

**LA CONSTRUCCIÓN DE LA FIGURA LEGENDARIA  
DE ALFONSO XI  
EN EL *POEMA DE ALFONSO ONCENO*  
Y LA *GRAN CRÓNICA DE ALFONSO XI***

**ERICA JANIN**  
*SECRET-CONICET*

**Resumen**

El artículo intenta estudiar, tanto en el *Poema de Alfonso Onceno* como en la *Gran Crónica de Alfonso XI*, cómo el dispositivo discursivo legendario se utiliza con un fin propagandístico de la figura del rey, pues se destina principalmente a exaltarlo no sólo en cuanto a su triunfo en la sumisión de los nobles levantiscos sino también a su éxito en las campañas militares contra los musulmanes.

**Abstract**

The article intends to study, both in the *Poema de Alfonso Onceno* and in the *Gran Crónica de Alfonso XI*, how the legendary discourse device is used with ends to a propaganda of the figure of the king, since it is mainly destined to praise him not only about his triumph against the rising nobility but also about his success in the military campaigns against the Muslims.

**Palabras clave**

Poema de Alfonso Onceno – Gran Crónica de Alfonso XI – Leyenda – propaganda – exaltación del rey.

**Key words**

*Poema de Alfonso Onceno* – *Gran Crónica de Alfonso XI* – Legend – Propaganda – Praise of the king.

Los puntos en común que presentan el *Poema de Alfonso Onceno* y la *Gran Crónica de Alfonso XI* son evidentes tanto para los especialistas que han dedicado sus estudios a estas dos obras como para cualquiera que emprenda la lectura de los dos textos. Los recursos y mecanismos que ambas ponen en juego a la hora de diseñar la figura de Alfonso XI como rey ejemplar son similares y atienden a tres dimensiones fundamentales que se involucran en el entramado textual con la finalidad de exaltar la figura del rey: la labor de pacificación interna, la hazaña reconquistadora y la figura legendaria. En este artículo me dedicaré a estudiar el tercero de los procedimientos, la recurrencia a los formatos de explicación legendaria de los hechos.

Para desarrollar este punto voy a partir de la definición de leyenda de Fátima Gutiérrez, quien describe el concepto del siguiente modo: “Es precisamente en el difícil límite entre la historia y el mito en el que vamos a situar nuestro concepto de *leyenda*, entendiéndola como *la encrucijada de uno o varios elementos históricos, o considerados históricos por la tradición, y un relato mítico*”<sup>1</sup>. Gutiérrez divide la masa de leyendas en dos grandes grupos: sagradas y profanas. El ejemplo más cabal de las primeras es la hagiografía medieval, y justamente el término ‘leyenda’ (*legenda*: lo que ha de ser leído) aparece en el siglo XII “para designar el relato de la vida de un santo que se *leía* durante el oficio de maitines. Las leyendas hagiográficas conforman parte de la *mitología cristiana*, pero se tuvo que crear para ella un nuevo término, en una época de total degradación del concepto de mito”<sup>2</sup>.

Las leyendas profanas pueden clasificarse a su vez en dos subtipos: literarias e históricas. La leyenda literaria supone la construcción de un motivo narrativo a partir de fragmentos de la historia o de un evento contemporáneo particular. Un prototipo de este procedimiento es la *Chanson de Roland*<sup>3</sup>. Si bien el mito y la leyenda son conceptos que no pueden igualarse, la leyenda histórica es definida a grandes rasgos por

<sup>1</sup> F. GUTIÉRREZ, “Epifanías del imaginario: la leyenda”, en *La leyenda. Actas del coloquio celebrado en la casa de Velázquez (10/ 11 de noviembre de 1986)*, Madrid, 1989, pp. 17-28; p. 20.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 27.

Fátima Gutiérrez como la “mitologización de la historia”; en el sentido de que se teje en torno a un personaje que por la excepcionalidad de sus actos provoca la aparición de una leyenda en la que se asigna a su vida un significado, un valor y una función históricos explícitos. Pero a diferencia del mito, del que no se puede fechar su nacimiento por atemporal y antihistórico, sí se puede hablar del nacimiento de una leyenda, y sobre todo de la histórica.

José Manuel Nieto Soria explica que la leyenda tiene una finalidad utilitaria, pues funciona como eslabón de un sistema de propaganda que busca generar una devoción. En el caso de la leyenda política, lo que se persigue es favorecer la devoción por una autoridad<sup>4</sup>. Y así se recurre a la leyenda como canal de divulgación de las imágenes del poder más significativas que la realeza quería transmitir de sí misma<sup>5</sup>. A lo que podemos añadir el comentario de Fernanda Nusbaum, para quien en el siglo XIV “todavía la publicidad política dependía en gran medida del peso de la imagen sagrada”<sup>6</sup>. Teniendo en cuenta estos aportes es que indagaré acerca de cómo se construye la figura legendaria de Alfonso XI en el *Poema de Alfonso Onceno* y la *Gran Crónica de Alfonso XI*<sup>7</sup>.

<sup>4</sup>J. M. NIETO SORIA, “Los fundamentos mítico-legendarios del poder regio en la Castilla bajomedieval”, en *La leyenda. Actas del coloquio celebrado en la casa de Velázquez (10/ 11 de noviembre de 1986)*, Madrid, 1989, pp. 55-68; p. 57. Entiendo que la leyenda histórica de la que habla Gutiérrez comprende la leyenda política de la que habla Nieto Soria.

<sup>5</sup>*Ibidem*, p. 60. Nieto Soria estudia especialmente las imágenes del poder de inspiración teológico-religiosa, pues son las que mayor efectividad política demostraron, y distingue cuatro tipos: teocéntricas, sacralizadoras, moralizadoras y organicistas (p. 59); “todas estas imágenes de inspiración teológico-religiosas acaban definiendo una imagen globalizadora del rey y del poder real, según la cual, en la Castilla bajomedieval el monarca sería un representante de Dios, por Él elegido para mantener la justicia, prolongación de la justicia divina” (p. 60).

<sup>6</sup>F. NASBAUM, “El pensamiento político en el *Poema de Alfonso XI*: la relación Monarquía-Iglesia”, *Boletín Hispánico Helvético*, 7 (2006), pp. 5-44; p. 31.

<sup>7</sup>En adelante aparecerán indistintamente con el nombre completo o abreviado: *Poema* y *GrC*. Las citas del *Poema de Alfonso Onceno* corresponden a la edición de Juan Victorio (*Poema de Alfonso Onceno*, ed. VITORIO, J., Madrid, 1991) e irán acompañadas del número de estrofa y letra indicadora de verso. Las citas de la *Gran Crónica de Alfonso XI* corresponden a la edición de Diego Catalán (*Gran Crónica de Alfonso XI*, ed. CATALÁN, D., Madrid, 1976) e irán acompañadas de números de tomo, capítulo y página. En cuanto a esta última se opta por respetar la elección que Diego Catalán hizo en su edición de señalar en bastardilla lo que corresponde a las interpolaciones de la *GrC*.

Dice Nusbaum que las acciones de Alfonso en el *Poema* buscan en la mayoría de los casos observar los preceptos divinos, y que por esta causa goza de la protección celestial como merced divina<sup>8</sup>. Es válido ilustrar esta afirmación con el lamento del rey de Granada por la derrota del Salado

“Santiago el de España  
 Los mis moros me mató,  
 Desbarató mi compañía,  
 La mi seña quebrantó.

Yo lo vi bien aquel día  
 Con muchos omnes armados:  
 El mar seco parecía  
 E cobierto de cruzados.”

Este rey dixo verdad,  
 Aquesto sepan sin falla:  
 Que Dios, rey de piedad,  
 Quiso vencer la batalla.

Por mostrar la su fazaña  
 E el buen rey ayudar,  
 El apóstol de España  
 Y lo quiso enviar.

E Santiago glorioso  
 Los moros fizo morir;  
 Mahomad el pereçoso,  
 Tardo, non quiso venir...  
 (estr. 1885- 1889)

La predilección de Dios por Alfonso se hace clara cuando advertimos que es acreedor del envío de ayuda sobrenatural. Del mismo modo

<sup>8</sup>NASBAUM, *op. cit.*, p. 21.

que lo hacen otros reyes vecinos, que participan de la batalla y engrosan las huestes de Alfonso en defensa de la cristiandad, el rey de todos los reyes envía ayuda celestial a su vasallo. Con esto se pretende demostrar no sólo el impecable servicio de Alfonso a Dios, una de las razones por las que lo prefiere y auxilia, sino el carácter ‘invencible’ del rey castellano que cuenta con el mayor de los poderes posibles a su favor. La intervención de Santiago adquiere el máximo de verosimilitud al ser atestiguada por un enemigo de la fe, que asegura haber visto y padecido la presencia del santo, y es refrendada por el poeta, que además agrega que la intervención divina obedece a la bondad de Alfonso y al hecho de que por esta vía Dios muestra su poder. La predilección divina se ve también durante el cerco de Algeciras (estr. 2017-2025), en cuyo relato se hace constar que Dios reserva la conquista al rey castellano, quien pasa infinitas penas para bien del cristianismo, convirtiéndose en su ‘abrigo’, y por eso mismo sus hazañas se contarán por siempre. De este modo se apela al uso de lo que Nieto Soria denomina, como elemento constructivo de la leyenda, ‘imagen moralizadora’, como aquella que propone un modelo moral de monarca al exponer las exigencias elementales de comportamiento del rey ideal (p. 59). En este caso se trata de la imagen del ‘rey cristianísimo’; y esto mismo podemos verlo en la oración que Alfonso eleva a Dios durante el cerco de Algeciras y en el auxilio inmediato de Dios:

“¡Pido a Dios apoderado,  
 (el) señor (de) Nazarén,  
 M(i)énbrese del mi estado  
 Que me començó muy bien! (estr. 2252)  
 (...)  
 Fezístenos con tus manos  
 De la tierra e del lodo:  
 ¡acorre a los cristianos  
 Non se pierda el mundo todo!

E aunque (yo) te co(b)dicio,  
 Señor, m(i)énbrate de mí,  
 Que por te fazer servicio  
 De los mis regnos partí.

Desamparé las mis tierras,  
 Que yo podiera folgar,  
 Con los moros tomé guerras  
 Por tu fe acre(s)centar. (estr. 2254-2256)

(...)

Si de mí tienes gran ira  
 E quieres bien a paganos,  
 ¡por la villa de Algezira  
 Non se pierdan los cristianos! (estr. 2258)

(...)

E si tienes de mí saña,  
 ¡aquí me tira la vida!  
 ¡Castiella, la flor de España,  
 Señor, non sea perdida!”

Con gran pesar sospirava,  
 Non sabía qué fazer.  
 E Dios padre le mostraba  
 (a) aqeste rey gran placer:

Llegávanle muy aña  
 E conpañas e aver,  
 E viandas e farina  
 Con que muy bien se acorrer  
 (estr. 2260-2262)

(...)

Al rey mucho (le) plazía,  
 Algezira daba guerra;  
 Lleña aver non podía  
 Sinon de muy lengua tierra.

E de Dios se fue quejar,  
 Contra él fizó oración  
 Que le quisies(s)e enviar  
 Alguna consolación;

Que merced dellos ovies(s)e,  
 Que tanto mal non pas(s)as(s)en  
 E su miraglo fezies(s)e  
 Que siempre dello fablas(s)en.

E Dios, como es poderoso,  
 Que fue nado sin manciella,  
 Miraglo fizo fermoso  
 Por el buen rey de Castiella.

E luego por este fecho  
 Un diluvio allegó:  
 Toda la mar (del Estrecho)  
 En aquel logar cargó.

Las ondas llenas venían  
 De leña para quemar:  
 Sierras grandes parescían  
 Que venían por la mar

E en el real aportava.  
 Mucho pesó a paganos.  
 El muy noble rey fablava  
 Por esforçar los cristianos:

“A Dios grandes gracias demos,  
 Nuestra fazienda bien mira:  
 Pues a Dios por nos avemos,  
 Nuestra será Algezira.”  
 (estr. 2265-2272)

Varias cosas es necesario destacar de este fragmento. Primeramente Alfonso le recuerda a Dios su carácter de elegido alegando que su estado ‘començó muy bien’, con la probable finalidad de reclamar, o incluso, de garantizar, una coherencia providencial (estr. 2252) que lo habría destinado a ser socorro de todo el mundo cristiano (estr. 2254), declaración que encubre en una petición de ayuda divina la certificación

de la relevancia de la misión de Alfonso, sostén del mundo cristiano (único mundo posible: ‘¡acorre a los cristianos/ no se pierda *el mundo todo!* –subrayado mío–). A continuación expone Alfonso las renunciaciones y sacrificios que padece por cumplir con su rol de defensor de la cristiandad, en donde podemos leer un reclamo a Dios sustentado en la ley del don y el contradón (estrs. 2255-2256), que denuncia la lógica feudal que sostiene y regula su relación con Dios. Luego refuerza lo ya expuesto señalando que la pérdida de Algeciras, e incluso de Castilla, no se reduce a sí misma, sino que implica el primer paso de la caída del mundo cristiano (estrs. 2258 y 2260), por el carácter de portal de ese territorio y por el estatuto de guardián de esa puerta que tiene Alfonso, de allí la importancia de la defensa de ese baluarte cristiano. Pero Dios no hará oídos sordos a la súplica de su hijo dilecto y no sólo le brindará ayudas materiales (estr. 2262) sino que además producirá un milagro para él (estrs. 2268- 2271), hecho sutilmente aprovechado por el rey para arengar a sus tropas convenciéndolas de que gozan del favor divino (estr. 2272).

Es por ello que, para Nussbaum, en la obtención de la merced divina “se establece una relación discursiva e ideológica de la unión del poderío divino con el del monarca, marcando su carácter superior: el milagro de Dios devuelve el bienestar a la tropa y desencadena el triunfo militar”<sup>9</sup>. Estas ideas emparentan con las afirmaciones generales de Nieto Soria para quien la ideología política que fundamentó la institución regia apeló a la proyección de una serie de ‘imágenes’ que buscaban diseñar una imagen global del monarca, con la finalidad de exaltar su poder, que transfiguraba el poder real mediante la aplicación de referencias religiosas. Unas de estas imágenes son la ‘imágenes sacralizadoras’, las que “tienen como finalidad principal procurar al rey y al poder real una cierta dimensión sagrada que impida la equiparación del poder real con cualquier otro inferior”<sup>10</sup>. Según Nieto Soria entran en este grupo de imágenes las del rey protegido de Dios y el rey mesías, aplicables, ambas, a Alfonso XI.

<sup>9</sup> NASBAUM, *op. cit.*, p. 20.

<sup>10</sup> NIETO SORIA, *op. cit.*, p. 59.



El mismo procedimiento será aprovechado en la *GrC*, pues las moralizaciones, la ejemplaridad y la construcción de la figura legendaria del rey se concretan mayormente en los añadidos a la *Crónica de Alfonso XI*. Los capítulos XXXV y XXXVI son un buen lugar para estudiarlo. A raíz de la muerte del infante don Pedro, por entonces tutor, y siendo todavía menor de edad el rey, los navarros, aprovechando el caos del reino, deciden “entrar a fazer mal e daño a Castilla” (I, XXX, 347), con la finalidad de apresar al rey niño y llevarlo ante el rey de Francia

“De la qual rrazon no plugo a Dios, e quiso quebrantar su soberbia e las palabras baldias que dezian contra su rrey terrenal que Dios puso sobre la ventura. E la ventura non es otra cosa sinon graçia que Dios pone en quien es la su merçed, que de otra guisa quien dize ventura es palabra perdida. E, por cierto, sepan todos aquellos que esta historia oyeren que Dios quiso dar sienpre honrra en el su comienço a este rrey e graçia e ventura, porque sienpre fue onrrado e rrey venturoso sobre los rreyes que Dios hizo en su tienpo; e ansy lo pueden todos ver por la Coronica suya, do se habla de sus fechos grandes e maravillosos quel començo e a que dio cauo a su honrra e a su voluntad.” (I, XXXV, 347)

Y en el capítulo siguiente se narra cómo los guipuzcuanos rechazan a los navarros porque “*Dios, de quien vienen toda la sabiduría, amostró esta vez a los de Lipuzca vna maestria sutil con que vençieron*” (348), a pesar de que se encontraban en evidente inferioridad de condiciones. Y el capítulo cierra reforzando la misma moralización del anterior

“e esto fue por maestria simple e graçia que Dios quiso dar al bien aventurado rrey don Alfonso; e desta manera que vos la historia a contado fueron desta vez vençidos los de Nauarra e quedaron los de Lepuzca con gran honrra, por Dios que les quiso hazer merçed e dar la honrra del vencimiento” (349).

Este relato involucra varias cuestiones. En primer lugar, el narrador hace de intérprete divino y nos explica que Alfonso es el rey a quien Dios eligió como su representante en los territorios de dominio caste-

llano, por lo cual cualquier intento de los navarros de quitarle el poder implica un acto de soberbia contra Dios. Semejante declaración interpela, al mismo tiempo, a la nobleza levantisca que corre las tierras del rey y garantiza que, de igual modo, tampoco Dios tolerará un dominio musulmán sobre las tierras de Castilla, pues es Alfonso quien dispone de la merced de Dios para regir los destinos de ese lugar. Su carácter de elegido reposa, como en el *Poema*, en que goza de la buenaventura y la gracia de Dios desde el comienzo de su reinado, y es elevado por sobre el resto de los reyes de su tiempo por la preferencia divina. Todo lo cual está atestiguado en su Crónica, texto que tiene la finalidad de salvar del olvido sus ‘fechos grandes e maravillosos’.

El mismo hincapié en el favor divino se observa en la oración que hace Alfonso antes de la batalla del Salado, que tiene su correlato en el *Poema* entre las estrofas 1498 y 1512:

“E rrogaua a Dios que le enviase el ayna el dia, por que se viesse en canpo con el rrey alboaçen para prouar cada vno quanto valie. E Dios, señor de misericordia, quiso cumplir boluntad deste buen rrey, e la noche fue salida e vino el alua de la mañana fermosa e honrrada e cumplida de vitoria para la christiandad” (II, CCCXXVI, 418).

Y, en el capítulo siguiente: “*E anssi auia el rrey don Alfonso sus rrazones aquel dia contra el muy alto padre, que lo muy bien oyo e le cunplio su deseo*” (II, CCCXXVII, 420). Dios produce un milagro para su protegido que permite ver, incluso, el deseo de elevar al rey a la categoría de héroe, puesto que las intervenciones divinas y celestiales en favor de éstos son un tópico de la épica<sup>11</sup>. Vemos que las imágenes sacralizadoras se superponen con las moralizadoras, principalmente la del

<sup>11</sup> Basta recordar el sueño en que al Cid se le aparece el arcángel Gabriel avalando su empresa en el *Poema de Mio Cid*, la aparición de San Lázaro a Rodrigo y el otorgamiento de su protección en *Mocedades de Rodrigo*, las apariciones y anuncios del mismo arcángel a Carlos en la *Chanson de Roland* o, más cerca todavía por el paralelismo que puede establecerse entre las dos situaciones, el milagro de la detención del sol que Dios produce a pedido de Carlos que necesita demorar la noche y prolongar el día para poder cabalgar y enfrentar a los paganos en la *Chanson*.

rey virtuosísimo, que busca insistir en que el monarca posee todas las virtudes cristianas, y la del rey cristianísimo, defensor del cristianismo y absolutamente al servicio de la divinidad, para diseñar una leyenda que se valida fundamentalmente en la actividad reconquistadora. La justificación de la leyenda alcanza su cenit cuando el mismísimo Albohacen reconoce la ‘evidente’ predilección de Dios por Alfonso

“E desde que el rrey de Benamarin fue en Gibraltar, como rrey de grande esfuerço y de grande saber, encubrió lo mejor que pudo su pesar e su menos ventura, diziendo a los moros que atales fechos passauan por los buenos, vençer e ser vençidos; e que esto no era marauilla en el ser vençido por mano del rey don Alonso de Castilla, que era vno de los mas honrrados e de los mas altos prinçipes que auie en las tres partes del mundo; e que fuera merçed de Dios de le dar aquella honrra, e que lo non podien escusar quantos en el mundo auien, pues que lo Dios tenia ordenado.” (II, CCCXXX, 435)

Es de destacar la referencia a la ‘menos ventura’ del rey Albohacen, que juega en paralelo contrastivo con la insistencia en la ‘buenaventura’, o merced de Dios, de la que Alfonso goza y a la que referimos más arriba. Nada es posible hacer para contrarrestar los designios Dios, que elevaron al rey castellano por encima de otros reyes cristianos y paganos. La necesidad de relacionar al monarca tan íntimamente con Dios hay que entenderla como modo de legitimar el poder del rey por la vía de una propaganda que toma su forma en la elaboración y circulación de una leyenda con funciones ideológicas, en tanto si bien no refleja la realidad, aporta una imagen distorsionada de ella que pretende incidir en la práctica cotidiana orientándola hacia la aceptación y apoyo del poder regio. Y con la misma finalidad exaltadora se recurre en el *Poema* y la *GrC* al uso de otros recursos como la profecía y los relatos ejemplares de reconquista y pacificación interna.