hispánico a las cruzadas orientales.

## II. El vocabulario de cruzada en el poema

El uso del vocabulario de cruzada se concentra en las dos secciones del *Poema*, segunda y cuarta, según la división hecha por Menéndez Pidal en su edición,<sup>38</sup> que tratan de las victorias de Fernán González sobre Almanzor en Lara y Hacinas, especialmente en esta última. La idea de cruzada constituye, por tanto, un recurso que se subordina a la exaltación del héroe en la medida en que éste lidera una guerra que tiene una doble dimensión, nacional y religiosa.

En el *PGF* no se utiliza el sustantivo “cruzada”, sino el adjetivo “cruzado” y su correspondiente sustantivación. Predomina la forma adjetival, que acompaña a los sustantivos “pueblo” y “gente”, que pueden considerarse sinónimos. De este modo, más que apuntar directamente a la idea de cruzada, el término se subordina a la conformación de una identidad colectiva. Ahora bien, el término en cuestión designa dos comunidades históricas distintas: godos y castellanos.

### 1. Primer momento: la destrucción de España

Sólo en una ocasión, en la citada copla 79, se aplica el sustantivo “cruzados” para designar a los godos, a aquellos que se enfrentaron a los moros invasores. Ocurre precisamente en el momento en que se produce el encuentro entre los moros y las huestes mal equipadas que había podido reunir el rey Rodrigo. Entonces la identidad nacional cede a la religiosa, de ahí que más adelante se identifique a esos mismos combatientes godos como cristianos (copla 81). De este modo, se recurre a la idea de cruzada en el momento crucial de la batalla que decidió el derrumbamiento de la monarquía visigoda, del dominio cristiano peninsular a manos de los musulmanes. “Cruzados” en tal contexto no significa sino combatientes cristianos. Ahora bien, quedaba enaltecida dicha condición al atribuírseles la constelación de ideas e ideales asociados a las cruzadas. Desde el primer encuentro, la lucha entre musulmanes y cristianos en la Península Ibérica es concebida en unos términos de intensa elaboración ideológica. Se recurre a aquella idea que polarizaba las más acendradas aspiraciones del estamento beligeró y proporcionaba la más alta ocasión en que podía ejercerse la vocación de las armas.<sup>39</sup>

Una función asimismo destacada cumple la consideración de las huestes del rey Rodrigo como cruzados: al ser un atributo común a godos y castellanos, se establece un nexo entre ambas comunidades históricas, que se presentan de este modo unidas en

---

<sup>38</sup> Conforme a la estructura propuesta por Casaldueiro corresponderían al tema I de la parte II (Gimeno Casaldueiro 1975a, 39). Véase asimismo Keller (1957, 236-38).

<sup>39</sup> Sobre la espiritualidad del cruzado, véase Demurger (97-104).

una misma empresa guerrera, la lucha contra el invasor musulmán. Así, la idea de cruzada adquiere una dimensión política en su específica circunstancia hispánica, en la medida en que constituye uno de los argumentos clave que garantizan la ininterrumpida continuidad de la titularidad de la soberanía sobre el territorio hispánico, que de los godos se transfiere a los castellanos. El término “cruzado” permitía, por tanto, una interpretación “figural” de los godos, que se identificaban de este modo con las huestes castellanas de Fernán González.

## 2. Segundo momento: la batalla de Lara

El siguiente contexto en que se recurre al vocabulario de cruzada es el episodio de la batalla de Lara<sup>40</sup> contra Almanzor. Muy significativamente, reaparece el término “cruzado” en una situación muy similar a la de la copla 79: el comienzo de la batalla entre castellanos y moros. En esta ocasión figura en forma adjetival, acompañando al sustantivo “pueblo.”<sup>41</sup> Las huestes castellanas asumen así la representación del pueblo, con lo que la empresa bélica en que se hallaban empeñados adquiere una dimensión nacional. Hay que destacar el contraste entre el brío guerrero de Fernán González, deseoso de entrar en combate, y el temor de sus mesnadas, sobrecogidas por la multitud de los enemigos.<sup>42</sup> La idea de cruzada realizaba la oposición entre las dificultades iniciales a que se enfrentaban los castellanos, su manifiesta inferioridad numérica, y la brillante victoria final.

Vuelve a aparecer el término, esta vez como sustantivo, para designar al ejército que, tras derrotar a Almanzor en Lara, regresa victorioso a Burgos. Presenta carácter de aposición, referida a “sus gentes.”<sup>43</sup> Las mesnadas del conde Fernán González son representadas como ejército cruzado. En el primer episodio del tema de la Reconquista se observa un calculado uso del vocabulario de cruzada, distribuido estratégicamente para subrayar de manera eficaz el contenido ideológico de la guerra. La primera batalla y resonante victoria de los castellanos sobre los moros asume de este modo el carácter de guerra santa. No hay que perder de vista que se trataba de una guerra defensiva, de resistencia frente a la fiera acometida de Almanzor en tierras castellanas,

<sup>40</sup> Análisis en Chalon (1976, 427-28).

<sup>41</sup> “bien cuidava es día reynar í el pecado, / que metio grand espanto en el pueblo cruzado” (PFG, c. 255c-d).

<sup>42</sup> Tomado del *Libro de Alexandre* (Lida de Malkiel 1952, 202-03).

<sup>43</sup> “El conde e sus gentes e todos los cruzados / a la çibdat de Burgos fueron todos llegados” (PFG, c. 284a-b). Una primera lectura del verso inicial, sin embargo, apuntaría a considerar el segundo hemistiquio como complementario del primero, de manera que los “cruzados” serían algo así como un contingente diferenciado de las mesnadas del conde castellano. Sólo sería esto posible identificando dichos cruzados con extranjeros, que acudirían a la “cruzada hispana”. ¿Acaso se representaría el monje arlantino las huestes de Fernán González como los ejércitos castellanos de las campañas andaluzas del siglo XIII? Quede ahí apuntada la posibilidad. Intento de explicar en términos históricos el regreso a Burgos de las huestes castellanas en Chalon (1976, 427-28) (remontaría a la razzia de Abd-al-Rahman III contra Ramiro II en 934, en el curso de la cual se saqueó Burgos).

en tanto que la idea de cruzada tiene un fundamento expansionista. Se pone de manifiesto, por tanto, la función que desempeña la idea de cruzada en este contexto: permitía integrar la doble dimensión política y religiosa que en el *PFG* se atribuye a las empresas bélicas de Fernán González.

### 3. Tercer momento: la batalla de Hacinas

El vocabulario de cruzada se concentra en el relato de la batalla de Hacinas. Ciertamente, se trata de nuevo de una guerra defensiva, pero la narración de la batalla presenta un desarrollo mucho más amplio, incluyendo elementos sobrenaturales, lo que confiere al episodio una destacada significación. En efecto, la reaparición del término tiene lugar precisamente en la estrofa que precede al prodigio de la sierpe. De la misma manera que en el relato de la victoria de Lara, se refiere a los preparativos de la batalla, sólo que en esta ocasión, la presentación de las huestes castellananas se ha amplificado conforme al motivo épico de la “movilización de tropas”:<sup>44</sup> siguiendo el esquema ternario que inspira la construcción del *Poema*,<sup>45</sup> las mesnadas cristianas aparecen divididas en tres haces. La tercera es la de Fernán González, quien da las órdenes oportunas para el combate. Tras pasar revista el conde a sus tropas, éstas se recogen para cenar, descansar y orar. Pues bien, en ese momento, considerado en su totalidad el ejército castellano, es designado como “essa gente cruzada” (c. 470).

En este contexto resultaba oportuno el uso del vocabulario de cruzada, pues las huestes castellananas aparecían encomendándose a Dios la noche previa a la decisiva batalla. Al presentarlos como cruzados, el autor les otorgaba el contenido devocional y piadoso que tenía la idea de cruzada.

En el episodio de la sierpe ardiente, que viene a continuación, se usa sistemáticamente el término “cruzado.”<sup>46</sup> Ello obedece a la acusada dimensión religiosa que se otorga al prodigio. Y es que el elemento fantástico, antes que a deleitar al auditorio, satisfaciendo su gusto por lo maravilloso, apunta a expresar un mensaje religioso: la afirmación de la verdadera fe cristiana, que debe inspirar a los guerreros castellananos que luchan contra el infiel, en agudo contraste con las sugerencias diabólicas del credo islámico.<sup>47</sup> Las huestes castellananas son representadas

<sup>44</sup> Rychner (129).

<sup>45</sup> Keller (1957, 235-46).

<sup>46</sup> Aparece como sustantivo (*PFG*, c. 477) y como adjetivo que acompaña al sustantivo “pueblo” (*PFG*, c. 473, 476).

<sup>47</sup> Se ha observado que los elementos maravillosos se concentran en los episodios relativos a la lucha contra los moros (Chalon 1976, 439), aunque la explicación que este estudioso ofrece resulta insuficiente: “Le poète ne pouvait, auprès de son public, faire ressortir plus clairement la supériorité de la foi chrétienne sur la foi islamique.” (439). Y es que lo maravilloso se integra en una visión del mundo donde asume una precisa función, confortar al público proporcionándole medios con que hacer llevaderas las situaciones límite que ofrece la existencia, conforme se ha puesto de manifiesto en una de las más profundas reflexiones sobre el fondo metafísico que al respecto tiene la épica medieval: “Ihr [= autores de cantares de gesta] Hauptanliegen, bewußt oder unbewußt, ist das Erwecken der Illusion, daß

como “pueblo cruzado” o, simplemente, como “cruzados”, víctimas del aterrador prodigio. En este caso se trataría de la resistencia espiritual a las tretas de que se valen los moros para intentar ahuyentar al ejército castellano.

El liderazgo militar del conde Fernán González se extiende a una suerte de ascendiente espiritual, pues calma y conforta a sus tropas, desvelándoles la verdadera naturaleza del prodigio que las aterrorizaba. Así, la bestia formidable, dotada de los más espantables atributos, quedaba reducida a mero encantamiento que los magos moros habían urdido con la ayuda del demonio, por tanto, a un engaño.<sup>48</sup> La presentación de las huestes castellanas como ejército cruzado otorgaba un realce especial a la dimensión religiosa de la guerra contra los moros, pues sobre ellas se libra el combate espiritual entre las sugerencias diabólicas y la fe firme en la omnipotencia de Cristo. Es de notar la apelación que hace el conde castellano a la razón, al sentido común, como fundamento de la fe cristiana.<sup>49</sup>

De nuevo se designa como “pueblo cruzado” (c. 489) a las mesnadas castellanas dispuestas para el combate, con lo que se subraya el contenido religioso de los actos previos a la batalla: oración, contrición y comunión. El poeta traza un ritual de purificación espiritual que apunta inequívocamente a las ceremonias religiosas que se celebraban en los ejércitos hispano-cristianos, los cuales contaban con capellanes que decían misa, confesaban y daban la comunión.<sup>50</sup> Ahora bien, es de destacar la ausencia de referencia alguna a cualquiera de los principios básicos de la guerra santa, como la remisión de los pecados de los combatientes cristianos.<sup>51</sup> Se pone así de manifiesto la

man der *kaum erträglichen, kaum haltbaren* Wirklichkeit vielleicht nicht so gar hilflos ausgesetzt ist, da man sich ja sogar in *extremen, ganz unerträglichen, ganz unhaltbaren* Situationen an der Grenze der Wirklichkeit recht angenehm angeregt zuhause zu fühlen scheint.” (Adler 22).

<sup>48</sup> PFG, c. 482. Se ha interpretado este episodio como práctica de aquellarres y conciliábulos (Garrosa Resina 1987, 152). Ahora bien, hay que tener en cuenta que el aquellarre no surge sino en el siglo siguiente (Ginzburg 149-80). La serpiente, junto a su evidente asociación con el demonio en el marco de la iconografía cristiana –aunque también se utilizó para representar el círculo que figuraba el sempiterno soplo o aliento divino (Davy 186)–, podía connotar para el autor del poema fuerza militar –de hecho, la utiliza como referente para ponderar el arrojo del héroe: “El conde don Fernando, mas bravo que serpiente” (c. 520a). Y es más, podía ser asimismo símbolo de ejércitos enemigos, como muestra una verosímil interpretación del sueño premonitorio de Alejandro Magno, según el célebre poema francés del siglo XII: “Li serpent qu’en issoit, fiers et de fieres mors, / C’est uns hom orgellous qui movra mains estors / Et vaudra sormonter rois et empereors...” (*Le Roman d’Alexandre*, vv. 285-87, ed. L. Harf-Lancner, París, Librairie Général Française, 1994, p. 90).

<sup>49</sup> “Commo sodes sesudos bien podedes saber / que el non ha poder de mal a nos fazer, / ca tollo le don Cristo el su fuerte poder...” (PFG, c. 483b-c).

<sup>50</sup> Lomax (138). Tal vez haya que considerar tales prácticas dentro de la tradición hispana de la *Missa de hostibus*, incluida en el *Liber Ordinum*. Véase su análisis en Bronisch (322-30). Dicha realidad se formalizó literariamente como motivo épico de la narración de batallas (Rychner 130), del que ofrece un acabado testimonio el *Poema de Mio Cid*: la misa celebrada por el obispo don Jerónimo, quien sí otorgaba absolución general (*Cantar de Mio Cid*, vv. 1702-05, ed. A. Montaner Frutos, Barcelona, Crítica, 1998, p. 207). Para las ceremonias y la liturgia practicadas en la Reconquista véase O’Callaghan (2003, 177-208).

<sup>51</sup> Tomada en el sentido más amplio propuesto en Flori (2001, 331).

peculiar concepción que el monje arlantino tenía de la cruzada transferida anacrónicamente a la época del héroe castellano: la subordinación del gran ideal que tantos entusiasmos movilizaba a la empresa reconquistadora hispana, de manera que quedaba en un plano muy secundario la dimensión espiritual que para los combatientes, considerados individualmente, tenía la lucha contra el moro.

Dada la extensión del episodio tenía que aparecer el término asimismo en el desarrollo de la batalla, ocasión que iba a revelar la genuina idea de cruzada que inspira al *Poema*: figura en el sintagma “esas gentes cruzadas”, aposición de “los pueblos castellanos” (c. 513). La explícita definición del vocablo apunta a la constitución de una identidad colectiva, se funde con la noción de pueblo o nación. La última ocurrencia del término tiene lugar al final de la batalla, en su clímax, determinado por la aparición de Santiago.

Ésta tiene lugar en el momento de mayor apuro y angustia para Fernán González, tan estrechamente cercado por los moros, que veía próxima la muerte. Entonces dirige su oración a Dios, implorando su ayuda (c. 549-59). El apóstol Santiago responde a sus plegarias, acudiendo en su auxilio al frente de una hueste numerosa.<sup>52</sup> A su vez, el alma del conde castellano acudiría a animar y auxiliar a los castellanos en momentos señalados de su lucha contra los moros (Navas de Tolosa, inicio de guerra de Granada).<sup>53</sup>

Muy significativamente, se obvia la iconografía habitual,<sup>54</sup> reduciéndose su presentación a destacar los atributos de cruzado: esas “armas cruzadas” (c. 561c),<sup>55</sup> aun cuando se había hecho referencia al habitual aparato sobrenatural (la albura de las armas del ejército celestial) en el anuncio que hace San Pelayo del auxilio que prestarán Santiago “y otros” (c. 413-14). La sobrenatural hueste atemoriza a los moros no tanto por su magnitud cuanto por el signo que ostentan, pues éstos se percatan de que “eran todos cruzados” (c. 563d). La asimilación del mito santiaguista a la idea de cruzada pone claramente de manifiesto el papel nuclear que ésta tiene en la construcción ideológica del *PCG*.

La noticia del auxilio de Santiago, al igual que el de San Millán, a Fernán González ha de derivar de la *Estoria del señor sant San Millán* de Berceo. Dada la circulación de esta obra desde el segundo cuarto del siglo XIII,<sup>56</sup> era obligada su

<sup>52</sup> La caracterización de Santiago como capitán de una hueste celestial aparece en el Tudense, al narrarse la campaña de Extremadura de Alfonso IX (*Chronicon Mundi*, IV, p. 114). Véase Fernández Gallardo (155).

<sup>53</sup> Menéndez Pidal (1974, 41). Y es que la leyenda del héroe castellano incorporaría elementos hagiográficos. Análisis de la hagiografía como uno de los impulsos de la creación literaria en la Edad Media y Siglos de Oro con profusión de esclarecedores y a veces sorprendentes paralelos en Gómez Moreno (con relación a Fernán González, pp. 34-35, 122-23).

<sup>54</sup> Analizada en Salvador (219-21).

<sup>55</sup> No deja de ser significativa la prosificación de la *Estoria de España*: “todos armados con sennales de cruces”, que confirma la eficacia bélica del signo de la cruz (*PCG*, cap. 699, t.II, p. 405a).

<sup>56</sup> Según la fechación propuesta, entre 1228 y 1246 (Dutton 74). Se restringe la horquilla cronológica al situarse dicha obra hacia 1230 (Uría 286).

inclusión en una biografía del conde. Mas el autor del *PFG* se distancia del uso que había hecho Berceo del auxilio bélico de los dos santos,<sup>57</sup> subordinado a la promoción del monasterio de San Millán de la Cogolla. En primer lugar, parece rebajar los méritos de San Millán al reducir su papel a mero vaticinador del auxilio celestial, mientras que Santiago es quien acude efectivamente a batallar contra la morisma. Por otra parte, al hacer de éste un cruzado, se le otorgaba al punto una proyección política más amplia: sus afanes guerreros ya no estaban al servicio de empresas de alcance más bien local (ya sea la conquista de Coimbra o la liberación del tributo de las cien doncellas) sino de la Cristiandad, de la comunidad unida por el signo de la cruz. Mediante la apelación a la idea de cruzada se conectaba así con las inquietudes que embargaban al Occidente europeo; la guerra en España contra el Islam se integraba en la empresa cruzada, lo que se manifestaba en la asunción de la iconografía cruzada por parte de Santiago, el santo tutelar hispano en la lucha contra los musulmanes.

### III. Contextos

#### 1. Sobre el vocabulario de cruzada

El término cruzado tiene una doble historia, en latín y en vulgar, cuyas tramas se entrecruzan. Lógicamente se documenta primeramente la voz latina, “crucesignatus”, cuyo más antiguo testimonio se ha localizado en la *Crónica de Montecassino* (ca. 1140-50). Inocencio III es el primer pontífice en utilizar oficial y regularmente el vocablo, mas con un sentido restringido, que no incluía la Reconquista. Mas elusivo es el rastro de los equivalentes vernáculos, que afloran a mediados del siglo XIII.<sup>58</sup> El término vulgar presionaba sobre el latín de los clérigos, imponiéndose en una forma levemente latinizada, “cruciata”.

Cabe localizar la primera aparición del término en los *Anales Toledanos I*, que hacia 1219, acuñan el sustantivo castellano “cruzada”.<sup>59</sup> Se sitúa, por tanto, este primer uso en un momento muy preciso: la dirección de la cruzada en España por parte de Rodrigo Jiménez de Rada, arzobispo de Toledo, que había sido nombrado legado de la cruzada española con amplios poderes en la preparación y dirección de las campañas militares el 30 de enero de 1218 y había promovido precisamente las expediciones a que hacen referencia los *Anales Toledanos I*. Aunque los resultados no se correspondieron con las expectativas suscitadas, la acogida al llamamiento lanzado por el prelado toledano fue ciertamente entusiasta. El liderazgo que éste ejerció marca el declive de la intervención directa del Pontificado en la cruzada española y su relevo por parte del clero hispano.<sup>60</sup> De este modo, los *Anales Toledanos I* testimonian el

<sup>57</sup> G. de Berceo, *Estoria del señor sant Millan*, c. 437-39, p. 35.

<sup>58</sup> Markowski (158, 160-61), Demurger (50).

<sup>59</sup> Se utiliza en dos ocasiones en la expresión “hacer cruzada”, para designar las campañas de 1218 y 1219 [ed. Flórez (1767, 400)].

<sup>60</sup> Goñi Gaztambide (143-44), Mansilla Reoyo (44-46).

calado de la propaganda de la cruzada española, al mostrar cómo se hizo habitual en la lengua vernácula la idea de cruzada, para la que se arbitró el correspondiente vocablo.

En el decenio siguiente, se emplea al adjetivo latino “*cruciatus*” en el testamento de Martín Muñiz. Se consagra la forma vernácula al ser adoptada por los oficiales de la cancillería apostólica. El sustantivo “*cruciata*” figura en la bula “*Nuper ad nostrum*”, de Bonifacio VIII (29 de enero de 1300). La importancia de este documento radica en que viene a sugerir que es un hispanismo.<sup>61</sup> Se constata, pues, la vitalidad del uso vernáculo, que acaba imponiendo su morfología en el latín de los doctos y, lo que conviene resaltar especialmente, el vigor de los usos hispánicos, que influyen en el latín cancelleresco.

Y sin embargo, en los *Anales Toledanos II*, terminados hacia 1250, se restringe considerablemente el uso del vocabulario de cruzada, que se limita sólo a la que hizo Alfonso IX de León.<sup>62</sup> Y es que entre ambos textos se interpone el reinado de Fernando III, reacio a asumir la idea de cruzada como principio que justifique sus campañas andaluzas, lo que no obsta que para su financiación recurriera al Pontificado, a la vez que éste otorgaba recompensas espirituales análogas a las de los cruzados de Oriente para quienes lucharan en España contra los moros.<sup>63</sup>

## 2. Una coyuntura precisa: la cruzada de África

Ahora bien, precisamente en los últimos años de su reinado, parece ser que Fernando III alentaba planes para proseguir sus conquistas en África, que habría que relacionar con la obra misional en Marruecos encomendada al arzobispo de Toledo.<sup>64</sup> En cualquier caso, los proyectos del conquistador de Sevilla hallarían en su hijo Alfonso un entusiasta continuador: fue “el único monarca castellano que hizo uso sistemático de la cruzada en la lucha contra el Islam.”<sup>65</sup> Empezó así a preparar la

<sup>61</sup> Goñi Gaztambide (151 y 232).

<sup>62</sup> “El rey de León hizo cruzada por tierra de moros...” [ed. Flórez (1767, 406)].

<sup>63</sup> Goñi Gaztambide (155 y 183-84). Por otra parte, se ha señalado que tras el hundimiento del poder almohade a raíz de la crisis dinástica de 1224, el recurso a la cruzada era innecesario (González Jiménez 1997, 176). A su vez, se ha apuntado que el extraordinario esfuerzo económico del clero castellano a que lo obligó la financiación de la campaña de 1212 supuso una “crisis de ámbito nacional que esfumó la euforia de los vencedores” (Linehan 1975, 5).

<sup>64</sup> De este extremo informa una fuente más bien tardía, la *Crónica Particular de San Fernando*, compuesta al parecer en los primeros años del siglo XIV, por tanto, medio siglo posterior a los hechos referidos, y cuyos representantes textuales difieren además en este punto, pues la versión manuscrita presenta el proyecto de acción en África como una sugerencia que le es hecha a Fernando III, en tanto que la impresa lo muestra como iniciativa del monarca, quien dispone los medios oportunos para su realización (B.N.M., ms. 10273, fol. 42 v; *Crónica del Sancto Rey don Fernando Tercero*, Sevilla, Jacobo Cromberger, 1526, fol. 38 v b). Para la labor misional en Marruecos, véase Mansilla Reoyo (61).

<sup>65</sup> González Jiménez (1997, 177). Muy significativamente, el rey Alfonso tiene en mente los “fechos de Ultramar” en su primer testamento, en tanto que en el segundo establece lo siguiente: “que luego que finaremos, que nos saquen el corazon e lo lleven a la Sancta Tierra de Ultramar, e que lo sotierren en

cruzada de África, organizando tanto los recursos materiales necesarios (en 1252 se inicia la construcción de las atarazanas de Sevilla), como las negociaciones diplomáticas para obtener la bula de cruzada.<sup>66</sup> En 1254 obtuvo de Inocencio IV la primera bula de cruzada para una expedición castellana al norte de África. En 1259, Alejandro IV concedió una nueva bula de cruzada para un objetivo similar, una operación contra Salé. Con relación a la primera, se ha supuesto que las Cortes de Toledo de 1254 habrían sido convocadas para suscitar el entusiasmo por la empresa cruzada.<sup>67</sup>

El uso de la idea de cruzada en el *PFG* se enmarcaría, por tanto, en ese clima de exaltación de los ideales cruzados, impulsados por Alfonso X.<sup>68</sup> La predicación de la bula de cruzada conllevaba una intensa acción propagandística que alcanzaba a todos los estamentos, tanto los círculos del poder (cortes), como el pueblo llano a través de la predicación, pero, asimismo, poseía una importante dimensión económica, pues el rey recibía considerables cantidades de dinero procedentes de las limosnas entregadas por quienes obtenían la indulgencia (Ladero Quesada 1982, 192).

De este modo, los ideales cruzados se difundían e iban calando en la sociedad. El autor del *PFG* participaría del entusiasmo que hubo de suscitar la predicación de la cruzada. Conforme al esencial anacronismo que preside la representación del pasado en el Medievo, no haría sino actualizar los términos de la guerra del héroe Fernán González contra los moros a las circunstancias de su presente. Tal vez haya que interpretar las anacrónicas referencias del poema a África en el marco de la geografía política de la segunda mitad del siglo XIII, como escenario de las empresas cruzadas alentadas por Alfonso X.<sup>69</sup> En efecto, África representa en el *PFG* el espacio del que procede la amenaza frente a la cual se movilizan los cruzados castellanos. Desde esta perspectiva, las empresas bélicas de Fernán González constituirían la “figura” de la cruzada africana del siglo XIII.<sup>70</sup>

#### IV. La idea de cruzada en el *PFG*

##### 1. Fernán González, “miles Christi”

¿Es el Fernán González del poema un héroe cruzado? No se le aplica expresamente el término “cruzado” sino en la medida en que es miembro de la

---

Ierusalem” [ápuđ García Solalinde (1980, 231, 235)]. Por otra parte, no es casual que el único testimonio castellano de la poesía de cruzada, *¡Ay, Iherusalem!*, se compusiera durante el reinado de Alfonso X. Para la fechación de esta obra véase Asensio (267).

<sup>66</sup> González Jiménez (1999, 54-55), González Jiménez (1997, 178-79).

<sup>67</sup> Nieto Soria (128-29). Para la dimensión propagandística de las cortes toledanas, O’Callaghan (1993, 168). Para la discusión de la cruzada africana en las cortes, véase O’Callaghan (1989, 102-04).

<sup>68</sup> Antes que en el ambiente de cruzada de los últimos años del reinado de Fernando III, como propusieran Armistead y, nuevamente, López Guil (2002, 32).

<sup>69</sup> Se echa en falta el análisis de Andalucía y África en Valverde Morán (255-71).

<sup>70</sup> Antes que de Fernando I, como defiende Allaire (8-17).

comunidad a la que se refiere dicho término, los castellanos que combaten tenazmente a los infieles. Ciertamente, la guerra que lleva a cabo el conde castellano contra los moros tiene un inequívoco carácter religioso, mas, como ya se ha constatado, están ausentes elementos esenciales de la espiritualidad de cruzada, como la remisión de los pecados de los combatientes cristianos. Y es que el tipo de religiosidad con que se caracteriza al héroe del poema se orienta en una dirección distinta.

La piedad de Fernán González tiene su expresión más elocuente en las oraciones y arengas.<sup>71</sup> La oración constituye un recurso retórico característico de la épica medieval, con que se manifiestan dramáticamente las tribulaciones que padecen destacados personajes, que en momentos de angustia invocan el favor de Dios. Mas conviene precisar que las que pronuncia el héroe del poema se apartan del esquema canónico de la oración narrativa al omitir la relación de milagros.<sup>72</sup> La proclividad del conde castellano a la plegaria viene a resaltar una profunda devoción dentro de su caracterización heroica, a la vez que destaca su misión providencial frente a los enemigos de Castilla. De las siete oraciones que se ponen en boca del conde castellano cinco son pronunciadas con ocasión de la guerra contra los moros.<sup>73</sup> Se trata de peticiones de auxilio a Dios, preferentemente a Cristo, generalmente hechas en momentos de máximo apuro. Excepto la cuarta, de carácter anecdótico, en que pide desesperado una cabalgadura para proseguir el combate, en las restantes el conde castellano impetra la ayuda divina para la tierra, Castilla, y el pueblo que rige, que sufren la amenaza y la agresión de los infieles. Tales peticiones se sitúan, por lo tanto, en el horizonte ideológico y doctrinal de la guerra justa defensiva, que, ciertamente, constituyó una de las raíces de la idea de cruzada. Pero es más, la preferencia por Cristo como destinatario de las plegarias cabría interpretarse desde la perspectiva de la figura del *miles Christi*, tal y como fuera elaborada por San Bernardo.<sup>74</sup>

Las dos primeras constituyen un anuncio de la misión que tiene encomendada el héroe. Lo primero que éste hace al tomar conciencia de la postración en que se hallaba sumida Castilla y al ser reconocido como su señor es impetrar la ayuda de Cristo y del Creador, respectivamente (c. 179c-d, 185 c-d). A través de la petición de la segunda oración se va perfilando el sentido de las empresas bélicas del conde castellano. “Da me, Señor, esfuerço, seso e buen sentido” (c. 186a): fortaleza de ánimo y prudencia,

<sup>71</sup> Para la piedad del conde, véase Cotrait (298-307), aunque le ocupa más la confrontación del personaje literario con el histórico.

<sup>72</sup> Véase Gimeno Casalduero (1975b, 11-29). De hecho sólo se tiene en cuenta en este estudio la oración de los fugitivos que escaparon a los estragos de la invasión islámica (PFG, c. 105-13), la que encaja plenamente en el esquema genérico en cuestión. El análisis de Montoya Ramírez (518-21) resulta insuficiente.

<sup>73</sup> PFG, c. 179-82, 185-90, 397-407, 501 y 503, 552-59. La oración de c. 185-90 viene a ser una suerte de duplicación de la anterior.

<sup>74</sup> En efecto, la confianza que Fernán González pone en Cristo para que lo ayude en su lucha contra los moros y la aceptación de la muerte en tal combate (c. 558) responde a la doctrina de San Bernardo: “Miles, inquam, Christi securus interimit, securior interit.” (*De laude novae militiae ad milites Templi liber*, *Patrologia Latina*, CLXXXII, col. 924).

dos virtudes cardinales, constituyen los medios necesarios para llevar a cabo su proyecto (“que yo tome vengança del pueblo descreido, / e cobren castellanos algo de lo perdido”, c. 186b-c). Con ello sirve a Dios (“e te tengas de mi en algo por servido”, c. 186d). Se perfila aquí nítidamente la idea de reconquista concebida como guerra santa: la lucha contra el infiel para la recuperación de la tierra originariamente poseída por unos castellanos ancestrales, en la que prima el servicio a Dios.

En la tercera oración se precisa el carácter de guerra justa defensiva, una de las raíces doctrinales de la idea de cruzada. Se reitera la petición de fortaleza de ánimo y prudencia (c. 407c) para la defensa de Castilla. Presenta especial interés el escenario geográfico invocado. África se alza como poderosa amenaza que se cierne sobre una Castilla que el héroe personaliza (“Señor, sea por ti Castella defenduda, / toda tierra de Africa sobre mi es venuda” (c. 406b-c). Diríase que se actualiza el escenario del proyecto de cruzada de África de Alfonso X, sólo que la guerra ofensiva se torna en el poema defensiva.

Sin embargo, sólo en la cuarta oración se advierten elementos que se aproximan a la idea de cruzada. Una vez más el héroe hace su petición a Dios a favor de Castilla, de una Castilla que se alza como salvaguarda de España. En lo más apurado de la batalla, Fernán González entrega a Cristo su condado a cambio de auxilio. El *PFG* recurre a la institución de la encomienda monástica para representar la protección divina que recibe el héroe. De la misma manera que un cenobio buscaba el amparo de un noble poniendo sus dominios bajo la tutela de éste, el conde se acoge al amparo de Cristo entregándole Castilla;<sup>75</sup> las jerarquías terrenales se proyectan así sobre el orden celestial –aunque en el Medievo se contemplaba este fenómeno desde el punto de vista inverso: el orden terrenal reproduce el celestial.<sup>76</sup> Confiado en la ayuda divina, el héroe declara solemnemente su voluntad de morir en el empeño de vengarse de Almanzor. Y en este punto parece apuntar la idea de muerte martirial aplicada a los guerreros castellanos que lucharon contra Almanzor. En efecto, al ofrecer Fernán González su vida, en el primer plano de sus consideraciones se sitúa no la salvación de Castilla, sino la venganza de sus vasallos, con los que se reunirá en el paraíso (c. 559). Ahora bien, ¿por qué aparecen todos en el paraíso? No se dice expresamente, pero habrá que colegir que porque han muerto luchando contra los infieles, por tanto, en una guerra santa, naturaleza ésta que para el autor del poema se superpone a la de carácter netamente político que posee la que sostiene el conde castellano contra Almanzor: recuperar el solar originario de los castellanos ancestrales.

<sup>75</sup> “resçibe tu, Señor, en comienda est condado, / si non, sera aina por suelo astragado.” (*PFG*, c. 556c-d, p. 123). Sobre dicha institución véase Santos Díez. Hay que tener presente que la encomienda constituyó una de las vías para la integración de la caballería en la moral y los valores cristianos (Flori 1998, 188). ¿Acaso el autor del poema consideraba la encomendación como solución a la situación de penuria y dificultades económicas por que atravesaba San Pedro de Arlanza a mediados del siglo XIII? Para el estado del monasterio en esta época véase León-Sotelo Casado (506-08).

<sup>76</sup> Para la representación del Más Allá en el Medievo, véanse las sugerentes consideraciones de Dinzelbacher (16-34).

Desde esta perspectiva, en el marco de una guerra santa, el solemne compromiso del héroe castellano, la ofrenda que hace de su vida para vengarse de Almanzor, se aproxima al voto de cruzado, en la medida en que dicha ofrenda formaba parte del ritual de éste.<sup>77</sup> Por otra parte, no hay que perder de vista que morir en combate contra los moros defendiendo a los allegados fue considerado por Urbano II, el pontífice promotor de la primera cruzada, como mérito acreedor de la indulgencia de los pecados en carta dirigida a los magnates catalanes (poco después de 1096).<sup>78</sup> Ahora bien, en cualquier caso no hay una explícita caracterización del héroe como cruzado. Todo lo más que cabe afirmar al respecto es el uso de elementos dispersos para trazar el perfil devoto del conde castellano.

Más que como un cruzado propiamente dicho,<sup>79</sup> el autor del poema se esfuerza por caracterizar a Fernán González como caballero cristiano, en el más lato sentido del término. El *miles Christi* representa la expresión conceptual de la plena integración de la caballería dentro de los valores y la moral cristianos, el reconocimiento por parte de la Iglesia de una conspicua función social de las armas. Ciertamente acabaría designando al cruzado<sup>80</sup> –y, por ende, a quienes combatían contra los moros en España–,<sup>81</sup> pero, heredero del *miles Sancti Petri*, en su origen incluía a todos aquellos que ponían sus armas al servicio de la Iglesia.<sup>82</sup> Era ésta la faceta de la caballería que había de interesar al autor del poema. Y es que, desde la perspectiva de la intención de la obra, tenían que cobrar un mayor relieve aquellos aspectos de la piedad del héroe vinculados al monasterio de Arlanza, esto es, su munificencia para con el cenobio. Así, la profecía de fray Pelayo, anuncio de la victoria de Fernán González sobre

<sup>77</sup> Para el voto cruzado véase Demurger (69-71).

<sup>78</sup> “...in qua uidelicet expeditione si quis pro Dei et fratrum suorum dilectione occubuerit, peccatorum profecto suorum indulgentiam et eterne uite consortium inuenturum se ex clementissima Dei nostri miseratione non dubitet.” (Kehr 1926, doc. 23, 287-88). Para la valoración de este documento desde la perspectiva de la evolución de la idea de guerra santa, véase Erdmann, quien lo fecha después del concilio de Clermont, hacia 1099 (294), y considera que no hay en el siglo XI documento que “die christliche Idee des Heidenkampfes reiner und klarer zum Ausdruck brächte” (295), y, asimismo, Flori (2001, 289-91).

<sup>79</sup> No se sustenta en el texto la presentación del héroe del poema como “auténtico cruzado” (Perissinotto 62).

<sup>80</sup> Y de hecho, se ha considerado la formulación de este nuevo ideal guerrero como condición “sine qua non” para el desarrollo de las cruzadas (Cowdrey 19-20).

<sup>81</sup> La carta de convocatoria a una expedición contra los moros, que promulgó Diego Gelmírez en el sínodo compostelano de 1125, ofrece un precioso testimonio al respecto: “... & quemadmodum milites Christi & fideles Sanctae Ecclesiae filii iter Hierosolymitanum multo labore & multi sanguinis effusione aperuerunt, ita & nos Christi milites efficiamur, & ejus hostibus debellatis pessimis Sarracenis, iter quod per Hispaniae partes brevius & multo minus laboriosum est, ad idem Domini Sepulchrum, ipsius subveniente gratia aperiamus.” (*Historia Compostellana*, cap. LXXVIII [ed. Flórez (1765, 428)]. Se limita el alcance de tales ideas en la caracterización de Gelmírez como cruzado en Fletcher (299). Sin embargo, esta carta, junto con la de Calixto II (1121-24), se ha considerado como modelo de la bula de cruzada (Villey 205-07).

<sup>82</sup> Preciso análisis léxico en Flori (2001, 216-21). Para la circulación en España de esta figura véase García y García (387-89).

Almanzor en Lara, no es sino el marco de la petición para que socorra la precariedad de los tres monjes que viven en la más absoluta pobreza en aquella ermita. A ella ofrece el conde castellano nada menos que el quinto del botín, la parte reservada al rey, para edificar “otra iglesia de mas fuerte çimiento”, donde reposarán sus restos mortales y “vivan de monjes mas de çiento” (c. 249). El poeta deja puntual constancia del cumplimiento de dicha promesa, que viene a rubricar su primera victoria sobre Almanzor (c. 280). Su propósito apunta a caracterizar a Fernán González como esforzado guerrero que tiene una profunda devoción, que se manifiesta en la oración y la generosidad hacia el monasterio de Arlanza.<sup>83</sup>

## 2. La cruzada, dimensión divinal de la Reconquista

El uso de la cruzada que hace el autor del poema no apunta, por tanto, a la caracterización, a la exaltación del héroe. En la medida en que se representa sistemáticamente a los cristianos hispanos (godos y castellanos) que combaten con los musulmanes como cruzados, la cruzada se utiliza esencialmente para definir la guerra que sostienen los castellanos con los moros. Se trata de la guerra secular que enfrenta en la Península Ibérica Cristianismo e Islam. En virtud de la amplia introducción histórica del poema, su autor concibe las batallas en que contienden el héroe y Almanzor como un episodio, ciertamente destacado, de la Reconquista, como una especie de hito que prefigura la plenitud del presente en que se halla instalado. El *PFG* asume la idea de reconquista que le ofrecía la tradición historiográfica hispana: la guerra contra los moros responde al empeño por recuperar el solar de los ancestros, que ocupan ilegítimamente los enemigos de la fe.<sup>84</sup> Muy significativamente, en su primera plegaria, pronunciada al despertar su vocación guerrera, Fernán González reclama la ayuda del Altísimo para vengarse de los infieles y recuperar lo que unos ancestrales castellanos perdieron.<sup>85</sup> Mas, ¿qué podían haber perdido los castellanos, paradigma de nación nueva,<sup>86</sup> si no se les identificaba con los godos, esto es, si se obviaba cualquier solución de continuidad en la titularidad del dominio hispánico posterior a la invasión islámica? Sólo aceptando una permanente e ininterrumpida identidad hispánica se entiende que los castellanos “cobren algo de lo perdido”.

Desde esta perspectiva la cruzada desempeña en el *PFG* una primera función como elemento que refuerza la identidad de los distintos pueblos hispano-cristianos a lo largo de la historia. Tanto los godos que hicieron frente a los invasores musulmanes

---

<sup>83</sup> Y de hecho, el patronazgo ejercido por el conde Fernán González se erigiría en argumento legitimador de los derechos del cenobio, como se pone de manifiesto en el contencioso que en 1380 enfrentó a monasterios benedictinos y señores seglares que alegaban tenerlos en encomienda y se sustanció ante el rey Juan I (P. López de Ayala, *Crónica de Juan I*, año II, cap. VIII, ed. C. Rosell, *BAAEE*, t. LXVIII, Madrid, Atlas, 1953, pp. 70b-71a).

<sup>84</sup> Cumplido desarrollo de esta concepción en Maravall (249-337).

<sup>85</sup> “Da me, Señor, esfuerço, seso e buen sentido, / que yo tome vengança del pueblo descreido, / e cobren castellanos algo de lo perdido...” (*PFG*, c. 186).

<sup>86</sup> Clásica exposición al respecto en Menéndez Pidal (1966, 11-39).

como los castellanos que luchan contra las huestes de Almanzor son cruzados. La cruzada aglutina así todos los esfuerzos bélicos llevados a cabo en España contra el infiel; viene a resaltar la dimensión religiosa, no incompatible con el carácter político, de la Reconquista. Constituye el dispositivo ideológico que proclama el sentido religioso de la lucha que lleva a cabo el héroe contra Almanzor.

Y es que, efectivamente, tan anacrónica aplicación de la cruzada a momentos históricos tan distantes (España goda, Castilla condal) imponía una considerable reducción de sus contenidos a la máxima generalidad, si se quería mantener la mínima verosimilitud que hiciera aceptable la construcción histórica en que se sustenta la trama del poema –no se pierda de vista que el autor es un letrado y que remite continuamente a los “escritos” que garantizan la veracidad de su relato.<sup>87</sup> La cruzada se limita en el *PFG* a destacar el carácter religioso de la guerra entre castellanos y moros, que de este modo, deviene guerra santa.

En la cruzada como complejo ideológico cabe distinguir dos aspectos: el concepto jurídico, la institución, que adquiere su plena formulación en los canonistas del siglo XIII, y la idea o, mejor, ideal, que derivará en ideología.<sup>88</sup> En el *PFG* está ausente el preciso concepto jurídico: convocatoria papal y requisitos formales como insignia, voto, indulgencia –se ha apuntado sólo una ligera analogía del solemne compromiso que hace el héroe de ofrecer su vida con el voto cruzado. La cruzada constituye un ideal que proporciona algo así como un ambiente, una atmósfera<sup>89</sup> que exalta el carácter religioso de la lucha entre castellanos y moros para erigirla en guerra santa.

El recurso al ideal de cruzada y su anacrónica transposición a la Castilla condal del siglo X adquiere pleno sentido en el ambiente de exaltación cruzada que se suscitó en los primeros años del reinado de Alfonso X. El uso de la idea de cruzada para trazar el perfil religioso de las guerras que mantuvo Fernán González con los moros no podía tener interés para el autor del poema si no gozaba de amplio predicamento en la sociedad castellana o en los círculos a los que destinara su obra.

### 3. Cruzada y devoción arlantina

Aunque el *PFG* posee una intensa inspiración nacional, en la medida en que las gestas del conde castellano tienen una amplia proyección hispánica –no en vano su autor se esforzó en rimar una amplia exposición histórica que ofrecen el adecuado marco–, la devoción que procura promover tiene un carácter marcadamente local, se orienta al monasterio de Arlanza, por entonces en situación de acusada penuria, para atraer la generosidad hacia el cenobio, de la cual el héroe ofrecía un testimonio ejemplar. Desde esta perspectiva, el autor del poema mostraba cómo era perfectamente

<sup>87</sup> Insisten en la condición clerical del autor, procurando distanciarla de la monástica, Muro (13) y Uría (323). Para el horizonte intelectual de la “clerecía”, véase Rico (4-17).

<sup>88</sup> Rousset (19). Precisa formulación de ambos aspectos en Benito Ruano (5-6).

<sup>89</sup> Como el invocado a propósito de la épica francesa en Jonin (279-88). Clásica aproximación a la presencia de la idea de cruzada en la épica francesa en Curtius (98-105).

compatible la entrega a la causa de la cruzada con la atenta solicitud a las necesidades del cenobio arlantino.

Tal vez éste percibiera cierta relación entre la extraordinario avance reconquistador y los trastornos económicos que se produjeron en la segunda mitad del siglo XIII en Castilla.<sup>90</sup> Y aun cuando no, lo que de seguro constataría sería el contraste entre el paulatino declive del cenobio y las fabulosas perspectivas que abrían las recientes conquistas. No se le escaparía el hecho de que las nuevas entidades eclesiásticas surgidas en el proceso de repoblación recibieron considerables dotaciones territoriales. Ciertamente, las órdenes monásticas tradicionales, como la benedictina, a la que pertenecía San Pedro de Arlanza, participaron de manera muy limitada en el gran reparto de tierras que se produjo en Andalucía tras su conquista, a diferencia de las nuevas (franciscanos, dominicos, mercedarios y trinitarios), que tuvieron un gran desarrollo. En general, las sedes episcopales andaluzas recibieron sólo algunos núcleos de población pequeños.<sup>91</sup> Sin embargo, Toledo, durante el pontificado de Jiménez de Rada, consolidó una vigorosa expansión territorial iniciada en épocas anteriores con la constitución del señorío que más tarde se conocería como Adelantamiento de Cazorla.<sup>92</sup>

Tampoco se le escaparía al autor del *PGF* la activa participación del arzobispo don Rodrigo en la predicación de la cruzada. El tesón de este prelado, cuya obra histórica tal vez consultara, en el engrandecimiento y las adquisiciones territoriales de su sede mostraba a las claras cómo el fervor por la cruzada era perfectamente compatible con la obtención de pingües beneficios económicos. De este modo, se advierte el sentido inmediato que posee la cruzada en el *PGF*: vincular el monasterio de Arlanza a la empresa reconquistadora, convertida en cabal cruzada, recordando cómo el héroe fundador de la Castilla libre<sup>93</sup> lo fundó y dotó generosamente. Diríase que el esfuerzo de elaboración ideológica que realiza el autor del poema apuntaba a integrar el cenobio en la corriente de entusiasmo devoto que entonces se encauzaba en el ideal de cruzada –y asimismo en la económica que le era aneja–, como recurso propagandístico que permitiera atraer la generosidad de los fieles, para los que el conde Fernán González constituiría un egregio ejemplo. Desde esta perspectiva, presenta una estrecha analogía con los esfuerzos de Gonzalo de Arredondo por promocionar el

<sup>90</sup> Sobre la que ha insistido Ruiz (18-31).

<sup>91</sup> González Jiménez (1985, 187), González Jiménez (1980, 130-31), Ladero Quesada (2004, 374-76).

<sup>92</sup> Rodríguez López (286-92). Por tanto, no se pueden identificar los intereses de los monasterios castellanos de las órdenes tradicionales, en declive económico, con los del episcopado, como sugiere Lacarra (31-32). Tampoco el autor del poema se identificaría con las órdenes militares, grandes beneficiarias de la expansión castellana por la Andalucía Bética, si el “mal arcipreste” viniera a ser miembro de una orden militar, como supone con buenos argumentos Victorio (108-11).

<sup>93</sup> Hay que tener muy presente que una obra de intensa inspiración castellanista escrita en el reinado de Fernando III, la *Chronica reguma Castellae*, de Juan de Osma, atribuye a Fernán González la condición de héroe fundacional al tomarlo como punto de partida de su narración [*Chronica regum Castellae*, § 1, ed. G. Cirot, *BH*, XIV (1912), pp. 109-10].

monasterio de Arlanza, del que era prior, aprovechando el espíritu de Reconquista del reinado de los Reyes Católicos, con su *Vida rimada de Fernán González*.<sup>94</sup>

---

<sup>94</sup> Conforme a la interpretación de Vaquero (xxxiii-xxxiv).

## Obras citadas

- Adler, Alfred. *Epische Spekulanten. Versuch einer synchronen Geschichte der altfranzösischen Epos*. München: Wilhem Fink Verlag, 1975.
- Allaigre, Claude. “De la perspective poétique et du traitement de l’histoire dans le *Poema de Fernán Gonzalez*.” *Les Langues Néo-Latines* 223 (1977): 4-17.
- Alonso, Dámaso. “Berceo y los «topoi».” *De los siglos oscuros al de oro (Notas y artículos a través de 700 años de letras españolas)*. Madrid: Gredos, 1971. 74-85.
- Arias Arias, Ricardo. *El concepto del destino en la literatura medieval española*. Madrid: Ínsula, 1970.
- Armistead, Samuel. “La perspectiva histórica del «*Poema de Fernán González*».” *Papeles de Son Armadans* 61 (1961): 9-18.
- Asensio, Eugenio. “¡Ay, Iherusalem! Planto narrativo del siglo XIII.” Ed. Eugenio Asensio. *Poética y realidad en el Cancionero Peninsular de la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1970. 263-92.
- Auerbach, Erich. *Figura* (1938). Madrid: Trotta, 1998.
- Barkai, Ron. *El enemigo en el espejo. Cristianos y musulmanes en la España medieval*. Madrid: Rialp, 2007.
- Benito Ruano, Eloy. “Las órdenes militares españolas y la idea de Cruzada.” *Hispania* 16 (1956): 3-15.
- Bischoff, Bernhard. “Die europäische Verbreitung der Werke Isidors von Sevilla.” *Mittelalterliche Studien*, t. I, Stuttgart: Anton Hiersemann, 1966. 171-94.
- Bronisch, Alexander. *Reconquista y guerra santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*. Granada: Universidad de Granada-Universidad de Oviedo-Universidad de Valencia, 2006.
- Catalán, Diego. *La épica española. Nueva documentación y nueva evaluación*. Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal-Universidad Complutense, 2001.
- Chalon, Louis. *L’histoire et l’épopée castillane du Moyen Âge. Le cycle de Cid. Le cycle des comtes de Castille*. Paris: Éditions Honoré Champion, 1976.
- . “L’effondrement de l’Espagne visigothique et l’invasion musulmane selon le «*Poema de Fernán González*».” *Anuario de Estudios Medievales* 9 (1974-78): 351-64.
- Cintra, Luis Felipe Lindley. “O *Liber Regum*, fonte comum do *Poema de Fernão Gonçalves* e do *Laberinto* de Juan de Mena.” *Boletim de Filologia* 13 (1952): 289-315.
- Cotrait, René. *Le comte Fernan Gonzalez. Recherches sur la tradition gonzalienne dans l’historiographie et la littérature des origines au “Poema”*. Grenoble: Imp. Allier, 1977.

- Cowdrey, Herbert Edward John. "The Genesis of the Crusades: The Springs of the Holy War." *Popes, Monks and Crusaders*, Londres: Hambledon Press, 1984. [XIII].
- Curtius, Ernst Robert. "Der Kreuzzugsgedanke und das Altfranzösische Epos." *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*. Berna-Múnich: Francke Verlag, 1960. 98-105.
- Davy, Marie-Madeleine. *Initiation à la symbolique romane (XII<sup>e</sup> siècle)*. París: Flammarion, 1977.
- Demurger, Alain. *Croisades et croisés au Moyen Âge*. París: Flammarion, 2006.
- Deyermond, Alan. *La literatura perdida de la Edad Media castellana. Catálogo y estudio. I Épica y romances*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.
- Díaz y Díaz, Manuel Cecilio. *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*. Barcelona: Ediciones El Albir, 1976.
- Dinzelbacher, Peter. "Reflexionen irdischen Sozialstrukturen in mittelalterlichen Jenseitsschilderungen." *Archiv für Kulturgeschichte* 61 (1979): 16-34.
- Dutton, Brian. "A Chronology of the Works of Gonzalo de Berceo." Ed. A. Deyermond. *Medieval Hispanic Studies presented to Rita Hamilton*. Londres: Tamesis Books, 1976. 67-76.
- Erdmann, Carl. *Die Entstehung des Kreuzzugsgedanke* (1935). Stuttgart: W. Kohlhammer, 1955.
- Fernández Gallardo, Luis. "Santiago Matamoros en la historiografía hispanomedieval: origen y desarrollo de un mito nacional." *Medievalismo* 15 (2005): 139-74.
- Fletcher, Richard. *Saint James's Catapult: The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Flórez, Enrique. *España Sagrada. Theatro Geográfico-Histórico de la Iglesia de España*. XX. Madrid: Viuda de Eliseo Sánchez, 1765; XXIII. Madrid: Antonio Marín, 1767.
- Flori, Jean. *Chevaliers et chevalerie au Moyen Âge*. París: Hachette, 1998.
- . *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*. París: Aubier, 2001.
- García Solalinde, Antonio. *Antología de Alfonso X el Sabio*. Madrid: Espasa-Calpe, 1980.
- García y García, Antonio. "La reforma gregoriana en los reinos ibéricos." *Iglesia, Sociedad y Derecho*, t. II. Salamanca: Universidad Pontificica de Salamanca, 1985. 369-89.
- Garrido Moraga, Antonio. *La estructura del Poema de Fernán González*. Roma: Bulzoni Editore, 1987.
- Garrosa Resina, Antonio. *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1987.

- Gimeno Casalduero, Joaquín. "Sobre la composición del *Poema de Fernán González*." *Estructura y diseño en la Literatura Castellana Medieval*. Madrid: Porrúa, 1975. 31-64.
- . "Sobre la «oración narrativa» medieval: estructura, origen y supervivencia." *Estructura y diseño en la Literatura Castellana Medieval*. Madrid: Porrúa, 1975. 11-29.
- . *Estructura y diseño en la Literatura Castellana Medieval*. Madrid: Porrúa, 1975.
- Ginzburg, Carlo. *Historia nocturna. Las raíces antropológicas del relato*. Barcelona: Península, 2003.
- Gómez Moreno, Ángel. *Claves hagiográficas de la literatura española (del Cantar de mio Cid a Cervantes)*. Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuet, 2008.
- González Jiménez, Manuel. *En torno a los orígenes de Andalucía*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1980.
- . "Andalucía Bética." *Organización social del espacio en la España medieval. La Corona de Castilla en los siglos VII a XV*. Barcelona: Ariel, 1985. 163-94.
- . "La idea y práctica de la cruzada en la España medieval: las cruzadas de Alfonso X." *El Mediterráneo: hechos de relevancia histórico-militar y sus repercusiones en España*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1997. 171-86.
- . *Alfonso X (1252-1284)*. Palencia: La Olmeda, 1999.
- . *Fernando III el Santo*. Barcelona: Fundación José Manuel Lara, 2006.
- Goñi Gaztambide, José. *Historia de la bula de Cruzada en España*. Vitoria: Editorial del Seminario, 1958.
- Guenée, Bertrand. *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. París: Aubier Montaigne, 1980.
- Hernando Pérez, José. *Poema de Fernán González e Hispano Diego García*. Salamanca: Universidad Pontificia, 2001.
- Homet, Raquel. "«La pérdida de España», mito motor de la Reconquista." *Temas Medievales* 4 (1994): 89-113.
- Jonin, Pierre. "Le climat de croisade des chansons de geste." *Cahiers de Civilisation Médiévale* 7 (1964): 279-88.
- Kehr, Paul. *Papsturkunden in Spanien. Vorarbeiten zur Hispania Pontificia, I (Katalanien), II (Urkunden und Regesten)*. Berlín: Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1926.
- Keller, Jean Paul. "El misterioso origen de Fernán González." *Nueva Revista de Filología Hispánica* 10 (1956): 41-44.
- . "The Structure of the *Poema de Fernán González*." *Hispanic Review* 25 (1957): 235-46.
- . *The Poet's Myth of Fernán González*. Potomac: Scripta Humanistica, 1990.
- Lacarra, M<sup>a</sup> Eugenia. "El significado histórico del *Poema de Fernán González*." *Studi Ispanici* (1979): 9-41.

- Ladero Quesada, Miguel Ángel. "Renta eclesiástica en la Castilla del siglo XV." *El siglo XV en Castilla. Fuentes de renta y política fiscal*. Barcelona: Ariel, 1982.
- . *La formación medieval de España. Territorios. Regiones. Reinos*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- León-Sotelo Casado, María del Carmen de. "El dominio monástico de San Pedro de Arlanza durante la plena y baja Edad Media." *En la España Medieval* 4 (1984): 499-512.
- Lida de Malkiel, M<sup>a</sup> Rosa. "Notas para el texto del *Alexandre* y para las fuentes del *Fernán González*." *Revista de Filología Hispánica* 7 (1945): 47-51.
- . *La idea de la fama en la Edad Media*. México: FCE, 1952.
- Linehan, Peter. *La Iglesia española y el papado en el siglo XIII*. Salamanca: Universidad Pontificia, 1975.
- . *History and the Historians of Medieval Spain*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- . "La conquista de Sevilla y los historiadores." *Sevilla 1248. Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III el Santo*. Madrid: Ayuntamiento de Sevilla-Fundación Areces, 2000. 229-44.
- Lomax, Derek. *La Reconquista*. Barcelona: Crítica, 1984.
- López Guil, Itziar, ed. *Libro de Fernán Gonçález*. Madrid: CSIC, 2001.
- . "La función ideológica del narrador en el *Libro de Fernán Gonçález*." *Actas del IX Congreso de la AHLM*. La Coruña: Universidade da Coruña-Toxo Soutos, 2005. III, 29-45.
- Mansilla Reoyo, Demetrio. *Iglesia castellano-leonesa y curia romana en los tiempos del rey San Fernando*. Madrid: CSIC, 1945.
- Maravall, José Antonio. *El concepto de España en la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981.
- Marden, Carol. C., ed. *Poema de Fernán González*. Baltimore-Madrid: John Hopkins Press-Librería de M. Murillo, 1904.
- Markowski, Michael. "Crucesignatus: its origins and early usage." *Journal of Medieval History* 10 (1984): 157-65.
- Martin, Georges. "La chute du royaume visigothique d'Espagne dans l'historiographie chrétienne des VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles." *Cahiers de Linguistique Hispanique Médiévale* 9 (1984): 207-33.
- Melville, Gert. "Le problème des connaissances historiques au Moyen Âge. Compilation et transmission des textes." Ed. J.-Ph. Genet. *L'historiographie médiévale en Europe*. París: Éditions du CNRS, 1991. 21-41.
- Menéndez Pidal, Ramón. *La epopeya castellana a través de la literatura española* (1910). Madrid: Espasa-Calpe, 1974.
- . *Floresta de leyendas heroicas españolas. Rodrigo, el último goda*, t. I (*La Edad Media*). Madrid: Espasa-Calpe, 1926.
- . "Carácter originario de Castilla" (1943). *Castilla: la tradición, el idioma*. Madrid: Espasa-Calpe, 1966. 11-39.

- . *Reliquias de la poesía épica española*. Madrid: Espasa-Calpe, 1951.
- . *La épica española. Desde sus orígenes hasta su disolución en el Romancero*. Madrid: Espasa-Calpe, 1992.
- Meredith Jones, C. "The Conventional Saracen of the Songs of Geste." *Speculum* XVII (1942): 201-25.
- Montoya Ramírez, María Isabel. "Religiosidad y realidad histórica en el *Poema de Fernán González*." Eds. A. R. Rubio Flores *et alii*. *Literatura y cristiandad. Homenaje al profesor Jesús Montoya Martínez (con motivo de su jubilación): estudios sobre hagiografía, mariología, épica y retórica*. Granada: Universidad de Granada, 2001. 513-21.
- Nepaulsingh, Colbert. *Towards a History of Literary Composition in Medieval Spain*. Toronto: University of Toronto Press, 1986.
- Nieto Soria, José Manuel. *Iglesia y poder real en Castilla. El Episcopado: 1250-1350*. Madrid: Universidad Complutense, 1988.
- Muro Munilla, Miguel Ángel, ed. *Poema de Fernán González*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1994.
- O'Callaghan, Joseph. *The Cortes of Castile-León, 1188-1350*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1989.
- . *The Learned King. The Reign of Alfonso X of Castile*. Filadelfia: University of Philadelphia Press, 1993.
- . *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2003.
- Perissinotto, Giorgio. *Reconquista y literatura medieval: Cuatro ensayos*. Potomac: Scripta Humanistica, 1987.
- Rico, Francisco. "La clerecía del mester." *Hispanic Review* 53 (1985): 1-23, 127-50.
- Rodríguez López, Ana. *La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana. Expansión y fronteras durante el reinado de Fernando III*. Madrid: CSIC, 1994.
- Rousset, Paul. *Histoire d'une idéologie: la Croisade*. Lausana: L'Âge d'Homme, 1983.
- Ruiz, Teófilo. "Expansión y crisis. La repercusión de la conquista de Sevilla en la sociedad castellana, 1248-1350." *Sociedad y poder real en Castilla*. Barcelona: Ariel, 1981. 13-48.
- Rychner, Jean. *La chanson de geste. Essai sur l'art épique des jongleurs*. Ginebra: Droz, 1955.
- Santos Díez, José Luis. *La encomienda de monasterios en la Corona de Castilla*. Roma-Madrid: CSIC, 1961.
- Serrano, Luciano, ed. *Poema de Fernán González*. Madrid: Junta del Milenio de Castilla - Artes Gráf. Sol, 1943. [Ed. digital del Instituto Cervantes].
- Serrano y Sanz, Manuel. "Cronicón Villareense (Liber Regum), primeros años del siglo XIII. La obra histórica más antigua en idioma español." *Boletín de la Real Academia Española* 6 (1919): 192-220.

- Southern, Richard William. *Western Views of Islam in the Middle Ages*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- Uría, Isabel. *Panorama crítico del mester de clerecía*. Madrid: Castalia, 2000.
- Valdecantos García, Pilar. “Los godos en el Poema de «Fernán González».” *Revista de la Universidad de Madrid* 6 (1957): 499-530.
- Valverde Morán, Juan Pablo. “Geografía e ideología de Castilla en el *Poema de Fernán González*.” Ed. M. Criado de Val. *Caminería Hispánica. Actas del II Congreso Internacional de Caminería Hispánica*. Guadalajara: AACHE, 1996. II, 255-71.
- Vaquero, Mercedes. *Vida Rimada de Fernán González*. Exeter: University of Exeter, 1987.
- Victorio, Juan. “El Poema de Fernán González, canto de cisne por Castilla.” *Historia* 16 38 (1979): 108-13.
- Villey, Michel. *La Croisade. Essai sur la formation d’une théorie juridique*. París: Vrin, 1942.