

LECTURA MORAL Y RECEPCIÓN MOZÁRABE DE *ESSE BUEN REY DON ALONSO / EL DE LA MANO HORADADA*. FUENTES Y CONTEXTOS DEL ROMANCERO DE HISTORIA DE ESPAÑA

(Moral Reading and Mozarabic Reception of *Ese buen rey don Alonso / el de la mano horadada*. Sources and Contexts of the *Romancero* in Spanish History)*

Mario Garvin**
Universität Konstanz

Abstract: The first known record of the romance *Esse buen rey don Alonso / el de la mano horadada* is in the *Cancionero de romances*, printed by Martín Nucio in Antwerp in 1546 or 1547, although the romance predates these dates. This paper investigates the possible origins of this romance, proposing that it was composed in Toledo between the 1530s and 1540s. Based on these coordinates, three reception phases are proposed. The first, by Nucio, proposes a historical reading; a moral reading, somewhat later and typical of the loose sheets; and finally, a reading in a Mozarabic key, likely the most immediate to its composition.

Keywords: Romancero, History of Spain, Mozarabs, Medieval historiography, Alfonso VI, Cisneros.

Resumen: El primer testimonio conocido del romance *Esse buen rey don Alonso / el de la mano horadada* es el del *Cancionero de romances*, impreso por Martín Nucio en Amberes en 1546 o 1547, pero el romance es anterior a esas fechas. El presente trabajo indaga en los posibles orígenes de ese romance, proponiendo que se compuso en Toledo entre los años 30 y 40 de ese mismo siglo. Partiendo de estas coordenadas, se proponen tres fases de recepción. La de Nucio, que propone una lectura histórica; una lectura moral, algo

* Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i «Poesía, ecdótica e imprenta» (PID2021-123699NB-I00), financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/ y «FEDER Una manera de hacer Europa».

** **Dirección para correspondencia:** Universität Konstanz, SLI. Universitätsstraße 10. Fach 171. 78464 Constanza, Alemania.

más tardía y propia de los pliegos sueltos y finalmente, una lectura en clave mozárabe, que probablemente fue la más inmediata a su composición.

Palabras clave: Romancero, Historia de España, Mozárabes, Historiografía medieval, Alfonso VI, Cisneros.

1. Introducción

En los estudios sobre el romancero parece existir un acuerdo más o menos tácito en considerar que cuando un romance narra un *hecho histórico*, es decir, un acontecimiento del que se tiene constancia que sucedió realmente, dicho suceso es también *lo que cuenta* el romance. Sucede, por poner solo dos ejemplos, con *Yo me estaba allá en Coimbra*, sobre el que hay acuerdo en que “narra el asesinato, por orden de Pedro I, de su hermano bastardo don Fadrique” (Díaz-Mas, 1994: 155) o con *Paseábase el rey moro*, que, para la crítica, trata sin duda de la pérdida de Alhama durante los inicios de la guerra de Granada, en febrero de 1482. Por otra parte – algo que no es sino el reverso de la misma lógica – cuando un romance no se puede vincular temáticamente con ningún suceso histórico concreto, se clasifica como novelesco, como se hace por ejemplo con *A tal anda don García* o *Estaba la linda infanta*.

Esta tendencia a equiparar el hecho histórico narrado con lo que cuenta el romance se agudiza si cabe cuando los romances tratados se cuentan entre los llamados eruditos. Que dichos romances provengan, en su mayoría, de crónicas ha llevado a que desde el siglo XIX se consideren como meras versificaciones de estas (Garvin 2023: 83-90), sin tener en cuenta que todos estos romances son el resultado de un proceso de selección de los materiales cronísticos – ningún poeta del Quinientos, ni siquiera Sepúlveda, romanceó *toda* una crónica – y que, por ello, aunque repliquen el hecho histórico contenido en su fuente, este puede tener en ellos verosímilmente otra función.

Significativamente, dicha consideración no tiene nada que ver con la postura negativa de gran parte de la crítica frente a estos romances, como demuestra el hecho de que entre quienes modernamente los reivindican, haya quien considere como más adecuada para ellos la denominación de *romancero historiado* (Higashi 2018). A diferencia de lo que ocurre con otros romances, en el caso de los eruditos resulta tan evidente que estos tratan hechos históricos, que consideraciones ulteriores sobre las razones del autor para la elección de un episodio determinado y el modo de presentarlo se creen innecesarias, cuando en realidad son las que confieren a esos textos su verdadera razón de ser. Tampoco podemos pasar por alto, finalmente, el frecuentemente desatendido problema de la recepción coetánea: la historia contemporánea, al solaparse con la antigua narrada en los textos, influye sobre ella y condiciona el modo de leerla e interpretarla. Un buen ejemplo de ello son los textos de temática cartaginense compuestos en el contexto político y propagandístico de la toma de Túnez en 1535, como ha estudiado Vicens Beltran (2017).

El presente trabajo trata sobre un romance concreto, *Esse buen rey don Alonso / el de la mano horadada*, que se encuentra justo en la encrucijada de estos problemas. Aunque se acepta que su composición fue más bien tardía y se le suele contar entre los eruditos, no se conoce su fuente directa – si es que la tuvo – ni tampoco su fecha de composición. Como

en seguida veremos. el episodio histórico que en él se narra lo transmiten diversas fuentes cronísticas, pero de la pluralidad de lecturas que ofrece el texto, creo que la histórica es la más evidente, pero no la original. En la transmisión posterior a sus primeras apariciones, según pretendo mostrar en este trabajo, el romance, más allá del episodio que cuenta, debió de sugerir una lectura moral y, al mismo tiempo, creo que es muy probable que, en los años inmediatamente coetáneos a su primera documentación, se leyera en clave mozárabe.

2. Composición del romance

En cuanto a los hechos narrados, el romance coincide en los datos básicos con las principales crónicas que nos lo transmiten, de Jiménez de Rada a Florián de Ocampo: el rey Alfonso después de haber conquistado Toledo, abandona la ciudad dejándola a cargo de la reina Constanza y de Bernardo de Sedirac, recién nombrado arzobispo de Toledo¹. Una de las promesas fijadas en las capitulaciones que el rey había realizado a los árabes es que podrían mantener su mezquita. Sin embargo, la reina y Bernardo aprovechan la ausencia del rey y convierten la mezquita en iglesia cristiana. Cuando Alfonso VI se entera, toma inmediatamente el camino de vuelta hacia Toledo con la intención de castigar duramente a la reina y al arzobispo Bernardo. Los musulmanes de la ciudad se asustan ante las posibles consecuencias que la ira regia pudiera tener indirectamente sobre ellos; temen, en concreto, las represalias de que serían objeto en caso de cumplirse los propósitos de castigo del monarca, así que salen a su encuentro a suplicarle que deje las cosas como están. El rey, por su parte, al toparse con los árabes cree que son ellos quienes están encolerizados con él por haber roto la promesa y les comunica de inmediato su propósito de castigar severamente a los verdaderos culpables, pero al ver que los árabes no solo no están enojados con él, sino que le piden que olvide su promesa, regresa aliviado a Toledo.

Estas concordancias entre lo narrado en diversas fuentes cronísticas y el romance podrían ser un argumento suficiente para considerarlo histórico, pero cada uno de los testimonios – o grupos de testimonios – cuenta estos hechos de modo algo distinto, confiriendo más valor a unos elementos que a otros. Decía arriba que no he podido localizar ninguna obra cronística de la que pueda afirmar con seguridad que fue la fuente del romance. Existe la posibilidad, por supuesto, de que el romance provenga de una fuente que no he podido consultar o incluso desconozco, pero hay una serie de elementos que me llevan a pensar que el autor del romance no está versificando una crónica o, si lo hace, no la sigue de forma tan directa como, por ejemplo, Burguillos, Lorenzo de Sepúlveda o incluso quien o quienes usaran la *Crónica sarracina* como fuente para sus textos. Aunque hay en el romance elementos con todos los visos de tener procedencia cronística, como la lista de lugares tomados por Alfonso VI o el diálogo de este con los moros, hay otros que tienen todo el aspecto de provenir de la mano anónima del autor, independientemente de que en origen sean inventiva suya o los tome de la tradición, escrita u oral.

Uno de estos casos es el del diálogo que mantiene la reina Constanza con Bernardo: narrativamente ofrece un contrapeso al diálogo que el rey mantiene con los moros, que sí

1 Conocido también como Bernardo de Sauvetat o de Cluny. Sobre esta figura, véase Rivera Recio (1962).

aparece en las fuentes cronísticas, y para el que se emplea un número similar de versos. El episodio es también algo teatral, pues se nos presenta a la reina sumida en sus pensamientos “no de regalos de cuerpo / mas de saluacion del alma”; no sabemos dónde está, pero el arzobispo aparece como por casualidad y al oír los pensamientos de la reina “de rodillas se hincau”. El episodio contiene además un elemento que no aparece en ninguna de las fuentes cronísticas consultadas y que parece más bien ser un artificio retórico para incidir sobre la culpa de la reina y Bernardo, los versos 77-78: “Ya que el rey se ensañe tanto / que venga a tomar vengança”. En este punto de la narración aún no se ha llevado a cabo la conversión de la mezquita, de modo que lo que hacen estos dos versos es prefigurar la cólera regia antes incluso de realizar el propósito, lo que constituye un agravante.

Otro ejemplo muy significativo en favor de la libertad compositiva del autor frente a una supuesta fuente cronística sería el propio modo de referirse al rey Alfonso como “el de la mano horadada” (v. 2). Jiménez de Rada cuenta en su *De Rebus Hispaniae* como estando el rey Alfonso en los jardines de Almemón, se sentó a descansar bajo un árbol y oyó una conversación sobre la mejor forma de conquistar Toledo en la que uno de los árabes afirma que “si esta ciudad se viera privada durante siete años de sus huertas y viñas podría ser capturada al faltarle los víveres”, algo que, según Rada, Alfonso “guardó en el fondo de su corazón” (Fernández Valverde 1989: 240). A finales del siglo XV, esta narración se aumenta con el episodio del plomo fundido, que se vierte en la mano de Alfonso para comprobar si está dormido y si ha oído la conversación. Según Mercedes Vaquero, el primero que incluye el nuevo episodio es el historiador vizcaíno Lope García de Salazar en su *Libro de bienandanzas e fortunas* (f. 61); ella lo localiza, además, en un *Memorial de historias*, pero como, en su opinión, se trata de “historiadores de segunda fila” o “historiadores poco conocidos” y, además, el episodio no aparece en “crónicas oficiales de gran divulgación – como *Las quatro partes enteras de la Crónica de España* de Florián de Ocampo o la *Crónica abreviada de España* de Mosén Diego de Valera”, la autora concluye que el episodio proviene de la tradición popular (1990: 279)².

Lo cierto, sin embargo, es que junto a historiadores de segunda fila y tradición popular hubo también otras vías de transmisión. A finales del siglo XV aparece en el *Cancionero de Pero Guillén de Segovia* (a. 1490) un poema en ocho quintillas con el título de *Coplas que fizo Romero, canónigo de Valladolid, para la Sepultura del conde don Pedro Anzúrez* en el que se nos dice de Alfonso VI que “tovo siempre el brazo quedo / al forazar de la mano” (Vega García-Luengos 2019: 304) y en la introducción al *Primaleón* de 1534 se menciona como ejemplo a “Don Alonso, el de la mano horadada, que ganó a Toledo con bodoques de plomo” (f. 2^v). A fin de cuentas, el romance no explica cómo se le agujereó la mano al monarca, sino que se refiere a él de este modo, igual que Nucio en el título se refiere a él como “el que ganó a Toledo”, de modo que debemos asumir que el autor del romance presumía en el público el conocimiento de esta referencia.

Independientemente de la procedencia del verso en cuestión, me parece muy significativa a nuestros propósitos la mención que se hace del episodio del plomo fundido en la *Historia o*

2 Por otra parte, Vaquero justifica la proveniencia oral del episodio con su presencia en los propios romances: “Esta nueva prueba de echar plomo derretido en la mano de Alfonso para averiguar si de verdad dormía seguramente es de origen oral, pues los dos historiadores la rechazan y además aparece en varios romances” (Vaquero 1990: 278).

descripción de la ciudad Imperial de Toledo, de Pedro de Alcocer, obra escrita, según Kagan “antes de 1541, pero no publicada hasta 1554” (1995: 52), en especial por dos razones. La primera porque al referir el episodio en cuestión escoge las palabras “algunos han escrito que...” y no, por ejemplo, “las gentes dicen” o un genérico “se cuenta”, algo que en mi opinión prueba la existencia de una tradición escrita en torno al episodio. En segundo lugar, porque cuando cuenta que “el rey moro por experimentar si dormía le hizo echar plomo derretido en la mano, con que se la horadó”, no lo hace para introducir el episodio, que se da por sabido, sino para añadir, de inmediato, que esto “no se podía hacer naturalmente, ni aunque se lo echara se la horadara. Ha de creerse que es fabula y fengimiento de algunos” (Fol. Lj^r). Esta crítica me recuerda mucho a las razones que esgrime Lorenzo de Sepúlveda para romancear a Ocampo, entre las que nombra los muchos romances “harto mentirosos” que ha visto (Garvin 2018: 2) y permite pensar que quizá el romance que nos ocupa se hallara entre ellos, algo que lo alejaría de los propósitos de fidelidad histórica que surgen a partir de la década de los cuarenta, aunque no estoy seguro de que esto implique también necesariamente una lejanía temporal notable respecto al *Cancionero* de Nucio.

Lo que sí creo que puede darse por seguro es una familiaridad del autor con Toledo. Hemos mencionado ya la lista de lugares tomados por Alfonso como rasgo típicamente cronístico y, en efecto, dicha lista no falta en las crónicas desde *De Rebus Hispaniae*, donde Jiménez de Rada enumera los lugares de tal manera que conforman un falso acróstico en el que se lee “oppida capta”, o sea, “ciudades vencidas”. En las diversas fuentes cronísticas puede haber diferencias de orden y variar mínimamente los lugares que se enumeran. Así, por ejemplo, *la Primera Crónica General* ofrece la traducción de los topónimos latinos, con una mínima aclaración:

Alegresse con esta conquista de Toledo, Medinacelim, Talauera, Coymbria, Auila, Segouia, Salamanca, Sepuluega, Coria, Coca, Cuellar, Iscar, Medina, Canales, Olmos, Olmedo, Madrit, Atiença, Ribas, Osma con el rio de las piedras - esta es Guadal faiara - Valeránica, Maura, Escalona, Fita, Consuegra, Maqueda, Buetrago (Menéndez Pidal 1955: 539)

Incluso en Ocampo esta lista ha sufrido leves modificaciones:

salio de Toledo y fue correr todas las tierras de enderredor: y las villas que él entonces gano son estas. Santa Olalla. Maqueda, Alhamin, Arganca, Escalona, Canales, Olanos. Estos non se leuataron, que eran suyos. Casa tolifá y Uzeda y Buytrago y Ariencia y Osma, Berlanga y Medinaceli. (f. 310^r)

En el romance, por su parte, leemos:

...de moros que allí quedaban:/Montalbán y Talavera, / Oropesa y Mejorada/ y la villa d'Escalona,/ a Maqueda y Santolalla,/ ganó Canales y a Illescas,/ Madrid y Guadalajara/ Alcalá y Tordelaguna/ a Oceda y Salamanca,/ ganó a Buitrago y Atienza,/ a Sigüenza y a Berlanga,/ y ganó a Medinaceli/ y ganó toda el Alcarria/ de la otra parte del río/ que ahora Tajo se llama,/ sin otros muchos lugares/ que allende el río ganara.

Mercedes Vaquero ha notado que mientras la lista que ofrecen Rada y la crónica alfonsí solamente incluye cinco localidades toledanas (Canales, Consuegra, Escalona, Maqueda y Talavera), el romance menciona nueve y, además “en su enumeración [el autor del romance] agrupa los pueblos según su proximidad”, lo que la lleva a concluir que “sin duda conocía bien la provincia de Toledo” (1990: 279). Quizá por esa vía, y no por una fuente desconocida, podría explicarse también el lugar a donde los moros salen al encuentro del rey. Según Jiménez de Rada, los moros van a “una aldea que ahora se llama Magán” (Fernández Valverde 1989: 250), algo en lo que le sigue la crónica alfonsí: “salieronle todos a recibir all aldea que agora dizen Magam” (Menéndez Pidal 1955: 541). El romance, sin embargo, dice que los moros “sálenselo a recibir / hasta Olías y Cabañas” (vv. 97-98) y en Ocampo leemos que “salieron todos a lo rescebir ala aldea que dizen Olias” (f.311^v). Magán, en efecto, está entre Olías y Cabañas, pero a diferencia de estas dos, que forman una línea recta, está algo apartada hacia el este. Si el autor del romance conocía lo suficiente Toledo como para ser capaz de añadir lugares y ordenarlos por distancia, no me parece descabellado pensar que pudo precisar o corregir el lugar de encuentro sin necesidad de una fuente. Estas razones me llevan también a pensar que el romance, en primera instancia, está pensado para un público toledano, familiarizado con las referencias y lugares que en él se citan.

Llegados a este punto hemos de tener en cuenta que el romance aparece documentado por vez primera en el *Cancionero de romances*, cuya *princeps* se imprimió, como ha demostrado Josep Lluís Martos, entre finales de 1546 y principios de 1547 (Martos 2017). La transmisión impresa anterior, si la tuvo, hubo de ser escasa. Además de por la compilación antuerpiense, el romance lo conocemos por un pliego suelto, RM1077, que Menéndez Pidal (1914:17) sugirió como fuente de Nucio. Dicho pliego, sin embargo, ha sido fechado por Mercedes Fernández Valladares “ca. 1564-1570” (2005: n° 586) y, como veremos más abajo, no hay argumentos para suponer que procede de ediciones anteriores. A estos datos debemos añadirles que, como se ha podido constatar en otros trabajos (Garvin 2021b), muchos de los romances de historia de España que aparecen en el *Cancionero de romances* y de los que no conocemos transmisión anterior a la primera edición de la obra serían probablemente de composición relativamente reciente respecto a su fecha de aparición, como ocurre por ejemplo con los romances de Juan Sánchez Burguillos.

De aquí se derivan, según creo, las coordenadas espacio-temporales necesarias para ensayar las posibles interpretaciones del romance: Toledo, en la década de los treinta o primera mitad de los cuarenta del siglo XVI.

3. Lectura moral

Si, como hemos postulado, el autor del romance trabajó libremente sobre unos materiales de los que se eligieron y prefirieron una serie de sucesos y datos concretos al tiempo que otros aspectos o detalles se minimizaban o se dejaban al margen, parece claro que dicha selección supone implícitamente otorgar un valor concreto a ese episodio que vaya más allá del episodio en sí mismo; es decir: hallar en él algo que le confiera un valor que lo haga digno de ser transmitido. Desde esta perspectiva, quizá tenga más sentido pensar que el romance cuenta esta historia no en tanto que episodio histórico, sino en clave moral,

destacando la importancia de mantener las promesas realizadas, aun cuando estas se hayan hecho a un enemigo.

Al preparar los materiales para su *Cancionero*, Nucio colocó el romance que nos ocupa entre los de historias castellanas³, donde lleva el título de “Romance del rey don Alonso que ganó a Toledo”. Con ello, se otorga implícitamente a Alfonso VI el protagonismo del romance, algo que, sin ser falso del todo, tampoco es necesariamente cierto, pues junto a él aparecen la reina Constanza y Bernardo de Sedirac, cuya función narrativa en el romance es igual de importante o mayor que la del monarca⁴. No creo que el título pueda servirnos como punto de partida para juzgar cómo se comprendió el romance al poco de su aparición, pues en mi opinión el epígrafe probablemente sea obra del propio editor antuerpiense: coincide con el intento de ordenación temática explicitado en el prólogo del *Cancionero de romances* y ensayado también en su edición de los *Romances* de Lorenzo de Sepúlveda, donde afirma haber reorganizado la *princeps* porque “hauiendo muchos que tratan de una mesma persona no me pareció justo que estuuiesen derramados por el libro”, algo que condiciona la estructura de la obra (Garvin 2018: 85-98). Las compilaciones posteriores, ciertamente, aceptan el título, pero este parece responder más a esa voluntad de organizar los romances en torno a personajes concretos que no a un intento de condensar lo que en él se cuenta. Dicho de otro modo: al ponerle ese título y colocarlo entre los romances de historia castellana, Nucio probablemente aleja al romance de la intención original o, al menos, enfatiza su vertiente histórica en detrimento de otros aspectos.

La crítica decimonónica parece haber percibido la poca precisión del título de Nucio y se decantó sin ambages por una lectura del texto claramente histórica, como revelan los títulos elegidos, en los cuales se priorizan los hechos por encima de los actores. Así, Agustín Durán lo titula “el arzobispo don Bernardo y la reina Constanza despojan a los moros de su mezquita de Toledo y la hacen iglesia” (1840: 575) y Menéndez Pidal, de modo sucinto, se refiere a él como el romance de la “Mezquita de Toledo hecha iglesia” (1914: 17). Sin embargo, aunque podría considerarse que la conversión de la mezquita constituye en cierto modo el núcleo argumental del romance, en el texto, como hemos visto, se narran sucesos más amplios. De hecho, la conversión de la mezquita propiamente dicha ocupa en el romance únicamente seis de los 128 versos del romance (vv.81-87), mientras otros elementos, como la lista de lugares tomados por el monarca o los diálogos entre la reina y Bernardo o Alfonso y los moros ocupan notablemente más lugar y parecen enfocados a situar en buen lugar a la figura del monarca y sus actuaciones.

El pliego suelto al que hacíamos referencia arriba, sin embargo, parece haber leído el romance no como un texto meramente histórico, sino como una historia en clave moral. Nuestro texto comparte allí espacio tipográfico con dos romances, de lectura eminentemente moral: va precedido de, primero, *Por los Alpes y altas sierras*, la glosa al romance *Triste estaba el padre santo* que, según Beltrán, explicita “la lección moral y política para la que

3 En la edición sin año del *Cancionero* nuestro romance está entre *Después que Vellido Dolfos* y *En Sancta Gadea de Burgos*, si bien en la edición de 1550 el romance está entre este último y *Cabalga Diego Lainéz*.

4 Probablemente, resultaría más justo un análisis que operara con otras herramientas narratológicas, como el modelo actancial de Greimas, que permitieran atribuir a cada una de las figuras del romance su justa función narrativa; en relación con las crónicas y su modo de tratar el episodio en estos términos, véase Blašković (2022: 39-40).

había sido compuesto” el romance (2018: 57). Le sigue *Mira Nero de Tarpeya*, claro ejemplo moral de la indolencia con que el tirano asiste a la destrucción de Roma. El mensaje más o menos moralizante implícito en cada uno de estos tres romances se explicita por tanto en la creación de un mensaje supratextual que surge de un espacio tipográfico compartido, de modo que la vertiente moral de los textos se refuerza por la lectura cruzada.

Decíamos unos párrafos más arriba que no había argumentos para suponer que el pliego RM1077 procedía de ediciones anteriores. En muchos casos, Nucio usó para la composición de su *Cancionero* pliegos que no se han conservado, pero cuya existencia puede demostrarse ecdóticamente. Esto sucede con frecuencia con los pliegos tardíos impresos por Felipe de Junta que provienen de cuadernos muy anteriores impresos ya por su padre, Juan (Martos 2023: 25-30). No creo, sin embargo, que nos hallemos ante un caso así. Como ya he indicado más arriba, el título que el romance *Esse buen rey don Alonso* lleva en la compilación antuerpiense fue muy probablemente obra de Nucio. En el pliego, el romance lleva el mismo título que allí, pero mientras en el *Cancionero* dicho título es perfectamente coherente con la concepción editorial de Nucio, que el pliego busque la composición de un mensaje supratextual hace poco probable que dicho título sea creación de quienes compusieron el pliego o, al menos, no parece una formulación adecuada al mensaje que quiere transmitir el cuaderno. Además, debe notarse que la glosa a *Triste estaba el padre santo* presenta en este pliego una variante en el primer verso que solamente conocemos, si no me equivoco, por este testimonio – *Por los Alpes* en lugar de *A los Alpes* – algo que, en mi opinión, ha de ponerse en relación con el romance de igual *incipit* – *Por los Alpes y altas sierras / por do el Po baja a lo llano* – compuesto en 1567 sobre el Duque de Alba y la represión de la rebelión en Flandes. Un análisis crítico de las variantes del romance del rey don Alonso parece sugerir, además, que el texto del pliego procede en última instancia de la primera parte de la *Silva de varios romances* de Nájera y no del *Cancionero*⁵. Esto no es nada extraño, pues sabemos que el *Cancionero de romances* no tuvo éxito directo en la península ibérica, sino que fueron la *Silva* y los *Romances* de Miles quienes reprodujeron allí la empresa antuerpiense; fue también a partir de estas obras, y no directamente desde el *Cancionero*, que se imprimieron algunos pliegos que buscaban también participar de ese éxito, algunos de ellos en el taller de los Junta (Garvin 2021a).

Es cierto que la lectura moral del romance que plantea el pliego no es original; al menos el episodio de la mezquita ya se había interpretado en esa clave en obras muy anteriores, como sucede por ejemplo en el *Valerio de las historias escolásticas de la sagrada escritura y de los hechos de España*, donde aparece en el libro VI, título VI “De fidelidad a la cosa pública” como el primero de los ejemplos de historia de España dedicados a este tema. Sin embargo, no creo que con ella el pliego esté restituyendo la lectura primera del romance: en las coordenadas espacio-temporales que trazábamos arriba como más probables para la creación del romance, el episodio de la conversión de la mezquita en Toledo se utiliza recurrentemente en relación con el rito mozárabe. Además, dicho tema es recurrente en el Toledo de la primera mitad del siglo XVI: aparece con fuerza con la restauración del rito

⁵ Una lista de las variantes puede verse en el aparato crítico de la edición del *Cancionero de romances* (Higashi y Garvin 2021: 847-848).

llevada a cabo por el cardenal Cisneros a principios de siglo y las referencias aumentan conforme nos acercamos a los años de publicación del *Cancionero de romances*. Parece más probable, por ello, que sea esta la clave para indagar en la recepción inmediata del romance.

4. Historiografía medieval

Para entender esta relación hemos de retrotraernos de nuevo en el tiempo hasta el reinado de Alfonso VI, concretamente hasta el concilio de Burgos, celebrado en el año 1080 y en el que se abolió el llamado rito hispánico en favor del rito romano. Según la *Crónica del obispo don Pelayo*, la primera que hace referencia al cambio de rito, Alfonso VI solicitó la reforma al papa Gregorio VII, quien envió a Ricardo, el abad de Marsella, para celebrar el dicho concilio⁶, algo que también recoge la *Primera crónica anónima de Sahagún*⁷.

A finales del siglo XII⁸, la *Crónica najerense* incorpora un episodio clave, que es el de la ordalía del fuego. El episodio, que se sitúa en Burgos, intenta justificar la implantación del rito romano en Castilla y está compuesto de dos núcleos narrativos. En el primero, procedente según Montenegro “de una fuente extrahispánica” (2011: 75), dos caballeros, uno “Regis Adefonsi pro lege romana” y el otro, castellano, “Lupus Martinez de Matanza, pro lege Toletana” se enfrentan en un duelo que gana este último. Al mismo tiempo – este es el segundo núcleo narrativo⁹ –en medio de la plaza se enciende un fuego que ha de determinar el rito que se implantará; a él se arrojan dos misales, el romano y el toledano: este último sale de la hoguera, pero el rey lo devuelve al fuego de un puntapié, pronunciando la famosa frase de “ad libitum regum fletantur cornua legum”, que pasó al acervo común en la forma de “así van leyes donde quieren reyes”.

El episodio lo recoge también Rodrigo Jiménez de Rada en *De Rebus Hispaniae*, pero se producen aquí una serie de cambios en los que debemos detenernos por la importancia de esta crónica para la tradición que desemboca en el romance que nos ocupa. En primer lugar, Jiménez de Rada sitúa el episodio ya no en Burgos, sino en Toledo y nos dice que “andaba alborotado el clero y el pueblo de toda España porque el legado y el rey los presionaban para que adoptaran el oficio francés” y también que “mientras el clero, el ejército y el pueblo se negaban rotundamente a que se cambiase el oficio, el rey, instigado por la reina, defendía lo contrario” (Fernández Valverde 1989: 251). A continuación, se narra el duelo entre los dos caballeros y cómo gana el defensor del rito toledano, pero, añade Rada “el rey se vio tan presionado por la reina Constanza que perseveró en su propósito” (1989: 252). Se llega así a la ordalía del fuego, el misal toledano salta afuera, pero “como el rey era perseverante

6 “Tunc Adefonsus rex uelociter Roman nuncios misit ad Papam Aldebrandum cognomento septimus Gregorius; ideo hoc fecit, quia romanum misterium habere uoluit in omni regno suo. Memoratus itaque Papa Cardinalem suum Ricardum, Abate Marsiliensem, in Ispania transmisit. Qui apud Burguensem urbem Concilium celebravit confirmauitque romanum misterium in omni regno regis Adefonsi Era MCXIII” (Sánchez Alonso 1924: 80).

7 “El qual en el oncenno anno de su rino procuró suplicando al barón de muy onrada vida Gregorio sétimo en la silla apostolical que en toda España fuesse celebrado el diuinal ofiçio según que la iglesia Romana acostumbra”, *Primera Crónica Anónima de Sahagún* (Ubieto Arteta 1987: 13).

8 Estévez Solá la fecha en torno a 1173 (1995: 70).

9 Este episodio de la hoguera, según Montenegro [...] “debe de ser uno de los muchos relatos populares de los que se hizo eco en su obra el redactor de la Najerense. Y probablemente encierra, al igual que la ordalía de los caballeros, un fondo de verdad” (2011: 75).

y llevaba siempre a la práctica lo que pensaba, sin dejarse amedrentar por el milagro ni convencer por los ruegos mantuvo su resolución y ordenó [...] que el oficio francés fuera observado en todos los rincones de su reino” (1989: 252).

Jiménez de Rada, como vemos, responsabiliza a Constanza de influir sobre el rey, algo que también hace en el episodio de la conversión de la mezquita, pero antes de ver cómo lo trata en su crónica, hemos de intentar contextualizar la realidad histórica de dicho episodio. Las capitulaciones garantizaban a los musulmanes poder haciendo uso de la mezquita para sus ceremonias, pero muy probablemente las circunstancias obligaron al monarca a tomar otras decisiones. Así, aunque algunas fuentes árabicas sitúan la fecha de conversión de la mezquita en iglesia en 1085¹⁰, la fecha generalmente aceptada es en 1086, pues como acredita un documento conservado (García Luján 1982: n°1), el 18 de diciembre de ese año se celebró una reunión con presencia de los obispos del reino en que se confirmó el nombramiento de Bernardo de Sedirac como nuevo arzobispo de Toledo. Los historiadores aceptan, del mismo modo, que la conversión de la mezquita ha de estar en relación con la batalla de Sagrajas (o Zalaza) que tuvo lugar el 23 de octubre de ese mismo año de 1086, si bien hay discrepancias sobre si la conversión de la mezquita fue medida anterior a la batalla o consecuencia de ella. Gómez López, por ejemplo, es partidario de la primera opción, según la cual:

de perderse Toledo ante los almorávides sin ni siquiera haber sido capaces de convertir dicha mezquita en una iglesia, toda la reputación obtenida por el rey castellano-leonés se vendría abajo [y] los eclesiásticos acusándole de mostrar debilidad frente a los musulmanes, argumentarían que el retorno de la ciudad al islam era un castigo de Dios por la falta de agradecimiento del monarca ante la disposición divina que había permitido que conquistara Toledo. En otras palabras, sería un fracaso ideológico de enormes consecuencias (2005: 31)

Por otra parte, la conversión de la mezquita pudo tener algo de castigo tras la severa derrota, ante la sospecha de que los mudéjares toledanos hubiesen colaborado con los almorávides. Negro Cortés recuerda que “antes de la caída de Toledo los reyes taifas habían sido incapaces de acordar nada que les permitiera hacer causa común frente a los cristianos, manteniéndose enredados en continuas disputas entre ellos” (Negro Cortés 2016: 20); tras la caída de Toledo, por otra parte, “los dirigentes de los taifas reconocieron el problema e hicieron temporalmente causa común contra el enemigo cristiano” (Negro Cortés 2016: 21)¹¹. Es por ello que, como apuntan algunos autores¹², la batalla de Sagrajas pudo conllevar a la imposición de medidas restrictivas, entre las que se contaría la conversión de la mezquita en iglesia cristiana (Molénat 1991: 118-119; Echevarría 2003: 60-61).

10 Así, por ejemplo, “Ibn Bassam da Rabi’ primero del año 478, mes que comienza el 27 de junio de 1085 y acaba el 26 de julio” (Menéndez Pidal 1947:41). Véase también Gómez López (2005: 32).

11 Algunos testimonios coetáneos, como el de Abd Allah inciden en este punto cuando indican que la amenaza cristiana como un peligro que “era el mismo para todos y la colaboración inevitable. Si no podíamos prestárnosla uno a otro en refuerzos materiales, por nuestra debilidad, podíamos al menos asociarnos en las negociaciones, en la adopción de resoluciones, en llamarnos mutuamente la atención sobre cualquier circunstancia de la que uno no se hubiera percatado y en cosas parecidas” (García Gómez, Lévi-Provençal 2005: 169).

12 Véase especialmente Molénat (1991) y Echevarría (2003).

Lo que parece imposible, en cualquier caso, es que dicha conversión tuviese lugar sin que el rey tuviera constancia de ello, así que tanto Alfonso VI como el arzobispo electo, Bernardo de Sedirac, hubieron de conocer necesariamente esos planes. Desde su entrada en Toledo¹³, Alfonso VI se había esforzado en mostrarse respetuoso con los vencidos y ofrecer garantías del cumplimiento de las capitulaciones¹⁴. Sin embargo, en la Toledo recién tomada cada vez eran más claros los conflictos entre “la cultura de los castellanos, cada vez más europeizada y la musulmán-toledana, en la que se ubicaban tanto los mudéjares como los antiguos mozárabes” (Gómez López 2005: 30). Alfonso VI se posicionó claramente en favor de la corriente europeizante, algo que se manifiesta claramente en dos aspectos muy ligados entre sí: los matrimonios que contrajo y su política eclesial, que culminó en la sustitución del rito hispánico por el rito romano (Martín 2010). El matrimonio de Alfonso VI en segundas nupcias a finales de 1079 o principios de 1080 con Constanza le aseguraba fuertes lazos políticos con Borgoña y relaciones directas con Cluny¹⁵, el principal agente de la reforma eclesiástica impulsada por el papa. El rito hispánico fue abolido oficialmente en el Concilio de Burgos de 1080, pero su implantación en Toledo fue foco de numerosos conflictos con los mozárabes¹⁶. En este punto, el conde mozárabe Sisnando Davidiz y Bernardo tenían como es lógico posturas completamente opuestas: Alfonso debía evitar el enfrentamiento directo entre los partidarios de la reforma y los conciliadores “de manera que la decisión de conceder privilegios especiales a los mozárabes puede considerarse como un intento de neutralizar la marcada oposición de éstos tanto en lo que se refiere a la destrucción de las mezquitas, cuanto a la imposición de la liturgia romana” (Hitchcoch 1973: 39)

Así, mientras en toda Castilla se implantó el rito romano, a los mozárabes de Toledo se les permitió la conservación de su antiguo rito, el hispánico o mozárabe, en seis iglesias de la ciudad. Eso no significa, sin embargo, que se tuviera a los mozárabes en especial estimación; al contrario, la conversión de la mezquita implica, a nivel simbólico, no solo la conversión de un templo musulmán en uno cristiano, sino también la sustitución progresiva de la herencia mozárabe por la visigoda.

La desconfianza frente a los mozárabes obedece a varias razones. En primer lugar, como resume Gómez López:

¿Cómo podían fiarse los cristianos venidos del Norte del rito religioso de una comunidad que en nada se diferenciaba de los musulmanes salvo en creer en los preceptos básicos del cristianismo, los cuales, sin embargo, desarrollaban de forma distinta en sus ceremonias? ¿No estaría el cristianismo mozárabe contaminado de alguna forma por el islam tras una convivencia de casi cuatro centurias, como había evidenciado la herejía adopcionista desarrollada en el siglo VIII? ¿Y si fueran herejes? (Gómez López 2005: 33)

13 Para Gómez López “seguramente la capitulación de Toledo como tal se produjo el martes 6 de mayo de 1085, mientras que la entrada de Alfonso VI en ella no se realizaría hasta el domingo 25, fecha de la muerte del Pontífice Gregorio VII” (2005: 28).

14 Ofrece argumentos y ejemplos de ello Mínguez Fernández (2000: 109).

15 Sobre estas relaciones con Cluny, véase Reglero de la Fuente (2009).

16 Téngase en cuenta que como indica Echevarría (2003: 60) después de 1085 “la mayor parte de los musulmanes habitantes de Toledo emprendieron (*sic*) la emigración hacia el sur, siguiendo las indicaciones de sus autoridades religiosas, que consideraban ilícito seguir habitando en tierras gobernadas por cristianos”.

Ya la elección de Bernardo como nuevo arzobispo (1085) rompía con la tradición local – el último metropolitano mozárabe fue Pascual (1058-1080) – pero la decisión de convertir la mezquita en iglesia en lugar de usar un templo mozárabe lo hacía de forma definitiva. En el momento de tomar la decisión ya existía, de hecho, otra iglesia en Toledo que podría haber sido sede episcopal: la Iglesia de Santa María del Alcén, sede de los metropolitanos mozárabes y, lo más importante a nivel simbólico, lugar en el que supuestamente la Virgen María se había aparecido sobre un trono de marfil a San Ildefonso para ofrecerle la casulla¹⁷. Obviamente – en esto insisten todos los historiadores que tratan el tema – Alfonso VI, debido a sus estancias previas en la ciudad, conocía necesariamente ese lugar. Pero al convertir la mezquita en iglesia se empieza a instaurar el relato de que la auténtica basilica de San Ildefonso no era la de Santa María, sino la nueva, y a sugerir que la virgen no se había aparecido sobre un trono de marfil, sino sobre una columna, que se supone en la nueva iglesia¹⁸. El tímpano de la llamada “puerta del perdón”, construida en el siglo XV, está precisamente decorado con una imagen de la Virgen María entregando la casulla a San Ildefonso. Llegado ya el siglo XVI, existe en Toledo la convicción absoluta de que la catedral se asienta sobre la antigua basilica visigoda, algo que también refleja el romance cuando dice, en boca de la reina, que le agravia la conciencia “ver mezquita de moros / la que fue iglesia santa / donde la reina del cielo / solía ser muy bien honrada” (vv. 57-60).

Jiménez de Rada, al igual que ya había hecho al narrar el episodio de la ordalía, exculpa aquí a Alfonso VI y responsabiliza a la reina Constanza, además de a Bernardo de Sedirac, pero con ello hace recaer en ellos la culpa de la conversión de la mezquita en iglesia y también de la adopción del rito romano. Allí se nos dice, en primer lugar, que:

Como todavía entonces se observaba en España la escritura gótica, la traducción del Salterio y el oficio de la misa instituido por Isidoro y Leandro, que junto con la escritura y traducción se conoce por toledano, Alfonso *a instancias de su esposa la reina Constanza, que era de tierras francesas*, envió una delegación a Roma para pedir al papa Gregorio VII que, una vez derogado en España el oficio toledano, fuera sustituido por el romano o francés (Fernández Valverde 1989: 249)

Poco después, tras explicarnos brevemente cómo llegó Bernardo de Cluny a Toledo – Reilly supone que aquí la crónica de Jiménez de Rada podría estar reproduciendo una *vita o gesta* de Bernardo (1989: 145) – se nos dice que este:

Aprovechando un viaje del rey a la zona de León [...] penetró de noche, *a instancias de la reina Constanza*, en la mezquita mayor de Toledo, llevando consigo algunos caballeros cristianos y, después de borrar los vestigios de la inmundicia de Mahoma, levantó un altar

17 El de San Ildefonso es uno de los milagros que cuenta Berceo (1999: 12-16) Véase también Fernández Collado (2008).

18 Lo explica bien Linehan cuando escribe que “it was strongly implied, if not explicitly stated, that before it [the cathedral] had been a mosque and ‘the dwelling place of demons,’ the church had been dedicated to the Virgin Mary, and that the new cathedral therefore occupied the site of the visigothic basilica which had been consecrated and dedicated to the Virgin in April 587” (1993: 216-217). El proceso culmina poco después, en 1095, cuando Alfonso VI dona la iglesia de Santa María a los frailes de San Víctor de Marsella.

de culto cristiano e instaló campanas en la torre mayor para llamar a los fieles (Fernández Valverde 1989: 250)

Al analizar las fuentes empleadas por Jiménez de Rada para su crónica, Reilly calcula que aproximadamente un cuarenta por ciento de los materiales se tomaron del *Chronicon mundi* de Lucas de Tuy, pero cree que el episodio de la mezquita procedería de un perdido cantar de Alfonso VI (1989: 143-147). Su explicación se basa en los siguientes argumentos interrelacionados:

En primer lugar, su relato [i.e. Rada] es una amalgama de otros textos, hilados de forma inconexa, pero a veces con transiciones bruscas, tanto lógica como estilísticamente. El empleo del diálogo es importante, pero no absolutamente crítico. Además, todo el tono de estas secciones es casi dramático más que narrativo y el material es personal y literario en su enfoque, más que histórico. Finalmente, no creo que, dado el alcance de toda la obra, el autor tuviera ni el tiempo ni la disposición de componer en el sentido estricto del término (1989: 147)

Sin embargo, poco después, el propio Reilly constata que, en un episodio concreto que Jiménez de Rada toma de Lucas de Tuy, es el propio Rada quien cambia la narración para favorecer la imagen de Alfonso VI (1989: 150). De igual modo, su conclusión del análisis de la obra de Jiménez de Rada es que el autor, “aunque estuviera construyendo una crónica de dimensiones formidables con una considerable prisa [...] tenía un punto de vista individual que expresar [...] lo que resultó fue una pintura del reinado de Alfonso VI más positiva que la de cualquier crónica desde la del obispo Pelayo, un siglo anterior” (1989: 150). Sorprende que Reilly no tenga en cuenta el episodio de la ordalía del fuego y no contemple la posibilidad de que sea, en efecto, el propio Rodrigo el que se esfuerce en proyectar una buena imagen de Alfonso VI o, más concretamente, una imagen negativa de la reina Constanza, más aún en un episodio como el de la mezquita. De Jiménez de Rada, Lomax destaca su odio hacia los franceses, que, en su opinión:

se debe no sólo a un nacionalismo irritado por los cuentos juglarescos de las victorias de Carlomagno en España [...] sino también a la mala recepción que recibió de Felipe Augusto en 1212, a la introducción del gobierno francés en una conspiración nobiliaria de 1223 y, sobre todo, a un incidente de 1236 cuando, camino hacia Italia, Rodrigo fue secuestrado, cerca de aquí, por el noble Poncio de Mirebel (1977: 591)

La animadversión de Rada hacia los franceses es paralela a una evidente simpatía por los mozárabes, que muchos críticos¹⁹ hallan expresada de manera explícita en el tercer capítulo del cuarto libro, prueba de que por los años en que Rodrigo era arzobispo de Toledo muchos obispos mozárabes expulsados de regiones del sur se instalaron en Toledo y, lo más importante, como indica el propio Jiménez de Rada, “permanecieron hasta su muerte en la ciudad regia ejerciendo sus funciones episcopales y uno de ellos está enterrado en la iglesia

19 Lo notó ya en su momento Fita (1897: 530-532); véase ahora Rubio Sadía (2018: 632).

mayor” (Fernández Valverde 1989: 163). Además, los historiadores constatan también “a partir de la segunda mitad del siglo XII la presencia creciente de mozárabes en los más altos cargos de la Catedral” (Gonzálvez 1990: 30).

Creo, por tanto, que Menéndez Pidal se equivoca al afirmar que “este relato merece fe, pues concuerda bien con el carácter del rey, escrupuloso guardador de sus pactos con los moros” (1947: 39), y me inclino a pensar que fue el propio Rodrigo quien presentó los hechos en esa forma benévola para con Alfonso VI. No olvidemos, además, que “para el arzobispo Jiménez de Rada, la construcción física de la catedral de Toledo complementaba su construcción de la historia de España en su *Historia de Rebus Hispanie*: los dos definían a la iglesia toledana como el epicentro histórico, geográfico y espiritual de España” (Nickson 2010: 148).

Así, Jiménez de Rada resemantiza por completo tanto la ordalía del fuego como el episodio de la conversión de la mezquita en iglesia y lo desvincula también de cualquier medida contra los mozárabes por parte del rey, responsabilidad que recae ahora de modo exclusivo en la reina Constanza. La historiografía posterior no modifica esta posición de Jiménez de Rada al tratar el episodio de la conversión de la mezquita en iglesia y se convierte en lugar común atribuir la culpa a Bernardo y, sobre todo, a la reina Constanza²⁰, imagen que llega hasta el mismo siglo XVI.

5. Recepción en clave mozárabe

A principios del Quinientos se da otro cambio sustancial en la recepción del rito mozárabe y, por extensión, de la imagen de estos con la restauración del rito llevada a cabo por el cardenal Cisneros. La historia más o menos legendaria sitúa al cardenal durante una visita a la biblioteca de la catedral en 1497 que, ante el mal estado en que se encuentran los misales, actúa como desencadenante²¹. En realidad, sus predecesores ya habían actuado en esa dirección, por lo cual “la primera disposición que tomó en asuntos que afectaban a los mozárabes toledanos iba en la misma dirección en la que habían insistido los dos prelados anteriores, a saber: confirmar, el derecho de las iglesias mozárabes a ampliar el número de sus feligreses a costa de los miembros

20 En la *Estoria de los Godos* leemos: “Pues el rey don Alfonso priso Toledo &, sosegada, fuese para Leon. Aca el arçobispo, con conseio dela reyna & con poder de caualleros, pusose al alua del dia en la mezquita mayor; & quando los moros fueron apercebidos el ouo fecho y altar & canto y misa” (Ward 2006:). De igual modo, el *Sumario Analitico de la Historia Gothica*: “et myentre que el rey fue a Leon el eleyto don Bernaldo, de conceyo dela reyna doña Constaça, entro de noche enla mezquita mayor, armo hi altares & echo la ley delos moros fuera” (Ward 2007: 145).

21 “Consta que, a fines del siglo XV, el estado de cosas de todo ese conjunto (rito, parroquias, comunidad) había llegado a un punto casi insostenible. Los testimonios que nos quedan son dramáticos. Las parroquias mozárabes seguían siendo seis, como en los tiempos áureos del siglo XII. Nada había cambiado aparentemente en cuanto a las estructuras eclesiásticas, pero el implacable curso del tiempo las había erosionado de tal modo que algunas se encontraban al borde mismo de la extinción. Tres de las parroquias habían llegado al límite de la supervivencia. La de San Sebastián contaba con un solo parroquiano, la de San Lucas con dos y la de San Marcos con tres, aunque en algunas de ellas estaban inscritos nominalmente ciertos feligreses residentes en los núcleos rurales del contorno, pero sólo a efectos del pago del diezmo” (Gonzálvez 2004: 198). En cambio, las otras tres parroquias, sin atravesar una época de prosperidad, disponían de un número de fieles suficiente para justificar su supervivencia. Por tanto, la situación de la mozarabía toledana era en su conjunto realmente lamentable y estaba pidiendo a gritos unas medidas urgentes, si se pretendía de veras su recuperación. La debilidad económica de las parroquias mozárabes y el agotamiento de la comunidad arrastraban irremediamente al rito hispánico hacia su ocaso.

de las parroquias latinas” (González 2004: 176). Otra de las medidas adoptadas por Cisneros, quizá la más conocida, es la edición de textos litúrgicos (misales y breviarios). Pero la más importante, a nivel simbólico, es la creación de la capilla mozárabe dentro de la catedral de Toledo, aprobada en septiembre de 1509 y en la que la primera misa según el rito mozárabe se celebró en julio de 1511 (Bosch 2000: 63). Con ella parece cerrarse un círculo, pero hemos de recordar que la catedral se asienta sobre la antigua mezquita aljama, no sobre la iglesia de Santa María, de modo que, a nivel espacial, la supuesta *restauración* no es tal. De hecho, como ha destacado Susan Boynton (2015), todo el proceso tiene tanto de restauración como de invención – en el sentido de “invention of tradition” que le dan Hobsbawm y Ranger (2012). Por un lado, ciertamente, el rito se ve como algo digno de recuperar, una reliquia y “como tal reliquia, su principal función era ser un vestigio de algo sagrado y antiguo, y acrecentar el valor local del espacio o institución donde se custodiaba, la catedral y la ciudad de Toledo” (López Ramos 2021: 489). Sin embargo, dicha recuperación implica también “el tributo de uniformarse prácticamente con el rito romano en sus modos de celebrar y expresar. Según Ferrer Grenesche, “quien no entendía el latín apenas podría diferenciar la Misa hispana de una romana local” (1995: 32).

Por otro lado, no podemos pasar por alto que dicha restauración se enmarca en un proceso más amplio de conversiones, que diferencia de modo radical entre la identidad cristiana y la musulmana y que tiene su manifestación más plástica en la quema de manuscritos nazaríes en Granada en 1499 o 1500, acto que según Daniel Eisenberg “simboliza el fin de la civilización hispanoárabe y el de la Reconquista mucho mejor que la entrega de la ciudad a Fernando e Isabel” (1992: 8). No es casual, en este sentido, que Cisneros, para decorar la capilla mozárabe, solicite a Juan de Borgoña un fresco sobre la toma de Orán en 1509, en el que él mismo aparece (de hecho, participó en ella). Bajo la constante de la conquista de territorios a los musulmanes, la pintura establece un doble vínculo: por un lado, obviamente, con la reciente toma de Orán y con la de Granada y, por otro, con “la de Toledo en 1085, más distante en el tiempo, pero más cercano en el espacio” (Boynton 2022: 28).

A partir de la restauración cisneriana del rito, las posiciones ideológicas en torno a los mozárabes se desarrollan en las tres décadas siguientes en dos direcciones opuestas, pero que tienen un mismo origen en la desconfianza general en torno a la posición de los mozárabes tanto en la cristiandad latina²², como en el seno de la sociedad toledana. Así, como afirma Hitchcoch “según iba avanzando el siglo dieciséis, la población mozárabe de Toledo dejó de ser una entidad histórica, arcaísmo cuya supervivencia hasta la actualidad no ocasionó ningún inconveniente, y logró ocupar una posición crítica dentro de una comunidad tan consciente de la pureza de la sangre” (Hitchcoch 1989: 488)²³. Como señala el mismo autor,

22 “Cisneros quizá compartió la concepción, muy extendida en torno a 1500, de que la historia de los mozárabes que habían vivido entre los árabes les distinguía de otros cristianos, y que su duradera exposición al Islam les convirtió en sospechosos desde el punto de vista de la doctrina. Esta convicción, heredada de la Edad Media, se encuentra reflejada en un tratado que circuló ampliamente en manuscrito e impreso —publicado sobre todo en Roma, pero también en el norte de Europa— durante la década en torno a 1500, las Diez divisiones de las naciones de toda la cristiandad (Divisiones decem nationum totius Christianitatis), que incluye a los mozárabes separados de las iglesias latinas como la décima nación, después de los armenios, georgianos y sirios” (Boynton 2022: 28).

23 Rubio Sadia precisa que “el sentimiento al que se refiere [Hitchcoch] no adquirió un carácter mayoritario entre la población de la ciudad. En todo caso, su origen no debió estar en los usos litúrgicos propios de los mozárabes, sino en su condición de grupo social privilegiado” (2007: 145).

las explicaciones sobre la etimología del término mozárabe parecían justificar a aquellos que los relacionaban directamente con los árabes.

Por otro lado, “en los ambientes humanistas y reformistas, el rito hispano se halla muy lejos de ser aquella *superstitio toletana* que considerara el papa Gregorio VII a finales del siglo XI” (Rubio Sadia 2007: 144). La defensa de la identidad y cultura mozárabe, con todo, pasa necesariamente por una relectura de las fuentes, necesaria para justificar el abolengo mozárabe y su lealtad a la liturgia. Una de las más usadas a tal propósito es precisamente la crónica de Jiménez de Rada²⁴, pero “si bien la obra del Toledano proporcionaba a nuestros autores una amplia base historiográfica, no explicaba, sin embargo, los motivos que impulsaron al rey Alfonso a permitir la liturgia de la minoría mozárabe toledana junto a la *Lex romana*” (Rubio Sadia 2007: 145). La respuesta se busca en el episodio de la ordalía del fuego, que se reinterpreta para intentar ofrecer una respuesta a esa dualidad.

Como ya hemos visto arriba, la obra de Alcócer se publicó en 1554, pero ya se habría escrito a principios de la década de los 40 y sería paralela por tanto en su composición a la publicación de la *Crónica* de Ocampo en 1541. Alcócer introduce el episodio tal y como lo leemos en Rada, presentando a Constanza como instigadora del cambio:

mouido el rey, por induzimiento de la reyna doña Costança su muger, que era Francesa (adonde el dicho oficio Romano ya se vsaua) procuro que el legado Apostolico, y el Arçobispo de Toledo, compeliessen a todos los de su reyno, a que dexassen el dicho oficio Gothico, y vsassen desde en adelante del Romano. (Alcócer 1554, f. 56)

Al igual que en Rada, luchan los dos caballeros y, como allí, gana el toledano, algo que Alfonso no acepta. Luego, sin embargo, mientras que en Rada leemos que “como surgiera una fuerte protesta por parte del ejército y el pueblo, finalmente se llegó al acuerdo de arrojar el libro del oficio toledano y el libro del oficio francés a una gran hoguera” (Fernández Valverde 1989: 45), Alcócer siente la necesidad de explicitar que “Dios mostraría de cuál oficio era más servido” (1554: 56). El cambio más importante que introduce Alcócer respecto a Rada, con todo, es el resultado de la ordalía pues, en su versión “el missal del oficio Romano, quedo en el fuego, sin quemarse: y el otro salio del, sin recibir daño alguno: loando todos a nuestro señor que tal marauilla mostro” (1554: 56). Rubio Sadía, al analizar esta versión de la ordalía, se pregunta si el resultado “se trata de un lapsus de Alcócer” (2007: 157-158); pero esto me parece muy poco probable, precisamente porque Alcócer no solamente modifica el resultado, dejando que el misal francés no sufra quemaduras pese a quedar dentro de la hoguera, sino que además añade que fue “nuestro señor que tal maravilla mostro”. Aunque una ordalía es, por definición, un juicio que se pone en manos de Dios, dicha insistencia en que fue “nuestro señor” primero el que “mostraría” y luego el que “mostró” está subordinada, no lo olvidemos, a encontrar una justificación “histórica” para la dualidad litúrgica. A pesar del resultado de la ordalía, el rey “insistió de nuevo en su primera opinión de tal manera que por ninguna cosa pudo della ser apartado hasta que su mandamiento fue cumplido”; sin embargo – y en contra de lo que en un primer momento

²⁴ Según Rubio Sadía, “en el siglo XVI los intelectuales de la ciudad imperial conocen a fondo la obra de Jiménez de Rada y, de hecho, la utilizan ampliamente” (2007: 144).

podría parecer – esto no implica que el rey desobedezca un mandato divino; al contrario, pues de inmediato se nos dice, de forma sutil, que por un lado, recibieron “todos” (esto es: la población de Toledo) “aunque contra su voluntad, lo que el legado y Arçobispo de parte del Papa les mandaron y desde entonces se usa en España el oficio Romano”, mientras que por otro, y aquí está según creo la clave, “por voluntad del rey quedaron en esta cibdad las seys iglesias [...] en las cuales el dicho oficio Muçarabe se usa hasta hoy”. Así, aunque parezca que el rey está ignorando el resultado de la ordalía, en realidad es el único que la interpretaría correctamente, pues ninguno de los misales se ha quemado.

Esta reinterpretación de la ordalía es muy semejante a la que por los mismos años hace Blas Ortiz en su *Summi Templi Toletani Descriptio*, de 1549. Al igual que el Alcócer, para Ortiz ambos misales salen ilesos del fuego, si bien ahora es el misal francés, del que “se dice que esparcidas las ojas, salió del fuego por sí mismo, libre del incendio” mientras que “el toledano, también incolume, se quedó en el mismo lugar donde avía sido arrojado” (Ortiz 1999: 238). Ortiz remite a Rada, pero, en su opinión, no resulta “lícito atribuir al rey, varón excelente, assí en todas las regias dotes como en la gran piedad para con Dios, tan impía e insana proterbia”. Ya antes, al finalizar el duelo, se defiende que Alfonso no acepte la victoria del caballero toledano, diciendo que, en realidad, lo que el rey ponía en duda no era el resultado, sino “que el suceso del certamen fuese bastante idóneo argumento del divino consejo”, es decir, su idoneidad (Ortiz 1999: 239). También aquí el giro interpretativo consiste en colocar al rey como aquel que comprende correctamente el resultado de la ordalía, de modo que, al salir ambos misales – cada uno a su modo – ilesos del fuego “el rey y los próceres reales le interpretaron assí: que el rito francés mandava Dios que se publicase y usasse de él en toda España y el toledano solo en aquellas yglesias de Toledo donde entonces se cantava” (1999: 240).

Según estas dos interpretaciones, por tanto, la voluntad divina era la coexistencia de los dos ritos y es el rey quien, ante las presiones de la Iglesia y, en especial, los intentos de manipulación de Constanza garantiza que se cumpla dicha voluntad permitiendo a los mozárabes seguir usando sus iglesias. Lo verdaderamente interesante para nosotros es la resemantización que, frente a la crónica anterior, tiene esta nueva interpretación de la ordalía sobre el episodio de la conversión de la mezquita en iglesia. En Jiménez de Rada el papel del rey queda aún en entredicho ya que, al fin y al cabo, se muestra favorable al rito romano o francés. Sin embargo, si la voluntad divina era la coexistencia de ambos ritos y fue el rey quien – como sugieren las interpretaciones/creaciones de Alcócer y Blas Ortiz - la posibilitó frente a la oposición de Constanza y Bernardo de Sedirac, el episodio de la mezquita que cuenta el romance no puede significar ya solamente la ruptura de una promesa: al convertir la mezquita en iglesia, la reina y el arzobispo están también introduciendo el rito romano contra la voluntad real.

La obra de Blas Ortiz se publicó en 1549, pero no podemos olvidar que se escribió a partir de una visita del príncipe Felipe a la catedral de Toledo que tuvo lugar en diciembre de 1546, es decir, justo en el momento de la impresión del *Cancionero de romances*, primer testimonio documentado del romance del rey Alfonso VI. Resulta sugerente, lo decíamos al principio, pensar que en el caso de que el romance hubiera sido compuesto poco antes de su primera documentación, dicha lectura podría ser la que buscaba el autor, pero esto es algo que no podemos saber. Lo que sí parece fuera de duda, sin embargo, es que en el momento de su aparición impresa, su recepción pasaba necesariamente por vincularlo con la cuestión mozárabe.

Resumiendo, por tanto, podemos concluir que el romance fue compuesto verosíblemente en Toledo en las décadas de los años 30 o 40 del siglo XV, en un contexto en el que las tensiones en torno a los mozárabes impondrían necesariamente una lectura del texto que vinculara sucesos pasados con la actualidad inmediata. Sin embargo, al incorporarlo a su *Cancionero de romances*, Martín Nucio no solamente lo alejó de ese contexto original en el que el romance podía desplegar ciertas referencias entre los conocedores, sino que lo ensartó en una serie de elementos paratextuales que imponían una lectura estrictamente histórica del romance: no solamente aparece dentro de una sección – no marcada tipográficamente, pero sí explicitada en el prólogo – de romances de historia castellana, sino que además se titula de tal modo que se sugiere el protagonismo absoluto del rey en detrimento de doña Constanza y Bernardo de Sedirac. Los pliegos sueltos, a su vez, no pueden por su propia y escasa entidad material, asumir los grandes ciclos históricos que las compilaciones de mediados de la centuria contribuyen a crear, de modo que los cuadernos suelen explicitar lecturas particulares de cada romance, creando a lo sumo intertextos que refuerzan una lectura moral en favor de otra, como sucede en este caso. Ninguna de las lecturas posibles es necesariamente mejor que las otras; cada una de ellas surge de unas condiciones de transmisión propias, que es necesario tener en cuenta a la hora de analizar este tipo de textos.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCÓCER, Pedro de (1554): *Hystoria o descripción de la Imperial cibdad de Toledo*. Toledo: Juan Ferrer.
- BELTRAN, Vicenç (2017): “De Túnez a Cartago. Propaganda política y tradiciones poéticas en la época del emperador”. *BRAE*, XCVII: 45-114.
- (2018) “Triste estaba el Padre santo”. Fernando Carmona, José Miguel García Cano y José Javier Martínez García (eds.). *Guerra y violencia en la literatura y en la historia*. Murcia: Universidad de Murcia, 55-71.
- BERCEO, Gonzalo de (1999): *Milagros de Nuestra Señora*. Vicenç Beltran (ed.). Barcelona: Planeta.
- BLAŠKOVIĆ, Marija (2022): “Memorias e imágenes entrelazadas: el reinado de Alfonso VI en la *Estoria de los godos*”. *Medievalia*. 54 (1): 37-68. [DOI: 10.19130/medievalia.2022.1.370X73]
- BOSCH, Lynette M. F. (2000): *Art, liturgy, and legend in renaissance Toledo. The Mendoza and the Iglesia primada*. Pennsylvania State: Univ. Press.
- BOYNTON, Susan (2015): “Restoration or Invention? Archbishop Cisneros and the Mozarabic Rite in Toledo”. *Yale Journal of Music & Religion* 1 (1): 5-30. [DOI: 10.17132/2377-231X.1009]
- (2022) “Cisneros después de Cisneros. La recepción del rito mozárabe en la Edad Moderna”. Tess Knighton y José María Domínguez (eds.): *El cardenal Cisneros: música, mecenazgo cultural y liturgia*. Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona; Insitut d’Estudis Medievals (105), 21-48.
- DÍAZ-MAS, Paloma (1994): *Romancero*. Barcelona: Crítica.

- DURÁN, Agustín (1849-1851): *Romancero general o colección de romances castellanos anteriores al siglo XVIII*. Madrid: Rivadeneyra.
- ECHEVARRÍA, Ana (2003): “La transformación del espacio islámico (siglos XI-XIII)”. *Cehm*, 15: 53-77. [DOI: 10.3406/cehm.2003.1281]
- EISENBERG, Daniel (1992): “Cisneros y la quema de los manuscritos granadinos”. *Journal of Hispanic Philology*. 16:107-124.
- ESTÉVEZ SOLA, Juan A. (ed.) (1995): *Chronica Naierensis*. (Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis, 71A). Turnholti: Brepols.
- FERNÁNDEZ COLLADO, Ángel (2008): “La capilla de la Descensión y la entrega de la casulla a San Ildefonso”. J. Carlos Vizquete Mendoza y Julio Martín Sánchez (eds.): *Sacra loca toletana. Los espacios sagrados en Toledo*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. 263-288.
- FERNÁNDEZ VALLADARES, Mercedes (2005): *La imprenta en Burgos (1501-1600)*. Madrid: Arco Libros.
- FERNÁNDEZ VALVERDE, Juan (1989): Alfonso Jiménez de Rada. *Historia de los hechos de España (De Rebus Hispaniae)*. Madrid: Alianza.
- FERRER GREDESCHE, Juan-Miguel (1995): *Curso de liturgia hispano-mozárabe*. Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso.
- FITA, Fidel (1897): “Obispos mozárabes, refugiados en Toledo a mediados del siglo XII”. *Boletín de la Real Academia de la Historia*. 30: 529-532.
- GARCÍA GÓMEZ, Emilio y LÉVI-PROVENÇAL, Evariste (2005): *El siglo XI en la persona. Las “Memorias” de 'Abd Allāh, último rey zīri de Granada, destronado por los Almorávides (1090)*. Madrid: Alianza.
- GARCÍA LUJÁN, José A. (1982): *Privilegios Reales de la Catedral de Toledo (1086-1462). Formación del Patrimonio de la S.I.C.P. a través de las donaciones reales*. Toledo: Caja de Ahorro provincial.
- GARVIN, Mario (ed.) (2018): *Lorenzo de Sepúlveda: Romances nuevamente sacados de historias antiguas de la crónica de España*. México: Frente de Afirmación Hispanista, A.C.
- (2021a): “El éxito de los romanceros en torno a 1550: una propuesta de explicación”. *Boletín de Literatura Oral*. 4 Ext.: 261-280. [DOI: <https://doi.org/10.17561/bl.o.vextra4>]
- (2021b) “La historia de España en el *Cancionero de romances*: el proyecto editorial de Martín Nucio en diálogo con su contemporaneidad”. *Criticón*. 141: 179-197. [DOI: <https://doi.org/10.4000/criticon.19354>].
- (2023): “Eine in Romanzenform umgesetzte Chronik: la recepción del romancero erudito en los siglos XVIII y XIX”. *Scripta. Revista Internacional de Cultura Medieval i Moderna*, 21: 97-114.[DOI: <https://doi.org/10.7203/scripta.21.26800>]
- GÓMEZ LÓPEZ, Óscar (2005): “Ideología y dominación política en el siglo XI: Alfonso VI, Imperator Toletanus”. *Anales toledanos*. 41: 7-38.
- GONZÁLVEZ, Ramón (2004): “Cisneros y la reforma del rito hispano-mozárabe”. *Anales toledanos*. 40: 165-207.

- (1990): "La persistencia del rito hispánico o mozárabe en Toledo después del año 1080". *Anales toledanos*. 27: 9-34.
- HIGASHI, Alejandro (2018): *Romances nuevamente sacados de historias antiguas de la Crónica de España, compuestos por Lorenzo de Sepúlveda. Amberes, J. Steelsio, 1551*. México: Frente de Afirmación Hispanista.
- HIGASHI, Alejandro y GARVIN, Mario (eds.) (2021): *El "Cancionero de romances" de Martín Nucio*. Sant Vicent del Raspeig: Universitat d'Alacant (Colección Cancionero, Romancero e Imprenta, 3).
- HITCHCOCH, Richard (1973): "El rito hispánico, las ordalías y los mozárabes en el reinado de Alfonso VI". *Estudios Orientales* 8: 19-41.
- (1989): "La imagen literaria de los mozárabes en el Siglo de Oro" Neumeister, Sebastian (coord.) *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: 18-23 agosto 1986 Berlín*, Frankfurt: Vervuert. 487-494.
- HOBSBAWM, Eric J.; RANGER, T. O. (eds.) (2012): *The Invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KAGAN, Richard L. (1995): "La corografía en la Castilla moderna. Género, Historia, Nación". *Studia Historica. Historia Moderna*. XIII: 47-59.
- LINEHAN, Peter (1993): *History and the historians of medieval Spain*. Oxford: Clarendon.
- LOMAX, Derek (1977): "Rodrigo Jiménez de Rada como historiador". F. López, J. Pérez, N. Salomon y M. Chevalier (coord.). *Actas del Quinto Congreso Internacional de Hispanistas*. Vol. 2. 587-592.
- LÓPEZ RAMOS, Pilar (2021): "El sentido de la restauración mozárabe en la época del arzobispo Jiménez de Cisneros". *Revista de Musicología* 44: 473-490
- MARTIN, Georges (2010): "Hilando un reinado. Alfonso VI y las mujeres". *E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales*. 10: 1-33. [DOI: <https://doi.org/10.4000/e-spania.20134>]
- MARTOS, Josep Lluís (2017): "La fecha del *Cancionero de romances sin año*". *Edad de Oro*. XXXV (XXXVI): 137-157. [DOI: <https://doi.org/10.15366/edadoro2017.36.009>]
- (2023): "Un pliego de romances perdido". *Scripta. Revista Internacional de Cultura Medieval i Moderna*, 21: 25-54. [DOI: <https://doi.org/10.7203/scripta.21.26797>]
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1914): *Cancionero de Romances impreso en Amberes sin año; edición facsimil con una introducción*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (1947): "Conde mozárabe Sisnando Davidiz y la política de Alfonso VI con los Taifas". *Al-Andalus : revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*. 12: 27-42.
- (1955): *Primera crónica general de España, que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuara bajo Sancho IV en 1289*. Madrid: Gredos.
- MÍNGUEZ FERNÁNDEZ, José María (2000): *Alfonso VI. Poder, expansión y reorganización interior*. Hondarribia: Nerea.

- MOLÉNAT, Jean-Pierre (1991) : “Mudéjars, captifs et affranchis”. Louis Cardaillac (ed.): *Tolède, XII^e-XIII^e. Musulmans, chrétiens et juifs : le savoir et la tolérance*. Paris: Ed. Autrement. 112-124.
- MONTENEGRO, Julia (2011): “El cambio de rito en los reinos de León y Castilla según las Crónicas: la memoria, la distorsión y el olvido”. Martínez Sopena, P.; Rodríguez López, A. (Eds.) *La construcción medieval de la memoria regia*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València. 71–86.
- NEGRO CORTÉS, Adrián (2016): “Relaciones internacionales en el estrecho plenomedieval. El final de los reinos de taifas y la ¿diplomacia? almorávide (1075-1110)”. *Norba: Revista de historia*. 29: 17-28.
- NICKSON, Tom (2010): *La Catedral: su historia constructiva*. González Ruiz (coord.). *La Catedral Primada de Toledo: dieciocho siglos de historia*. Madrid: Promecal. 148-161.
- ORTIZ, Blas (1999): *Descripcion graphica y elegantissima de la S. Iglesia de Toledo*. Toledo: Antonio Pareja (Ed).
- REGLERO DE LA FUENTE, Carlos Manuel (2009): “Cluny en España. Los prioratos de la provincia y sus redes sociales (1073-ca. 1270)”. *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* (13). [DOI: 10.4000/cem.11145].
- REILLY, Bernard F. (1987): “El reinado de Alfonso VI de León y Castilla, de Rodrigo Jiménez de Rada, en el *De Rebus Hispaniae*; Metodología histórica en el siglo XIII”. *Toletum*. 23: 139-150.
- RIVERA RECIO, Juan F. (1962): *El Arzobispo de Toledo, don Bernardo de Cluny, 1086-1124*. Roma: Iglesia Nacional.
- RUBIO SADIA, Juan Pablo (2007) “*Que de ambos oficios era Dios servido*”. El origen de la dualidad litúrgica toledana en la historiografía renacentista”. *Hispania sacra*. 119: 141-162.
(2018): *Los mozárabes frente al rito romano. Espacio, tiempo y forma. Historia medieval* (31: 619-640). [DOI: <https://doi.org/10.5944/etfiii.31.2018.21479>]
- SÁNCHEZ ALONSO, Benito. (1924): *Crónica del Obispo don Pelayo*. Madrid: Sucesores de Hernando.
- UBIETO ARTETA, Antonio (1987): *Crónicas anónimas de Sahagún*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza (Textos medievales, 75).
- VAQUERO, Mercedes (1990): “El rey don Alfonso, al que dixieron el Bravo e el de las partiçiones”. *Boletín de la Real Academia Española*. 70:265-288.
- VEGA GARCÍA-LUENGOS, Germán (2019): “El conde Ansúrez en la literatura del Siglo de Oro”. María Isabel Del Val Valdivieso, Olatz Villanueva Zubizarreta (eds.): *Pero Ansúrez. El conde, su época y su memoria*. Valladolid] Ayuntamiento de Valladolid. 299-323.
- WARD, Aengus (2006): *Estoria de los godos*. Oxford, Exeter: Short Run Press.
(2007): *Sumario analístico de la historia gothica*. London: Dep. of Hispanic Studies Queen Mary and Westfield College (Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar / Department of Hispanic Studies, Queen Mary and Westfield College, 57).

PERFIL ACADÉMICO-PROFESIONAL

Mario Garvin es profesor titular de la Universität Konstanz de Alemania. Estudió Filología Hispánica en la Universidad Autónoma de Barcelona y se doctoró en Filología Románica en la Universidad de Colonia. Sus investigaciones en el campo de la literatura medieval y renacentista peninsular – portuguesa, española y catalana – se centran en el romancero, la transmisión impresa de la poesía quinientista, la ecdótica y su aplicación a las humanidades digitales. Ha publicado igualmente trabajos sobre literatura contemporánea y de los siglos XVIII y XIX. Entre sus publicaciones más recientes destacan sus estudios sobre los *Romances* de Lorenzo de Sepúlveda (2018) y su edición crítica, junto con Alejandro Higashi, del *Cancionero de romances* de Martín Nucio (2022). Es autor y responsable del *Repertorio abreviado de fuentes impresas del romancero (1501-1552)*, alojado en la web Cancioneros.org.

Fecha de envío: 26-07-2023

Fecha de aceptación: 22-10-2023.