

## Milagros, prodigios y magia en el *Poema de Alfonso Onceno*

Erica Janin  
(IIBICRIT (SECRIT)- CONICET  
Universidad de Buenos Aires)

El *Poema de Alfonso Onceno* relata la historia del rey que da nombre a la obra desde el caótico período de la minoridad, marcado por los enfrentamientos intestinos entre diferentes bandos nobiliarios, hasta la conquista de Algeciras, es decir que aborda tanto el proceso de pacificación interna como los avances de Alfonso en la reconquista con la finalidad de "exaltar las hazañas antiislámicas del vencedor de Albohacén y conquistador de Algeciras" (Catalán 1977, 163), "exaltar el presente y dar ejemplo para que la gente contribuya con una determinada causa político religiosa" (Vaquero 1985, 60) y servir como propaganda de la política interna y externa de Alfonso (López Estrada 57).

En este artículo nos proponemos llevar adelante un relevamiento de los elementos sobrenaturales presentes en el *Poema de Alfonso Onceno* y encontrar una posible explicación de su uso vinculada con esta finalidad general de exaltación propagandística de la figura del monarca y su política. Pero antes de comenzar debemos advertir que nuestro trabajo se enmarca dentro de un estudio mayor y de más largo aliento que contempla dos aspectos. Por un lado, tendemos a pensar el poema como un instrumento político de defensa de la figura del rey y de ataque a otros discursos que circulan socialmente y que proponen otras imágenes, tanto de Alfonso XI como de su política interna y externa. Y en este sentido no hay que perder de vista la importancia de leer el poema como un actor dentro de un campo literario atravesado por tensiones y alianzas en dependencia de las disputas políticas y sociales que impactan en los autores y los receptores.<sup>1</sup>

Por otro lado, pensamos la operatividad de estos elementos en concreto teniendo como anclaje un estudio que llevamos adelante acerca de la utilización de los elementos sobrenaturales en algunas obras épicas castellanas o con rasgos épicos de los siglos XIII y XIV, donde propusimos diferenciar lo maravilloso de lo sobrenatural.<sup>2</sup> Por lo cual para definir lo sobrenatural tal y como lo entenderemos en este trabajo, remitimos, en principio, a ese estudio, en el que, por una parte, estimamos necesario tener en cuenta su diferencia con lo natural, por lo que sería sobrenatural aquello que no puede explicarse según las leyes naturales; pero también separamos lo sobrenatural de lo maravilloso a partir de la oposición entre lo real y lo imaginario. Entendíamos entonces lo real como aquello que puede realizarse en nuestro mundo de acuerdo a la particular visión del mundo del hombre medieval, y lo imaginario como aquello que no era pasible de efectivizarse en el mundo real. Así, lo maravilloso debe contarse dentro del campo de lo imaginario, ya que acontece regularmente en un mundo imaginario, por lo que no se ve afectado por ningún tipo de discriminación entre lo natural y lo sobrenatural que sí son parte del mundo real. Por esta razón afirmábamos que

---

<sup>1</sup> Esta temática será retomada en las conclusiones del trabajo para que a partir de un esbozo, que es a lo que podemos aspirar en un artículo que trata puntualmente la temática de lo sobrenatural, se pueda llegar a comprender aunque sea de manera general la propuesta de lectura que estamos haciendo.

<sup>2</sup> Hay una discusión acerca del género al que pertenecería el *Poema de Alfonso Onceno*. Mercedes Vaquero en su libro de 1984 considera la obra como épica atendiendo a su carácter literario (Vaquero 1984, 1-10). Y al año siguiente afirma que el poema representa un intento por crear un nuevo tipo de cantar de gesta (1985, 61). María Fernanda Nussbaum, otra especialista en el poema, también destaca su carácter épico al calificarlo como canto de cruzada (2012, 86-149). Sin embargo, más recientemente, Fernando Gómez Redondo, en un estudio sobre la métrica medieval, lo deja fuera del grupo de los poemas épicos (2016, 123-158) y prefiere enmarcarlo en el grupo de los poemas noticieros o historiográficos (2016, 185-207). Por razones que detallamos en un artículo de 2015 (Janin 2015 c), que tienen que ver más con aspectos de contenido que de forma, estamos convencidos de que el poema pertenece al grupo de las obras épicas.

lo milagroso debía incluirse en el campo de lo sobrenatural, pero que también pertenecían al mismo campo lo mágico y lo prodigioso, en tanto eventos, componentes, personas o manifestaciones que ocurren en este mundo.<sup>3</sup>

Siguiendo esta perspectiva, entendíamos que lo mágico se concretaba principalmente en objetos como espadas, anillos, talismanes, mientras que lo prodigioso involucraba, entre otras cosas, fenómenos astronómicos, fenómenos climáticos y otros eventos asombrosos. Finalmente, en el campo de lo milagroso discriminábamos los milagros propiamente dichos de los sueños, las visiones, las apariciones y las profecías, que no obstante ello entran, en sentido amplio, en la esfera de lo milagroso.<sup>4</sup> De acuerdo con estas manifestaciones de lo sobrenatural podemos rápidamente afirmar que en el *Poema de Alfonso Onceno* vamos a observar una preponderancia de manifestaciones sobrenaturales milagrosas y casi ninguna manifestación mágica o prodigiosa.<sup>5</sup>

En cuanto al uso de las profecías en el poema, en el año 2009 hemos publicado un artículo en la *Revista de Poética Medieval* donde analizamos pormenorizadamente las profecías que aparecen tanto en el *Poema* como en la *Gran Crónica de Alfonso Onceno*. Puesto que la definición de Santo Tomás, tomada en un sentido recto, no nos autorizaba a hablar estrictamente de profecías, propusimos allí la categoría de “discurso profético”, entendido como un discurso que se presenta a la manera de una profecía (Janin 2009 a, 106). Esto nos permitió analizar tanto la lectura de las estrellas que hace Fátima, la mujer de Albohacen (mediante la que predice su propia muerte y la derrota de su esposo, entre las estrofas 964- 970) como las dos famosas profecías de Merlín que se desarrollan entre las estrofas 242- 246 y 1810- 1845.

Las predicciones de Fátima, que con más o menos rigor en la aplicación de las definiciones podríamos calificar de proféticas, entrarían, también en un sentido laxo, en el campo de lo milagroso. En tanto las de Merlín habría que ubicarlas más bien entre el milagro

---

<sup>3</sup> Consideramos necesario introducir una pequeña digresión para ajustar la definición de lo sobrenatural o deslindar órdenes que no fueron deslindados en el artículo anterior. Si bien para los fines de un trabajo de interpretación literaria tal vez no sea necesario abundar en sofisticaciones teológicas de mucho detalle, sí estimamos pertinente incluir, aunque sea en nota al pie, una distinción que no tendremos en cuenta en el cuerpo del artículo, pero que conviene recordar. En verdad la distinción entre natural/sobrenatural es ternaria e incluye un tercer orden: lo preternatural. De acuerdo al *Diccionario de Teología* de Bouyer sobrenatural es una instancia superior a toda la naturaleza creada o creable, mientras que preternatural es lo que está por encima de la naturaleza humana (Bouyer, 613). Según el *Diccionario de Teología Dogmática* de Parente el orden sobrenatural tiene varios grados: el sobrenatural absoluto, que es el mismo Dios, el sobrenatural relativo, que trasciende solo un sector de la naturaleza creada y el preternatural, que implica el perfeccionamiento extraordinario de un aspecto de un ser (Parente, 299). Para Daston, los teólogos de los siglos XIII y XIV separaban lo sobrenatural, como lo propio de un orden superior divino, de lo natural y preternatural, como lo propio de un orden inferior relativo a los seres creados. Y Daston señala además el estatus ambiguo de lo preternatural que queda a medio camino entre lo natural y lo sobrenatural (Daston, 97-100). Es decir que, de acuerdo a estas definiciones más estrictas, las intervenciones de santos o ángeles podrían más bien corresponder a la esfera de lo preternatural; sin embargo, y para evitar esa ambigüedad propia de lo preternatural, vamos a entender en este trabajo lo preternatural como parte de lo sobrenatural. Será entonces natural lo vinculado a la naturaleza humana y sobrenatural aquello que está por encima de lo humano.

<sup>4</sup> Para el detalle de todos estos problemas, todas estas definiciones y la discusión bibliográfica pertinente ver Janin 2015 b, principalmente el apartado titulado "hacia una definición de lo sobrenatural" (104-109).

<sup>5</sup> En el congreso de Oporto de 2015 de la AHLM propusimos un primer acercamiento al tema de los elementos sobrenaturales en el *Poema de Alfonso Onceno*, pero dentro de los límites de una exposición en un congreso pudimos referirnos sobre todo al marco político y cultural que propiciaba el uso de estos elementos en el poema y solo señalamos y analizamos superficialmente algunos de esos elementos en el texto, de modo que los relevados del poema más que nada sirvieron como unos ejemplos entre otros de una política más amplia de valoración de la figura del rey que se estaba llevando adelante. Por esta razón estimamos necesario realizar un trabajo más detallado que es el que proponemos ahora.

y la magia blanca.<sup>6</sup> Sin embargo, lo que no debemos perder de vista en ninguno de los dos casos es que mediante estas alocuciones sobrenaturales se resaltan, tal como fue ya demostrado, las habilidades de Alfonso para llevar adelante el proceso de pacificación del reino y dirigir los esfuerzos de los castellanos a la empresa de la reconquista (Janin 2009, 107 y Gimeno Casalduero 83).

A pesar de que no hay manifestaciones mágicas claras en el poema, o que hay ciertas manifestaciones sobrenaturales cuya ambigüedad hace difícil determinar su carácter mágico porque también presentan rasgos que pueden evaluarse como milagrosos, intentaremos avanzar un poco en el deslinde del campo que atañe a este tipo de manifestaciones siguiendo la perspectiva de Kieckhefer, que piensa la magia como encrucijada o punto de intersección entre la religión y la ciencia. Al igual que Köhler, Kieckhefer hace una diferenciación entre magia utilizada con buenos fines y magia utilizada con malos fines, y llama a la primera magia natural y a la segunda magia diabólica. De esta manera, la primera quedaría más vinculada al ámbito de la ciencia y la segunda sería parte de un entramado de creencias religiosas, aunque, afirma Kieckhefer, no siempre son tan distintas como en principio pueden parecer (Kieckhefer 9). Y reconoce que es difícil en ocasiones deslindar la esfera de la magia de la esfera de la religión, incluso cuando la práctica en cuestión apunte a fines vinculados al bien (17). De modo que zanja la cuestión remitiendo al tipo de poder que se invoca: si se basa en la acción divina o los poderes manifiestos de la naturaleza no es magia, si invoca ayuda diabólica o se sostiene en los poderes ocultos de la naturaleza es magia (22).<sup>7</sup>

Esto nos remite nuevamente a la idea de que no sería descabellado pensar la magia blanca (o con finalidades positivas) como una práctica finalmente absorbida por la religión cristiana, como quería Köhler, mientras que la magia negra permanece como tal y se la asocia principalmente a enemigos de la fe como musulmanes y judíos.

También en el límite entre lo milagroso y lo mágico debe ser evaluado el pendón que se menciona entre las estrofas 781 y 784 en el marco de la batalla contra Abomelique:

La mañana ssalía clara,  
Fezieron ssu oración  
E vieron en una vara  
Un muy fermosso pendón.

Un cruçiñio í estava  
Fegurado noblemiente  
E a todos semejava  
Omne vivo carnalmiente.

Las çinco llagas tenía  
Con que Dios padesçió muerte,

<sup>6</sup> Köhler ya había notado la dificultad, en algunos casos, para establecer el límite entre uno y otra (94). ¿Es Merlín un mago con capacidad para predecir el futuro o un ‘medio’ del que Dios se sirve para difundir un conocimiento? Para la relación entre las profecías merlinianas del *Poema de Alfonso Onceno* con las *Profecías de Merlín* ver Bohigas (1941).

<sup>7</sup> Luego Kieckhefer llama la atención acerca de que la Biblia está llena de sucesos maravillosos presentados como milagros que se atribuyen al poder divino, que muchas veces no difieren en lo sustancial de lo que podría ser un hecho mágico (una curación, por ejemplo) si no fuera por la atribución a Dios (41-42). Esta afirmación da cuenta de que a veces es complicado marcar límites claros entre un campo y otro, pero también da cuenta del diferente contenido que supone para cada investigador cada uno de los términos en juego. Maravilloso y milagroso parecen a veces confundirse y emparentarse con mágico y prodigioso. Por eso es importante definir en cada trabajo qué se va a entender cuando se apele a cada término, e incluso dejar sentado aquellos casos en que es difícil deslindar dos términos o usos de esos términos de manera clara.

De las llagas parecía  
Que corría sangre fuerte.

Mucho se maravillavan  
De tan fermoso pendón  
E los inojos fincavan  
E fazían oración.<sup>8</sup>

La aparición de este pendón debe leerse metafóricamente en relación con otros dos pendones que aparecen en escena. El infante Abomelique se ve incapaz de un triunfo y hace reposar su pendón (est. 774-778). El maestre de Alcántara aprovecha esta situación y decide atacar. Luego de orar advierte, con sus hombres, la aparición del pendón mágico/milagroso y a partir de allí los pendones de los cristianos comienzan a avanzar y a expandirse territorialmente (est.786).<sup>9</sup> Pero más allá de esta lectura alegórica, que sugiere en la sucesión que plantea entre los pendones (1) pendón en reposo de los musulmanes 2) aparición del pendón/reliquia 3) mención de los pendones cristianos en movimiento) el traspaso del triunfo y del poder de acción de Abomelique, que queda inutilizado, a los cristianos, estamos frente a un objeto con poderes concretos o al menos percibido como tal. Aparece de la nada en la mañana, lo hace después de una oración grupal, maravilla por su hermosura y motivos religiosos, genera la devoción de quienes lo admiran y desencadena una serie de acciones exitosas a partir de su aparición. Y al margen de que, como mencionamos, no difiera en cuanto a los beneficios que irradia de un objeto mágico, preferimos tomarlo como objeto milagroso por insertarse en un poema que se enmarca dentro del género de los cantos de cruzada, por los motivos religiosos que exhibe, por la devoción que genera y porque favorece a los cristianos en su lucha contra los infieles.<sup>10</sup>

En lo que respecta a la aparición de milagros propiamente dichos en el *Poema*, estos pueden dividirse en dos grupos. Contamos, por una parte, con una cantidad de milagros a los que podríamos denominar mesurados y/o dudosos y, por otra parte, tenemos una serie de milagros que con pleno derecho pueden recibir ese nombre. Entre los primeros debemos contar tanto las intervenciones moderadas de Dios en los eventos vinculados al rey como aquellos hechos beneficiosos para el bando de los cristianos que, pudiendo atribuirse a otra razón o causa, son atribuidos a la intervención divina.

Uno de los milagros que denominamos moderados acontece al comienzo del relato. Mientras Alfonso intenta ordenar su reino se ve afectado por una enfermedad mortal y Dios le devuelve la salud (est. 340-342), y otra intervención divina de esta especie se advierte en la estrofa 613 cuando se logra detener la flota portuguesa. Los otros milagros que pertenecen al primer grupo son ya de una condición todavía más dudosa, en tanto, aún menos que los dos casos recién señalados se pueden describir como eventos que no pueden ser explicados dentro

<sup>8</sup> Seguimos la edición de Ten Cate. En cada cita se consignará el número de estrofa.

<sup>9</sup> Vaquero entiende este pendón como “una aparición présaga” (1984, 218), similar a las apariciones de ángeles y santos. Según Fernández Gallardo en este pasaje se insinúa la naturaleza milagrosa del pendón, pero agrega que cabe más “establecer cierta analogía con un motivo épico: la lanza que cambia de color. En ambos casos se trata de un hecho maravilloso, de la transformación de un astil, que en el episodio del PAO sugiere una suerte de arraigo, de fuerza telúrica, como si se anunciara la devolución de la tierra disputada a los moros a la Cristiandad.” (Fernández Gallardo, 65). Rodríguez-Picavea (2010) subraya el carácter sagrado del pendón principalmente en los apartados 4 “La entrada triunfal de la embajada castellana” (772-773) y 5 “Vexilla Regis Prodeunt, Fulget Crucis Misterium” (773-775). Entendemos, por nuestra parte, que la diferencia entre mágico y milagroso cuando de objetos se trata tiene que ver con la atribución del poder que irradia: si el poder recae en el objeto estamos frente a un objeto mágico, si el poder puede remitirse a Dios, que usa el objeto como instrumento o medio, estamos frente a un objeto milagroso, como en el caso del pendón.

<sup>10</sup> Sobre los pendones que aparecen más adelante a partir de la batalla del Salado puede verse Janin 2015 a.

de las posibilidades humanas o naturales. Las estrofas 673 y 674 sirven de introducción a un hecho supuestamente milagroso que se relata a continuación (la flota castellana logra detener momentáneamente la invasión de Abomelique que había cruzado el Estrecho) y orientan la lectura en ese sentido incluso antes de comenzar el relato del suceso concreto. Más adelante se le hace saber al lector que Abomelique es derrotado y no puede llegar a Sevilla no exclusivamente por un desastre climático, sino por un desastre climático generado por Dios para beneficiar a los cristianos (est. 774-775). Algo similar podemos ver en el relato de la victoria del maestre de Santiago sobre los musulmanes (a partir de la estrofa 708) que se atribuye al apóstol de Compostela. Pero pese a la presencia del santo, preferimos contar este triunfo entre los milagros dudosos no sólo porque al intervenir el maestre de su orden la presencia de Santiago se impone como una de las causas posibles de la victoria, sino además porque las menciones del apóstol como motor de las acciones favorables a los cristianos son menos determinantes que en otros casos: se habla sólo de su guía (711) y favor (723), por lo que puede pensarse simplemente como una referencia tutelar.<sup>11</sup>

Sin embargo, más adelante, el rey Yusúf amargamente se queja por la derrota sufrida (entre las estrofas 1887 y 1891), y en su queja se testimonia una intervención de Santiago que sí tenemos que considerar entre los hechos milagrosos indudables en el texto:

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

Yo lo bi bien aquel día  
Con muchos omnes armados;  
El mar seco parescía  
E cobierto de cruzados.”

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

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

Santiago glorioso  
Los moros fizo morir;  
Mahomat el perezoso,  
Tardo, non quiso benir... (est. 1887-1891)

Pensamos que se trata de un milagro propiamente dicho principalmente por el carácter testimonial de la declaración de Yusúf -refrendada por el narrador (“Este rey dixo verdad”)- quien, además, es un enemigo de la fe cristiana y, sin embargo, asegura haber visto a Santiago. Pero además hay una serie de elementos significativos que no es ocioso destacar en

---

<sup>11</sup> Fernández Gallardo también sostiene que la mención equívoca de Santiago en este pasaje lo convierte en un testimonio dudoso (Fernández Gallardo 62). Más ejemplos de este tipo pueden leerse en est. 458 a 460, 1502 (ver al respecto Catalán 1952, 250), 2019 a 2021, 2097 a 2098, etc.

tanto habilitan el cruce de los planos terrenal y celestial permitiendo su fusión y el pasaje de una entidad celeste que se maneja en nuestro mundo como un señor más en la guerra. Santiago oficia a la manera de un señor poderoso al frente de un nutrido grupo de hombres armados y opera en la batalla como el enviado de un gran rey, aliado incondicional de Alfonso, que no es ni más ni menos que Dios. La lógica feudal que impregna el texto explica el funcionamiento de las entidades celestes de acuerdo a los lazos relacionales conocidos por el receptor medieval y hace que el apóstol se mueva en la lucha igual que lo hubiera hecho otro hábil guerrero: rompe la seña del enemigo, desbarata la compañía y mata a los moros. Elegimos, de igual modo, contar el evento entre los milagros, y no entre las apariciones/visiones, porque estas últimas generalmente entrañan algún tipo de mensaje que ubica al santo o ángel aparecido en el lugar de un emisario divino cuya misión es transmitir un mensaje; mientras que en este caso Santiago interviene directamente en los hechos, luchando con los cruzados, y revierte la situación a favor de los cristianos.<sup>12</sup>

Finalmente, dentro de este último tipo, debemos incluir el milagro que se relata entre las estrofas 2306 y 2316. Al verse en inferioridad de condiciones Alfonso ruega por ayuda divina y Dios envía hombres, comida y dinero. Pero el evento milagroso adquiere aún mayor dimensión ante el pedido de leña que solo podía conseguirse en tierras lejanas:

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

E luego por este fecho  
Un diluvio allegó  
Toda la mar *del Estrecho*  
demudar cargó.

Las ondas llenas benían  
De leña para quemar;  
Sierras grandes paresçían  
Que venían por la mar... (2312-2314)

El narrador llama a este hecho *milagro*. Y lo es de acuerdo a cómo se lo relata. Tiene por claro autor a Dios, y por eso no es meramente un prodigio, favorece a los cristianos y se da fuera de lo que entenderíamos como desarrollo natural de los acontecimientos, pues involucra un diluvio, la circulación de troncos por el mar y en tal cantidad que semejaban grandes sierras, todo funcionando en perfecto orden para auxilio de los castellanos. Pero insistimos en la relevancia de la intervención de la voz narradora para definir el episodio sobrenatural y acotar el evento dentro de la definición de milagro, pues de otro modo podría pensarse simplemente como un prodigio, que incluye en su campo fenómenos astrológicos, climáticos y otros fenómenos naturales que por su carácter excepcional y el grado de divulgación científica al que tiene acceso el hombre común de la Edad Media eran percibidos como eventos sobrenaturales.

Lo que hemos relevado acerca del funcionamiento de los milagros nos permite aseverar que remitir las victorias a la voluntad de Dios valida ante el receptor del *Poema de Alfonso Onceno* mucho más la verdad de los cristianos que la simple justificación de las victorias como consecuencia de una superioridad armamentística o de los estrategias

<sup>12</sup> En otro artículo ya habíamos hecho referencia a esta intervención de Santiago, destacábamos allí que se debe a la predilección de Dios por Alfonso y que subraya su carácter de *invencible* (Janin 2009 b, 52-53).

castellanos frente a los musulmanes, pues la superioridad militar no implica más que eso.<sup>13</sup> En tanto el milagro da cuenta de que no vence quien tiene más medios sino quien es elegido por Dios y defiende su verdad, de modo que esa verdad se vuelve incuestionable.

En el artículo de 2015, que enmarca este trabajo específico sobre el *Poema de Alfonso Onceno*, llegamos a la conclusión de que los héroes de los relatos caballerescos y los héroes épicos pasan por formas de acreditación totalmente distintas. El héroe épico necesita una acreditación real, no maravillosa, que en general viene de la mano de Dios, del marco religioso compartido. No es la *aventura*, como en el relato maravilloso, sino la divinidad quien elige al caballero por sus virtudes y compromiso con la religión. Y al estar los relatos épicos o con tintes épicos vinculados con el proceso de ocupación y delimitación de un territorio, así como con el deseo de fortalecer la identidad de los ocupantes de ese territorio y dotarlos de intereses comunes, casi que lógicamente se desprende de esta necesidad el hecho de que los agentes que ayudan de modo determinante a llevar adelante ese proceso estén identificados con ese territorio y esa religión:

Eso explicaría la presencia del Dios cristiano y sus ángeles, cuando se trata de enfrentar al Islam; y la preferencia por entidades celestes locales o nacionales puede deberse al aprovechamiento de esa finalidad para una finalidad subsidiaria como la promoción de algún culto más localizado. (Janin 2015 b, 125)

Estos elementos son más que evidentes en el *Poema de Alfonso Onceno*, donde, por otro lado, hemos podido comprobar la utilización recurrente de explicaciones providencialistas que dan sentido a los hechos mediante la apelación a supuestas intervenciones divinas que inclinan la balanza en favor de los cristianos en la resolución de las batallas. Al mismo tiempo, como advierte Rodríguez Picavea, Alfonso adquiere características épicas al identificarse con la figura del héroe de gesta que lucha por bien de los cristianos buscando, paralelamente, obtener honra y fama (2012, 215).<sup>14</sup> Pero lo importante es no perder de vista que estas dos circunstancias que señalamos de manera aislada en realidad obedecen a una operación simultánea de asignación de sentido, en tanto la equiparación de Alfonso con otras figuras épicas proviene en gran parte del providencialismo y de la proliferación de manifestaciones sobrenaturales que de él dependen.

Entre estas manifestaciones sobrenaturales se echa de menos la presencia de un ángel o santo que en sueño, aparición o visión le dé alguna directiva o legitimación a Alfonso.<sup>15</sup> La aparición de objetos mágicos y eventos prodigiosos no tiene tampoco una presencia de peso en el *Poema de Alfonso Onceno*, pero en este sentido debemos decir que no son elementos que tengan demasiado peso en los relatos épicos con héroes castellanos. La mayor cantidad de elementos sobrenaturales tiene que ver con las profecías y las intervenciones milagrosas tanto de Dios como de Santiago, santo local que enfatiza claramente la dimensión reconquistadora de la empresa de Alfonso que el poema busca subrayar.

Así como Le Goff señaló una serie de funciones de lo maravilloso en la Edad Media: compensación, resistencia al cristianismo, realización (23-24), el uso de lo sobrenatural en la épica castellana también presenta una serie de funciones específicas. Lo sobrenatural implica o bien algún tipo de anuncio, que tenga injerencia sobre la historia o que dé cuenta de una

<sup>13</sup> Nussbaum asegura que al conseguir el favor de Dios “se establece una relación discursiva e ideológica de la unión del poderío divino con el del monarca, marcando su carácter superior.” (2006, 20)

<sup>14</sup> Vaquero hace un aporte fundamental en este sentido al sostener que, aunque suele tomarse como edad heroica española la que va del siglo X al XI, hay elementos que permiten pensar el reinado de Alfonso XI como otra etapa de la edad heroica, pues su labor reconquistadora inspiró una épica marcada por un espíritu de cruzada útil para que la comunidad se identifique en contra del Islam (1984, 267).

<sup>15</sup> Cosa que sí sucede con Fernán González en su poema y con Rodrigo tanto en el *Cantar de Mio Cid* como en *Mocedades de Rodrigo*.

misión, como sucede en el *Poema de Mio Cid* o en el *Poema de Fernán González*, o bien algún milagro que demuestre una elección o protección sobre el héroe, cruzando el relato bélico con el sagrado. Y al identificar a ese héroe y su empresa con una comunidad, lo sobrenatural apunta a tener impacto social o comunitario y a involucrar al grupo con los intereses del héroe al que se exalta.<sup>16</sup> Como bien indica Nieto Soria, destacar la comunidad en el credo puede ser de capital importancia, sobre todo en un contexto de fragmentación como el que enmarca la producción del *Poema de Alfonso Onceno*, ya que en esos casos “la alianza con Dios no es un asunto políticamente secundario, llevándose a cabo todo tipo de esfuerzos representativos destinados a reclamar y a exhibir esa alianza.” (2000, 120)<sup>17</sup>

Por ello creemos que en el *Poema de Alfonso Onceno* se apela al uso de lo sobrenatural como un modo más de legitimación regia.<sup>18</sup> Un rey excepcional cuenta con métodos excepcionales de acreditación que no son los medios por los que habitualmente se acredita o legitima el común de los mortales. La recurrencia a estos métodos, que se comparten con textos épicos anteriores, muestra no sólo comunidad metodológica y utilización de una tópica en común, sino que además esa recurrencia tópica y metodológica refuerza la legitimación regia todavía más: si los reyes y caballeros excepcionales recibieron acreditaciones sobrenaturales, Alfonso XI, que también las recibe, es un rey y un guerrero excepcional a la altura de otros héroes castellanos como el Cid y, sobre todo, Fernán González, pues, al igual que la de ellos, su existencia está también rodeada de profecías que anuncian sus éxitos y milagros que los garantizan. Y no se trata de ninguna manera de un hecho fortuito o del mero ejercicio literario de un poeta que individualmente se decide a escribir sobre este rey apelando a tópicos más o menos trillados, sino de una voluntad más general que excede la pluma de un escritor y que involucra, en el intento de exaltar al monarca, un proyecto literario, un proyecto historiográfico y un proyecto legal, como hemos

---

<sup>16</sup> Fernández Gallardo asegura que en el *Poema de Alfonso Onceno* se restringe la perspectiva comunitaria en favor de la individualista propia del *ethos* caballeresco: “la lucha contra el infiel no es tanto un servicio a Dios y a la comunidad, cuanto ocasión de glorificación personal.” (51) Pero, a pesar de esta afirmación, más adelante asegura que el poema otorga especial relevancia a la dimensión religiosa, en tanto la idea de cruzada suscitaba entusiasmo en el público “pues veía en ella encarnados los más altos valores, al conjugar ética guerrera y moral cristiana. No es casual que se apele en el poema como términos comparativos para ponderar la excelencia de los combatientes cristianos a los paladines de la épica inmortalizados en la *Chanson de Roland*, que alcanzaron la gloria batiéndose contra los infieles: Roldán, Oliveros y el arzobispo Turpín (*PAO*, c. 1740, p. 342).” (Fernández Gallardo 59) De más está decir que, por lo que pudimos relevar en nuestro artículo, no estamos de acuerdo con la primera afirmación, pero sí con la segunda.

<sup>17</sup> Uno de esos tipos de esfuerzos representativos está constituido por lo que en otro artículo Nieto Soria denomina “imágenes sacralizadoras”, que intentan dar al poder real una dimensión sagrada que lo diferencie de otro poder inferior, y así surgen las figuras de rey mesías, rey protegido de Dios, rey ungido (1989, 59).

<sup>18</sup> En trabajos anteriores hemos analizado distintos aspectos del proceso de legitimación de Alfonso XI abordando en forma conjunta el *Poema* y la *Gran crónica de Alfonso XI*. Si bien en este caso decidimos desestimar el análisis de la crónica no porque no puedan evidenciarse allí episodios similares sino porque entendemos que debe dársele al poema el lugar que le corresponde como producción literaria independiente de la crónica, creemos que, no obstante ello, sí puede establecerse una línea de comparación con las crónicas orientales que narran los mismos hechos desde el punto de vista de los enemigos. Como bien señala García Sanjuán, la batalla del Salado que finaliza con el triunfo de Alfonso se relata en tales casos señalando al rey castellano como un tirano y no como un elegido de Dios (64-66), y la posterior conquista de Algeciras no es demasiado referida en las crónicas musulmanas (García Sanjuán 67). Pero es interesante ver cómo los éxitos de Alfonso y su muerte a causa de la peste negra son explicados por Ibn-al-Jatib en la Historia de los reyes de la Alambra: “Era este Alfonso un tirano temible y un rey afortunado, en cuyo favor soplabla el viento. Por él se agravó el tormento de los musulmanes en la magna batalla de Tarifa, luego sitió Gibraltar y estuvo a punto de apoderarse de todo al-Andalus, lo cual habría conseguido a no ser porque Dios asistió a al-Andalus con su poderoso auxilio y su oculta gracia, no hay más Dios que él” (*al-Lamha al-badriyya*, 108; trad. J.Ma. Casciaro, *Historia de los Reyes de la Alhambra*, 118-119. Citado por García Sanjuán pág. 70). Los triunfos de Alfonso son atribuidos simplemente a su buena suerte o al azar, mientras que su muerte involucra una voluntad divina de asistencia o protección de Alandalus. Es decir que los recursos de legitimación son similares en los dos bandos.



demostrado también en otros artículos, que al mismo tiempo discute con proyectos que se proponen objetivos opuestos. Resta mensurar, en una investigación de mayor envergadura, el impacto real de esta empresa mediante el estudio específico de otros ejes temáticos y de otras producciones escritas desarrolladas durante el reinado de Alfonso XI.<sup>19</sup> Sin embargo, nos permitiremos esbozar una breve proyección, a modo de adenda, que nos proporcione un mapa general para un estudio más amplio al que deberá dedicársele el tiempo y el espacio necesarios.

Como quedó dicho, el recurso a lo sobrenatural en el *Poema de Alfonso Onceno*, como forma de exaltación regia, es sólo uno entre muchos que apuntan al mismo objetivo, pues también se apela a la figura del rey pacificador, a la del rey reconquistador, al discurso legendario, a la notación tendenciosa de los hechos. Pero igualmente es necesario recordar que el *Poema* es solo una de las obras que se produce en este sentido. Dentro del mismo grupo debemos mencionar no solo las crónicas que tienen como protagonista a Alfonso XI (que de la misma manera buscan reforzar en sucesivas redacciones su imagen como monarca), sino además, aunque ya saliéndonos del ámbito de lo literario, toda la producción jurídica, histórica y sapiencial que detalladamente ha estudiado Fernanda Nussbaum y que contribuye, desde luego, a conformar la imagen regia en la primera mitad del siglo XIV. Ahora bien, este conjunto de obras, que proponen una mirada que podríamos denominar "positiva" sobre Alfonso XI, convive con otras producciones que esgrimen, algunas de ellas, críticas moderadas o que, en otros casos, directamente buscan desprestigiar la investidura regia. Para verlo mencionaremos simplemente un pequeño puñado de obras literarias e historiográficas que servirán de muestrario: *La gran crónica de Alfonso XI*, *El libro del Conde Lucanor*, *El libro del cavallero Zifar* y *El libro de buen amor*.<sup>20</sup>

Cada uno de estos textos propone o promueve un modo de intervención política que le es propio, pero ninguno deja de participar de la discusión en torno al poder y de dar cuenta del contexto de fragmentación política a través de la literatura con la que trabaja. En el *Poema de Alfonso Onceno* y la *Gran Crónica* se promueve la ideología regia mediante el uso de una serie de recursos narrativos, entre los que se encuentra el recurso a lo sobrenatural, como uno más entre tantos, que vehicula una propaganda de tal ideología sostenida fundamentalmente en la construcción de una ejemplaridad reconquistadora que pone en primer plano a un enemigo externo común en un intento por ocultar una crisis política que igual aflora continuamente en el relato de los hechos. Si vamos por ejemplo al análisis de los relatos

---

<sup>19</sup> Un primer paso en este sentido ha sido dado por Rodríguez-Picavea (2010) que estudia el efecto propagandístico en torno al relato de un episodio en particular, la embajada castellana a Aviñón, tanto en el *Poema de Alfonso Onceno* como en la *Crónica* y la *Gran Crónica de Alfonso XI*.

<sup>20</sup> Haremos a un lado la mención de las obras jurídicas porque quedan fuera del *corpus* literario y porque han sido ya estudiadas en relación con el *Poema de Alfonso Onceno*, como hemos dicho, magistralmente por Fernanda Nussbaum en su libro (2012). Para armar el mapa de relaciones delinearemos una breve comparación del poema con la *Gran crónica de Alfonso XI*, por considerar esta última como ideológicamente afín al poema. Elegimos mencionar, además, un número pequeño de obras canónicas de consulta frecuente para cualquier hispanomedievalista para ilustrar de manera sencilla el punto de la cuestión. Tendremos en cuenta el *Libro del Cavallero Zifar* atendiendo a la hipótesis de lectura de Fernando Gómez Redondo que sostiene que la última parte del texto fue compuesta durante la primera parte del reinado de Alfonso XI, y en esa parte haremos eje. En el caso de la producción de don Juan Manuel, que se ubica ideológicamente en las antípodas de la exaltación regia que promueve el *Poema de Alfonso Onceno*, elegimos referirnos al *Libro del conde Lucanor*, pero igualmente podría armarse este mapa de relaciones refiriendo al *Libro de los Estados*, el *Libro enfenido* o alguna otra de sus producciones. Finalmente, tomamos el *Libro de Buen Amor* compuesto en el segundo cuarto del siglo XIV porque es un texto que parece alejarse de los problemas del rey y la nobleza y, sin embargo, recupera esa misma preocupación en la materia ejemplar, donde constantemente se proponen figuras negativas de monarcas (ver Martín). Este panorama nos permite ilustrar una serie de perspectivas bastante diferentes en cuanto a la evaluación del rey plasmadas en los textos: la perspectiva oficial, la crítica moderada de quienes pueden apoyar al rey con ciertas reservas y las visiones críticas más rotundas que pueden concretarse como un repliegue conservador o como la apertura a algo novedoso.

ejemplares que tienen a un rey por protagonista en el *Libro del Cavallero Zifar* parece que la crítica gravita más sobre la figura de los nobles que sobre la del rey, en el cual, sin embargo, se censuran ciertos vicios, principalmente los que entrañan el peligro de convertir al monarca en un tirano, por lo que no habría en este caso una oposición férrea al modelo de rey fuerte que está tratando de imponerse, sino un reformismo moral que intenta limitar los excesos, pero, al mismo tiempo, garantizar la autoridad en tiempos de reyes débiles. El *Libro del Conde Lucanor* representa uno de aquellos casos en donde se hace más evidente la utilización de la literatura como canal de la crítica política al rey, muy probablemente a causa de que su autor es conocido y por ello nos es permitido hacer una vinculación de su propuesta literaria con su agenda política de promoción de los intereses del estamento de la aristocracia nobiliaria con un margen de error menor que en otros casos. El *Libro de Buen Amor* parece proponer una crítica político-social al rey, pero también al sistema feudal, en el marco de una crítica general desde una perspectiva que probablemente responda a una moral más novedosa y urbana, lo que puede visualizarse en la materia ejemplar insertada en el texto.<sup>21</sup>

En estos términos, los elementos de la narración (personajes, descripciones, acciones, valoraciones) se convierten en soportes de propuestas políticas bastante definidas. Y el modo en que esos elementos se seleccionan y combinan en cada caso está en función de esas propuestas, en tanto tienden no sólo a promover sino además a legitimar los intereses de determinados grupos, que son relevantes o bien para sostener o bien para cuestionar una forma política. Si bien vimos con todo detalle el uso de un solo elemento en un solo texto (lo sobrenatural en el *Poema de Alfonso Onceno*), podemos afirmar que estas obras proceden de manera similar y poseen un alto contenido ideológico.<sup>22</sup>

Podemos ver esta red de relaciones en funcionamiento también señalando someramente el uso de los elementos sobrenaturales y maravillosos en cada uno de estos textos y su vinculación con la esfera de lo político, que es a lo que apuntamos en este trabajo en particular. Así como en el *Poema de Alfonso Onceno* se hace claro que el uso de lo sobrenatural tiende a la exaltación de la figura regia, las referencias a la magia en el *Libro del Conde Lucanor* de la misma forma obedecen a una utilización política. Pensamos esta vez no en el paradigmático y largamente estudiado relato del deán de Santiago, sino en otros tres casos donde la magia aparece de manera más incidental y como agente justificador de la oposición política al rey o a sus consejeros cercanos. Como ejemplos del primer caso se puede citar la censura que se les hace a los reyes de los enxiemplos XX y XXXII que por ambición caen en la trampa de engañadores que sirviéndose de sus supuestas artes ocultas les aseguran que pueden fabricar oro (XX) o un paño invisible (XXXII). En ambos casos los relatos exhiben una finalidad de denuncia de la figura de un rey que no oye a los consejeros sabios y

---

<sup>21</sup> Parece claro, entonces, que el poder real era cuestionado desde diversos lugares: desde la reacción aristocrática de cuyos ataques es muestra la obra de don Juan Manuel, pero también desde una perspectiva religiosa que podríamos llamar pre-burguesa, cuya muestra es el *Libro de Buen Amor*. Al mismo tiempo, la ideología monárquica tenía defensores incondicionales, que plasmaban su propaganda en obras como *Poema de Alfonso Onceno* o la *Gran Crónica* y otros que desde una perspectiva diferente, que podríamos llamar religiosa pro-feudal, sostenían el orden estatuido con arreglo a un marco ético-religioso que debía limitar los desvíos de conducta, como vemos en *Zifar*. Sin embargo, es evidente que en todas estas obras se recurre a la literatura como arma de ataque o defensa: estos relatos buscan o bien la adhesión y conservación de lo que es o bien su modificación. Si entendemos la ideología como “una función de la relación de una manifestación con su contexto social” (Eagleton 29), podemos pensar estos relatos como expresiones simbólicas de los modos de vivir ese particular contexto social que se dio durante el reinado de Alfonso XI, que buscaban consolidarse como expresiones auténticas y como posibles modos de operar enfrentando, a su vez, a otras expresiones que agenciaban otros modos de acción.

<sup>22</sup> Entendemos ideología “como un campo discursivo en el que poderes sociales que se promueven a sí mismos entran en conflicto o chocan por cuestiones centrales para la reproducción del conjunto del poder central” (Eagleton 54). La ideología, en estos términos, sería no un discurso verídico sino un discurso persuasivo, interesado en producir determinados efectos útiles para fines políticos.

se deja guiar por estafadores. Como ejemplo del segundo caso vale mencionar el ejemplo XLV en el que Patronio le enseña a Lucanor que todos los agoreros, sorteros, adivinos, los que hacen cercos y los encantadores siempre terminan mal. Y ejemplifica con los casos de Garcilaso de la Vega y Álvaro Núñez, consejeros de Alfonso XI y acérrimos enemigos de don Juan Manuel. La peculiaridad de esta referencia radica en que don Juan Manuel no suele hacer sus críticas en el libro nominando a sus enemigos políticos, sino que suele escudarse en el uso de figuras paradigmáticas como las de un rey, un león, un caballo, etc. En este caso asocia las muertes de sus enemigos nominados a sus vinculaciones con la magia negra (cuando es sabido que las causas fueron otras y que don Juan Manuel no fue ajeno a ellas) para emparentarlos con la esfera del mal.

En el caso del *Libro de Buen Amor* el episodio del rey Alcaraz, su hijo y los magos/astrólogos que leen las estrellas, que aparenta tematizar la tensión entre el destino prefijado y la intervención de la divina providencia, también pone en escena a un rey imprudente, que encarna en la figura de Alcaraz, que no escucha a los sabios, los castiga injustamente y toma decisiones apresuradas.

Por último, debemos señalar brevemente que en el caso del *Libro del caballero Zifar* la utilización de los elementos mágicos y maravillosos tampoco tiene como finalidad recrear un ambiente escapista en la obra sino poner en escena conflictos políticos y sociales con impacto en la realidad. Por caso podemos citar el episodio de las ínsulas dotadas, correspondiente a la última fase de redacción del libro llevada adelante durante la época de Alfonso XI, según Gómez Redondo (1371-1379), donde ese mundo maravilloso, con una emperatriz-hada, objetos con poderes y riquezas infinitas en verdad aspira a dar cuenta de conflictos en nuestro mundo. El protagonista es un caballero soltero y segundón, que busca un lugar y una posición propios, debe aprender ciertas lecciones antes de convertirse en heredero real de un imperio y para eso pasa por la lección de perder un imperio maravilloso para aprender que lo difícil no es conseguir un reino sino mantenerlo. Y para aprender también que un reino se pierde por codicia, traición y malos consejos, que son los obstáculos/pecados/oponentes que hacen fracasar al caballero en su aventura. Por ello, no se trataría de proponer simplemente un ambiente escapista, sino que a pesar de ser otro mundo, lo que hace ese otro mundo es enseñarles tanto al caballero como a los lectores algo de su propio mundo, insistiendo en problemáticas tratadas en otras obras literarias, espejos de príncipes, crónicas históricas y con un fuerte impacto en el contexto de producción.<sup>23</sup>

El reinado de Alfonso XI es un escenario privilegiado para ver con una claridad notoria de qué manera funciona la lucha en el interior del campo literario, y de qué manera esta lucha no implica meramente un enfrentamiento de convenciones literarias o un reacomodamiento de recursos o un cambio de eje en las preferencias formales o de contenido explicables por la evolución interna y ahistórica de los géneros, sino una correlación de todos estos elementos con formaciones sociales, culturales y políticas.<sup>24</sup> Y es un escenario

<sup>23</sup> Podría recordarse en este caso también el primer relato maravilloso insertado, el del caballero atrevido, que se introduce al final del episodio del conde Nasón y presenta contundentes conexiones con ese episodio. Mercedes Vaquero intenta demostrar que el *Libro del Caballero Zifar* "fue compuesto como un *regimen principis* por algún personaje del círculo de consejeros de Alfonso XI" (1992, 857), dado que ella logra individualizar una serie de preocupaciones que fueron propias de la primera parte de su reinado, e igualmente se inclina por retrasar la fecha Orduña (283-289). Para Vaquero el episodio del conde Nasón, cuyas líneas temáticas se retoman en el episodio maravilloso del caballero atrevido, es un eco del incidente entre Alfonso XI y don Juan el Tuerto (1992, 858). Como ya señalamos, Gómez Redondo desvincula la producción de la primera parte del libro del reinado de Alfonso.

<sup>24</sup> Consideramos oportuno repensar muy brevemente en nota al pie, y más que nada a modo de propuesta, las relaciones entre los textos a partir de las nociones de 'residual', 'emergente' y 'dominante', tal como las define Williams. Sabiendo que ningún orden social dominante acapara el ámbito de las prácticas humanas, Williams propone incluir en el juego de la producción en toda su dimensión, además de lo dominante, aquello que llama 'residual', por una parte, y por otra, lo que denomina 'emergente'. Si define lo primero como experiencias,

privilegiado también porque puede visualizarse la constitución de un poder fuerte, luego de largos años de debilidad regia, y la disputa entre diferentes producciones literarias que plantean distintos y a veces opuestos intereses políticos de las que quedan testimonios a los que podemos acceder con facilidad (como no ocurrirá, por ejemplo, con algunas de las producciones del reinado de su sucesor, Pedro I). Ninguno de los textos que trajimos a colación en esta conclusión para ubicar en un mapa de relaciones el *Poema de Alfonso Onceno* podría ser explicado mediante una teoría del reflejo que proyectara sobre ellos de modo aplastante las fuerzas históricas como única explicación necesaria y negara la importancia del trabajo con los recursos formales. Pero es del mismo modo impensable que pueda generarse una lectura productiva de estas obras atendiendo exclusivamente al mecanismo interno de los textos y negando su diálogo con un público, con otros textos, anteriores y contemporáneos, con unos problemas políticos y sociales que debían ser atendidos, y con el poder.<sup>25</sup>

En este sentido, queda claro que el uso de los objetos o hechos sobrenaturales y el intento de construir la imagen del rey en correlato con la del héroe épico, y al mismo tiempo el entrecruzamiento de los dos aspectos en un relato bélico/sagrado, tienen una clara función política y social que apunta a la definición de una identidad, a la diferenciación de enemigos externos e internos, al sometimiento de esos enemigos en el campo de lo simbólico, una vez sometidos en el campo de las armas, y a la propaganda y adhesión a la figura de Alfonso XI.

---

significados y valores vividos y practicados que no pueden ser expresados o verificados en términos de la cultura dominante porque son un remanente de alguna institución social y cultural anterior (144); juzga lo segundo como los nuevos significados, valores y prácticas, esencialmente alternativos u opuestos a lo dominante, pues la cultura dominante también es capaz de mutar hacia fases nuevas en la lucha por la hegemonía (145-146). Esta propuesta tiene la ventaja de permitirnos armar el mapa posible de las relaciones que se establecen entre el *Poema de Alfonso Onceno*, producido desde una posición hegemónica, y los textos que mencionamos más arriba a partir de su vinculación particular con esa posición hegemónica. Si consideramos como producción asociada al orden dominante el *Poema de Alfonso Onceno* y la *Gran Crónica*, debemos pensar que el *Libro del Conde Lucanor* es una producción vinculada a un orden anterior de tipo residual que todavía lucha con todas sus fuerzas por no ser eliminado. En este mapa, el *Libro del Cavallero Zifar* respondería a una fase posible de la producción del orden dominante que propondría, sin embargo, una visión regalista más conciliadora. En tanto el *Libro de Buen Amor* debería ser evaluado en términos de producción preemergente, que al no contar aún con las condiciones adecuadas no puede constituirse en material enteramente emergente.

<sup>25</sup> Al margen de que los límites de un artículo no permitan exponer en detalle toda esta red de relaciones, es necesario, de todas formas, dar cuenta, aunque sea superficialmente, de que la dimensión cabal de esta empresa propagandística solo se aprecia teniendo en cuenta ese mapa de relaciones. Hay que considerar cada uno de los elementos puestos en juego en cada una de las obras que forman parte de este proyecto y, al mismo tiempo, estudiar cómo "dialogan" con otras obras que proponen visiones alternativas de las cosas.

**Obras citadas**

- Bohigas, Pedro. "La 'Visión de Alfonso X' y las 'Profecías de Merlín'." *Revista de Filología Española* 25 (1941): 383-398.
- Bouyer, Louis. *Diccionario de teología*. Barcelona: Herder, 1983.
- Catalán Menéndez-Pidal, Diego. "La oración de Alfonso XI en el Salado: el poema, la crónica inédita y la historia." *Boletín de la Real Academia de la Historia* 131 (1952): 247-273.
- ed. *Gran Crónica de Alfonso XI*. Madrid: Gredos, 1977.
- Daston, Lorraine. "Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe". *Critical Inquiry* 18.1 (1991): 93-124.
- Eagleton, Terry. *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós, 2005.
- Fernández Gallardo, Luis. "Guerra santa y cruzada en el ciclo cronístico de Alfonso XI." *En la España Medieval* 33 (2010): 43-74.
- García Sanjuán, Alejandro. "Alfonso XI frente a los musulmanes en las fuentes árabes." En García Fernández, Manuel coord. *El siglo XIV en primera persona. Alfonso XI, Rey de Castilla y León (1312-1350)*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2015. 53-70.
- Gimeno Casalduero, Joaquín. "La profecía medieval en la literatura castellana y su relación con las corrientes proféticas europeas." *Nueva Revista de Filología Hispánica* 20.1 (1971): 64- 89.
- Gómez Redondo, Fernando. "El 'Libro del Cavallero Zifar'". En su *Historia de la prosa medieval castellana II. El desarrollo de los géneros. La ficción caballeresca y el orden religioso*. Madrid: Cátedra, 1999. 1371-1458
- Janin, Erica. "El uso del discurso profético como recurso de exaltación de la figura regia en el *Poema de Alfonso Onceno* y la *Gran Crónica de Alfonso XI*." *Revista de Poética Medieval* 22 (2009a): 103-113.
- . "La construcción de la figura legendaria de Alfonso XI en el *Poema de Alfonso Onceno* y la *Gran Crónica de Alfonso XI*." *Estudios de Historia de España* 11 (2009b): 49-59.
- . "Vergüenza, expansión territorial y legitimación regia en el *Poema de Alfonso Onceno*: antecedentes y aportes literarios." *Bulletin of Spanish Studies* 92. 4 (2015a): 489-506.
- . "Elementos sobrenaturales en el *Cantar de Mio Cid*, *Libro de Alexandre*, *Poema de Fernán González* y *Mocedades de Rodrigo*: Manifestaciones y funciones." *Incipit* 35 (2015b): 103-125.
- . "La construcción de Alfonso XI como héroe épico en el *Poema de Alfonso Onceno*: el caso del asesinato de don Juan el Tuerto". *Letras* 72.2 (2015c): 121- 132.
- Kieckhefer, Richard. *La magia en la Edad Media*. Barcelona: Editorial Crítica, 1992.
- Köhler, Erich. Blanca Gari tr. *La aventura caballeresca. Ideal y realidad en la narrativa cortés*. Barcelona: SIRMIO, 1990.
- Le Goff, Jacques. Alberto Bixio tr *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa, 1994.
- López Estrada, Francisco. "Los poemas narrativos del siglo XIV." En Mettmann dir. *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters* 1.9: *La littérature dans la Péninsule Ibérique aux XIV et XV siècles*. Heidelberg: Carl Winter- Universitätsverlag, 1985. 55-58
- Martin, George. "Juan Ruiz político: la realeza en el *Libro de buen amor*." *e-Spania* 4 (2007): 1-25.
- Nieto Soria, José Manuel. "Los fundamentos mítico- legendarios del poder regio en la Castilla bajomedieval." En Jean- Pierre Étienne ed. *La leyenda: antropología, historia, literatura. Actas del coloquio celebrado en la casa de Velázquez (10/11 de noviembre de 1986)*. Madrid: Casa de Velázquez- Universidad Complutense, 1989. 55- 68.

- . "Religión y política en la Castilla bajomedieval: algunas perspectivas de análisis en torno al poder real." *Cuadernos de Historia de España* 76 (2000): 99-120.
- Nussbaum, Fernanda. "El pensamiento político en el *Poema de Alfonso XI*: La relación Monarquía-Iglesia." *Boletín Hispánico Helvético* 7 (2006): 5-44.
- . *Claves del entorno ideológico del Poema de Alfonso XI*. Lausanne: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos, 2012.
- Orduna, Germán. "Las redacciones del *Libro del cauallero Zifar*". En C. Alvar ed. *Studia in honorem prof. M de Riquer*. Barcelona: Quaderns Crema, 1991. 4, 283-299.
- Parente, Pietro, Antonio Piolanti y Salvatore Garofalo. *Diccionario de teología dogmática*. Barcelona: Editorial litúrgica española, 1955.
- Rodríguez- Picavea, Enrique. "Diplomacia, propaganda y guerra santa en el siglo XIV: la embajada castellana a Aviñón y la elaboración del discurso ideológico." *Anuario de Estudios Medievales* 40.2 (2010): 765-789.
- . "Ideología y legitimación del poder en la Castilla del siglo XIV. La imagen regia en el *Poema de Alfonso XI*." *Medievalismo* 22 (2012): 185-216.
- Ten Cate, Yo ed. *El Poema de Alfonso XI*, Anejo LXV de la *Revista de Filología Española*. Madrid: CSIC, 1956.
- Vaquero, Mercedes. *El "Poema de Alfonso XI": ¿crónica rimada o épica?*. Michigan: UMI, 1984.
- . "Contexto literario de las crónicas rimadas medievales." *Dispositio* 10.27 (1985): 45- 63.
- . 1992. "Relectura del *Libro del Caballero Cifar* a la luz de algunas de sus referencias históricas." En J.M. Lucía Megías, P. Gracia Alonso, y C. Martín Daza eds. *Actas del II Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Segovia, del 5 al 19 de Octubre de 1987)*. Alcalá: Universidad de Alcalá, vol. 2. 857-871.
- Williams, Raymond. "Dominante, residual y emergente". En *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península, 1980. 143-14.