

“EL REY DE CASTILLA Y LA REINA DE LOS CIELOS”: EL PODER DE LA VIRGEN Y LOS DOS CUERPOS DEL REY

Mechthild Albert
Universidad de Bonn, Alemania

Dentro del vasto *corpus alfonsinum*, que abarca géneros tan variados como códigos de leyes, tratados de astronomía y obras historiográficas, las *Cantigas de Santa Maria*¹ ocupan un lugar excepcional al tratarse de un conjunto de más de 400 composiciones líricas religiosas, redactado en galaicoportugués y elaborado por el rey y sus colaboradores entre 1257 y 1279. Asimismo, las *Cantigas* representan la manifestación suprema de la devoción mariana propia del rey sabio y su puesta en escena como privilegiado de la Reina de los Cielos.

Por parte de la crítica, las *Cantigas* fueron consideradas tradicionalmente como pasatiempos de un rey que, marcado por el primer fracaso de sus ambiciones imperiales, buscaba compensar esta frustración erigiéndose como «trovador de la Virgen», para demostrar de esta manera tanto su pericia de poeta consumado como su exaltada fe cristiana. Para ello se sirve de fuentes bien identificadas sobre relatos de milagros acaecidos en Francia y redactados en latín, a los que añade, junto a sus colaboradores, milagros autóctonos marcados por la experiencia de las tres culturas, así como reflexiones teológicas y milagros (auto)biográficos particularmente reveladores.

Sin embargo, en el nuevo milenio la investigación ha ido desechando esta visión de un rey desengañado que se dedica, mermado ya su poder de gobernante, a la alabanza sofisticada de la Virgen, para concentrarse en el posible mensaje político de las *Cantigas*. A esta lectura ideológica han contribuido tanto Marina Kleine (2001/2002) con su estudio sobre la legitimación del poder real en las *CSM* como el gran experto Joseph T. Snow (2014, 2016/2017) con sus más recientes aportaciones a propósito de la «utilización política de la devoción mariana» en la época de Alfonso X. A estas publicaciones cabe añadir los análisis pioneros de Amy G. Remensnyder (2005, 2011) en cuanto a la relación particular entre el rey y la Virgen con vistas a la construcción de una verdadera «monarquía mariana» (2005) que se plasma en el mausoleo sevillano de Alfonso y sus padres pero también en el testimonio literario de las *CSM*. En este mismo contexto epistemológico, Connie L. Scarborough publicó en 2009 su monografía *A Holy Alliance: Alfonso X's Political Use of Marian Poetry*, compendio exhaustivo dedicado a la relación del rey de Castilla y la Reina de los Cielos.

Asimismo, también los estudios de género han contribuido a elucidar las *CSM*, tanto en lo que se refiere a la representación de las mujeres en estas² como, sobre todo, respecto a la imagen polifacética y ambigua de la Virgen, que refleja las múltiples *personae* de su trovador Alfonso entre su estatus como rey de Castilla por la gracia de Dios y su condición miserable como ser humano achacoso³.

¹ En lo siguiente abreviado: *CSM*.

² Ver Scarborough 1993.

³ Ver De Greenia 1990: 231: “She is tenaciously ambiguous in her roles as mother and daughter, sovereign and beloved, obedient creature and preternatural power, male force and female persona, human and divine. I would argue that this very sort of disruption and alternation of categories – in the iconography, in the inversions and conformities to the standard patterns of courtly love, in the roles of royal patron and pious follower – is consistent and complementary in the whole *Cantigas* corpus and, taken together, contribute to filling out our understanding of the complex attitudes of Alfonso [...]”.

Ante este panorama, el presente artículo propone recurrir al concepto de los dos cuerpos del rey, formulado a mediados del siglo XX por el historiador Ernst H. Kantorowicz (idea asimilada en Europa con bastante atraso), con vistas a apreciar una nueva coherencia y dinámica en las *CSM*, teniendo en cuenta la tensión entre el ideario monárquico y la realidad concreta del monarca. Con este propósito, después de caracterizar la relación particular entre Alfonso y Santa María a través de su autorrepresentación como «trovador de la Virgen», se van a considerar las implicaciones que resultan de la figuración de Santa María como madre y reina. Acto seguido, se analizarán algunas cantigas programáticas (entre ellas la 401 y la 235), que reflejan de manera ejemplar la relevancia de la Virgen para el reinado de Alfonso X, integrando asimismo sus aspectos constitutivos, tanto fundamentales como circunstanciales, institucionales y personales. Antes de llegar a la conclusión, se van a interpretar con particular ahínco aquellos milagros operados por la «física celestial» en la persona natural de Alfonso, que insisten en el lado vulnerable y percedero del rey.

Junto con los varios géneros poéticos de la lírica provenzal, el autor de las *Cantigas* también adopta las convenciones enunciativas y retóricas de la poesía amorosa occitana. Conforme con las relaciones jerárquicas de la sociedad feudal, el sujeto de la enunciación se constituye como servidor de la «domna» o Señora amada. Este modelo se ve reflejado en la poesía mariana que surge en todo el Occidente cristiano durante el siglo XIII, aplicado a la relación entre el creyente y la Madre de Dios. Si el creyente en cuestión es nadie menos que el rey de Castilla, tal convención retórica significa, en principio, una inversión de la relación de poderes, pues Alfonso X se humilla en cuanto trovador, amante espiritual y creyente, al convertirse en servidor de la Virgen. Según el paradigma propio de la erótica de los trovadores que aplica el rey sabio, su poesía amorosa es el servicio que este brinda a su dama celeste, esperando a cambio un «galardón» que, en el presente caso de un «vasallaje a lo divino»⁴, no es una señal de amor correspondido, sino un testimonio de la gracia divina⁵, como lo demuestran en particular los múltiples milagros que María opera en pro del rey y de su familia. Estas muestras de una merced especial contribuyen, a su vez, a enaltecer la figura del rey, proyectándolo en una dimensión religiosa. De esta manera, las *CSM* construyen una relación de afirmación y fortalecimiento mutuos entre el poder de la Virgen y el poder del rey de Castilla, que se pone de manifiesto no solo mediante las intervenciones milagrosas de la primera, sino también mediante paralelismos, analogías y otros recursos retóricos. En este sentido, el rey hispánico y la reina celeste poseen el mismo rango en, respectivamente, la Tierra y el Cielo⁶. La diferencia entre estos niveles es en ocasiones difusa —ambos actúan, por ejemplo, como intercesores ante Dios⁷— mas otras veces se acentúa, ya que es precisamente gracias a la separación de ambas esferas que el poder metafísico de la Reina de los Cielos tiene la virtud de legitimar el poder terrenal del Rey de Castilla⁸.

Las varias invocaciones dirigidas a la Virgen María en las *Cantigas* reflejan el extraordinario poder que se le atribuye⁹, poder que, conforme con la iconografía de la época, está fundado en su doble papel de madre y de reina¹⁰. Aparte de las funciones específicas que puede cumplir una figura femenina, al contrario de santos masculinos como, por ejemplo, Santiago, la doble naturaleza de la Virgen como reina y madre permite precisamente relacionarla con ambos cuerpos del rey, el político y el físico. Coronada por su hijo a la hora de su Asunción, María es la «Reina de los Cielos», «Reina poderosa» y «Señora de las Reinas»; «a Reyna dos çeos, Santa Maria, / que é Sennor das Sennores» — así la llama el rey sabio con motivo de una intervención mariana a favor suyo y de su hermano Manuel (Cantiga 366, v. 72-73)—. Su destino singular de ser a la vez «Madre e Hija de Dios» define su fundamental posición escatológica, ligada al principio y fin de los tiempos, pues es, y se la titula así, «Madre del Creador del mundo» y «Madre del rey justiciero». Resulta llamativo este último apóstrofe

⁴ Ver Raimond 2000: 23, 27 así como De Greenia 1990: 230.

⁵ Ver Scarborough 2009: 39 con referencia a Snow 1979.

⁶ Respecto al paralelismo construido en las miniaturas por la corona y los colores de la vestimenta de ambos, ver Fournès 2007: 211.

⁷ Respecto al rey, intercesor al mismo título que la Virgen, ver De Greenia 1990: 233; Fournès 2000: 357; Fournès 2007: 212ss.; Scarborough 2009: 176.

⁸ Ver Rubio Flores 2007-2008.

⁹ Para lo que sigue, el presente artículo y las invocaciones citadas se basan en Pérez de Tudela de Velasco 1992.

¹⁰ Ver Raimond 2015.

que se refiere, obviamente, a la actuación de Cristo en el Juicio Final¹¹, pero que alude al mismo tiempo al concepto monárquico del rey sabio como «rey justiciero», legitimado por y defensor de las leyes que se construye en las *Siete Partidas*. Otra superposición entre los protagonistas humanos y divinos se observa en la cantiga 122, que narra la ‘resucitación’ de la infanta Berenguela, hermana de Alfonso, que posteriormente se haría monja en las Huelgas. En esta cantiga se observa un sujeto enunciativo en primera persona que no es idéntico, sin embargo, al rey Alfonso —tal vez para que este yo cronístico dotara de más credibilidad los hechos narrados—. Esta modalidad discursiva tiene por consecuencia que a propósito de este episodio familiar no se habla de «mi hermana» o de «mi padre», sino de «o bon Rei Don Fernando» (v. 17). Esta locución aplicada al rey Fernando III el Santo permite establecer un paralelo con la expresión «Madre do bon Rei» (v. 52) para hablar, algunas estrofas más adelante, de la Madre de Dios. Con ello se crea un paralelo sugestivo entre el buen rey Fernando III y el buen rey divino que es Cristo. Asimismo se produce una aproximación entre «ela», la madre, refiriéndose tanto a la Madre de Dios como a Beatriz de Suabia, paralelo apoyado por los colores propios de los vestidos de ambas, así como por su postura iconográfica¹². De esta manera, la familia de Alfonso X, el linaje de los reyes de Castilla, se constituye como una especie de familia celeste¹³ entre Santa María, Cristo y Dios Padre.

Como madre y reina, la Virgen todopoderosa —«Fol é o que cuida que non poderia / faze-lo que quisiesse Santa Maria» sostiene el estribillo de la cantiga 61— enseña el camino de la salud a los fieles, opera milagros en su pro y es su abogada e intercesora ante su hijo en el trono divino. De manera privilegiada, la Reina de los Cielos ejerce su poder a favor de los reyes, como afirma el estribillo de la ya mencionada cantiga 122: «Miragres muitos pelos reis faz / Santa Maria cada que lle praz» (vv. 3-4). El motivo de este trato favorable hacia los gobernantes se explica en la cantiga 409, «De loor de Santa Maria», en la que todos los estamentos, desde caballeros y religiosos hasta burgueses y aldeanos, celebran a la Virgen en cuanto garante del orden social. En primer lugar se menciona a los reyes y emperadores, que deben su señorío a la Señora de los Cielos: «Reis e emperadores, / todos comunalmente / a todo seu ciente / deven de bõa mente / dar-lle grandes loores, / ca per ela senhores / son de toda a gente, / a cada ûo sente / dela compridamente / mercees e amores; [...]» (vv. 36-45). En consideración de esta función legitimadora del dominio monárquico y del orden feudal, expresada aquí sin ambages, resulta coherente que el rey y los poetas de su entorno instrumentalizaran¹⁴ a la Virgen en este sentido, principalmente a través de varias cantigas (auto)biográficas y relativas a su reino, entre las cuales resultan particularmente reveladoras aquellas en las que la Virgen actúa «cual física celestial» (CSM 179, vv. 3-5), curando al cuerpo natural del rey de sus numerosas y graves enfermedades. Este interés por la precaria salud del monarca pone de relieve la relación problemática entre los dos cuerpos del rey según la teoría de Ernst Kantorowicz que pretendemos analizar a continuación. Frente al cuerpo político del monarca como representante de una institución que le trasciende, el cuerpo de Alfonso en cuanto ser humano y persona privada es vulnerable y perecedero. Esta dualidad crea tensiones en las que la Virgen interviene como garante de salud y de poder, procurando además el equilibrio entre ambas dimensiones del gobernante.

De manera personalizada, la relación de garantía, legitimación y gratitud que liga al rey de Castilla y a la Reina de los Cielos se expresa en la cantiga 200, una de aquellas cantigas de loor que, al igual que cada décima perla del rosario, está cargada de un significado espiritual particular. Con el estribillo «Santa Maria loei / e loo e loarei», el mismo Alfonso en cuanto yo poético expresa su eterna gratitud a la Virgen por haberle hecho rey, salvándole de pobreza y enfermedades, lesiones y muerte, así como de los enemigos malos. Aparte del estribillo, la cantiga 200 comprende nueve estrofas que se organizan según una estructura enmarcada y concéntrica en la que se reflejan, implícitamente, los dos cuerpos del rey. El marco exterior (estrofas 1, 8, 9) explica el particular vínculo de amor, dependencia y gratitud del rey hacia la Virgen que le hizo tantos favores y gracias. Entre estas mercedes, la más relevante es la realeza en sí, expresada a través de los atributos regios del cuerpo político que

¹¹ Ver también el comentario de Fournès 2007: 215 a propósito de CSM 70.

¹² Ver Corti 2002: 64 y 66-67.

¹³ Ver, a propósito de los milagros operados a favor de sus padres, Raimond 2000: 29.

¹⁴ Ver Scarborough 2009 y Snow 2016-2017.

identifican a Alfonso, el yo poético, como representante de la institución monárquica, a saber su linaje¹⁵, territorio y dominio (estrofas 2 y 6):

Ca a mi de bõa gente / fez vñir dereitamente / e quis que mui chãamente / reinass' e que fosse rei. / *Santa Maria loei...*[...]

Ca mi fez de bõa terra / sennor, e en toda guerra / m' ajudou a que non erra / nen errou, u a chamei. / *Santa Maria loei...*

Asimismo, la Virgen le salvó en varias ocasiones de adversidades y enfermedades mortales, con lo cual se hace referencia al cuerpo percedero del rey en cuanto ser humano (estrofas 3 y 7):

E conas sas piadades / Nas grandes enfermidades / M'acorreu; [...]

A mi livrou d'oqueijões, / De mortes e de lijões; / Por que sabiades, varões, / Que por ela morrerei.

Finalmente, en las dos estrofas (4 y 5) que constituyen el núcleo de la cantiga, aparte de cuestiones económicas, se mencionan los adversarios del rey castigados por Santa María, tema que volverá en la cantiga 235:

E dos que me mal querían / E buscavan e ordían / Deu-lles o que merecían, / Assi como provarei.

Ambos aspectos, el político-institucional y el corporal, van a ser tratados de manera más detallada y concreta en la famosa cantiga 401¹⁶, en la que el rey de Castilla se dirige a la Madre de Dios como intercesora, presentándole una letanía de peticiones, y que constituye una especie de versión amplificada de la cantiga de loor 200, la cual deja sentado que, como instancia legitimadora de la monarquía, la Virgen opera en el mismo sentido que el Derecho divino. Madre de Cristo e hija de Dios, Santa María actúa por la gracia de este. La relación entre el rey de Castilla y la Reina de los Cielos que se establece en las *CSM* constituye, por lo tanto, un complemento oportuno de la idea del rey como vicario de Dios.

La cantiga 401, única en su género por varios motivos, constituye la suma de las funciones atribuidas a Santa María en el concepto de la monarquía castellana según Alfonso X, bajo la forma de una petición que el rey, en cuanto sujeto de la enunciación, dirige a la Virgen para solicitar que interceda ante su hijo a favor suyo y de su reino. Valiéndose de la lógica del *do ut des* inherente a la poesía amorosa de los trovadores, el rey Alfonso reclama a la Virgen el premio de su servicio como autor de cantares que alaban los milagros operados por ella: «e tu, mia Sennor, [...] por este serviço | dà-m' este galardón» (vv. 9-11). Tenemos aquí la expresión máxima de la función que cumple María como mediadora entre la esfera humana y la divina, con vistas a legitimar y fortalecer la posición del rey. El monarca se dirige a «Sennor Santa Maria», cuyo hijo Cristo le hizo rey, para que este le conceda también el poder y la fuerza necesarios para cumplir con éxito su función monárquica. El mismo esquema de argumentación —ciertos favores ya concedidos exigen más favores— se repite respecto a la protección divina del reino, considerada como consecuencia necesaria del derecho divino de los reyes. El monarca, rey por la gracia de Dios, se merece toda la merced divina para salvaguardar a su persona y a su reino, haciendo asimismo que gobierne según su voluntad —«e, pois Rey me fez, queira | que reyn' a seu sabor, / e de mi e dos reynos | seja el guardador» (vv. 46-47)— y, además, «que me dé poder / contra seus êemigos | e lles feça perder» (vv. 34-35). Por el mismo motivo —«pois que teu Fillo Rey | me fez»— le pide a la Virgen «que del me gães | siso que mester ey» (vv. 84-85). Se construye, por lo tanto, un circuito de dones y garantías entre el rey de Castilla y Dios por intercesión de la Virgen, avalando así la estabilidad del reino. En este sentido, el rey solicita varios

¹⁵ La protección especial otorgada por la Virgen al linaje regio de Alfonso X se manifiesta en una serie de cantigas que narran milagros operados a favor de sus familiares y antepasados; ver a este respecto Scarborough 2009: 153-168.

¹⁶ *CSM* 401 es interpretada por Scarborough (2009: 183-189) como “fitting conclusion” del ideario regio en relación con la Virgen desarrollado en las *CSM*.

requisitos propios del ejercicio del señorío, tales como sabiduría, justicia y buen consejo, que recuerdan los espejos de príncipes de esta época.

La «Petiçon que fezo el rey a Santa Maria» finaliza con el enaltecimiento de la Virgen y de su poder como mediadora a la que el rey-trovador debe eterna gratitud: «e mais te servirá / por quanto me feziste | de ben, et t'amará» (vv. 100-101). En conclusión, en la presente cantiga, el rey Alfonso X habla explícitamente de su poder, para cuya conservación y legitimación necesita («mester ey», v. 85) del apoyo de la Virgen. Ella opera varios tipos de milagros con vistas a defender su monarquía al destruir a sus enemigos externos e internos: enemigos religiosos (musulmanes) y políticos (rey de Francia), conspiradores, malos consejeros, sin olvidar las enfermedades. Al salvaguardar su poder real, la reina de los cielos favorece un determinado tipo de gobierno monárquico basado en y legitimado por la dimensión metafísica. No en último lugar, en esta cantiga-plegaria, el rey, en primera persona, pide por la salud de su alma y de su cuerpo:

E aindo te rogo, | Sennor espirital, / Que rogues a teu Fillo | que el me dé atal / Siso, per que non caia | en pecado mortal, / E que non aja medo | do gran fog' infernal, / E me guarde meu corpo | d'ocajon e de mal [...]. (Cantiga 401, vv. 72-76)

Varias cantigas comprueban que los ruegos del rey fueron escuchados, al poner en escena sendos milagros operados por la Virgen en el achacoso «cuerpo natural» del rey cuyos múltiples accidentes y dolencias son un hecho histórico¹⁷. Por ello, después de las cantigas programáticas comentadas hasta aquí y destinadas a poner de relieve la función legitimadora que la Reina de los Cielos y Madre de Dios cumple con respecto al rey de Castilla y a su reino, se va a tomar en consideración un grupo de cuatro cantigas (auto)biográficas que retratan a Alfonso como hombre mortal que invoca a la Virgen para curarle de varias enfermedades. Esta bipartición corresponde, evidentemente, al concepto de los dos cuerpos del rey desarrollado por Ernst H. Kantorowicz. Son precisamente aquellas cantigas dedicadas al cuerpo vulnerable, enfermo y adolorido del rey las que prometen informaciones reveladoras y complementarias sobre el papel que cumple Santa María para su trovador. Redactadas tanto en primera (209, 279) como en tercera persona del singular (235, 367), las cantigas 209, 235, 279 y 367 tienen en común la tematización de momentos de crisis existencial que ponen en peligro, en primer lugar, la vida del monarca y, en segundo lugar, su reino. La prioridad, en estas circunstancias, suele ser la supervivencia del rey como ser humano, más que como gobernante.

Entre los ejemplos escogidos que se comentarán a continuación, la cantiga 235, de «como Santa Maria deu saude al Rey Don Affonso quando foi en Valadolide enfermo que foi juygado por morto», ocupa un lugar destacado. Esta «cantiga biográfica por excelencia»¹⁸ no solo resume un decenio particularmente agitado de la vida del monarca¹⁹, sino también y sobre todo ilustra de manera ejemplar la constante tensión entre las exigencias del «cuerpo político» y las flaquezas del «cuerpo natural», en la que interviene la Virgen, «Sennor espirital» (v.18), para asegurar su poder terrenal. La milagrosa curación de Valladolid constituye la culminación de un proceso político-personal extraordinario que fluctúa entre repetidos periodos de dolencia y las obligaciones del reino, como por ejemplo la defensa de Castilla contra el rey de Francia o el avance de la reconquista contra los musulmanes (la «frontera»).

Los altibajos propios de su patología peculiar²⁰ —cuyas ocasionales remisiones son interpretadas como otros tantos milagros operados por la Virgen— solo le permiten una actividad política intermitente, interrumpida por recaídas a intervalos irregulares. De acuerdo con esta problemática, en la cantiga 235 «se diferencian dos tipos de acontecimientos: los políticos y los relacionados con las sucesivas enfermedades que padeció Alfonso a partir de 1269»²¹. El relato de «los acontecimientos políticos seleccionados en riguroso orden cronológico» comprende «la rebelión de los nobles [...], la

¹⁷ Ver Scarborough 2009: 133-152.

¹⁸ Corti 2002: 84.

¹⁹ Ver Keller/Kinkade 1983.

²⁰ Ver Scarborough 2009: 138 con referencia a Presilla 1987.

²¹ Corti 2002: 84.

posterior ejecución de éste [i.e. Simón de los Cameros], la fallida entrevista con el papa Gregorio X en Beaucaire y, a su retorno en Castilla, la calurosa acogida de los nobles que permanecían fieles al monarca»²², además de otra campaña proyectada a al-Ándalus. Estos hechos públicos alternan con fases de enfermedad en Requena, Montpellier y Valladolid —esta última objeto verdadero de la presente cantiga—. Este vaivén problemático que pone en peligro el reino personal de Alfonso X y que deja su impronta en la estructura narrativa de la cantiga²³ se refleja también en las miniaturas respectivas del Códice Florentino. A pesar de su mutilación parcial, las miniaturas de la cantiga 235 demuestran «una *dispositio* muy particular que determina dos columnas bien definidas: la de la izquierda que narra las sucesivas enfermedades de Alfonso; la de la derecha [...] referida a acontecimientos políticos»²⁴, a saber, la acogida por sus fieles vasallos y el castigo —por autoridad regia y divina— del vasallo traicionero.

Esta llamativa estructura visual —las dos columnas dedicadas respectivamente a las curas milagrosas operadas por la Virgen y a ciertos momentos de triunfo político de Alfonso X— refleja los dos cuerpos del rey en su relación con la Virgen cuyos milagros «not only [...] save his own life but the life of his regency»²⁵. El protagonista del milagro, en cuya calidad regia insiste la primera estrofa —«Don Affonso, | de Castel' e de Leon / Rei, e da Andaluzia | dos mais reinos que y son»— se ve puesto en peligro tanto en su persona física —por la enfermedad considerada mortal (vv. 37, 43, 47, 86, 92), en particular la «febre general» que experimenta «en todo o corpo» (v. 83)— como en su función monárquica —por la conjura de los «dos ricos-omes que / se juraron contra ele todos que non fosse Rey» (vv. 21-22) destinada a destituirle como rey, «por deitaren do reyno» (v. 61) —. La Virgen como «Sennor espirital» (v. 18) que «faz» y «desfaz» según su voluntad le salva de ambos peligros, deshaciendo en cuanto «Sennor mui leal» (v. 48) la conjura de los nobles y familiares desleales (v. 29) y «guareciendo» la enfermedad mortal que los médicos son incapaces de curar (vv. 45-47).

Respecto a la protección y virtud curativa de Santa María y de su relación privilegiada con Alfonso conviene destacar asimismo la estructura circular de la cantiga 235. A principios de la composición, el trovador de la Virgen le pide morir en su servicio a cambio de sus favores, lo que ella le concede en sueños, causándole tanta dicha que se despierta (vv. 10-19). Esta relación particular queda confirmada por la serie de milagros narrados a continuación y cuyo «começ e sinal» (v. 38) es la recuperación milagrosa operada por Santa María en Requena. Pero según el mensaje encomiástico del poema, la Virgen no solo cura al rey, su trovador, sino que hace evolucionar sus males según una lógica política. En este sentido, y al contrario del consejo de los médicos (v. 46), calma (v. 50s.) o acrecienta (v. 82) sus dolencias²⁶ para permitirle periodos de descanso y de convalecencia —siempre en función de sus obligaciones como rey—. La intervención de la Virgen, titulada en esta ocasión como «Sant' Anperadriz» (v. 91), es decir el máximo título según la jerarquía terrestre, culmina al agravar el mal de su protegido con vistas a enaltecerlo al máximo. Esta provoca una crisis de la que le salva el mismo día de Pascuas de Resurrección, transformándolo así en una figura crística. En esta ocasión, la Madre de Dios, que le había prometido su merced en sueños, le aparece en persona en el marco de una visión beatífica, cuya iconografía corresponde a la imagen del Salvador, subrayando asimismo que los cortesanos quedan excluidos de la percepción del milagro²⁷.

Otras dos cantigas, la 367 y la 279, narran sendas intervenciones de la Virgen a favor del cuerpo natural del rey. En ambos casos se observa tanto la insistencia en el aspecto material de la transformación patológica del cuerpo como la ya mencionada lógica del *do ut des* entre la Virgen y el Rey.

²² Corti 2002: 84.

²³ Según Corti (2002: 86) el relato de los hechos políticos abarca 31 versos, el de las enfermedades 36 versos, y el “de la relación espiritual del rey con la Virgen” 19 versos.

²⁴ Corti 2002: 90.

²⁵ Scarborough 2009: 147.

²⁶ Ver Raimond 2000: 36: “Marie et son Fils infléchissent le cours de l’Histoire. Ils laissent Alphonse tomber malade alors qu’il se rendait sur la frontière, pour mieux exalter sa puissance en le guérissant le jour de Pâques. Cette coïncidence replace alors le quotidien dans le temps du sacré”.

²⁷ Ver Corti 2002: 87.

La cantiga 367, que forma parte del Cancionero del Puerto de Santa María, narra cómo la Virgen opera un «miragre [...] mui grande» (estrofa 2 y estribillo) en la persona del monarca que le construyó allí una «ygreja bela» para honrar a la «Virgen corõada» quien le asistió en la toma de aquel lugar, hecho de armas digno del papel político de Alfonso como campeón de la Reconquista. La Reina de los Cielos vuelve a demostrar su gracia y merced al «Rey de Castela» en dos ocasiones que lo evidencian como ser vulnerable y mortal. La tensión entre el cuerpo político y el cuerpo natural vertebrada esta cantiga cantada y narrada por una instancia cronística en primera persona. Alfonso, en cuya calidad de rey insiste el narrador²⁸, está enfermo en Sevilla (estrofas 5 y 6) de una «grand enfermidade» que cura «a maravilla» Santa María, por lo cual va de romería a la iglesia que él mismo hizo edificar en cuanto «logar [de] gran santidade». En el camino vuelve a enfermar, esta vez de hidropsía, cuyos efectos físicos se describen con todo detalle:

E ind' el Rei per mar, tanto ll'incharon / as pernas ambas e se lle pararon / assi vermellas que todos cuidaron / que daquel mal mui tarde sãaria. / *Grandes miragres faz Santa Maria...*

Ca ja de tal guisa inchad' aviam / que enas osas caber non podiam; / demais os coiros delas se fendian / e agua amãrela en saya. / *Grandes miragres faz Santa Maria...*(Cantiga 367, vv. 41-50)

Con las piernas rojas e hinchadas de las que se desprende un líquido amarillo, el rey se rinde pues a «ssa ygreja» (v. 56), confiando en que la intercesora de los mortales le recompense por su devoción, curándole en una noche entre viernes y sábado, día de la crucifixión y día mariano²⁹, manteniendo vigilia hasta maitines que cantan «os seus clérigos» (v. 62). El rey tiene a su disposición los medios materiales y personales (la construcción de la iglesia, el canto de «sus» clérigos) para expresar de manera eficiente su devoción a la Virgen, asegurándose de esta manera el apoyo de la Reina de los Cielos para salvar su salud corporal y espiritual, y con ello su poder político como monarca. Al igual que en otras cantigas, la salvación milagrosa del rey por parte de la «Señora poderosa» anima la fe y devoción mariana en el entorno inmediato del rey, es decir entre las élites del reino —«E del Rei log' e toda su compaña» (v. 66)—, fortaleciendo así el vínculo legitimador entre poder terrenal y celeste.

El rey enfermo, dependiente del auxilio divino que le proporcionará la «Señora poderosa», se presenta en la cantiga 279 en su calidad de «trovador de la Virgen» en ansias de muerte («gran pavor»). Se insiste en el aspecto enfermizo de su cuerpo teñido de verde a consecuencia del «fever e aquel umor / mao e lai» (vv. 26-27) que terminará por curar la Virgen. Es precisamente teniendo en cuenta su poesía mariana que Alfonso reclama la ayuda de la Virgen en el momento de «tan gran mal e [...] tan gran door», que reduce sus capacidades retóricas a la mera exclamación «Ay» presente tanto en la primera estrofa como en el estribillo:

Santa Maria, valed, ai Sennor, / E accorred' a vosso trovador, / Que mal le vai.

A tan gran mal e a tan gran door, / *Santa Maria, valed', ai Sennor, / Como soffr' este vosso loador; / Santa Maria, valed, ai Sennor, / E sã' é ja, se vos en prazer for, / Do que diz 'ai'. / Santa Maria, valed', ai Sennor...* (Cantiga 279, vv. 6-13)

En la cantiga que oscila de manera significativa entre la primera y la tercera persona del singular, el insistente yo lírico del rey sabio (mi, me) se autorrepresenta como «trovador» (v. 5) e «loador» (v. 9) de Santa María, que recompensa su servicio cual suprema auxiliadora, «galardõador / de todo ben e do mal sãador» (vv. 24-25).

El máximo galardón que recibe el «trovador de la Virgen» está en el centro de la cantiga 209, que se relaciona con la 235 por relatar con todo detalle —esta vez en la primera persona del singular por el mismo paciente que se dirige directamente a su auditorio (v. 17)—, el milagro operado por Santa María «quand' en Bitoirã | morou un an' e un mes, / jazendo mui mal doente» (235, vv. 65-66). Se trata de una enfermedad («door», vv. 14, 22, 33, 39) que vuelve a llevarlo al borde de la muerte ante la

²⁸ Estrofas 3, 5, 6, 8, 10, 13.

²⁹ Ver Scarborough 2009: 151.

cual la Virgen «desfaz» el mal (v. 25) para «fazer» merced (vv. 15, 42) a su servidor cuando este clama por su socorro («brãadar» vv. 24, 32; vgl. «ay» 279). Igual que en la cantiga 235³⁰ se construye aquí una antítesis entre las limitadas capacidades terrenales de los médicos y el poder curativo sobrenatural («vertud», v. 25) de Santa María. Sin embargo, la particularidad de este episodio —no calificado de milagro sino de merced— consiste en que es el mismo Alfonso, «trovador de la Virgen» quien es el artífice de su salud. En vez de los «paños calientes» que pretenden aplicar los médicos, el rey reclama «o Livro dela». Este libro con mayúscula, al igual que la Biblia, no es otro que la colección de cantigas a Santa María cuyo autor es el rey doliente, «un libro dedicado a la Virgen y dotado de poderes taumatúrgicos» cuyo valor único pone de relieve «la lujosa encuadernación, tapa roja con guarniciones plateadas» de la miniatura³¹. A través de esta obra, testimonio de su fe ferviente en la Virgen adorada, él opera su propia salud corporal y espiritual, de modo que la cantiga 209 constituye una especie de texto «especular»³². Las ilustraciones ponen de relieve la función crucial del «libro en el libro» en cuatro de las seis miniaturas correspondientes, que muestran el libro como objeto mágico de cura y objeto de veneración religiosa culminando en «the king's face ecstatic in panel five as he holds the book on high and presses his lips to it»³³. Asimismo, «el cambio repentino de indumentaria, no indicada en la poesía», entre la camisa del enfermo en las cuatro primeras miniaturas y la «vestimenta de aparato» en las dos últimas³⁴, hace patente de manera plástica la diferencia entre los dos cuerpos del rey, el cuerpo natural del inválido, cuya debilidad física hace peligrar el reino, y el cuerpo político del monarca en funciones. Además, la postura del rey «incorporado sobre el lecho» que corresponde a la iconografía de los resucitados hace coincidir «el poder político y el poder milagroso»³⁵. Igual que en otras ocasiones, la cantiga concluye con la adoración colectiva de la Virgen, la «merced» operada en la persona del rey sirviendo de ejemplo edificante que motiva la devoción de los cortesanos. Con esta pública acción de gracias y de profesión de fe, la misma autoridad del rey «semble [...] déborder du cadre politique et culturel pour gagner le champ du religieux»³⁶.

Frente a la múltiple «puesta en escena» del rey sabio en sus *CSM*³⁷, el concepto de los dos cuerpos del rey ofrece una clave explicativa y un denominador común para diversas observaciones similares propuestas previamente por la crítica. En este sentido, Ghislaine Fournès denominaba «homme-roi» la singularidad de la figura regia construida en las *CSM* y estructurada en forma de díptico entre cuestiones políticas y «misères humaines», completadas por la dimensión del linaje que correspondería, según ella y con evidente alusión a Montaigne, al interrogante «Qui suis-je?»³⁸. La idea de los dos cuerpos del rey también facilita una nueva interpretación de la insistente evocación del cuerpo enfermo calificada por Scarborough (2009: 148) de «unpleasant»³⁹, pues tales detalles fisiológicos le resultan penosos en un rey tan preocupado por la imagen exterior de su autoridad regia, considerándolos explicables tan solo como estrategia destinada a exaltar los milagros operados en su persona por la Virgen. A la luz de los dos cuerpos del rey, esta acentuación del cuerpo adolorido y vulnerable constituye el complemento congruente y necesario del cuerpo político, tal como lo ilustran por ejemplo las dos columnas de miniaturas dedicadas a la cantiga 235. A través de la «troubadour persona»⁴⁰ que construye en las *CSM*, el rey sabio logra expresar y reflejar la complejidad de su personalidad a la que el concepto de los dos cuerpos presta una estructura coherente. En el marco de la poesía mariana, la iconografía binaria de la Virgen como reina y madre proporciona dos imágenes idóneas y correspondientes para situar bajo su amparo y advocación tanto el cuerpo político como el

³⁰ Vv. 45-48, por encima en Montpellier, capital de la ciencia médica.

³¹ Corti 2002: 79.

³² Dällenbach 1991.

³³ Keller/Kinkade 1983: 351. Una miniatura parecida, mostrando el libro en el libro, es la que corresponde al prólogo de las *CSM*, ver Fournès 2007: 213.

³⁴ Corti 2002: 77.

³⁵ Corti 2002: 77.

³⁶ Fournès 2007: 214.

³⁷ Fournès 2007: 209.

³⁸ Fournès 2007: 350.

³⁹ Scarborough 2009: 148.

⁴⁰ Scarborough 2009: 173.

cuerpo natural del rey, a los que une en el circuito de dones y garantías que se establece entre la Reina de los Cielos y el rey de Castilla elevándolo a una dimensión religiosa.

Bibliografía

ALFONSO X, o Sábio (1959): *Cantigas de Santa Maria (CSM)*, Walter Mettmann (ed.), 2 vols. Coimbra: Acta Universitatis Conimbricensis.

CORTI, Francisco (2002): “Retórica visual en episodios biográficos reales ilustrados en las Cantigas de Santa María”, en *Historia. Instituciones. Documentos* 29, pp. 59-108.

DÄLLENBACH, Lucien (1991): *El relato espejular*. Madrid: Visor.

DE GREENIA, George (1990): “The Court of Alfonso X in Words and Pictures: The *Cantigas*”, en Keith Busby, Erik Kooper (eds.), *Courtly Literature. Culture and Context*. Amsterdam/Philadelphia: Benjamins, pp. 227-237.

FOURNES, Ghislaine (2000): “Alphonse X, auteur et acteur des *Cantigas de Santa María*”, en *Cahiers de linguistique médiévale* 23, pp. 349-361.

— (2007): “Une symbolique du pouvoir royal : les miniatures du ‘Códice Rico’ des ‘Cantigas de Santa María’ d’Alphonse X”, en Jean-Louis Guereña (ed.), *Image et transmission des savoirs dans les mondes hispaniques et hispano-américains*. Tours: Presses universitaires François-Rabelais, pp. 209-218.

KANTOROWICZ, Ernst H. (2007): *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*. Madrid: Alianza Editorial.

KELLER, John E., KINKADE, Richard P. (1983): “Alfonso Himself in Cantiga 209”, en *Hispania* 66, 3, pp. 348-352.

KINKADE, Richard P. (1992): “Alfonso X, Cantiga 235, and the Events of 1269-1278”, en *Speculum* 67, 2, pp. 284-323.

KLEINE, Marina (2001/2002): “Afonso X e a legitimação do poder real nas Cantigas de Santa María”, en *Anos 90*, 16, pp. 51-69.

LEITE, Mariana (2019): “‘E por’end un gran milagre direi’: vozes da linhagem da Afonso X nas Cantigas de Santa Maria”, en Tobias Brandenberger, María Ana Ramos (eds.), *Vozes e letras. Polifonia e subjectividade na literatura portuguesa antiga*. Berlin: LIT, pp. 13-32.

O’CALLAGHAN, Joseph F. (1991): “The Ideology of Government in the Reign of Alfonso X of Castile”, en *Exemplaria Hispanica* 1, pp. 1-17.

PÉREZ DE TUDELA DE VELASCO, María Isabel (1992): “La imagen de la Virgen María en las ‘Cantigas’ de Alfonso X”, en *En la España medieval* 15, pp. 97-320.

RAIMOND, Jeanne (1996): “El vasallaje amoroso ‘a lo divino’ en las Cantigas de santa María de Alfonso X”, en *Imprévue* 2, pp. 29-40.

— (2000): “Le discours sur le roi et sur la royauté dans les Cantigas de Santa María d’Alphonse le Sage”, en *Sociocriticism* 14, 2, pp. 23-40.

— (2015): “Madre o reina, la diosa domesticada. Textos e imágenes medievales de María”, en *Trama y fondo* 39, pp. 37-48.

REMENSNYDER, Amy G. (2005): “Marian Monarchy in Thirteenth-Century Castile”, en Robert F. Berkhofer III, Alan Cooper, Adam J. Kosto (eds.), *The Experience of Power in Medieval Europe, 950-1350*. Aldershot: Routledge, pp. 253-270.

— (2011): “The Virgin and the King. Alfonso X’s *Cantigas de Santa María*”, en Jason Glenn (ed.), *The Middle Ages in texts and textures: Reflections on medieval sources*, Toronto: University of Toronto Press, pp. 285-298.

RUBIO FLORES, Antonio R. (2007-2008): “El poder celestial frente al poder regio en las miniaturas de las Cantigas de Santa María: ‘Noli me tangere’ (CSM CXX) y ‘la Virgen mancada’ (CSM LXX)”, en *Estudios románicos* 16-17, pp. 927-934.

SCARBOROUGH, Connie L. (1993): *Women in thirteenth-century Spain as portrayed in Alfonso X’s Cantigas de Santa Maria*. Lewiston/New York: Edwin Mellen Press.

— (2009): *A Holy Alliance: Alfonso X’s Political Use of Marian Poetry*. Newark: Juan de la Cuesta.

SCHLIEBEN, Barbara (2009): *Verspielte Macht. Politik und Wissen am Hof Alfons’ X. (1252–1284)*. Berlin: De Gruyter Akademie Forschung.

SNOW, Joseph T. (2014): “Huellas sociopolíticas de la devoción mariana del rey Alfonso X en las Cantigas de Santa María”, en Isabel Beceiro Pita (ed.), *Poder, piedad y devoción. Castilla y su entorno (Siglos XII-XV)*. Madrid: Sílex, pp. 53-75.

— (2016-2017): “La utilización política de la devoción mariana en el reinado de Alfonso X, el Sabio (1252-1284)”, en *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes* 10, pp. 61-85.