

## ■ Article]

ENTREMONS. UPF JOURNAL OF WORLD HISTORY

Universitat Pompeu Fabra | Barcelona

Número 9 (june 2017)

[www.entremons.org](http://www.entremons.org)

# Guerra y paz en la frontera: Propaganda bélica, memoria e identidad en el imperio castellano

**Amanda VALDÉS SÁNCHEZ**

Universitat Pompeu Fabra

[amandavs15@yahoo.es](mailto:amandavs15@yahoo.es)

### Resumen:

Este artículo procura explorar las estrategias de manipulación de la memoria, típicas de la propaganda bélica imperial castellana, desarrollada primero en la campaña expansionista frente a los reinos islámicos peninsulares en la baja Edad Media y posteriormente en la conquista del territorio novohispano y la expansión del territorio colonizado más allá de las fronteras del antiguo imperio mexica, y su papel en la formación de las memorias e identidades locales, especialmente en las regiones fronterizas. Para ello este artículo se propone contextualizar la producción de los *Códices de las Historias* del cancionero alfonsí de las *Cantigas de Santa María* en los acontecimientos de la campaña contra la revuelta mudéjar de 1264 y la consecuente Guerra de Granada, y de los murales del convento agustino de Ixmiquilpán elaborados en el momento álgido de la “Guerra Chichimeca”, concebidos como vehículos destacados de la propaganda bélica castellana imperial coetánea.

### Palabras clave:

Propaganda, guerra, sacralización, frontera, memoria, identidad.

### Abstract:

This article tries to explore the strategies of memory manipulation typical of Castilian imperial war propaganda, developed first during the expansionist campaign against the Islamic kingdoms of the Iberian Peninsula in the late Middle Ages and later in the conquest of the New Spanish territory and the expansion of the colonized land beyond the borders of the former Aztec Empire, and its role in the formation of local memories and identities, especially in the settlements located on the border. With this aim, this article proposes a contextualized interpretation of the “*Códices de las Historias*” of Castilian song-book the *Cantigas de Santa María*, produced during the Castilian campaign against the Mudejar uprising of 1264 and the resulting War of Granada, and of the murals of the Augustinian convent of Ixmiquilpan, elaborated at a critical moment of the “Chichimeca War”, conceiving both of them as prominent transmitters of the contemporaneous Castilian imperial war propaganda.

### Key words:

Propaganda, war, sacralisation, frontier, memory, identity.

Un romance fronterizo bajomedieval castellano iniciaba su relato describiendo como los habitantes de una villa cristiana fronteriza cerca de Antequera y sus vecinos musulmanes celebraban conjuntamente la fiesta de San Juan, con una representación paródica de las batallas entre “moros” y cristianos que caracterizaban la vida en la frontera.<sup>1</sup> Estas expresiones revelaban una lógica nacida de la intimidad de la convivencia cotidiana en las regiones fronterizas que trascendía la visión dicotómica de la propaganda bélica contemporánea. Con el fin de disolver la visión y la memoria particular de las poblaciones fronterizas, vitales en el desarrollo de la campaña militar, obras como los *Códices de las Historias* del cancionero marial, las *Cantigas de Santa María*, mostraban una retórica belicista que buscaba establecer en el imaginario colectivo una interpretación dicotómica de la realidad, marcada por la manipulación de las memorias locales, que favoreciera la construcción de un enemigo temible y despreciable. Similares recursos se mantuvieron en práctica a lo largo de la expansión territorial castellana sobre el territorio peninsular y más tarde, sobre las colonias ultramarinas. Reflejo de ello son los murales del convento agustino del asentamiento fronterizo de Ixmiquilpán, que sería un emplazamiento clave durante la lucha de los conquistadores hispanos con los pueblos nómadas de los márgenes del imperio mexicana.

### **Los Códices de las Historias:**

Hacia mediados del siglo XI, estimulado por el clima bélico de la Primera Cruzada, surgió en las crónicas francesas la idea de *reconquista*,<sup>2</sup> con el fin de legitimar la lucha por el control territorial de la Península Ibérica que los reinos cristianos llevaban a cabo desde hacía ya varios siglos, percibida por los cronistas extrapenínsulares como un proceso paralelo al enfrentamiento por el dominio de la Tierra Santa, marcado por la sacralización de la actividad militar y la consolidación de una oposición radical entre el

---

<sup>1</sup> Se trata del romance “La mañana de San Juan” del *Cancionero de Juan Fernández de Híjar*. Véase María de los Hito Hurtados (ed.), *Romancero Viejo* (Madrid, Biblioteca EDAF, 1997), 135- 136.

<sup>2</sup> Sobre el origen de la noción de “reconquerir” en la crónica francesa véase Adolphe Hatzfeld, Arsène Darmesteter y Antoine Thomas, *Dictionnaire general de la langue française* (Paris, Éditeur Ch. Delagrave, 1926). Sobre la transformación del relato de la restauración del reino visigodo en un mito nacional a través de la adopción del término “Reconquista” por parte de la historiografía hispana moderna y contemporánea véase Martín F. Ríos Saloma, “De la Restauración a la Reconquista: la construcción de un mito nacional (Una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX)”, *En la España Medieval* 28 (2005), 379-414.

Cristianismo y el Islam.<sup>3</sup> Con la introducción de la ideología cruzada, condicionada por la presencia francesa en acciones militares como la conquista de Barbastro en 1064<sup>4</sup> y la consolidación de las ordenes cluniacense y cisterciense,<sup>5</sup> se asentó una concepción progresivamente sacralizada de la lucha contra los “sarracenos”, cuyo desarrollo contradecía las relaciones características de los reinos cristianos con los reinos de taifa vasallos, a costa de cuya tributación se enriquecían.<sup>6</sup> Para el cambio de siglo, el lenguaje del papado reformista en torno a la “restauración” de las sedes episcopales de las antiguas metrópolis andalusíes, ahora bajo dominio cristiano, colaboró en el enraizamiento de la idea de la “recuperación” del territorio conquistado, como un proceso ideológicamente asociado a la restitución de la iglesia ibérica.<sup>7</sup> A lo largo del siglo XII, cuando las transformaciones políticas en el interior de los dominios islámicos y cristianos parecían favorecer el avance territorial cristiano, el lenguaje foráneo de la “Reconquista” comenzó a difundirse en las crónicas de los obispos “cruzados”, como la *Historia Compostelana*, la *Historia Silense* o la *Chronica Adefonsi Imperatoris*,<sup>8</sup> y en la retórica oficial de los reyes cristianos peninsulares,<sup>9</sup> cimentándose sobre una diferencia radical progresivamente construida entre cristianos y musulmanes, favorecida por la invasión de almorávides y almohades, cuyo origen extrapenínsular, frente a los musulmanes ibéricos, propició su percepción como ilegítimos propietarios del

---

<sup>3</sup> Jean Flori, *La guerre sainte: la formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien* (Paris: Aubier, 2001), 255-292.

<sup>4</sup> Véase Antonio Ubieto Arteta, “Valoración de la reconquista peninsular”, *Príncipe de Viana* 31, No.120-121 (1970), 213-220, Ricardo Luis Silveira da Costa, *A guerra na Idade Média. Estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica* (Río de Janeiro: Edições Paratodos, 1998), 77-81.

<sup>5</sup> Véase John Williams, “Cluny and Spain”, *Gesta* 27, No. 1-2 (1988), 93-101; Georges Reynaud, “La lutte Chrétienne contre le pouvoir musulman en Occident ou l'origine ibérique de la Croisade d'Orient”, *Sharq al-Andalus* 8 (1991), 243-247; Roberto Marín-Guzmán, “Crusade in al-Andalus: the eleventh century formation of the reconquista as an ideology”, *Islamic Studies* 31, No.3 (1992), 287-311.

<sup>6</sup> Véase al respecto D. Wasserstein, David Wasserstein, *Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086* (New Jersey: Princeton University Press, 1985).

<sup>7</sup> Véase Damian J. Smith, “*Soli Hispani?* Innocent III and Las Navas de Tolosa”, *Hispania Sacra* 51 (1999), 487-513.

<sup>8</sup> Carlos Ayala Martínez, “Obispos, Guerra Santa y Cruzada en los Reinos de León y Castilla.(S. XII)”, *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia*. XI Congreso de Estudios Medievales, León, del 23 al 26 de octubre de 2007 (2009), 219-256.

<sup>9</sup> Respecto a las transformaciones del cambio de siglo y la asimilación hispánica de la retórica bélica cruzada véase Julian Bishko, “The Spanish and Portuguese Reconquest, 1095–1492”, en K. M. Setton (ed.), *A History of the Crusades*, Vol. 3: The Fourteenth and Fifteenth Centuries (Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1975), 396-456; Roger Collins, *España en la Alta Edad Media* (Barcelona: Seix Barral, 1986), 330; Richard Fletcher, “Reconquest and Crusade in Spain, c. 1050-1150”, *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th series, Vol. 37 (1987), 31–47.

territorio disputado.<sup>10</sup> En este mismo siglo floreció en la literatura castellana una “hagiografía de frontera”<sup>11</sup> que exaltaba el goce cristiano de la colaboración sobrenatural a través de la invención de santos guerreros y vírgenes protectoras, entre los que destacaba la figura de Santiago “Matamoros”<sup>12</sup>, cuyas apariciones ficticias en los enfrentamientos pasados contra los musulmanes debían confirmar el significado sagrado de la lucha presente contra los reinos islámicos.<sup>13</sup> De esta forma el proceso de avance territorial cristiano promovido por “demographic pressure, climatic change, developing military technology, the needs of an emergent aristocratic elite [or] the appetites of sheep and cattle”<sup>14</sup>, se revistió de la retórica papal de la “Reconquista” en la que se subsumía el ideal altomedieval del renacimiento visigótico<sup>15</sup>, extendiéndose entre los diferentes grupos sociales que conformaban la avanzada militar cristiana y asentando la noción de “cruzada” vinculada a la autoridad del Papado y la emisión de indulgencias como medio para el proselitismo bélico cristiano.<sup>16</sup>

Para principios del siglo XIII la intervención papal en la península consiguió otorgar a la alianza de los reinos cristianos y al enfrentamiento contra los reinos islámicos una causalidad religiosa, procurando la formación de una campaña militar que aunaba las fuerzas de Alfonso VIII de Castilla, Pedro II de Aragón, Sancho VII de Navarra y las

---

<sup>10</sup> Véase José Mattoso, *Identificação de um país. Ensaio sobre as origens de Portugal, 1096-1325*, Vol. 1 (Lisboa: Editorial Estampa, 1985) p. 330; Bernard F. Reilly, *The contest of Christian and Muslim Spain: 1031 – 1157* (Oxford: Blackwell, 1995); y Joseph F. O’Callaghan, *Reconquest and Crusade in Medieval Spain* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003).

<sup>11</sup> Angeles García de la Borbolla, “Hagiografía de frontera. Los santos como defensores de un espacio a partir de los relatos hagiográficos peninsulares (siglos XII-XIII)”, *Frontiers in the Middle Ages: proceedings of the 3rd European Congress of the Federation International des Instituts d’Études Médiévales, 2003. Jyväskylä, Finlandia* (Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 2006), 675-692.

<sup>12</sup> Véase Ángel Sicart Giménez, “La figura de Santiago en los textos medievales”, *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea : atti del Convegno Internazionale di Studi : Perugia 23-24-25 settembre 1983* (Perugia: Università degli Studi di Perugia, 1985), pp. 271-285.

<sup>13</sup> Véase Jean Flori, “La guerra sacralizada por el cielo: Santo guerreros y guerreros santos”, *Guerra santa, yihad, cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el Islam* (Granada: Universidad de Granada, 2004), 118 - 125.

<sup>14</sup> R. Fletcher, *Ibid*, 1987, p. 46.

<sup>15</sup> Véase Bernard F. Reilly, *The Medieval Spain* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); Kenneth B. Wolf, *Conquerors and Chronicles of Early Medieval Spain* (Liverpool: Liverpool University Press, 1999).

<sup>16</sup> Véase Jean Flori, “Réforme, reconquista, croisade (L’idée de reconquête dans la correspondance pontificale d’Alexandre II à Urbain II)”, en *Croisade et chevalerie. XIe-XIIIe siècles* (Bruselas: De Boeck Université, 1998), 55-58; Francisco García Fitz, *Las Navas de Tolosa* (Barcelona: Ariel, 2005); Carlos Ayala Martínez, “El término “cruzada” en la documentación castellana de los siglos XII y principios del XIII”, *Intus legere: historia* 7, No.2 (2013), 77-98.

huestes francas que debía conducir a la decisiva victoria cristiana de las Navas de Tolosa en 1212.<sup>17</sup> Durante la primera mitad de este siglo, estimulados por el éxito de la “cruzada” papal, cronistas como Lucas de Tuy, Juan de Osma y Jiménez de Rada<sup>18</sup> ensayaron en sus obras la construcción de “falsos históricos” y otras formas de manipulación de la memoria<sup>19</sup> con las que pretendían proyectar en el pasado una visión sacralizada de la lucha contra los “sarracenos”, con el fin de extraer de esta la legitimación de la monarquía local, la iglesia hispana y de la empresa “cruzada” en curso.<sup>20</sup> Poco después de la victoria cristiana en Las Navas, tanto Alfonso VIII como el arzobispo Jiménez de Rada constataban en sus escritos cómo la imagen mariana del estandarte castellano había asegurado el triunfo cristiano, procurando la huida de sus adversarios musulmanes.<sup>21</sup> Para finales de esta centuria las crónicas reales mostraban el estandarte castellano como una imagen milagrosa a través de la cual la divina providencia había garantizado la victoria cristiana en 1212,<sup>22</sup> al tiempo que la figura del oportunista mercenario, Rodrigo Díaz de Vivar, se transformaba en el imaginario castellano en un virtuoso caballero cristiano, ferviente devoto de la Virgen María.<sup>23</sup> Para 1240, la insignia mariana castellana se había transformado en la *Cronica Alberici* en una imagen acheiropoiética entregada por la propia Virgen al sacristán de la iglesia de Nuestra Señora de Rocamadour, con el fin de que guiase a Alfonso VIII en su batalla

---

<sup>17</sup> Damian J. Smith, “The Papacy, the Spanish Kingdoms and Las Navas de Tolosa”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 20, (2011), 157-78.

<sup>18</sup> Sobre la incidencia de estas obras en la historiografía alfonsí véase Manuel Alejandro Rodríguez de la Peña, “La cruzada como discurso político en la crónica alfonsí”, *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes* 2 (2000-2001), 23-42.

<sup>19</sup> Véase Georges Martin, “Dans l’atelier des faussaires. Luc de Tuy, Rodrigue de Tolède, Alphonse X, Sanche IV: trois exemples de manipulations historiques (León-Castille, XIIIe siècle)”, *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques Médiévales* 24 (2001), 279-309; Richard Fletcher, *Ibid.*, (1987), 31-47.

<sup>20</sup> Manuel González Jiménez, “Sobre la ideología de la Reconquista: realidades y tópicos”, *Memoria, mito y realidad en la historia medieval: XIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2002* (Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2003), 151 – 170.

<sup>21</sup> La narración del arzobispo sobre la batalla se encuentra en Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de rebus Hispaniae* (Brepols: Turnholt, 1987) Vol.8, cap. 10, 273; y en una carta de Alfonso VIII destinada a Inocencio III después de la victoria cristiana de 1212, publicada en Julio González, *El Reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, vol. 3, (Madrid: CSIC, Escuela de Estudios Medievales, 1960), 566-572.

<sup>22</sup> Véase Ramón Menéndez Pidal (ed.), *Primera crónica general*, Vol. 2 (Madrid: Editorial Gredos, 1955), cap. 1019, 702.

<sup>23</sup> Véase Colin Smith, *The Making of the Poema de mio Cid* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

contra los “sarracenos”,<sup>24</sup> como reflejo del modo en que la leyenda del milagroso estandarte había consolidado el afecto de las élites cristianas hacia María como patrona de su empresa expansionista y garante del goce cristiano de la providencia divina en su enfrentamiento ocasional con las huestes musulmanas.<sup>25</sup>

A lo largo de la década de 1260, uno de los descendientes del monarca bendecido en Las Navas con la victoria, Alfonso X, se enfrentaba en una nueva “cruzada” contra los mudéjares andaluces sublevados, con el apoyo del califa nazarí, Muhammad I, y el rey de Murcia Abu Bakr al-Watiq. Como respuesta al alzamiento mudéjar, Alfonso X escribió a don Pedro Lorenzo, obispo de Cuenca<sup>26</sup> y a don Andrés, obispo de Sigüenza<sup>27</sup>, pidiéndoles que predicasen una bula de cruzada. A lo largo de la campaña andaluza las tropas castellanas con el apoyo de los arráeces de Málaga y Guadix, pertenecientes al linaje de los *Ashqilula*, sublevados contra el soberano nazarí<sup>28</sup>, procuraron recuperar el control de más de 300 villas y fortalezas que se extendían por buena parte de los territorios conquistados por Fernando III, en manos ahora de los mudéjares sublevados. Tras la firma de la paz en 1267, la campaña contra Granada se reanudó hacia principios de la década de 1270, tras la sedición contra Alfonso X dirigida por parte de la nobleza castellana, aliada con los emires granadinos, Muhammad I y su hijo Muhammad II, entre 1272 y 1273<sup>29</sup>, y el llamado del califa granadino al sultán meriní Abu Yusuf Yaqub, cuyas huestes hostigarían a lo largo de la

---

<sup>24</sup> Véase Alberico de Trois-Fontaines, “Chronica Albrici Monachi Trium Fontium”, en *Monumenta Germaniae historica. Scriptorum*. Tomo 23 (Leipzig: Verlag K. W. Hiersemann, 1925), 894-895.

<sup>25</sup> Amy G. Remensnyder, “Marian Monarchs and the Virgin’s Realm”, *La Conquistadora: the Virgin Mary at war and peace in the Old and the New Worlds* (New York: Oxford University Press, 2014), 31-36.

<sup>26</sup> En esa carta, emitida en Sevilla el 20 de junio de 1264, Alfonso X se mostraba dolido por la deslealtad de Muhammad I a quien consideraba “uassallo e amigo en que fiáuamos”, confesando al obispo conquense que no podía haber imaginado que “el rey de Granada faríe tamanna falsedad e trayción contra nos”. Véase Manuel González Jiménez (ed.) *Diplomatario Andaluz de Alfonso X* (Sevilla: El Monte, Caja de Huelva y Sevilla, 1991), doc. 286, 313-316.

<sup>27</sup> Cinco días más tarde de la emisión de la carta destinada al obispo de Cuenca, Alfonso X, mandó una misiva similar al obispo de Sigüenza. Véase M. González Jiménez (ed.) *Ibid.*, 1991, doc. 287, 316.

<sup>28</sup> Véase Francisco García Fitz. “Alfonso X, el reino de Granada y los *Banu Asqilula*. Estrategias políticas de disolución durante la segunda mitad del siglo XIII”. *Anuario de Estudios Medievales* 27 (1997), 215-238.

<sup>29</sup> Después de que Alfonso X se negase a aceptar las peticiones que los nobles demandaron en las Cortes de Burgos de 1272, éstos, según relata la crónica alfonsí “partieron de Canpos e robaron muchas casas syn derecho e syn razón, e pasaron Duero para fuyr a tierra de moros” (Ramón Menéndez Pidal (ed.), *Ibid.*, 1955, cap. 12, 92).



siguiente década los enclaves principales de la frontera andaluza.<sup>30</sup> Con el fin de asegurar el éxito de la campaña castellana, en 1272, Alfonso X fundó la orden militar de Santa María de España, cuyos caballeros, según un documento de 1273, debían luchar en su nombre “en contra de los nefastos sarracenos, contra la perfidia y por la fe”.<sup>31</sup>

Después de 1264, la producción de la nueva edición de las *Cantigas*, los *Códices de las Historias*, desarrollada a lo largo de una década marcada por la sublevación de los vasallos musulmanes de Castilla y las intermitentes intervenciones de las tropas meriníes, se vio condicionada por las circunstancias del conflicto bélico, desplegándose entre sus páginas el lenguaje “cruzado” importado.<sup>32</sup> En ella Alfonso X aseguraba el triunfo cristiano y proyectaba a lo largo de la larga historia del enfrentamiento entre cristianos y musulmanes por el dominio del territorio peninsular una concepción sacralizada de la actividad militar cristiana, que debía funcionar como un “injerto de la memoria”<sup>33</sup>, dotando de legitimidad histórica al discurso bélico alfonsí en torno a sus empresas militares en curso. Asimismo, esta edición del cancionero ofrecía una imagen negativa de los “enemigos” musulmanes que explotaba las inseguridades de la vida en la frontera y las ansiedades en torno a la diferencia religiosa que recorrían las plurales comunidades castellanas. En la medida en que la retórica bélica alfonsí que recorre las *Cantigas*, encubría las realidades complejas de la vida cotidiana en las regiones fronterizas, se desvelaba como un relato propagandístico que debía insertarse en un tejido social complejo, alimentando a conveniencia el recelo contra los “sarracenos”, especialmente aquellos que habitaban los dominios islámicos ibéricos, diluyendo las

---

<sup>30</sup> Véase Francisco García Fitz. “Alfonso X y sus relaciones con el Emirato granadino: política y guerra”, *Alcanate* 4 (2004-2005), 68-9.

<sup>31</sup> Se trata de un privilegio de Alfonso X que incluye dos cartas del Capítulo General de la Orden de Cister del 23 de enero de 1273, publicado en Juan Torres Fontes, “La orden de Santa María”, *Miscelánea Medieval Murciana* 3 (1977), 99-100.

<sup>32</sup> Edward Lawrence Holt, “Cantigas de Santa María, Cantigas de Cruzada: Reflections of Crusading Spirituality in Alfonso X's Cantigas de Santa María”, *Al-Masāq Journal of the Medieval Mediterranean* 27, No. 3 (2015), 207-224.

<sup>33</sup> Empleo este término utilizado por Serge Gruzinski respecto a la incidencia de las narraciones aparicionistas del culto a la Virgen de Guadalupe en Nueva España para referirme a un proceso similar de manipulación de la memoria colectiva a través de la construcción de una ficción histórica cuyas ramificaciones se extendían hasta el presente. Véase Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)* (México: Fondo de Cultura Económica, 2000), 129.

ambigüedades de las relaciones políticas y cotidianas entre cristianos y musulmanes a través de la construcción de una oposición radical cimentada en la diferencia religiosa.

Tras el inicio de la sublevación mudéjar, el clima bélico hizo brotar en la edición contemporánea de las *Cantigas* la retórica papal de la “Reconquista”, presente en relatos como los de la cantiga 99 (Fig.1) en la que un numeroso y bien armado ejército musulmán era derrotado milagrosamente por las escasas fuerzas cristianas salvaguardadas por María<sup>34</sup>, o la cantiga 233 en la que un caballero cristiano era resguardado frente a sus enemigos por la Virgen, mediante los cuales Alfonso X proclamaba el goce cristiano de la providencia divina y la protección mariana de sus empresas militares. De forma similar Alfonso X procuró convertir en la nueva edición del cancionero la figura de su padre y la suya propia en el ideal de *Rex Christianissimus*, receptor del favor divino, asegurando la protección mariana de la familia real.<sup>35</sup> En la cantiga 221 se cuenta cómo Fernando III había gozado del favor mariano desde su infancia, siendo curado por María de una terrible enfermedad, a la cual había sobrevivido para cumplir su destino real. Como muestra de agradecimiento Fernando III declaraba su amor a María en otra cantiga: “Ca dela [Maria] tiv' éu o reino e de séu Fillo mui bél, e sôo séu quitamente, pois fui cavaleir novél na sa eigreja de Burgos do mõeiteiro reial.”<sup>36</sup> Asimismo, el rey Sabio transformó a su padre en el ejemplo del caballero castellano que luchaba contra los “sarracenos” en honor de la Virgen. Así, en la cantiga 292, dotaba a las conquistas de su padre de una causalidad mariana, convirtiéndolas en una ofrenda a María que el rey Santo realizaba al colocar su imagen en la mezquita aljama: “O mui bon Rei Don Fernando - afirmaba en otra cantiga - que sempre Déus e sa Madre amou e foi de séu bando, por que conquareu de mouros o mais da Andaluzía.”<sup>37</sup> En esta misma cantiga, el rey Fernando, como un fervoroso devoto de María, volvía tras la muerte con el fin de realizar una última ofrenda a la madre de Dios, el anillo que portaba su imagen sepulcral (Fig. 2). Mediante esta

---

<sup>34</sup> Rhona Zaid, “The muslim/mudejar in the Cantigas of Alfonso X, El Sabio”, *Sharq Al-Andalus* 4 (1987), 151.

<sup>35</sup> María Dolores Bollo Panadero, “Heretics and Infidels: the Cantigas de Santa María as Ideological Instrument of Cultural Codification”, *Romance Quarterly* 55, No.3 (2008), 163-73.

<sup>36</sup> *CSM*, cantiga 292, estrofa XVI, vv. 63-66.

<sup>37</sup> *CSM*, cantiga 221, estrofa II, vv. 7-10.



representación de Fernando III, “Alfonso fashioned a flattering prince’s mirror in which to gaze at his own reflection, and he established a distinguished and legitimating lineage for his own practice of Marian monarchy.”<sup>38</sup> A través del legado de su padre, el halo protector de María debía extenderse sobre la figura de Alfonso X, como nuevo gobernante del reino mariano de Castilla.<sup>39</sup> En la cantiga 235 el rey Sabio narraba una serie de hechos en los que la Virgen había guardado por su bienestar y el de su reino, mediante los cuales el monarca pretendía confirmar la legitimidad divina de su reinado, marcado como el de su padre, por el favor providencial de María.

De forma similar a cómo Alfonso X presentaba en esta época los hechos protagonizados por sus ancestros en la narración histórica de la *Primera Crónica General*,<sup>40</sup> la nueva edición de las *Cantigas* proyectaba a lo largo de los enfrentamientos pasados entre cristianos y musulmanes por el dominio del territorio peninsular, connotaciones sacras semejantes a las que el monarca castellano pretendía fijar en torno a las empresas militares castellanas en curso. En la cantiga 63 (Fig. 3) la Virgen suplanta a un devoto caballero cristiano “de bõos costumes avía assaz [que] nunca con mouros quiso aver paz”<sup>41</sup> en una batalla contra las tropas de al-Manşūr. Asimismo, en la cantiga 361, a propósito de un relato acaecido en el monasterio de Las Huelgas de Burgos, el rey Sabio recordaba su parentesco con su fundador, Alfonso VIII, “aqueel que primeira vez venceu o señor dos mouros pola fé de Déus crecer”<sup>42</sup>, construyendo una representación del vencedor de Las Navas que se asemejaba a la que ofrecía la *Primera Crónica* alfonsí: “Este rey don Alfonso esforçado por la virtud de Dios que era con el et lo faia todo tomar la mano contra los moros disleales de Cristo [...] et de nos et començo de usar sus batallas contra el [los] et lidiar por la fe de Cristo et destruyolas con reçaia mano [...] et ensancho los terminos de la nuestra

<sup>38</sup> A. G. Remensnyder, *Op. Cit.*, 2014, 51.

<sup>39</sup> Amy G. Remensnyder, “Marian Monarchy in Thirteenth-Century Castile,” en R. Berkhofer, A. Cooper y A. Kosto (ed.), *The Experience of Power in Medieval Europe, 950–1350* (Aldershot: Ashgate, 2005), 247–264.

<sup>40</sup> Maurizio Tuliani, “La idea de Reconquista en un manuscrito de la *Crónica General* de Alfonso X El Sabio”, *Studia historica. Historia medieval* 12 (1994), 3-23.

<sup>41</sup> *CSM*, cantiga 63, estrofa III, vv. 11-12.

<sup>42</sup> *CSM*, cantiga 361, estrofa III, vv. 9-10.

fe.”<sup>43</sup> Con igual fin, Alfonso X concedió una causalidad mariana a las victorias militares de su padre sobre los almohades, a través de las cuales este había dominado los territorios de la Andalucía Bética y de Murcia, ahora bajo el control de los mudéjares sublevados.<sup>44</sup> Al tiempo que la fama de la santidad de Fernando III se extendía entre las élites castellanas, aclamado como el nuevo héroe cruzado,<sup>45</sup> la imagen de éste en las *Cantigas* evocaba la representación escultórica que, según la cantiga 292 (Fig.2), Alfonso X había hecho colocar sobre el sepulcro de su padre, la cual, como mostraba la ilustración correspondiente, “sa espada ten na mão, con que déu cólbe a Mafométe mortal.”<sup>46</sup> Asimismo, Alfonso X, obviando la devoción del rey Santo por el apóstol Santiago, presentaba en sus escritos a su padre, y a sí mismo como infante, como incansables guerreros inspirados en su lucha contra los “sarracenos” por su amor a María: “Mi padre, el noble y muy honrado rey Fernando ganó y fundo [la catedral de Sevilla]. Nosotros lo hicimos con él. Ganamos [Sevilla] a los moros y la poblamos con cristianos al servicio de Dios y de la gloriosa Virgen María.”<sup>47</sup> De esta forma Alfonso X pretendía dotar de legitimidad histórica y significación sagrada su dominio sobre el territorio, que estaba en peligro de perder, frente a los vasallos islámicos alzados.

Con igual fin, el rey Sabio, recubría en esta edición del cancionero su conquista de las tierras “ganadas a los moros”<sup>48</sup>, con el aura providencial del favor mariano, asegurando su triunfo militar definitivo, frente a sus enemigos, musulmanes o cristianos, a través de la acción protectora de la Virgen. En cantigas como la 233 o la 63 (Fig.3), ya mencionadas, la Virgen luchaba de forma activa contra los “sarracenos”, materializándose en el campo de batalla como una fuerza real que debía conducir a la

---

<sup>43</sup> Ramón Menéndez Pidal (ed.), *Primera crónica general*, Vol. 1 (Madrid: Bailly-Bailliere é Hijos, 1906), 678-79.

<sup>44</sup> Véase *CSM* cantiga 221, vv. 13; cantiga 292, vv. 33-35

<sup>45</sup> Laura Fernández Fernández, “*Muy noble, et mucho honrado*. La construcción de la imagen de Fernando III”, en Carlos de Ayala Martínez y Martín F. Ríos Saloma (ed.), *Fernando III. Tiempo de Cruzada* (Madrid: Sílex, 2012), 137-174.

<sup>46</sup> *CSM*, cantiga 292, estrofa III, vv. 11-12.

<sup>47</sup> Un lenguaje similar emplea la documentación alfonsí para referirse a la conquista de Córdoba por parte de Fernando III. Véase M. González Jiménez (ed.), *Ibid.*, 1991: (Sevilla) doc., 142, 186, 211-214, 233, 247; pp. 152-153, 205, 232, 236, 237, 239, 257-258, 275. (Córdoba) doc. 242, 269.

<sup>48</sup> *CSM*, prólogo A, estrofa III, vv. 9-10.

victoria cristiana.<sup>49</sup> Semejantes historias replicaban el mensaje de las representaciones festivas que enfrentaban a actores caracterizados como cristianos y musulmanes, culminando invariablemente con la derrota del Islam y la conversión de los cautivos al cristianismo.<sup>50</sup> Como estas recreaciones ceremoniales, al codificar las victorias pasadas como manifestaciones de la divina providencia, estas historias debían asegurar el goce cristiano del favor divino, garantizando la victoria cristiana en el complejo contexto del enfrentamiento bélico que Alfonso X mantenía con los vasallos islámicos sublevados.<sup>51</sup> En la cantiga 185 (Fig. 4 y 5), cuando la suerte de los cristianos castellanos sitiados por las numerosas fuerzas del rey de Granada se veía perdida, estos tomaron la imagen de María de la capilla local, colocándola entre las almenas. Angustiados, rezaron a la Virgen por su intervención, la cual acudió a su llamada rechazando el ataque granadino, haciendo que el califa nazarí se retirase con su ejército. En un privilegio contemporáneo concedido a Jerez, tras su recuperación castellana del control de los mudéjares sublevados en 1264, el rey Sabio, atribuía de forma similar la victoria a María: “Non por los merecimientos nuestros, mas por la grand bondad de Sant Salvador, e por los ruegos e por los merecimientos de Sancta María e por la ayuda que nos ella fizo con el su bendito Fijo, tomamos de los moros esta nuestra villa de Xerez Sidonia”.<sup>52</sup> Con un propósito similar, en una serie de cantigas, protagonizadas por el sultán meriní Abu Yusuf Yaqub<sup>53</sup>, Alfonso X, pretendía afirmar su victoria sobre las fuerzas norteafricanas que a lo largo de esta década, intervendrían ocasionalmente en el conflicto entre Castilla y los vasallos, musulmanes y cristianos, que se habían rebelado contra la autoridad real, atacando los principales enclaves de la frontera bélica. Junto a estas, la cantiga 181 (Fig. 6) narraba la derrota del sultán meriní frente a Marrakech, obtenida con la ayuda de las tropas mercenarias cristianas que avanzaban impávidas

---

<sup>49</sup> Davis W. Richard, “Another Aspect of the Virgin Mary in the CSM”, *Revista de Estudios Hispánicos* 8 (1974), 96-97.

<sup>50</sup> Max Harris, “Muhammed and the Virgin: Folk Dramatizations of Battles between Moors and Christians in Modern Spain”, *The Drama Review* 38, No. 1 (1994), 45-61.

<sup>51</sup> Demetrio E. Brisset Martín, *Representaciones rituales hispánicas de conquista* [tesis doctoral], (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1988).

<sup>52</sup> M. González Jiménez (ed.), *Ibid.*, 1991, doc. 306, 330.

<sup>53</sup> Véase *CSM* cantigas 169, 215, 323.

bajo la fuerza protectora del estandarte de la Virgen.<sup>54</sup> Al reavivar el recuerdo de la derrota meriní ante la acción mariana, el rey Sabio reafirmaba así su futura victoria sobre las tropas norteafricanas que castigaban los enclaves fronterizos castellanos.<sup>55</sup> En la cantiga 165, la intervención mariana garantizaba una vez más la victoria cristiana, esta vez contra las tropas del sultán de Egipto, “Bondoudar”.<sup>56</sup> El mensaje de Alfonso X estaba claro: María, quien “en toda guerra m' ajudou a que non érra nen erro, u a chamei”<sup>57</sup>, compartiría sus favores entre aquellos que “sérven séu Fillo ben e ela contra mouros.”<sup>58</sup>

Como parte de la propaganda bélica alfonsí, el rey Sabio construyó en los *Códice de las Historias* una imagen negativa de los musulmanes “exteriores” que habitaban fuera de los límites de Castilla<sup>59</sup>, centrándose especialmente en los “mouros de Espagña”<sup>60</sup>, con los cuales mantendría a lo largo de esta década una lucha constante por el control del sur peninsular.<sup>61</sup> A través de estas cantigas, donde se narraban las acciones malvadas y ataques de los temibles guerreros negros musulmanes,<sup>62</sup> Alfonso X explotaba las inseguridades de la vida en la frontera, donde la cooperación y reclutamiento de la población local eran fundamentales para el éxito de la campaña

---

<sup>54</sup> Véase Jesús Montoya Martínez, “El frustrado cerco de Marrakech (1261-1262)”, *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas* 8-9 (1983), 183-192.

<sup>55</sup> Un propósito similar debieron cumplir las referencias a las plazas marroquíes, asociadas con la “*cruzada africana*” alfonsí, como Ceuta y Arcila (cant.169, vv.52), Salé (cant.169, vv.41), Tánger (cant.325, vv.11, 46) o Sús (cant.329, vv. 61).

<sup>56</sup> El carácter propagandístico de estas representaciones se aprecia con claridad en esta cantiga, cuyo protagonista, el sultán mameluco de Egipto Baybars al-Bunduqdarí, mantenía una relación diplomática cordial y activas relaciones comerciales con Castilla. Véase Pedro Martínez Montávez, “Relaciones de Alfonso X de Castilla con el sultán mameluco Baybars y sus sucesores”, *Al-Andalus* 27, No. 2 (1962), 343-376.

<sup>57</sup> *CSM*, cantiga 200, santa VI, vv. 24-26.

<sup>58</sup> *CSM*, cant. 348, estribillo.

<sup>59</sup> Mercedes García-Arenal, “Los moros en las Cantigas de Alfonso X el Sabio”, *Al-Qantara* 6, No.1 (1985), 133-51.

<sup>60</sup> Prueba de la caracterización negativa que Alfonso X hace de estos musulmanes “exteriores” son los epítetos utilizados en diversas cantigas para referirse a ellos: *falso* (falso), *traedor* (traidor), *sannudo* (rabioso), y en menor medida, *cruel* (cruel). Véase José L. Freire, “The *Cantigas de Santa Maria*: Social Perception and Literary Portrayal of Jews and Muslims, and Historical Reality”, en J. B. McInnis (ed.), *Essays in Medieval Spanish Literature and History* (Newark: University of Delaware Press, 1999), 9-38.

<sup>61</sup> M. García-Arenal, *Ibid.*, 1985, 148.

<sup>62</sup> Rafael Ocasio, “Ethnic underclass representations in the Cantigas: the slack moro as a hated character”, en N. Toscano (ed.), *Estudios Alfonsies y otros escritos en homenaje a John E. Keller y Anibal Bibliéri* (New York: National Hispanic Foundation for the Humanities, 1990), 183-188.

bélica en curso.<sup>63</sup> A través de estos episodios fronterizos, éste acentuaba el peligro de los robos, saqueos y acciones sacrílegas o iconoclastas llevados a cabo por los incursores musulmanes<sup>64</sup>, describía los sufrimientos del cautiverio<sup>65</sup> y alimentaba el temor a la conversión forzosa.<sup>66</sup> Aunque algunas de estas cantigas probablemente remitían a acontecimientos contemporáneos, muchas de estas historias, situadas en localidades castellanas que hacía largo tiempo no se encontraban en los límites del reino, recogían antiguas historias sobre los peligros de la vida en la frontera. Entre estas destacaban algunos de los relatos que componían los cancioneros de los santuarios de Terena (Alentejo, Portugal)<sup>67</sup> y Tudía (Tentudía, Badajoz)<sup>68</sup>, situados en lugares estratégicos de la antigua frontera castellana en tiempos Alfonso VIII y Fernando III.<sup>69</sup> De esta forma, estos relatos constituían una referencia histórica que hundía sus raíces en la larga historia del enfrentamiento entre cristianos y musulmanes por el control del territorio peninsular, progresivamente entendida bajo la óptica de la ideología cruzada, y, al tiempo, aludían a la bullente actualidad de la frontera granadina.

Entre los peligros de la vida fronteriza se encontraba la traición de los vecinos musulmanes. En la cantiga 185 (Fig. 4 y 5) se narra la historia del alcaide cristiano de Chincoya, amigo del alcaide musulmán de Bélmez, a quien este profesaba “grand’amor”. Pero el alcalde de Bélmez, “traedor”, ofreció al rey de Granada el castillo de Chincoya, y con la pretendida excusa de renovar las “juras” por las cuales las comunidades vecinas compartían terrenos de pastoreo, hizo llamar al alcalde cristiano, haciéndole prisionero hasta que rindiese el castillo y entregándole bajo custodia del soberano nazarí. Asediados por las tropas granadinas, los castellanos que ocupaban el

---

<sup>63</sup> En este sentido la *Primera Crónica* abunda en la necesidad del rey castellano de los hombres reclutados y medios recopilados en la frontera para el enfrentamiento bélico contra los sublevados. Véase Cayetano Rosell (ed.), “Crónica del Rey Don Alfonso X”, *Crónicas de los reyes de Castilla*, Tomo 1 (Madrid: Editor M. Rivadeneyra, 1875), cap. 12, 10.

<sup>64</sup> Véase *CSM* cantigas 95, 99, 215, 323, 326, acaecidos en el Algarve, Martos (Jaén), Corta (Sevilla) y Tudía

<sup>65</sup> Véase *CSM* cantigas 83, 176, 227, transcurridas en Lucena, Mallorca, Sevilla y Villasirga

<sup>66</sup> Véase *CSM* cantiga 325, situada em Tudía y Tánger.

<sup>67</sup> Véase *CSM* cantigas 197, 198, 199, 213, 223, 224, 228, 275, 283, 319.

<sup>68</sup> Véase *CSM* cantigas 325, 326.

<sup>69</sup> Véase Jesús Montoya Martínez, “Incidentes fronterizos en las *Cantigas de Santa María*”, *Estudios de frontera. Actividad y vida en la frontera (Alcalá la Real, 19-22 de noviembre de 1997)*, vol.2, (Jaén: Diputación Provincial de Jaén,1998), 619-32.

castillo consiguieron salvarse finalmente gracias a la intervención milagrosa de María. Paradójicamente, el tema dominante respecto a la representación de los “mouros de Espagnna” en esta edición de las *Cantigas*, el de la traición de los antiguos aliados musulmanes, a quienes el rey Sabio, como el alcalde de Chincoya, consideraba sus amigos, no sólo evidencia cómo las relaciones de Alfonso X con los vasallos de Castilla iban más allá de la dicotomía confesional que dibujaba la retórica bélica papal,<sup>70</sup> sino que además mostraba una preocupación similar a la que generaban en el monarca castellano las cambiantes lealtades de desertores y mercenarios cristianos que componían las fuerzas castellanas. Precisamente de esta época datan los descarnados versos que el rey Sabio dedica en sus cantigas de *escarnho e maldizer* a los desertores que habían faltado a su deber como vasallos de Castilla durante la guerra de Granada<sup>71</sup>, como don Meendo de Souto Mayor, quien, como dice la cantiga, habiendo recibido del rey “el caballo, olvidó la silla”,<sup>72</sup> el hidalgo *don Foão*, huido de la justicia en Castilla, quien en el frente de batalla huye despavorido al escuchar el reclamo del ejército enemigo,<sup>73</sup> o el caballero que en la víspera de presentarse con su mesnada en la Vega de Granada vacila cobardemente.<sup>74</sup> En la cantiga 26, que debió escribirse hacia 1272, el rey ofrece una amplia serie de ejemplos de traición de los caballeros que, por cobardía o egoísmo, no acudieron a la campaña andaluza, abandonando a su rey en el campo de batalla.<sup>75</sup> En el corpus legislativo contemporáneo de las *Siete Partidas*, el rey Sabio mostraba similar preocupación por los “traidores”, que, como los nobles que liderados por el infante don Felipe, don Nuño González de Lara y don Felipe Díaz de Haro se habían aliado con el soberano nazarí, se movían a uno y a otro lado de las fluidas fronteras bélicas de la Península Ibérica:<sup>76</sup> “Por su voluntad saliendo algunt ricohome de la tierra non lo echando el rey, si se fuere á tierra de moros, non lo deben seguir sus

<sup>70</sup> H. Salvador Martínez, *La convivencia en la España del siglo XIII. Perspectivas alfonsíes* (Madrid: Ediciones Polifemo, 2006), 305.

<sup>71</sup> Véase Juan Paredes Nuñez, *La guerra de Granada en las Cantigas de Alfonso X el Sabio* (Granada: Universidad de Granada, 1991).

<sup>72</sup> Véase CEM cantiga 4 (CBN. 474; CV.367) y cantiga 6, CBN. 474; CV.368)

<sup>73</sup> Véase CEM cantiga 16 (CBN. 486; CV.69) vv. 1-7.

<sup>74</sup> Véase CEM cantiga 24, CBN. 494; CV.77.

<sup>75</sup> Véase Eugenio López Aydillo, *Las canciones gallego-portuguesas como fuentes históricas* (Valladolid: Maxtor, 2008).

<sup>76</sup> Véase Simon Barton, “Traitors to the Faith? Christian Mercenaries in al-Andalus and the Maghreb”, en R. Collins y A. Goodman (ed.), *Medieval Spain: Culture, Conflict and Coexistence* (New York: Palgrave Macmillan, 2002), 23-45.



vasallos, et esto porque face traycion en dos maneras: la una contra Dios, porque va á ayudar á los enenligos de la fe; la otra contra su señor natural, faciendo guerra et daño en la tierra: et en esta mesma traycion caerien sus vasallos si se fuesen con él et le ayudasen.”<sup>77</sup> En estos momentos de crisis parecía estar en peligro, incluso la lealtad de María.<sup>78</sup> En la cantiga 205 (Fig. 7), la Virgen salva a una madre musulmana con su hijo, presa en medio del asedio por parte de tropas cristianas de un castillo bajo dominio islámico. Frente a la retórica alfonsí en contra de las *traedores* sarracenos, que acosaban a los habitantes de las zonas fronterizas, las *Cantigas* dejan ver comportamientos similares en el bando cristiano, en relatos como el de la cantiga 277, en la que unos almogávares atacan una villa del Algarve, o la 205, en el que una serie de caballeros cristianos de Uclés y Calatrava atacan por sorpresa un castillo fronterizo. La demonización de las tropas islámicas, buscaba así construir una visión maniquea del enemigo que obviaba el papel de los ataques o acciones fronterizas realizadas por las huestes cristianas y sus aliados, así como la existencia de alianzas militares con sectores musulmanes, que como en el caso de los *Ashqilula*, se encontraban frecuentemente bajo la autoridad feudal de sus enemigos militares.<sup>79</sup>

Asimismo, la representación que esta edición de las *Cantigas* ofrecía de la vida en la frontera, marcada por la amenaza constante de la invasión, el saqueo y el cautiverio, buscaba alimentar la desconfianza hacia los musulmanes “exteriores” entre los habitantes castellanos de las regiones fronterizas, marcados simultáneamente por la amenaza de la guerra y por la “intimidad” de la coexistencia vecinal. En este sentido, frente a los peligros que el cancionero advertía suponían los “mouros”, toda una serie de cantigas reflejaban la vida cotidiana en la frontera<sup>80</sup>, en la que los habitantes de las comunidades cristianas y musulmanas vecinas cruzaban de un lado a otro para intercambiar sus productos en los mercados cercanos, frecuentaban los mismos caminos, compartían terrenos de pasto o tierras de labor, firmaban pactos de vecindad, aunaban sus fuerzas para proteger los pasos de caminantes, compartían celebraciones y

---

<sup>77</sup> Alfonso X, *Siete Partidas, Las Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio*, (Madrid: Atlas, 1972), Vol. 3, Partida IV, Título 25, Ley 13, 139

<sup>78</sup> Véase A. G. Remensnyder, “Lady of the Enemies”, *Ibid.*, 2014, 148-175.

<sup>79</sup> F. García Fitz, *Op. Cit.*, 1997, 222-223.

<sup>80</sup> Véase *CSM* cantigas 213, 223, 224, 228, 275, 283, 319.

festividades y ejercitaban la lengua de sus vecinos.<sup>81</sup> Es entre estas “sociedades fronterizas”<sup>82</sup> donde surgirían las historias de amoríos interconfesionales que nutrirían los populares “romances fronterizos”.<sup>83</sup> En torno a estas contradicciones derivadas del choque entre la retórica bélica y las realidades de la vida en la frontera bromeaba en tono satírico el propio Alfonso X en una de sus cantigas de escarnio y maldecir<sup>84</sup>, en la que una *soldadeira* llamada Domingas Eanes, se enzarzaba en una “batalla” erótica con un *genete* musulmán.<sup>85</sup> A través de un lenguaje deliberadamente ambiguo en el que el combate militar y sexual se confundían, esta cantiga parodiaba la retórica cruzada, que proliferaba en los relatos épicos que celebraban las victorias militares sobre los musulmanes.<sup>86</sup> En este contexto, las historias de ataques fronterizos, traiciones y milagrosos triunfos cristianos que componían esta edición de las *Cantigas* debía funcionar como un relato propagandístico, que buscaba enraizar en la memoria colectiva castellana las semillas de una oposición radical entre cristianos y musulmanes que se proyectaba en el pasado y respaldaba ideológicamente los enfrentamientos que se sucedían a lo largo de la frontera granadina, a través de la construcción de un enemigo demonizado cuya imagen debía diluir las relaciones de confianza establecidas entre individuos y comunidades de diferente fe derivadas de la vida en la frontera.

### Los murales de San Miguel Arcángel de Ixmiquilpán:

Semejantes estrategias de manipulación de la memoria persistieron, readaptándose con la expansión ultramarina del imperio castellano. Durante el desarrollo de la conquista de México la reaparición milagrosa de Santiago del lado de los conquistadores trazó un vínculo ideológico entre la “cruzada” española y la campaña americana.<sup>87</sup> Esto

---

<sup>81</sup> Véase José Rodríguez Molina, *La vida de moros y cristianos en la frontera* (Alcalá la Real: Alcalá Grupo Editorial, 2007).

<sup>82</sup> Véase Angus McKay, “Sociedades fronterizas”, *Almería entre culturas: (siglos XIII-XVI)* 1 (1990), 3-12.

<sup>83</sup> Sizen Yiacoup, *Frontier Memory: Cultural Conflict and Exchange in the Romancero fronterizo*, Modern Humanities Research Association Texts & Dissertations, Vol. 87 (Londres: Modern Humanities Research Association, 2013).

<sup>84</sup> *CEM* cantiga 25, vv. 1-7.

<sup>85</sup> Véase Benjamin Liu, “Affined to Love the Moor: Sexual Misalliance and Cultural Mixing in the *Cantigas d'escarnho e de mal dizer*”, *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance* (Durham y Londres: Duke University Press, 1999), 48-72.

<sup>86</sup> Francisco Nodar Manso, “La parodia de la literatura heroica y hagiográfica en las cantigas de escarnio y mal decir”, *Dicenda: Cuadernos de filología hispánica* 9 (1990), 151-162.

<sup>87</sup> Luís Weckman, *La herencia colonial de México* (México: El Colegio de México, 1984), Tomo I, 201.

favoreció la introducción en América de las festividades populares de “moros y cristianos” ibéricas, primero en los centros urbanos de México y Tlaxcala<sup>88</sup> y luego en el entorno rural a través de su readaptación local en la que se enfrentaban indios conversos e indios “chichimecas”.<sup>89</sup> Mediante estas festividades los conquistadores mostraban a los indios la superioridad de la religión cristiana y su goce de la providencia divina,<sup>90</sup> pero la adaptación novohispana hundía además sus raíces en el pasado precortesiano, al reavivar la enemistad entre indios nómadas y sedentarios, al tiempo que remitía al enfrentamiento en curso contra los pueblos nómadas de la frontera norteña, denominados genéricamente con el apelativo mexicana de “chichimeca”.<sup>91</sup>

Entre 1529 y 1536, Nuño de Guzmán incursionó en el territorio al norte y al oeste de la ciudad de México, fundando la provincia de Nueva Galicia. Las exploraciones españolas de los límites norteños de la meseta central ocasionaron la respuesta de los pueblos nómadas, que derivó en la guerra del Miztón (1541-1542). El descubrimiento de las minas de plata de Zacatecas en 1546 y Guanajuato en 1548 reavivó el interés hispano por el dominio del centro-norte mexicano y estimuló la creación de un eje comercial y militar que unía los centros mineros con la ciudad de México. El avance minero al norte chocó con la resistencia “chichimeca”, quienes rechazaron enérgicamente la invasión de sus territorios, iniciándose así en 1550 la “Guerra Chichimeca” que habría de prolongarse hasta finales de siglo.<sup>92</sup>

Con el objetivo de consolidar la conquista militar desde la década de los 40 los agustinos construyeron conventos en la línea fronteriza con el Metztlán y la Sierra

---

<sup>88</sup> Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Edición de E. O’Gorman (México: UNAM, 1971), 107.

<sup>89</sup> Arturo Warman, *La danza de moros y cristianos* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985), 66- 77.

<sup>90</sup> Pedro Gómez García, "Moros y cristianos, indios y españoles, esquema de la conquista del otro", en *América: una reflexión antropológica* (Granada: Diputación Provincial de Granada, 1992), 53-77

<sup>91</sup> Serge Gruzinski, “Los centauros de Ixmiquilpan”, *El águila y la sibila frescos indios de México* (Barcelona: Moleiro Editor, 1994), 52-89.

<sup>92</sup> Véase Modesto Bargalló, *La minería y la metalurgia en la América española durante la época colonial* (México y Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1955).

Gorda.<sup>93</sup> Con el inicio de la guerra los “chichimecas” comenzaron a atacar estas misiones fronterizas, incitando la rebelión de los indios “cristianizados” y dando refugio a los “cimarrones” huidos de las explotaciones mineras. En 1569 el virrey Martín Enríquez de Almansa convocó a los principales teólogos de las órdenes novohispanas a una junta para debatir la legitimidad de la “Guerra Chichimeca” que concluyó con una repuesta unánime en favor de la guerra.<sup>94</sup> Entre los agustinos esta postura proliferó ampliamente, como demuestra la creación de obras como *De dominio infidelium et iusto bello* de Alonso de la Veracruz<sup>95</sup> y la participación directa de algunos religiosos como Juan Barajas, cura de Pénjamo, en los enfrentamientos militares contra los nómadas.<sup>96</sup> Durante el virreinato de Martín Enríquez la guerra contra los “chichimecas” pasó a ser “a fuego y a sangre”<sup>97</sup>, estimulándose el exterminio y la esclavitud de los “chichimecas” capturados. Ante el escaso volumen de la milicia española el virrey decidió armar excepcionalmente a los indios sedentarios con el fin de que apoyaran al bando de los colonizadores. Los españoles aprovecharon la ancestral rivalidad entre indígenas nómadas y sedentarios para incorporar a sus huestes un gran número de combatientes nativos,<sup>98</sup> entre los que destacaron los otomíes, quienes ya habían participado desde 1530 en la penetración de los territorios “chichimecas” y fueron incorporados a la guerra en 1550.<sup>99</sup>

Entre las regiones claves para el reclutamiento otomí se encontraba la ciudad fronteriza de Ixmiquilpán. Desde época prehispánica Ixmiquilpán era el principal asentamiento otomí al norte del Valle del Mezquital y en el siglo XIV bajo el dominio mexica se convertiría en un emplazamiento militar estratégico frente al señorío independiente de Metztlán y los pueblos nómadas “chichimecas” de la Sierra Gorda. Desde entonces

---

<sup>93</sup> Robert H. Jackson, “The Chichimeca Frontier and the Evangelization of the Sierra Gorda, 1550-1770”, *Estudios de historia novohispana*, 47 (2012), 45-91.

<sup>94</sup> Alberto Carrillo Cázares, *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585*, vol.1 (México: El Colegio de Michoacán 2000), 221-241.

<sup>95</sup> Véase Fray Alonso de la Veracruz, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, Roberto Heredia Correa (edición, introducción y notas), (México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2004).

<sup>96</sup> “A pedimento de los de Pénjamo, 7 de febrero de 1564”, AGN, Mercedes VII, 580, en Phillip Powell, *La guerra chichimeca* (México: Fondo de Cultura Económica, 1984), 103.

<sup>97</sup> Así lo manifestaba el virrey Martín Enríquez en una carta a su sucesor. Véase Ernesto de la Torre Villar (ed.), *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, vol. 1 (México: Editorial Porrúa, 1991), 182.

<sup>98</sup> José Antonio Cruz Rangel, *Chichimecas, misioneros, soldados y terratenientes* (México: Archivo General, 2003)

<sup>99</sup> Phillip Powell, *Ibid.*, 1984, 165- 178.

en la ciudad convivían otomíes, mexicas y “chichimecas” sedentarizados. Desde mediados de la década de 1520 la región pasó al dominio español. En 1548 la evangelización agustina de los territorios norteños alcanzó a Ixmiquilpán y en 1550 se inició la construcción del convento de San Miguel Arcángel.<sup>100</sup> Por su condición fronteriza Ixmiquilpán se convirtió en un centro idóneo para el reclutamiento de combatientes otomíes, algunos de los cuales llegaron al cargo de capitán y recibieron, a cambio de su participación en la contienda, importantes distinciones y privilegios.<sup>101</sup>

Hacia finales de la década de 1560, coincidiendo con la culminación de las obras del convento y con la resolución del cónclave de 1569, los agustinos encargaron un fresco mural en el interior de la iglesia conventual de San Miguel Arcángel de Ixmiquilpán, en el que destacaba una adaptación “belicista” del friso “ornamental” de grutescos característico de muchos conventos novohispanos<sup>102</sup>, realizada por un grupo de *tlacuilos* bajo la supervisión de Fray Andrés de Mata, arquitecto y prior del convento.<sup>103</sup> A lo largo del friso, entre la frondosa decoración vegetal, se desarrolla el combate entre dos grupos de guerreros identificados a través de su indumentaria y armamento, como soldados sedentarios, vestidos con el uniforme de las élites guerreras nahuas (guerreros jaguar, águila, coyote) y armados con macanas de obsidiana y *átlatl*, y guerreros nómadas, desnudos y portadores de arco y flechas, asimilados como “chichimecas”.<sup>104</sup> La batalla culmina con el triunfo victorioso de los guerreros sedentarios, que someten a los miembros del bando enemigo (Fig. 9), entre los que se encuentran una serie de centauros (Fig. 11). Sobre la bóveda del templo y en torno a la portada aparece en varias ocasiones el tema del águila y el jaguar, símbolo prehispánico de la lucha entre la

---

<sup>100</sup> José Miranda, “La población indígena de Ixmiquilpan y su distrito en la época colonial”, *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. 1, (México: Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, 1966), 121-130.

<sup>101</sup> En la de relación de méritos y servicios de don Pedro Martín del Toro, un capitán otomí de Jilotepec, se menciona los nombres de dos caudillos otomíes de Ixmiquilpan. Véase *Relación de méritos de D. Pedro Martín del Toro, pacificador indígena de la vasta región chichimeca*, Prólogo de Rafael Ayala Echavarrri (México: Editorial Luz, 1962), 11.

<sup>102</sup> Elena Isabel Estrada de Gerlero, “El friso monumental de Ixmiquilpan”, en *Actes du XLII e Congrès International des Americanistes*, Vol. X (Paris: Societe des Americanistes-Musee De L'homme, 1976), 9-19.

<sup>103</sup> Véase Arturo Vergara Hernández, *Las pinturas del templo de Ixmiquilpan. ¿Evangelización, reivindicación indígena o propaganda de guerra?* (México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2010).

<sup>104</sup> Donna L. Pierce, “Identification of the warriors in the frescoes of Ixmiquilpan”, *Review Research Center for the Arts* 4, No. 4 (1981), 1-8.

luz y las tinieblas, asociada ocasionalmente a los glifos de los topónimos de Tenochtitlán e Ixmiquilpán (Fig. 10).

Los murales aglutinaban diferentes nociones de la “guerra sagrada” que convivían y se amalgamaban en el imaginario novohispano.<sup>105</sup> En primer lugar, los murales vinculaban ideológicamente la campaña contra los “chichimecas” con la “Reconquista” ibérica al replicar las representaciones moralizantes de origen mitológico de los enemigos militares “sarracenos” como centauros que recorrían la iconografía medieval hispana. (Fig. 12).<sup>106</sup> Los murales hacían referencia, además, a la adaptación novohispana de las representaciones de “moros y cristianos”, convertidas en escenificaciones danzadas del enfrentamiento entre los ejércitos náhuatl cristianizados y los pueblos nómadas de los márgenes del imperio azteca.<sup>107</sup> Entre 1586 y 1588 el comisario general de los franciscanos, Alonso Ponce, registró en Nueva Galicia dieciséis sitios en donde se realizaba estas danzas de los “chichimecas”,<sup>108</sup> a través de las cuales los conquistadores hispanos y las élites indígenas cristianizadas que vivían en la frontera bélica rememoraban los orígenes precortesianos del enfrentamiento entre indios nómadas y sedentarios que legitimaba la participación indígena en la lucha contra los “chichimecas” y remitían, simultáneamente, a la agitada actualidad de la frontera norteña.<sup>109</sup> Asimismo el mural hacía referencia a las representaciones de la “guerra florida” nahua que pervivían en la sociedad colonial, que conmemoraban la captura de enemigos durante la batalla, con el fin de ofrecer en un sacrificio ritual su sangre al dios Sol para asegurar el triunfo de éste contra los poderes de las tinieblas.<sup>110</sup> Estas

---

<sup>105</sup> Pablo Escalante Gonzalbo, “Pintar la historia tras la crisis de la conquista”, en *Los pinceles de la historia, el origen del reino de la Nueva España, 1680-1750* (México: Museo Nacional de Arte, IIE, UNAM, 1999), 24-49.

<sup>106</sup> Inés Monteiro Arias, “Escenas de lucha contra el Islam en la iconografía románica: el centauro arquero. Su estudio a través de los cantares de gesta”, *Codex aquilarensis* 22 (2006), 146-171.

<sup>107</sup> Max Harris, *Aztecs, Moors, and Christians. Festivals of Reconquest in Mexico and Spain* (Texas: University of Texas Press, 2000), 148-160.

<sup>108</sup> Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España, relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras (eds.) (México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1976), Vol.2, 82-83.

<sup>109</sup> Serge Gruzinski, *Ibid.*, 1994, 68.

<sup>110</sup> David Charles Wright Carr, “Las pinturas indígenas del siglo xvi en Ixmiquilpan, Hidalgo”, ponencia presentada en el *Coloquio Medio Milenio de Resistencia indígena*, Universidad Autónoma de Querétaro- Gobierno del Estado de Querétaro, 19 de agosto de 1992.



celebraciones, como las que se observan en el *Códice de Tlaltelolco* (Fig. 8), iniciadas usualmente en la plaza pública, reunían a los miembros de la nobleza indígena, ataviados con sus antiguos trajes militares, para rememorar las hazañas de los guerreros muertos en combate y escenificar de modo simbólico la lucha cósmica entre las fuerzas de la luz y las tinieblas.<sup>111</sup> Aunque en principio estaba prohibido, estas danzas solían continuar en el interior del templo, como culmen de un *momentum* ritual compartido por los diferentes sectores de la comunidad acompañado de la interpretación musical de canciones de guerra nahua cristianizadas del tipo de los *Cantares Mexicanos*.<sup>112</sup> Por último, los centauros que combaten del lado de los nómadas evocaban el combate mítico entre los Centauros y los Lapitas recogido en las *Metamorfosis* de Ovidio, cuyas interpretaciones clásicas y medievales, extendidas hacía ya tiempo a América, favorecían su comprensión en clave alegórica moralizante.<sup>113</sup> La adaptación “indianizada” de Ovidio aparecía además en escenas como en la que un guerrero sedentario, a modo de Perseo, blande una cabeza cortada, cuya mirada evita (Fig. 13), la cabeza de cabellera desordenada que se sitúa sobre el escudo de un combatiente sedentario, aludiendo al *Gorgoneion* latino (Fig.14), o la cabeza cortada de la que brota la planta del maguey utilizada antes de la Conquista para la fabricación del *pulque* ritual, como una referencia a la metamorfosis de Dafne (Fig.11). La audiencia principal del convento agustino estaba formada por individuos familiarizados con la obra del autor latino: “empresarios” de formación humanista, una serie de monjes cultos, un grupo de funcionarios de la Corona deseosos de alcanzar cierto nivel intelectual, caciques y nobles indígenas hispanizados, para quienes las referencias a Ovidio recogidas en el friso mural acentuaban el significado moral del mensaje propagandista del friso, que pretendía ganar prosélitos entre los otomíes, glorificándolos como guerreros.<sup>114</sup> La advocación a San Miguel Arcángel o el enfrentamiento mítico entre el águila y el jaguar

<sup>111</sup> Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo, Cultura amerindia y civilización del Renacimiento* (Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2007), 303-306.

<sup>112</sup> Eleanor Wake, “Sacred books and sacred songs from former days: sourcing the mural paintings at San Miguel Arcángel Ixmiquilpán”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 31 (México, UNAM, 2000), pp. 95-121.

<sup>113</sup> Serge Gruzinski, *Ibid*, 2007, 152-4.

<sup>114</sup> Mónica Domínguez, “Negotiating Identities, Chivalry and Antiquity at San Miguel Ixmiquilpan”, *XXVII Coloquio Internacional de Historia del Arte, Orientes-Occidentales: el arte y la mirada del otro*. Gustavo Curiel (compil.), (México: Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2007), 597-613.

elevaban el combate a resonancias cósmicas convirtiéndolo en una representación de la lucha de la luz contra la oscuridad, de la fe contra el paganismo, de la civilización contra la barbarie. De esta forma el friso mural podía ser interpretado simultáneamente como una alusión alegórica a la psicomaquia cristiana o a las circunstancias del conflicto “chichimeca”, cargadas de resonancias históricas.

En una crónica otomí del siglo XVII<sup>115</sup> la nobleza local de Tula, otra región fronteriza, rememoraba la toma y fundación de Querétaro y sus hazañas contra los “chichimecas”, a quienes según la cronología de la crónica se habían enfrentado en 1502, una fecha muy anterior al dominio español de la región. La proyección en el pasado de la batalla contra los chichimecas, encabezada por los muy “cathólicos” nobles otomíes, creaba una temporalidad que, como la del friso mural de Ixmiquilpán, ligaba en la memoria el enfrentamiento contra los pueblos nómadas llevada a cabo por los otomíes bajo el dominio azteca y la “cruzada” antichichimeca de la segunda mitad del siglo XVI, obliterando el recuerdo traumático de la conquista española de las regiones norteafricanas como Tula o Ixmiquilpán hacia 1520. En pleno combate entre otomíes y chichimecas la aparición de una gran cruz flotante sobre el campo de batalla señalaba la victoria cristiana, culminada con el bautismo del jefe chichimeca. A lo largo de la crónica los diálogos, coros de “católicos” y “mecos”, y la descripción de vestidos, accesorios y sonidos que acompañan la acción parece remitir a los espectáculos barrocos que seguían la tradición de las representaciones que escenificaban el enfrentamiento bélico entre indios nómadas y sedentarios, al tiempo que la larga letanía de los títulos y cargos que acompañaba la presentación de cada uno de los líderes otomíes, replicaba las fórmulas de los documentos característicos de la burocracia colonial, emitidos en reconocimiento de los méritos y servicios de los guerreros otomíes.<sup>116</sup> Como el friso mural de Ixmiquilpán, el relato histórico de la crónica insertaba en la memoria local un pasado ficticio, el enfrentamiento contra los

---

<sup>115</sup> El manuscrito conservado en el Archivo General Franciscano en Roma ha sido publicado en Rafael Ayala Echavarrí, “Relación Histórica de la Conquista de Querétaro”, *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* 66, Nos. 1-2 (1948), 109-152.

<sup>116</sup> Serge Gruzinski. “La memoria mutilada: construcción del pasado y mecanismos de la memoria en un grupo otomí de la mitad del siglo XVII”, en *La memoria y el olvido, Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985), 33-46.

musulmanes ibéricos, la lucha contra los pueblos “bárbaros” de los márgenes del imperio o la prematura batalla bendecida por la providencia divina contra los infieles “chichimecas”, que no les pertenecía y que colaboraba en la distinción definida entre los pobladores de las regiones fronterizas y los habitantes del otro lado de la frontera, a través de la identificación de los otomíes con los conquistadores mexicas o hispanos, que pretendía acentuar su carácter sedentario o su aculturación como elementos que los diferenciaba por oposición de sus vecinos nómadas.<sup>117</sup>

Como el falso relato histórico de la “Reconquista” que recorría los *Códices de la Historias* alfonsíes, las celebraciones que conmemoraban la lucha entre indios cristianizados y “chichimecas”, o las hazañas de los caballeros jaguar o águila mexicas a las que el mural de Ixmiquilpán hacía referencia, debían funcionar como un “injerto de la memoria” que situaba en la memoria de las poblaciones fronterizas las raíces de un enfrentamiento con los pueblos del otro lado de la frontera, cargado de connotaciones religiosas, morales e históricas. La celebración de los méritos bélicos de los guerreros otomíes del mural de Ixmiquilpán funcionaba así como el complemento ideológico de la demonización de los “muoros de España” que recorría las *Cantigas*. En ambos casos la sacralización de la lucha desarrollada con el beneplácito de la voluntad divina y bajo la protección de la divina providencia, transformaba en las memorias locales fronterizas los ataques y enfrentamientos ocasionales en parte integrante de un relato épico de connotaciones cósmicas que se retrotraía en el tiempo como un medio de legitimación histórica, y que explotaba el miedo y las inseguridades derivadas de la vida en la frontera. Al tiempo, al identificar a los adversarios militares con la barbarie, el mal, la traición o la herejía, la propaganda imperial bélica castellana buscaba disolver las ambigüedades que caracterizaban el enfrentamiento bélico, como las alianzas interconfesionales o interétnicas o los traspasos de uno a otro bando, transformando la guerra en una empresa que trascendía las circunstancias complejas y las lealtades cambiantes que condicionaba la vida cotidiana en las regiones fronterizas. El relato propagandístico imperial presente en las *Cantigas* o en los murales de Ixmiquilpán no

---

<sup>117</sup> Olivier Debroise, “Imaginario fronterizo/identidad en tránsito. El caso de los murales de San Miguel Ixmiquilpan”, en *Arte, historia e identidad en América. Visiones comparativas*. XVII Coloquio internacional de Historia del Arte, Tomo 1, (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1994), 171.

sólo generaba nuevas ramificaciones que emergían de un pasado ficticio, sino que además erosionaba las identidades complejas que emergían en la confluencia cultural típica de los asentamientos fronterizos, extendiendo sobre estas los valores, la mitología y, sobre todo, la memoria, que caracterizaban los centros imperiales de Castilla o el Valle de México respectivamente, con el fin de borrar de las memorias locales los hechos que conformaban su historia particular. No obstante, pese a los efectos de la lógica maniquea de la propaganda bélica, las sociedades fronterizas mantenían su memoria de los hechos que, como las historias de “romances fronterizos” o la sorprendente camaradería con la que los “católicos” otomíes negociaban la rendición de unos amigables “chichimecas” en la crónica otomí de Tula, subvertían la visión dicotómica de la lucha que el relato propagandístico promulgaba.



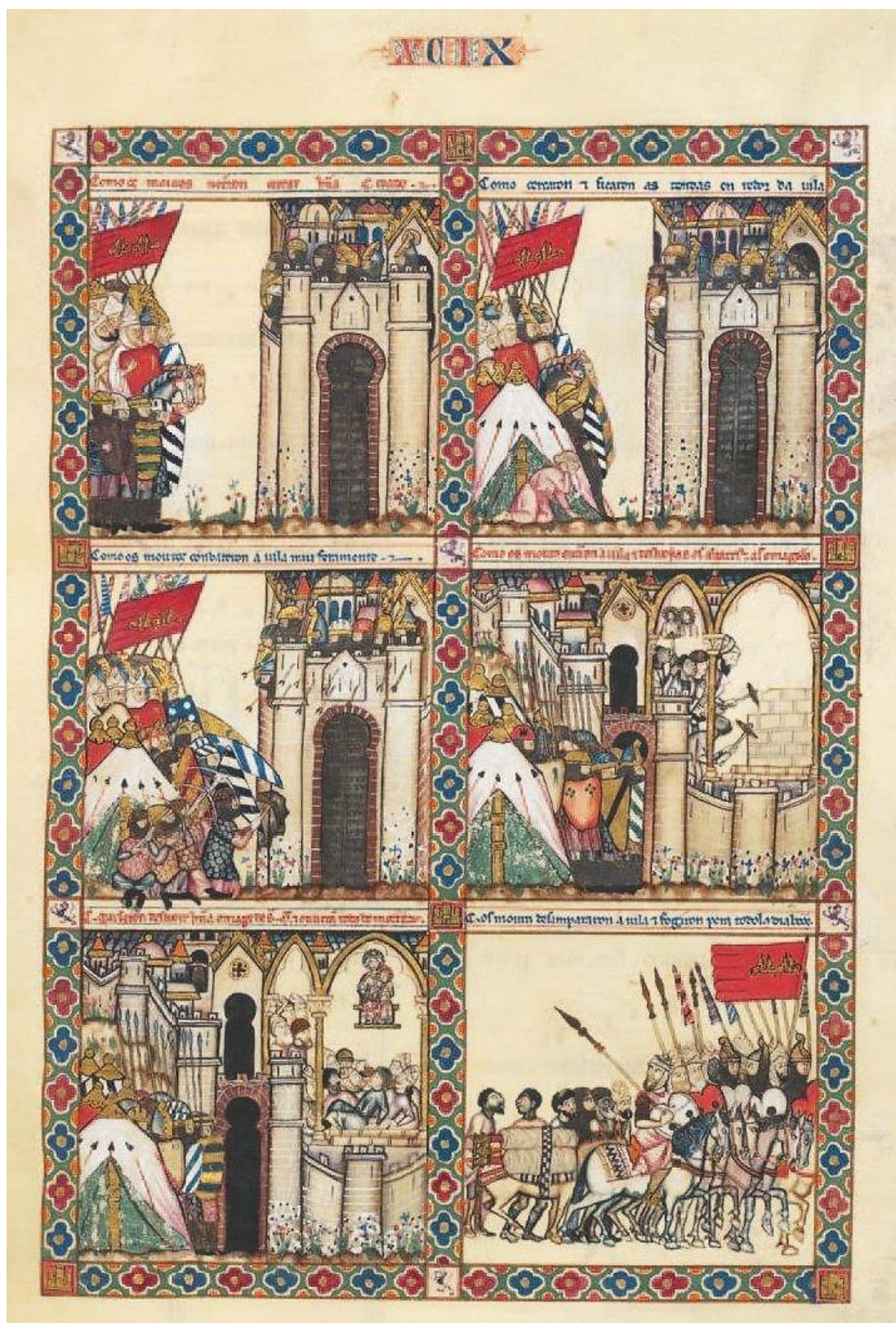


Fig. 1. *Cantigas de Santa María*, Cantiga 99, *Códices de las Historias* (E1), MS. T.I.1, fol. 127r, Biblioteca del Real Monasterio del Escorial, Madrid.



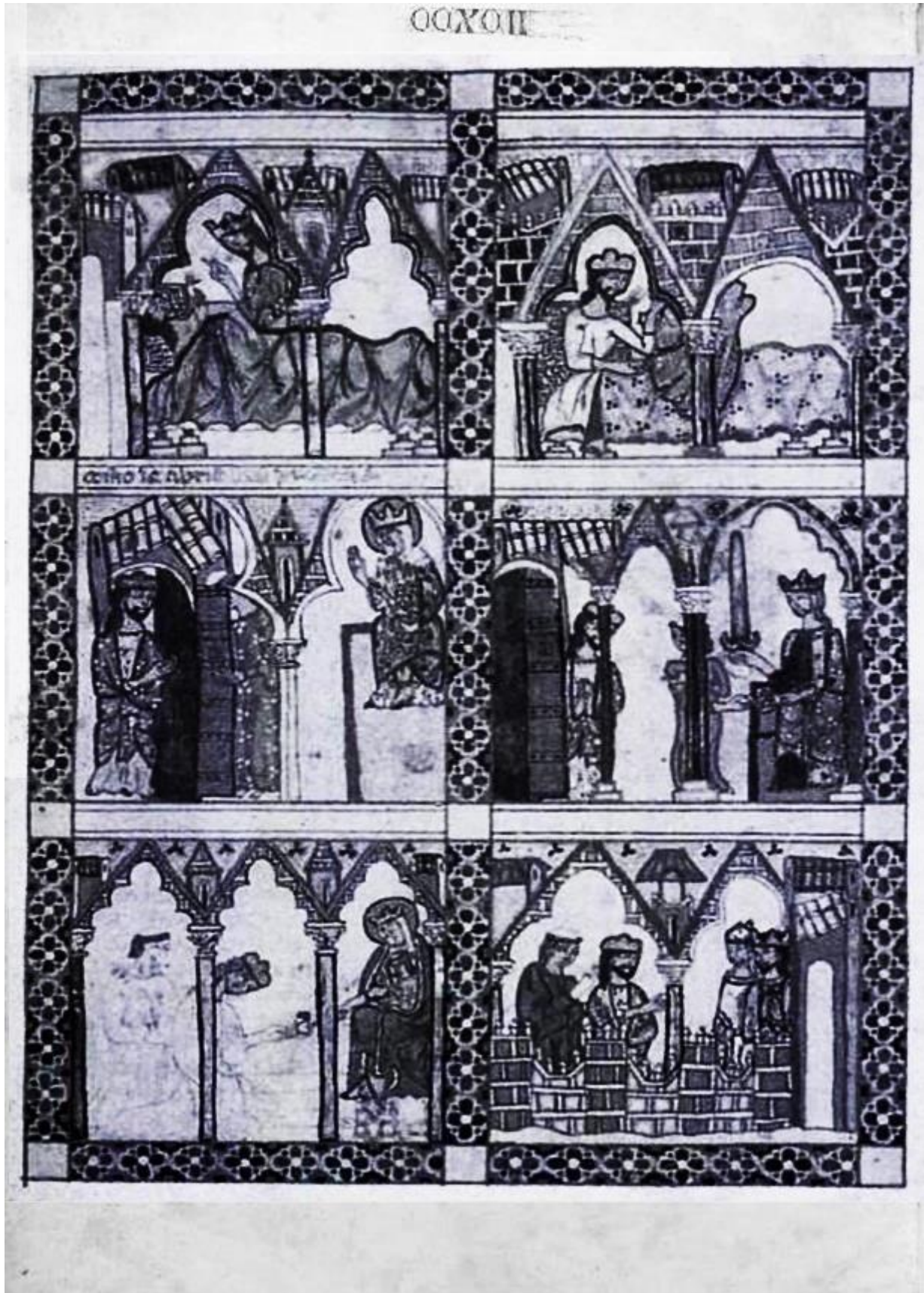


Fig.2. *Cantigas de Santa María*, Cantiga 292, *Códices de las Historias* (F), Códice de Florencia, fol. 12r, Biblioteca Palatina de Florencia, Florencia.



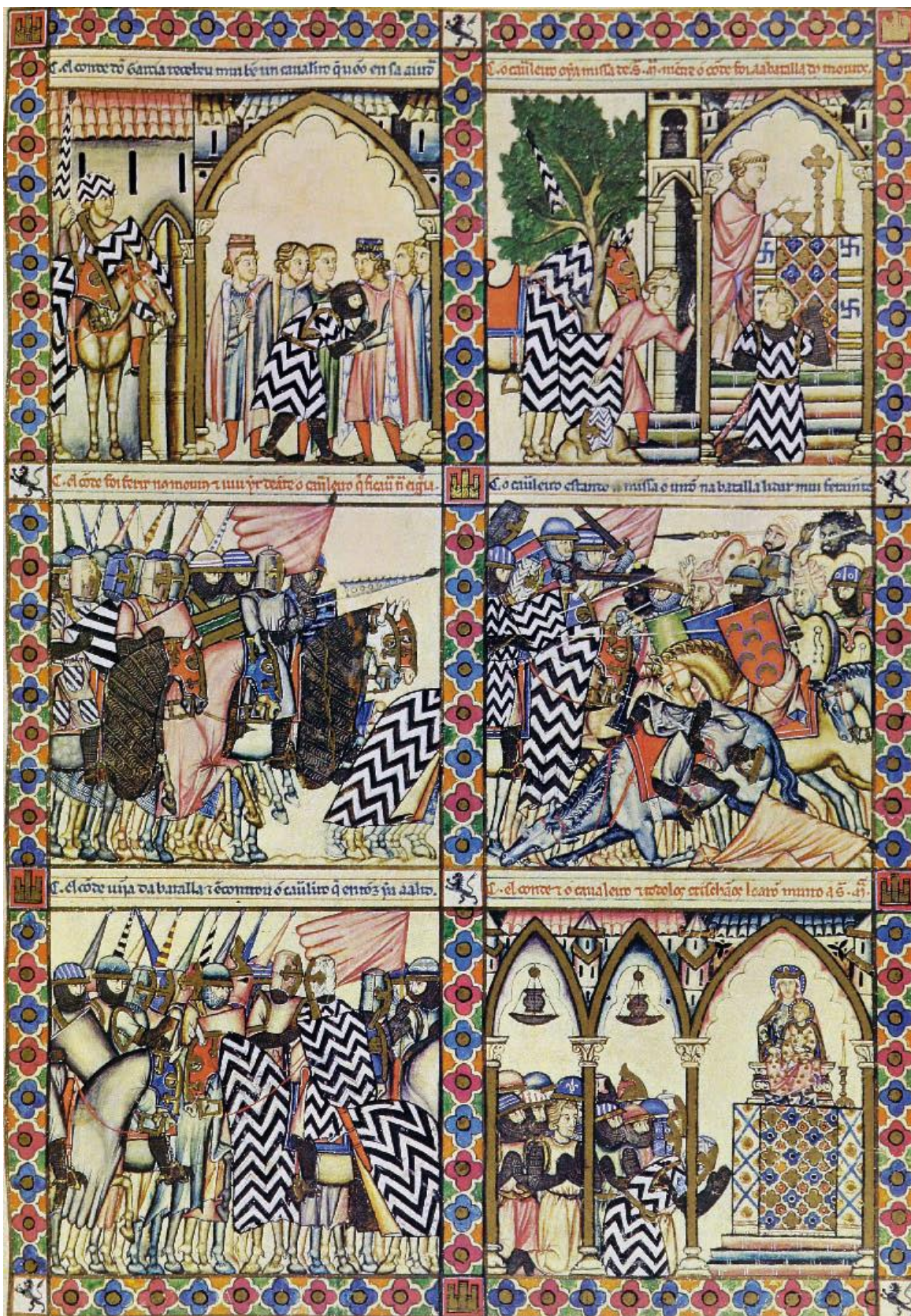


Fig.3. *Cantigas de Santa María*, Cantiga 63, *Códices de las Historias* (E1), MS. T.I.1, fol. 92r, Biblioteca del Real Monasterio del Escorial, Madrid.



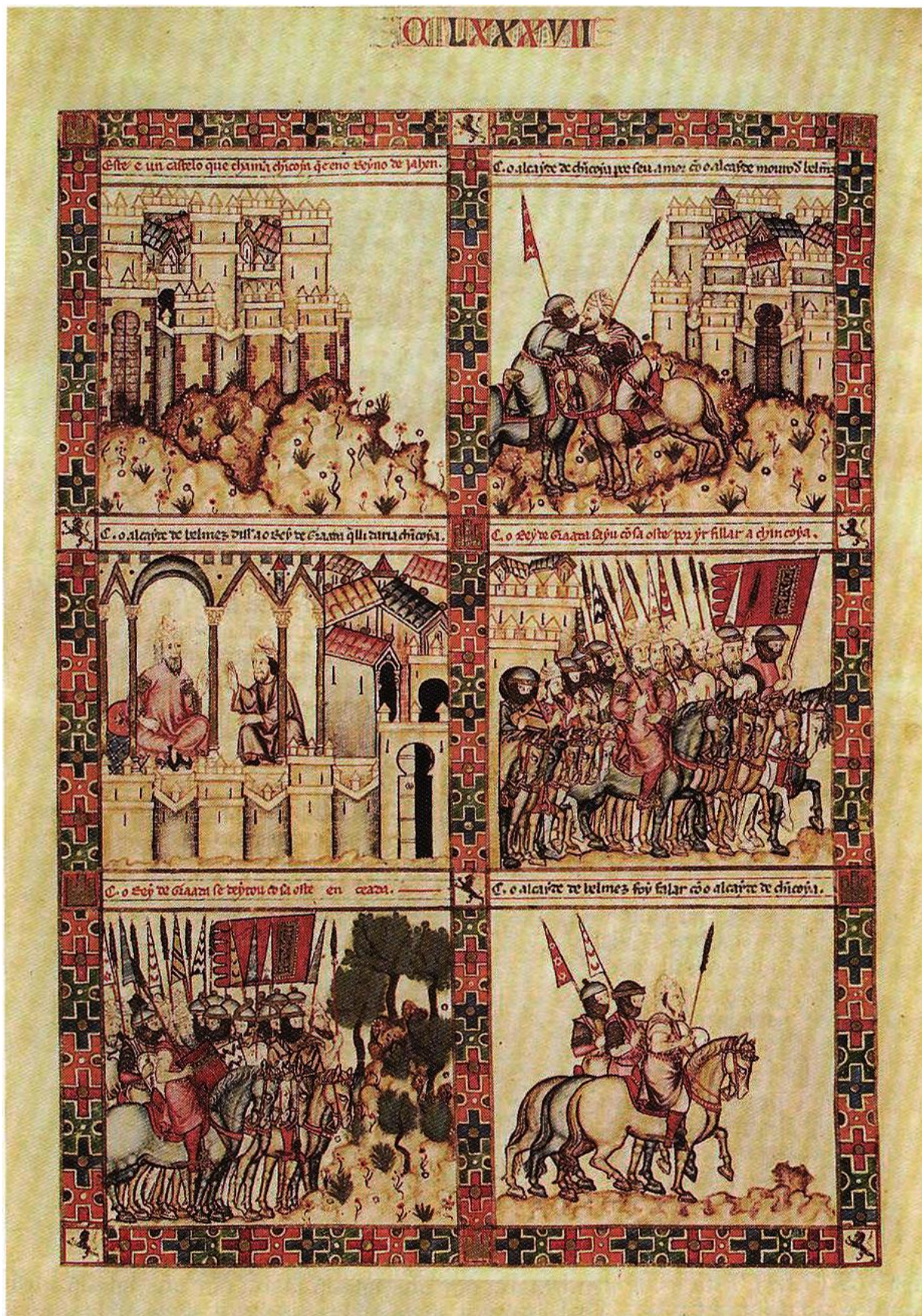


Fig.4. *Cantigas de Santa María*, Cantiga 185, *Códices de las Historias* (E1), MS. T.I.1, fol. 246v, Biblioteca del Real Monasterio del Escorial, Madrid.



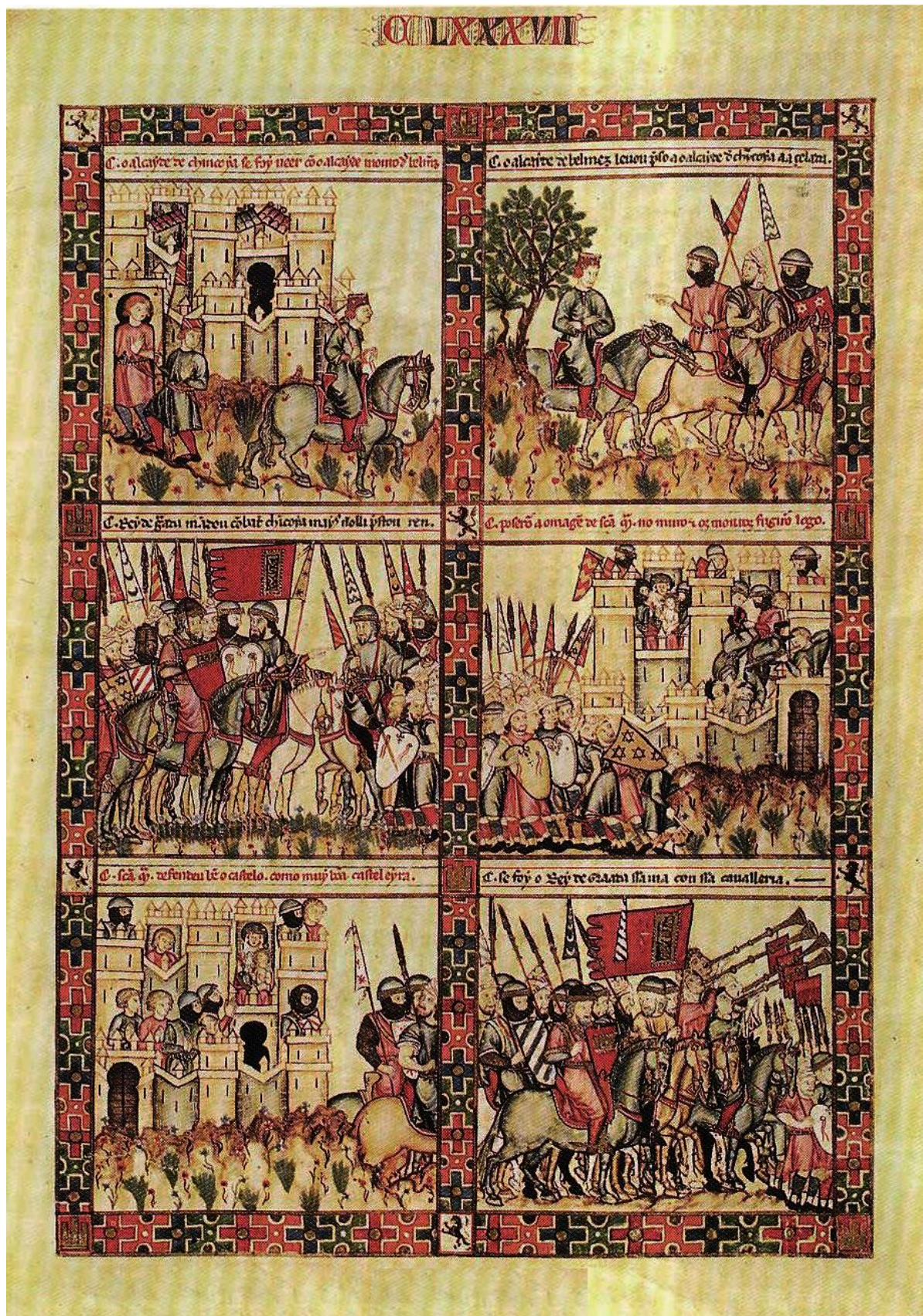


Fig.5. *Cantigas de Santa María*, Cantiga 185, *Códices de las Historias* (E1), MS. T.I.1, fol. 247r, Biblioteca del Real Monasterio del Escorial, Madrid.





Fig.6. *Cantigas de Santa María*, Cantiga 181, *Códices de las Historias* (E1), MS. T.I.1, fol. 240r, Biblioteca del Real Monasterio del Escorial, Madrid.





Fig.7. *Cantigas de Santa María*, Cantiga 205 (panel 3y 2), *Códices de las Historias* (F), Códice de Florencia, fol. 6r, Biblioteca Palatina de Florencia, Florencia.



Fig. 8. Encargo de Diego de Mendoza Imauhyantzin, Cacique de Tlatelolco, Posible representación danzada de la “guerra florida” náhuatl celebrada con ocasión de la abdicación de Carlos V en favor de su hijo Felipe II, *Códice de Tlatelolco*, h. 1562, Santiago de Tlatelolco, lám. 8, BNAH, Ciudad de México.





Fig. 9. Anónimo, Murales del Convento agustino de San Miguel Arcángel de Ixmiquilpán, Hidalgo, México, s. XVI (detalle)



Fig. 10. Anónimo, Murales del Convento agustino de San Miguel Arcángel de Ixmiquilpán, Hidalgo, México, s. XVI. (detalle)





Fig. 11. Anónimo, Murales del Convento agustino de San Miguel Arcángel de Ixmiquilpán, Hidalgo, México, s. XVI. (detalle)





Fig. 12. Centauro con turbante apuntando con su arco, Galería sur de la Iglesia de Nuestra Señora de la Vega en Requijada, Segovia, s. XII.





Fig. 13. Anónimo, Murales del Convento agustino de San Miguel Arcángel de Ixmiquilpán, Hidalgo, México, s. XVI. (detalle)





Fig. 14. Anónimo, Murales del Convento agustino de San Miguel Arcángel de Ixmiquilpán, Hidalgo, México, s. XVI. (detalle)

### Bibliografía:

Alfonso X, *Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*. Madrid: Atlas, 1972.

Ayala Echavarrí, Rafael, “Relación Histórica de la Conquista de Querétaro”, *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* 66, Nos. 1-2 (1948), pp. 109-152.

Ayala Echavarrí, Rafael (prolg.), *Relación de méritos de D. Pedro Martín del Toro, pacificador indígena de la vasta región chichimeca*. México: Editorial Luz, 1962.

Ayala Martínez, Carlos, “Obispos, Guerra Santa y Cruzada en los Reinos de León y Castilla.(s.XII)”, *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia*. XI Congreso de Estudios Medievales, León, del 23 al 26 de octubre de 2007 (2009), pp. 219-256

Ayala Martínez, Carlos, “El término "cruzada" en la documentación castellana de los siglos XII y principios del XIII”, *Intus legere: historia* 7, No.2 (2013), pp. 77-98.

Barton, Simon, “Traitors to the Faith? Christian Mercenaries in al-Andalus and the Maghreb”, en R. Collins y A. Goodman (ed.), *Medieval Spain: Culture, Conflict and Coexistence*. New York: Palgrave Macmillan, 2002, pp. 23-45.

Bargalló, Modesto, *La minería y la metalurgia en la América española durante la época colonial*. México y Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1955.

de Benavente Motolinía, Toribio, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, Edición de E. O’Gorman, México: UNAM, 1971.

Bishko, Julian, “The Spanish and Portuguese Reconquest, 1095–1492”, en K. M. Setton (ed.), *A History of the Crusades*, Vol. 3: The Fourteenth and Fifteenth Centuries. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1975, pp. 396-456

Bollo-Panadero, María Dolores, “Heretics and Infidels: the *Cantigas de Santa María* as Ideological Instrument of Cultural Codification”, *Romance Quarterly* 55, No.3 (2008), pp.163-73.

Brisset Martín, Demetrio E., *Representaciones rituales hispánicas de conquista* [tesis doctoral]. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1988.

Carrillo Cázares, Alberto, *El debate sobre la guerra chichimeca, 1531-1585*, Vol.1. México: El Colegio de Michoacán 2000.

de Ciudad Real, Antonio, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España, relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*, Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras (eds.). México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1976.

Collins, Roger, *España en la Alta Edad Media*. Barcelona: Seix Barral, 1986.

Cruz Rangel, José Antonio, *Chichimecas, misioneros, soldados y terratenientes*. México: Archivo General de la Nación, 2003.

Debroise, Olivier, “Imaginario fronterizo/identidad en tránsito. El caso de los murales de San Miguel Ixmiquilpan”, en *Arte, historia e identidad en América. Visiones comparativas. XVII Coloquio internacional de*



*Historia del Arte*, Tomo 1. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas, 1994.

Domínguez, Mónica, “Negotiating Identities, Chivalry and Antiquity at San Miguel Ixmiquilpan”, *XXVII Coloquio Internacional de Historia del Arte, Orientes-Occidentales: el arte y la mirada del otro*. Gustavo Curiel (compil.). México: Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, pp. 597-613.

Escalante Gonzalbo, Pablo, “Pintar la historia tras la crisis de la conquista”, en *Los pinceles de la historia, el origen del reino de la Nueva España, 1680-1750*. México: Museo Nacional de Arte, Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM, 1999, pp. 24-49.

Estrada de Gerlero, Elena Isabel, “El friso monumental de Ixmiquilpan”, en *Actes du XLII e Congrès International des Americanistes*, Vol.X . Paris: Societe des Americanistes-Musee De L'homme, 1976, pp.9-19.

Fernández Fernández, Laura “*Muy noble, et mucho honrado*. La construcción de la imagen de Fernando III”, en Carlos de Ayala Martínez y Martín F. Ríos Saloma (ed.), *Fernando III. Tiempo de Cruzada*. Madrid: Sílex, 2012, pp. 137-174.

Fletcher, Richard, “Reconquest and Crusade in Spain, c. 1050-1150”, *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th series, Vol. 37 (1987), pp. 31–47.

Flori, Jean, “Réforme, reconquista, croisade (L'idée de reconquête dans la correspondance pontificale d'Alexandre II à Urbain II)”, en *Croisade et chevalerie. XIe-XIIe siècles*. Bruselas: De Boeck Université, 1998, pp. 55-58.

Flori, Jean, *La guerre sainte: la formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*. Paris: Aubier, 2001.

Flori, Jean, *Guerra santa, yihad, cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el Islam*. Granada: Universidad de Granada, 2004.

Freire, José L., “The Cantigas de Santa Maria: Social Perception and Literary Portrayal of Jews and Muslims, and Historical Reality”, en J. B. McInnis (ed.), *Essays in Medieval Spanish Literature and History*. Newark: University of Delaware Press, 1999, pp. 9-38.

García-Arenal, M., “Los moros en las Cantigas de Alfonso X el Sabio”, *Al-Qantara* 6, No.1,(1985), pp.133-51.

García de la Borbolla, Ángeles, “Hagiografía de frontera. Los santos como defensores de un espacio a partir de los relatos hagiográficos peninsulares (siglos XII-XIII)”, *Frontiers in the Middle Ages : proceedings of the 3rd European Congress of the Federation International des Instituts d'Études Médiévales, 2003. Jyväskylä, Finlandia* (Louvain-la-Neuve : Fédération Internationale des Instituts d'Etudes Médiévales, 2006), pp. 675- 692.

García Fitz, Francisco, “Alfonso X, el reino de Granada y los *Banu Asqilula*. Estrategias políticas de disolución durante la segunda mitad del siglo XIII”. *Anuario de Estudios Medievales* 27 (1997), pp. 215-238.

García Fitz, Francisco, “Alfonso X y sus relaciones con el Emirato granadino: política y guerra”, *Alcanate* 4 (2004-2005), pp.68-9.

García Fitz, Francisco *Las Navas de Tolosa*. Barcelona: Ariel, 2005.

Gómez García, Pedro, "Moros y cristianos, indios y españoles, esquema de la conquista del otro", en *América: una reflexión antropológica*. Granada: Diputación Provincial de Granada, 1992, pp. 53-77

González, Julio, *El Reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, vol. 3. Madrid : CSIC, Escuela de Estudios Medievales, 1960.

González Jiménez, Manuel (ed.), *Diplomatario Andaluz de Alfonso X*. Sevilla: El Monte, Caja de Huelva y Sevilla, 1991, doc. 286, pp. 313-316.

González Jiménez, Manuel, "Sobre la ideología de la Reconquista: realidades y tópicos", *Memoria, mito y realidad en la historia medieval : XIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2002*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2003, pp. 151 – 170.

Gruzinski, Serge, "La memoria mutilada: construcción del pasado y mecanismos de la memoria en un grupo otomí de la mitad del siglo XVII", en *La memoria y el olvido, Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985, pp. 33-46.

Gruzinski, Serge, "Los centauros de Ixmiquilpan", *El águila y la sibila frescos indios de México*. Barcelona: Moleiro Editor, 1994, pp. 52-89.

Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo, Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2007.

Harris, Max, "Muhammed and the Virgin: Folk Dramatizations of Battles between Moors and Christians in Modern Spain", *The Drama Review* 38, No. 1 (1994), pp. 45-61.

Harris, Max, *Aztecs, Moors, and Christians. Festivals of Reconquest in Mexico and Spain*. Texas: University of Texas Press, 2000, pp. 148-160.

Hatzfeld, Adolphe, Darmesteter, Arsène y Thomas, Antoine, *Dictionnaire general de la langue française* (Paris, Éditeur Ch. Delagrave, 1926).

Jackson, Robert H., "The Chichimeca Frontier and the Evangelization of the Sierra Gorda, 1550-1770", *Estudios de historia novohispana* 47 (2012), pp. 45-91.

Jiménez de Rada, Rodrigo, *Historia de rebus Hispaniae*. Brepols: Turnholt, 1987.

Liu, Benjamin, "Affined to love the Moor: Sexual Misalliance and Cultural Mixing in the Cantigas d'escarnho e de mal dizer", *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*. Durham y Londres: Duke University Press, 1999, pp. 48-72.

López Aydillo, Eugenio, *Las canciones gallego-portuguesas como fuentes históricas*. Valladolid:Maxtor,2008.

McKay, Angus, "Sociedades fronterizas", *Almería entre culturas: (siglos XIII-XVI)* 1 (1990), pp. 3-12.

Marín-Guzmán, Roberto, "Crusade in al-Andalus: the eleventh century formation of the reconquista as an ideology", *Islamic Studies* 31, No.3 (1992), pp. 287-311.

Martin, Georges, “Dans l’atelier des faussaires. Luc de Túy, Rodrigue de Tolède, Alphonse X, Sanche IV : trois exemples de manipulations historiques (León-Castille, XIIIe siècle)”, *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques Médiévales* 24 (2001), pp. 279-309.

Martínez Montávez, Pedro, “Relaciones de Alfonso X de Castilla con el sultán mameluco Baybars y sus sucesores”, *Al-Andalus* 27, No. 2 (1962), pp. 343-376

Martínez Montávez, Pedro, “Relaciones castellano-mamelucas, 1283-1382”, *Hispania. Revista española de historia* 23 (1963), pp. 505-523.

Mattoso, José, *Identificação de um país. Ensaio sobre as origens de Portugal, 1096-1325*, Vol. 1. Lisboa: Editorial Estampa, 1985.

Menéndez Pidal, Ramón (ed.), *Primera crónica general*, Vol. 1. Madrid: Bailly-Bailliere é Hijos, 1906.

Menéndez Pidal, Ramón (ed.), *Primera crónica general*, Vol. 2. Madrid: Editorial Gredos, 1955.

Miranda, José, “La población indígena de Ixmiquilpan y su distrito en la época colonial”, en *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. 1. México: Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1966, pp. 121-130.

Monteiro Arias, Inés, “Escenas de lucha contra el Islam en la iconografía románica: el centauro arquero. Su estudio a través de los cantares de gesta”, *Codex aquilarensis* 22 (2006), pp. 146-171.

Montoya Martínez, Jesús, “El frustrado cerco de Marrakech (1261-1262)”, *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas* 8-9 (1983), pp.183-192.

Montoya Martínez, Jesús, “Incidentes fronterizos en las Cantigas de Santa Maria”, *Estudios de frontera. Actividad y vida en la frontera (Alcalá la Real, 19-22 de noviembre de 1997)*, Vol.2. Jaén: Diputación Provincial de Jaén, 1998, pp.619-32.

Nodar Manso, Francisco, “La parodia de la literatura heroica y hagiográfica en las cantigas de escarnio y mal decir”, *Dicenda: Cuadernos de filología hispánica* 9 (1990), pp. 151-162.

O’Callaghan, Joseph F., *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.

Ocasio, Rafael, “Ethnic underclass representations in the *Cantigas*: the slack *moro* as a hated character”, en N. Toscano (ed.), *Estudios Alfonsies y otros escritos en homenaje a John E. Keller y Aníbal Biblieri*. New York: National Hispanic Foundation for the Humanities, 1990, pp. 183-188.

Paredes Nuñez, Juan, *La guerra de Granada en las Cantigas de Alfonso X el Sabio*. Granada: Universidad de Granada, 1991.

Pierce, Donna L., “Identification of the warriors in the frescoes of Ixmiquilpan”, *Review Research Center for the Arts* 4, No. 4 (1981), pp. 1–8.

Powell, Phillip, *La guerra chichimeca*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

Reynaud, Georges, “La lutte Chrétienne contre le pouvoir musulman en Occident ou l’origine ibérique de la Croisade d’Orient”, *Sharq al-Andalus* 8 (1991), pp. 243-247.

Reilly, Bernard F., *The Medieval Spain*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Reilly, Bernard F., *The contest of Christian and Muslim Spain: 1031 – 1157*. Oxford: Blackwell, 1995.

Remensnyder, Amy G., “Marian Monarchy in Thirteenth-Century Castile,” en R. Berkhofer, A. Cooper y A. Kosto (ed.), *The Experience of Power in Medieval Europe, 950–1350*. Aldershot: Ashgate, 2005, pp. 247–264.

Remensnyder, Amy G., *La Conquistadora: the Virgin Mary at war and peace in the Old and the New Worlds*. New York: Oxford University Press, 2014.

Richard, Davis W., “Another Aspect of the Virgin Mary in the CSM”, *Revista de Estudios Hispánicos* 8 (1974), pp.96-97.

Ríos Saloma, Martín F., “De la Restauración a la Reconquista: la construcción de un mito nacional (Una revisión historiográfica. Siglos XVI-XIX)”, *En la España Medieval* 28 (2005), pp. 379-414.

Rodríguez de la Peña, Manuel Alejandro, “La cruzada como discurso político en la cronística alfonsí”, *Alcanate: Revista de estudios Alfonsíes* 2 (2000-2001), pp. 23-42.

Rodríguez Molina, José, *La vida de moros y cristianos en la frontera*. Alcalá la Real: Alcalá Grupo Editorial, 2007.

Rosell, Cayetano (ed.), “Crónica del Rey Don Alfonso X”, *Crónicas de los reyes de Castilla*, BAE 66, Tomo 1. Madrid: Editor M. Rivadeneyra, 1875.

Salvador Martínez, H., *La convivencia en la España del siglo XIII. Perspectivas alfonsíes*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2006.

Sicart Giménez, Ángel, “La figura de Santiago en los textos medievales”, *Il pellegrinaggio a Santiago de Compostela e la letteratura jacobea : atti del Convegno Internazionale di Studi : Perugia 23-24-25 settembre 1983* (Perugia: Università degli Studi di Perugia, 1985), pp. 271-285.

Silveira da Costa, Ricardo Luis, *A guerra na Idade Média. Estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica*. Río de Janeiro: Edições Paratodos, 1998.

Smith, Colin, *The Making of the Poema de mio Cid*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Smith, Damian J., “Soli Hispani? Innocent III and Las Navas de Tolosa”, *Hispania Sacra* 51 (1999), pp. 487-513.

Smith, Damian J., “The Papacy, the Spanish Kingdoms and Las Navas de Tolosa”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 20, (2011), pp.157-78.

de la Torre Villar, Ernesto (ed.), *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, Vol. 1. México: Editorial Porrúa, 1991.

Torres Fontes, Juan, “La orden de Santa María”, *Miscelánea Medieval Murciana* 3 (1977), pp. 99–100.

de Trois-Fontaines, Alberico, “Chronica Albrici Monachi Trium Fontium”, en *Monumenta Germaniae historica. Scriptorum*. Tomo 23. Leipzig: Verlag K. W. Hiersemann, 1925, pp. 894-895.

Tuliani, Maurizio, “La idea de Reconquista en un manuscrito de la Crónica General de Alfonso X El Sabio”, *Studia historica. Historia medieval* 12 (1994), pp. 3-23.

Ubieto Arteta, Antonio, “Valoración de la reconquista peninsular”, *Príncipe de Viana* 31, No.120-121 (1970), pp. 213-220

de la Veracruz, Fray Alonso, *Sobre el dominio de los indios y la guerra justa*, Roberto Heredia Correa (edición, introducción y notas). México: UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2004.

Vergara Hernández, Arturo, *Las pinturas del templo de Ixmiquilpan. ¿Evangelización, reivindicación indígena o propaganda de guerra?*. México: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2010.

Wake, Eleanor, “Sacred books and sacred songs from former days: sourcing the mural paintings at San Miguel Arcángel Ixmiquilpán”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 31. México, UNAM, 2000, pp. 95-121.

Warman, Arturo, *La danza de moros y cristianos*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985.

Wasserstein, David, *Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086*. New Jersey: Princeton University Press, 1985.

Weckman, Luís, *La herencia colonial de México* (México: El Colegio de México, 1984), Tomo I, p. 201.

Williams, John, “Cluny and Spain”, *Gesta* 27, No. 1-2 (1988), pp. 93-101.

Wolf, Kenneth B., *Conquerors and Chronicles of Early Medieval Spain*. Liverpool: Liverpool University Press, 1999.

Wright Carr, David Charles, “Las pinturas indígenas del siglo XVI en Ixmiquilpan, Hidalgo”, ponencia presentada en el *Coloquio Medio Milenio de Resistencia indígena*, Universidad Autónoma de Querétaro-Gobierno del Estado de Querétaro, 19 de agosto de 1992.

Yiacoup, Sizen, *Frontier Memory: Cultural Conflict and Exchange in the Romancero fronterizo*, Modern Humanities Research Association Texts & Dissertations, Vol. 87. Londres: Modern Humanities Research Association, 2013.

Zaid, Rhona, “The muslim/ mudejar in the Cantigas of Alfonso X, El Sabio”, *Sharq Al-Andalus* 4 (1987), pp. 145-152.