

2013-08-26

El Cid visigodo: tendencias arrianas en el Cantar de Mio Cid

Byfield, Caroline Trinity

Byfield, C. T. (2013). El Cid visigodo: tendencias arrianas en el Cantar de Mio Cid (Master's thesis, University of Calgary, Calgary, Canada). Retrieved from <https://prism.ucalgary.ca>. doi:10.11575/PRISM/25852
<http://hdl.handle.net/11023/885>

Downloaded from PRISM Repository, University of Calgary

UNIVERSITY OF CALGARY

“El Cid visigodo: tendencias arrianas en el *Cantar de Mio Cid*”

by

Trinity Byfield

A THESIS

SUBMITTED TO THE FACULTY OF GRADUATE STUDIES
IN PARTIAL FULFILMENT OF THE REQUIREMENTS FOR THE
DEGREE OF MASTER OF ARTS

DEPARTMENT OF FRENCH, ITALIAN AND SPANISH

CALGARY, ALBERTA

AUGUST, 2013

© Trinity Byfield 2013

Abstract

The following project analyzes the Arian tendencies in the medieval Spanish epic, *The Song of the Cid*, a text that has always been considered Catholic. Historical and theological information pertinent to the subject were utilized to set forth a literary analysis of the poem. In the first chapter, the history of the Visigoths is summarized from their creation until their conversion to Catholicism in 589, during their reign in the Iberian Peninsula. The second chapter discusses Arius and his theology, mostly his stance on the hierarchy of the Trinity, in comparison to those ideas of the Catholic Church. The literary analysis takes place in the third chapter, and includes the application of the information discussed in the previous chapters to examine Arian traits in the text. In conclusion, it is established that is possible that the poem may have been influenced by this heretical Christian religion.

Reseña

El siguiente proyecto analiza las tendencias arrianas en el épico medieval español, *El Cantar de Mio Cid*, una obra que siempre se ha considerado católica. Un marco histórico y teológico se ha utilizado para llevar a cabo un análisis literario del poema. En el primer capítulo se presenta la historia de los visigodos, desde su creación hasta su conversión al catolicismo en el año 589, durante su estancia en la península ibérica. El segundo capítulo comenta sobre Arrio y su teología, específicamente su postura en cuanto a la jerarquía de la Trinidad, a comparación con las ideas de esta en el catolicismo. El análisis literario aparece en el tercer capítulo. Este incluye la aplicación de la información discutida en los capítulos anteriores para examinar las características del arrianismo en el texto. En conclusión, se establece que es posible que el poema hubiese sido influido por esta religión herética.

Agradecimientos

Me siento obligada a agradecerles, primeramente, a Yoann y a mi madre, que fueron, sin excepción, los que me apoyaron más en mi estado emocional y psicológico a lo largo de mi tesis. Yoann, gracias por soportar las largas horas de trabajo, siempre con una sonrisa, y por escuchar por horas mis ideas. Mamá, gracias por guiarme emocionalmente cuando me sentía agotada y por motivarme cuando sentía que ya no podía más.

En segundo lugar, mi más grande agradecimiento al Dr. Kenneth Brown, que ha sido mi soporte intelectual durante el proceso de investigación y escritura. Muchas gracias por apoyar mi decisión de escribir una tesis sobre un tema tan retador y por respaldar tan ferozmente mis ideas.

A la Dra. Rachel Schmidt y a la Dra. Elizabeth Montes, por escucharme cuando me sentía confundida. Especialmente la Dra. Schmidt, por aportarme ideas sobre mi tesis en las que nunca hubiese podido pensar yo sola.

A Carole Taylor y Federica Gowen, mis agradecimientos por ayudarme en todo lo que se ve necesario en términos administrativos. Carole, no sabes cuanto te agradezco toda tu ayuda. Gracias por aguantar las mil preguntas que te tengo siempre.

Finalmente, a la Dra. Del Aguila y a la Dra. Bertolín, que al participar en mi defensa, me recomendaron agregar ideas totalmente necesarias a mi tesis, que yo había ignorado sin querer.

Tabla de contenidos

Abstract	ii
Reseña	iii
Agradecimientos	iv
Tabla de contenidos	v
Capítulo 1: Introducción	1
Capítulo 2: Los visigodos	
2.1 Los visigodos y su crítica	4
2.2 El origen de la identidad visigoda	7
2.3 Los reyes visigodos después de Alarico I y el reino de Tolosa	13
2.4 El comienzo del reino en Hispania, los reyes arrianos	18
2.5 La creación del reino de Toledo y la conversión al catolicismo	24
Capítulo 3: El arrianismo	
3.1 Arrio y su crítica	33
3.2 El concilio de Nicea: un ataque contra Arrio y su doctrina	37
3.3 La doctrina de Arrio	42
3.4 La identidad arriana visigoda	50
Capítulo 4: Análisis literario	
4.1 El <i>Cantar</i> y su crítica	54
4.2 La previvencia del arrianismo en la Península Ibérica después del año 711	58
4.3 Problemas con el término "Criador" en el <i>Cantar de Mio Cid</i>	61
4.4 La oración de doña Ximena y la inexistencia de diferenciación entre el Padre y el Hijo	67
4.5 El establecimiento de una jerarquía trinitaria en el <i>Cantar de Mio Cid</i>	73
Capítulo 5: Resumen	80
Notas	83
Obras citadas	89

Capítulo 1: Introducción

Rodrigo Díaz de Vivar, conocido como el Cid, fue el máximo caballero castellano de la edad media, cuyas hazañas y valores se han resucitado en la contemporaneidad mediante la propaganda nacionalista, como la que emitía Francisco Franco durante la Guerra Civil española, en la que el Cid era considerado un héroe nacional, y más recientemente para los americanos, durante la Guerra Fría, como un personaje cinematográfico, capaz de unir individuos de diferentes identidad para pelear contra un enemigo en común (Jancovich, 88). El Cid es, para el nacionalismo occidental, un individuo ejemplar; derrotaba enemigos y reconquistaba tierras perdidas, pero ante todo, luchaba contra los musulmanes para restablecer el catolicismo como la religión dominante de España.

Es bajo esta precepción del *Cantar de Mio Cid*, obra que Alberto Montaner nombra “obra capital de la épica española,” que empezó el presente proyecto. A pesar de que el *Cantar* no necesariamente sea un texto religioso, la fascinación con mencionar a Dios (pero no sólo citarlo) y darle el sobrenombre “Dios Criador” (como se puede ver dispersado a lo largo del texto), término confuso como se comentará en el tercer capítulo, fue un detalle que despertó algunos cuestionamientos en cuanto a la supuesta religiosidad de la obra. Esta curiosidad se incrementó tras el descubrimiento de que el autor anónimo alude a Cristo sólo un par de veces, mientras que el Espíritu Santo no se menciona nunca en la obra. Después de llevarse a cabo unas pesquisas sobre la religiosidad en el *Cantar de Mio Cid* se descubrió que el elemento arriano en la historia visigoda de la península ibérica seguramente estaba vinculado con la religiosidad visigoda previa, ya que los visigodos formaban una parte importante de la procedencia ancestral tanto étnica como

religiosa de Rodrigo Díaz de Vivar. Cabe mencionar, que es esta la primera vez que se discute el tema del arrianismo visigodo en el texto.

El catolicismo se había adoptado en España en el año 589, con la conversión del rey visigodo Recaredo I, aquello ocurrido quinientos años antes del nacimiento del Cid (Jorge, 99).¹ El Cid, entonces, era católico apostólico romano, originario del norte de España, una franja de territorios que Roger Collins describe como “las bastiones de la resistencia contra el islam y el lugar de nacimiento de los nuevos reinos españoles de la *Reconquista*” (*Early Medieval Spain: Unity in Diversity 400-1000*, 107).² Es probable, entonces, que por la falta de penetración del islam y realmente de cualquier otra influencia foránea, en esa zona de España geográficamente aislada por montañas y mesetas montañosas (como en el caso de Burgos) se hubieran seguido practicando costumbres culturales religiosas cristianas previas a la conversión del rey al catolicismo, como el arrianismo. En este proyecto se investigará la posibilidad de que el *Cantar de Mio Cid*, obra que delinea las hazañas de Rodrigo Díaz de Vivar, tenga influencias del arrianismo, religión cristiana original de los visigodos anterior a su conversión al catolicismo.³ Se piensa presentar aquí un argumento al favor de ciertas características arrianas a pesar de que esta obra se ha analizado siempre como una obra plenamente católica.

Sin embargo, sería erróneo suponer que a pesar de que el texto contenga elementos arrianos signifique que la obra no sea católica, o, que no plagasen otras formas de herejías a España, heterodoxias que llegaron a existir durante la época de Rodrigo Díaz de Vivar y la publicación del *Cantar de Mio Cid*. La más influyente de estas apostasías, sin duda, era la de los cátaros, cuya bastión se encontraba en el sur de Francia. Debido a

la doctrina cátara y el gran disgusto por parte de este grupo del sistema jerárquico de la Iglesia católica, se creó la Orden de Dominicos, que como consecuencia creó la Inquisición, encabezada por Domingo Guzmán de Calaruega. En el año 1233 la búsqueda de herejes fue encomendada a este religioso español y sus seguidores, justamente en los territorios del reino francés (Moore, 282). Sería posible, entonces, por la influencia que tuvo este grupo en este periodo histórico en partes de Europa occidental, que la obra contuviera elementos anti-cátaros, aunque es importante recordar que son diminutivas y sin documentar estas ocurrencias en nuestro trabajo, ya que aquí se habla de las influencias previas a la época de Rodrigo Díaz de Vivar y consecuentemente previas al catarismo en España.

El proyecto se divide en tres partes. En el primer capítulo se presentará un breve trasfondo histórico visigodo de la alta edad media. Se resumirá la historia visigoda hasta e inclusive el último rey arriano, para que el lector entienda de dónde vienen estos antiguos ancestros del héroe de la obra. En segundo lugar se presentará un capítulo sobre el arrianismo y la importancia que tuvo en cuanto a la identidad visigoda. Finalmente se llevará a cabo un análisis literario del texto, donde se yuxtapondrán las información comentadas en los dos capítulos anteriores junto con ejemplos y se justificará la huella que esta religión herética pudo haber dejado en la península ibérica. Así se demostrarán las tendencias o características arrianas en el *Cantar de Mio Cid*.

Capítulo 2: Los visigodos

2.1 Los visigodos y su crítica

La mayor dificultad con la que uno se encuentra cuando lleva a cabo investigaciones sobre la civilización visigoda, es como explica Ana María Jorge, “la escasez de fuentes históricas” (106).⁴ Precisamente es por esto que los historiadores de aquella época han tenido que construir, basándose en fuentes antiguas e intuición, lo que posiblemente ocurrió durante la migración y subsiguiente vivencia goda en España. Según la crítica de diferentes especialistas de aquel momento en la historia, parecen existir tres campos de hipótesis de lo que Peter Heather y J.N. Hillgarth consideran la “continuidad” del grupo visigodo, antes de su llegada a España.⁵ La continuidad se refiere a, en palabras de Heather, “grupos durante el periodo de las grandes migraciones que eran comprendidas como cerradas, entidades biológicamente auto-reproductivas” (43).⁶ Es decir, la continuidad describe a grupos homogéneos, agrupaciones que tienen poca influencia del mundo externo y ya tienen una identidad definida. Los tres campos difieren esencialmente de la siguiente manera: los historiadores que creen que existía una continuidad; otros que piensan que esta continuidad era quimérica; y, finalmente, un tercer grupo que percibe que es relativamente obvio que la cultura visigoda se basaba en una mezcla entre la continuidad de una especie de identidad goda y una influencia de elementos externos.

Aquí se ve ineludible brevemente analizar las diferentes opiniones sobre este concepto de continuidad, ya que es de interés primordial para poder comprender mejor las acciones visigodas durante sus campañas y en sus reinos en Galia e Hispania. Cabe

mencionar que sólo se presentarán las opiniones de algunos de los máximos historiadores de los visigodos.

Hillgarth comenta, en su libro *The Visigoths in History and Legend*, que durante setenta años aproximadamente, de los años 1880s a los 1950s, los investigadores de la materia utilizaban el trabajo de Thomas Hodgkin, cuyas referencias se apoyaban mayormente en el antiguo *Getica*, del godo-romano Jordanes, para explicar esta época de los godos. Según Hillgarth, los especialistas “trazaban un retrato de ‘continuidad-total’” (2).⁷ Es decir, los godos, según Jordanes y luego Hodgkin, ya tenían su identidad totalmente establecida, cosa que escritores como Heather y Hillgarth perciben como problemático. Similarmente a Hodgkins, los historiadores Reinhard Wenskus y Herwig Wolfram, a pesar de que sus investigaciones se difieren algo de las de Hodgkin, enseñan que la identidad de grupo de los godos era dependiente de un pequeño grupo de nobles visigodos y ostrogodos que gobernaban al resto del grupo: “todavía enfatizaban un grado de continuidad dentro de los grupos más grandes” (Hillgarth, 2).⁸ Para Wenskus y Wolfram, el poder de estas familias indica que era indudable cierta identidad determinada, la cual se basaba en las tradiciones de los aristócratas.

Aunque existen diferencias entre las perspectivas de estos historiadores, queda en claro que ven que la historia de los godos contiene aspectos fuertes de continuidad.

En el segundo campo o grupo, los historiadores ven muy poca o ninguna continuidad. En los 1990s, el historiador J.H.W.G. Liebeschuetz “veía en los visigodos de Alarico una nueva creación, más bien como un ejército mercenario que una unidad étnica” (Hillgarth, 2).⁹ Para Liebeschuetz los visigodos, y por lo tanto su identidad, se formó debido a las batallas contra enemigos mutuos de ciertos grupos y a la llegada del

rey Alarico I. En otras palabras, el grupo godo se formó no por cuestiones étnicas, sino por intereses mutuos. Se demuestra entonces, que Liebeschuetz no percata una continuidad de identidad tan clara; sencillamente no cree en una continuidad. De opinión similar a la de Liebeschuetz es la de Patrick Geary. Según Hillgarth este historiador es el más radical en su punto de vista sobre la creación de este grupo bárbaro.

Geary, concluye, en su libro *The Myth of Nations*, que “los seguidores [visigodos] nunca equivalieron a más que... [una] amalgamación de desplazados de toda descripción” (Hillgarth, 2).¹⁰ Por falta de otras opciones, la propuesta de Geary se debe a la supuesta mezcla de diferentes subgrupos étnicos que se aproximaban al grupo grande, conocido en general como “pueblo”. Con esta fusión se puede argumentar que no era posible que los godos tuvieran una identidad continua, ya que realmente no existían los godos. Es claro, entonces, que para ambos autores no había una “continuidad total”, ni era posible una identidad uniforme grupal, porque estaba compuesto por individuos de distintos clanes.

Finalmente Hillgarth termina su análisis crítico convencida de que Heather es el especialista cuyas investigaciones sobre esta continuidad de los godos son la más creíbles. Según ella,

Heather se diferencia de [estas] soluciones radicales... [Reconoce] que ningún grupo posee ‘una identidad invariable’... [y] ve a los visigodos, cuando establecidos en Aquitania... como ‘una nueva unidad política.’ Formada de diferentes componentes pero *dominada* por godos (2,3)¹¹

Hillgarth escribe que Heather es más cuidadoso y convincente porque sus conclusiones son menos drásticas (2). Aparentan ser una combinación de la idea de una especie de identidad goda continua y la hipótesis de que individuos de diversos subgrupos se trabarán al grupo de los godos: es una explicación lógica y por lo tanto fiable. Cabe mencionar que nuestro análisis se basa en el de Hillgarth porque está de acuerdo con Heather. Reconoce que esta agrupación, dominada por los godos, “estaba retenida no sólo por Alarico [el primer rey de los visigodos], sino también por la lealtad que [los godos] tenían a la marca del cristianismo de Ulfilas... [esta] conocida por los historiadores como el arrianismo” (3).¹² Dicha voz y dicho fenómeno se profundizará en el segundo capítulo del presente proyecto.

En conclusión, se demuestran mediante la crítica de Hillgarth los elementos más fundamentales de los famosos historiadores de los visigodos y su criterio sobre el comienzo de la identidad goda. Autores como Hodgkin, Wenskus y Wolfram creen en una identidad relativamente continua, mientras que autores como Liebeshuetz y Geary piensan que el grupo godo era inexistente, compuesto como era de muchos individuos de distintos grupos de clanes. Heather y Hillgarth proponen un dictamen más mesurado, sugiriendo que los godos tenían una identidad grupal, pero que simultáneamente fueron influidos por individuos de otras agrupaciones de clanes.

2.2 El origen de la identidad visigoda

Los visigodos es un término que explica el historiador Herwig Wolfram, y no se utilizó hasta el siglo VI, para distinguirlos de su “tribu hermana”, los ostrogodos. Eran una confederación de tribus antiguas de descendencia germánica, que por mucho tiempo se pensó haber emigrado de Escandinavia hasta el Danubio, y después de muchos años de

deambular por el imperio romano se estableció en parte de lo que ahora es España (145). Los visigodos tienen una máxima importancia para el propósito de este trabajo, ya que presumiblemente forman parte del linaje no sólo de Rodrigo Díaz de Vivar, sino de los españoles cristianos que combatieron contra las fuerzas musulmanas durante la reconquista. Para comprender el impacto que tuvo esta cultura arriana en España, es importante conocer los puntos primordiales de la historia de los godos, antes de su llegada a la península ibérica.

Según Jan Czarniecki, “[hasta] ahora, ningún otro lugar, aparte de Suecia, ha sido considerado el punto de origen” de este grupo bárbaro (13).¹³ Como observa Roger Collins, en Suecia se sigue conservando el nombre *Göthland* como denominación de una región (*La España visigoda*, 10). Es prácticamente indudable que los godos hubieran provenido de estas regiones nórdicas, especialmente porque físicamente los historiadores los describen como “corpulentos” y de “ojos azules y cabellos rubios” (Castellanos, 43). Pero como “se han dejado muy pocos textos” según comenta el historiador español Santiago Castellanos, es crucial “resaltar que es casi imposible trazar una historia lineal” de ellos (42, 43). Por ello, el presente estudio sólo comentará los sucesos pertinentes al tema, específicamente aquellos episodios relacionados con los reyes visigodos y los puntos más significativos de la relación de este grupo con el imperio romano y su religiosidad.

A pesar de que Alarico I sea considerado el primer rey visigodo, existieron dos líderes anteriores a él que caben mencionar, Atanarico y Fritigerno. Atanarico aparece en el siglo IV, cuando los godos se habían establecido a lo largo del Danubio. Después de haber firmado un importante tratado (*foedus*) en 332 con el emperador romano

Constantino, mediante el cual se garantizaba la participación de los godos en las unidades auxiliares de los ejércitos imperiales, y se comprometía a permitirles el comercio en el Danubio y a entregarles una serie de subsidios y pagos anuales los visigodos fueron atacados por las nuevas tropas de la dinastías de emperadores (Castellanos, 53). Eran los Valentianos y la guerra tuvo lugar durante la época de Atanarico. La resolución favorable a ambas partes de las campañas fue el pacto entre Valente el romano y Atanarico el visigodo, de no entrar el ejército romano en territorio visigodo y por parte del bárbaro “no pisar territorio romano” (Castellanos, 53). Atanarico, rigurosamente pagano, tomó esto como una “preeminencia... para desencadenar una persecución contra los cristianos entre su propio pueblo” (Castellanos, 53). Es en este momento que Ulfilas se marcha con otros cristianos a tierras imperiales para escaparse de Atanarico y de su repugnancia hacia el cristianismo (*The Visigoths in the Time of Ulfila*, 96).

Fritigerno, por su parte, cruzó el Danubio en el año 376 con un grupo compuesto de ambos visigodos y ostrogodos. Esta acción dividió al grupo godo en dos subetnias o subgrupos: los que se quedaban para combatir a los hunos que llegaban a su territorio y se unían con Atanarico, y los que iban con Fritigerno (Castellanos, 56). En este momento es importante recordar lo que sugiere Heather: “los varios godos que se fueron al Danubio en 376 no pertenecían a un grupo bien definido, una entidad social establecida” (47).¹⁴ Es decir, a pesar de que se hubiera fragmentado el grupo, el elemental recordar que estos grupos no poseían una identidad absolutamente fija. Precisamente son estos incidentes los que marcan la iniciación de una identidad visigoda. Según Castellanos, “Valente vio en Fritigerno la posibilidad de una alternativa a Atanarico, además de una vía por la que se podía extender el arrianismo entre los godos... puesto que Valente estaba inmerso en

un impulso a las tesis arrianas” (54). Valente, mediante Fritigerno, observó una oportunidad para que estos paganos se convirtieran a la rama de cristianismo en la que creía él, el arrianismo. En el mismo año, “los godos adoptaron la establecida forma de cristianismo de los romanos como parte de un intento para persuadir al emperador romano a admitirlos al imperio” (Heather, 66).¹⁵ Fritigerno y sus seguidores, para llegar a un acuerdo que los favoreciera, tomaron el consejo de Valente y se proclamaron arrianos. A pesar de que los godos hubieran logrado infiltrarse en terrenos del imperio con este pacto, Castellanos comenta que “la instalación de los godos... no tuvo el éxito esperado, en parte porque la actitud de la oficialidad romana en la zona dejó bastante que desear”, ya que probablemente los visigodos sentían que el imperio se aprovechaba de ellos (56). La insatisfacción de estos godos con los romanos llevó a Fritigerno a encontrarse en batalla con Valente en el año 378. La batalla de Adrianopolis dejó a los visigodos como dueños de gran parte de la mitad oriental de los Balcanes, debido a que derrotaron a las tropas romanas e inclusive mataron al mismo Valente (*La España Visigoda: 409-711*, 11). Esta batalla también, según Wolfram, dio lugar a que “los godos del Dabubio se convirtieran en los visigodos montados” que se iban a establecer en la península ibérica, ya que anteriormente batallaban a pie (86).¹⁶ Fritigerno, por lo tanto, fue el que emprendió dos acontecimientos primordiales para la historia de los visigodos. En primer lugar, concretó el arrianismo como la religión oficial del grupo godo, y en segundo lugar llevó a cabo la primera derrota romana por parte de los visigodos. A pesar de que Atanarico políticamente no parece haber logrado mucho en sus relaciones con los romanos, más que parar los intentos del imperio de entrar a sus territorios, entre él y Fritigerno empezó la negociación entre su grupo germánico y los romanos, lo cual

consecuentemente formó los principios de una identidad visigoda. Es decir, estos dos líderes visigodos emprendieron, por la necesidad de relacionarse con los romanos la creación de dos grupos, compuestos seguramente de varios subgrupos que empezaban a idear una identidad uniforme.

Como se ha mencionado anteriormente, el primer rey de los visigodos fue Alarico I. Para Castellanos, “[la] hegemonía de Alarico puede ser fechada aproximadamente desde 395” (58). Bajo su mando sucedió un suceso de eventos sobresalientes, como el saqueo de Roma en el año 410m pero para el desarrollo del presente trabajo sólo se comentará la creación de los visigodos bajo su reinado, respecto a lo que Heather considera “una nueva unidad política” en Aquitania, “en gran parte encajada por el reino de Alarico I” (47).¹⁷ Es decir, este grupo de emigrantes que se establecieron en Aquitania serían los primeros visigodos, tal como son conocidos hoy en día. Primeramente es de valor mencionar, como es imaginable, que la relación entre los godos y los reomanos siempre era tensa. El mismo año que Castellanos reconoce como el de la llegada de Alarico, el año 392, al poder del grupo visigodo, muere el emperador Teodosio, que aparenta haber mantenido una especie de paz entre el grupo bárbaro y el imperio mediante el pacto firmado entre Roma y los godos en el año 382. En este tratado “Teodosio utilizó a los godos entre los ejércitos multiétnicos... para deshacerse de su enemigo”, que era el usurpador Máximo (Castellanos, 58). Teodosio había contratado a los godos para combatir contra adversarios de su imperio. En cambio de servicio, los godos se convirtieron en súbitos del imperio, pero con ciertas restricciones, ya que permanecieron como extranjeros y por lo tanto no podían casarse con romanos. En cuanto a terrenos, les fueron adjudicados territorios en Dacia y Tracia, es decir, tierras

entre el Danubio y los Balcanes, pero curiosamente no eran los dueños de estas propiedades. Los godos, incluso, tenían derecho de ser gobernados por sus propios príncipes, autónomamente en estos terrenos, pero a la vez eran obligados a servir en el ejército imperial. Finalmente, vivían bajo “el mismo techo” con los provincianos del territorio, que también formaban parte del tratado (Wolfram, 88-9).¹⁸ Tras la muerte de Teodosio, el tratado de 382 se disolvió y con la llegada de un rey, Alarico, los godos “deseaban independencia... [cosa que] eventualmente triunfó sobre las cuestiones de finanzas y otros halagos que les proporcionaban a sus servicios al imperio romano” (Heather, 63).¹⁹ Los godos buscaban libertad y poder en el mundo del imperio.

Alarico I consiguió unir a sus tropas y causar verdaderos problemas estratégicos para el imperio. Castellanos comenta que “bajo Alarico, los visigodos dejaron de ser los sumisos aliados de la década y media anterior” (59). Los godos, bajo el liderazgo de su nuevo rey, empezaron pillajes en territorios romanos. Es en este punto donde es crucial analizar quiénes eran los seguidores de Alarico, ya que, como se ha mencionado anteriormente, los godos no tenían una identidad necesariamente unificada. Según Heather, el grupo visigodo que finalmente se estableció en Aquitania en el año 418 estaba compuesto del siguiente grupo de gente: primeramente los godos de los Balcanes que habían respaldado los ataques contra el imperio, es decir, los seguidores originales de Alarico; en segundo lugar, los godos y hunos, seguidores del cuñado de Alarico y el siguiente rey de los visigodos, Ataúlfo, llegados de Pannonia; después un grupo de tamaño significativo de soldados bárbaros, de diferentes grupos étnicos, cuyas familias habían sido masacradas en un pogromo, que los llevó a abandonar el imperio tras la muerte del general romano Stilicho y se aliaron con Alarico; luego, esclavos que se

unieron al grupo visigodo después del saqueo de Roma en el año 410; y, finalmente, alanos que fueron recluidos por la defensa de la ciudad de Bazas (47). Para Heather, a pesar de que, “la creación de los visigodos trajo números considerables de godos... [al] mismo tiempo algunos no-godos estuvieron involucrados en cada etapa del proceso (53).²⁰ Se puede concluir, entonces, que los seguidores de Alarico eran un grupo que consistía en mucha diversidad étnica, compuesto no sólo por godos, sino también por individuos de distintos grupos culturales. El verdadero logro de Alarico fue unir a estas personas y formar un conjunto con una identidad definida, cuya parte de esta identidad era su nueva religión arriana: eran los visigodos.

2.3 Los reyes visigodos después de Alarico I y el reino de Tolosa

Después de la muerte de Alarico (E.C. 410), el mismo año que el saqueo de Roma, fue elevado como rey su cuñado, Ataúlfo. Este monarca fue el que llevó a los visigodos desde Italia a Galia (*La España visigoda: 409-411*, 11). Aunque Alarico había unificado a los visigodos, fue Ataúlfo el que inició su establecimiento fijo en lo que ahora es Francia. Según Castellanos, “[la] etapa de Ataúlfo estuvo marcada al principio por devastadores trayectos a lo largo y ancho de Italia” durante los principios de su reinado (63). Puede ser por estos fracasos en el año 414 que el nuevo rey se casa con la hermana del emperador, Gala Placidia. Para Wolfram, esta unión se llevó a cabo para intentar establecer un reino en tierras romanas, aunque menciona que dicho tipo de matrimonios fue esencialmente infructuoso porque “las familias de reyes y héroes” tenían el mismo derecho de entrar al reinado que los aristócratas de elevada posición (105, 106).²¹ Para Ataúlfo, su matrimonio con Gala Placidia tuvo muy poco efecto en su adueñamiento de territorios romanos o de un crecido respeto en el imperio. El único logro verdaderamente

elemental por parte de Ataúlfo fue movilizar a los godos desde Italia a Francia, a raíz de su asesinato en 415 en Barcelona por el siguiente rey de los godos, Sigerico.

El siguiente rey que cabe mencionar es Wallia, ya que Sigerico duró muy pocos días en el poder antes de ser sometido al mismo destino que Ataúlfo. Bajo Wallia ocurrieron dos sucesos importantes. Primeramente, los visigodos durante el reinado de Wallia empezaron a interesarse en Hispania, territorio en el que después se fundaría uno de sus reinos, y, en segundo lugar, este monarca empezó la fundación en el año 418 del reino de Tolosa, en lo que hoy es Francia. Según Castellanos, “Wallia pudo concretar un pacto con el emperador y sobretodo... con el general Constancio” (63). Gracias a este pacto entre los visigodos y el imperio, designó a los visigodos defensores de la península en nombre del imperio: “entre 416 y 418 los visigodos estuvieron en campaña en Hispania, logrando aniquilar la mayor parte de los alanos y bastantes vándalos” (Castellanos, 63). La razón por la que los visigodos entraron por primera vez en territorios españoles era para deshacerse de otros grupos germánicos que estaban procurando conflicto a los romanos. Para Castellanos, “[lo] más probable es que [el imperio] quisiera mantener a los visigodos en Galia precisamente para frenar cualquier otra posible usurpación, tan habituales en esa zona del imperio” (64). Para el imperio las tropas visigodas mantenían orden en las tierras bajo control romano y establecidas en Hispania, y también protegían al emperador de eventos indeseables, como un ataque de un ocupante “falso” en el imperio. Como se ha mencionado anteriormente, Wallia principió el asentamiento de sus visigodos en Tolosa en el año 418. Aquí permanecieron los visigodos “durante casi un siglo, hasta le derrota ante los francos en 507” (Castellanos,

64). Bajo Wallia, los visigodos alcanzaron obtener su primer reino gracias a su participación como guerreros imperiales.

Wallia había iniciado el reino visigodo de Tolosa, pero el rey que fue coronado después de él, en el año 418, fue Teodorico I, quien “lideró la consolidación del reino visigodo en el sur galo” (Castellanos, 65). Bajo Teodorico I, los visigodos estaban seguros de que el sur de Galia les pertenecía como territorio. Collins comenta que Teodorico I “estaba menos interesado en la alianza con Roma que se predecesor” (*La España visigoda: 409-411*, 23).²² Este rey no continuó la relación que había creado Wallia con el imperio. La falta de interés por parte de Teodorico I quizá se deba a que “trataba de reforzar la monarquía como institución en la teoría y en la práctica” (Castellanos, 65). Es decir, para Teodorico I aparentaba ser más importante instaurar sus ideas en su propio reino que preocuparse por disputas romanas. Eso dicho, en el año 451 “luchó junto a sus visigodos al lado del imperio occidental, que... se enfrentaba a un terrible enemigo, el conglomerado huno que acaudillaba Atila” (Castellanos, 65). Castellanos asegura que “la participación visigoda fue determinante” en la victoria (65). Seguramente sin las tropas visigodas los romanos no hubieran ganado la batalla. Pero es muy difícil suponer el motivo por el que los visigodos se habían aliado con el imperio en este momento; es que se habían esforzado suficientemente con el imperio romano, como para dejar que llegara otro grupo a quitarles su territorio e imponerles su ley. En la batalla contra los hunos muere Teodorico I, cuya prioridad fue formar su reino.

Teodorico II, sucesor de Turismundo, prosiguió “las relaciones entre los emperadores romanos occidentales y los visigodos” (Castellanos, 65).²³ Estas relaciones continuas se debían a la necesidad de mantener una posición favorable con el imperio por

parte de los visigodos, ya que éstos seguramente no triunfarían en una batalla con los romanos y sus aliados. En otras palabras, sostener un vínculo amistoso con los romanos ayudaba a sostener una especie de independencia visigoda. Un claro ejemplo de esto es la situación durante el reino de Wallia: el imperio utilizaba al grupo visigodo para eliminar fuerzas germánicas no visigodas en Hispania y en recompensa fueron otorgados territorios bajo el control romano. En cuanto a esto, Castellanos comenta que la ayuda de los godos en la península ayudó a “solventar dos problemas que acuciaban sus intereses [los del imperio] en la península ibérica” (65). En primer lugar “el creciente expansionismo del reino suevo, asentado en Galicia, partes occidentales de Asturias, León y Zamora, además del norte de Portugal” y en segundo lugar el contacto claro con la realidad hispana; la conexión entre Teodorico II y la corte imperial (65, 66). Sin el ejército visigodo, el reino suevo seguramente se hubiera apoderado de la mayoría de Hispania, cosa perturbadora para la aristocracia local de la península, ya que su relación con los suevos no era “sin problemas” (Castellanos, 65). A diferencia de las relaciones entre los romanos peninsulares y los suevos, aquí en la cita de Castellanos se indica que los visigodos tenían relaciones relativamente cordiales con los romanos en este territorio hispánico. Y es debido a estas campañas contra los suevos y la necesidad de comunicarse con los romanos peninsulares, que los visigodos empezaron a “deambular” en España (Castellanos, 66). En sí el logro más grande de Teodorico II fue establecer una especie de autoridad política en la península ibérica.

El penúltimo rey visigodo del reino de Tolosa se entronizó en el año 466. Como explica Castellanos, “el reinado de Eurico... coincidió con la desaparición del imperio en Occidente durante el año 476” (66). Gracias a la desaparición del imperio romano de

occidente, los visigodos pudieron expandir su reino hacia Arlés y Marsella, pero esto fue a cambio de quedarse sin aliados en caso de ser agredidos por otras fuerzas, como ocurriría en el año 507 contra los francos (Castellanos, 66). Bajo Eurico, “los asuntos hispanos eran cada vez menos ajenos... como muestran las importantes campañas... en la Tarraconense, en un marco amplísimo que... iba desde Pamplona hasta Tarragona” (Castellanos, 66). Eurico, con la fulminación del imperio romano, no se esperó distender su reino a España. Interesantemente, durante su reinado, la agresividad visigoda no fue simplemente una cuestión territorial, sino diplomática. Castellanos describe que “a pesar de que la corte dominara el latín, se acentuó el <<goticismo>> de la monarquía, que se tradujo en una exhibición del uso del gótico en los actos públicos” (67). Si esto es cierto, es la primera vez, probablemente a raíz de la desaparición del imperio, que los visigodos se establecen con una identidad cultural y son vistos como el grupo dominante, no necesariamente por el número de ellos, sino más bien por su situación en el poder. El acontecimiento más valioso de Eurico fue el “establecimiento de una monarquía universal” del reinado godo en sus diferentes territorios y además del principio del asentamiento de la potencia de la civilización gótica en el mundo romano (Wolfram, 154).²⁴

En el año 484, Alarico II, hijo de Eurico, lo sucede como rey de los visigodos y de su reino. Los eventos primordiales e el reinado de Alarico II, aparte de ser derrotado por el rey Clodoveo I y sus francos en la batalla de Vouillé en el año 507, fueron, según Wolfram, sus logros legales y eclesiásticos (155). Como sugiere el historiador alemán, “Eurico nunca había podido integrar la estructura territorial de la Iglesia galorromana dentro de las fronteras del reino visigodo” (155).²⁵ Es decir, Eurico, hasta determinado

punto, no pudo establecer un mandamiento legal, total, en su reino, compuesto por varios territorios. Lo que Alarico II obtuvo, con su código legal el *Brevarium*, fue conectar legalmente las distintas partes de su reino (Wolfram, 156). Desafortunadamente para Alarico II, la llegada de los francos efectuó la abolición del reino visigodo de Tolosa y los germánicos no tuvieron otra opción más que trasladarse a sus territorios españoles.

2.4 El comienzo del reino en Hispania, los reyes arrianos

Antes de proseguir, es importante aclarar que no se analizará toda la historia de los visigodos en España, ya que su reino allí abarcó alrededor de doscientos años y su historia se ejemplificará, hasta cierto punto, en el análisis literario.

En los siguientes apartados de este trabajo se analizarán los episodios más relevantes para el propósito del presente proyecto: primeramente la llegada visigoda a España, las dificultades que afrontaron y los reyes de aquel periodo inestable; y, en segundo lugar, la creación del reino de Toledo y la conversión de los visigodos al catolicismo bajo el reino de Recaredo I.

La historia visigoda en España comienza con la coronación del hijo bastardo de Alarico II, Gesaleico, en el año 507. Gesaleico intentó continuar la guerra que había comenzado con su padre contra los francos, pero la capital del reino visigodo, Tolosa, cayó y sin la ayuda de Teodorico el Grande, rey ostrogodo en Italia, los visigodos hubieran perdido no sólo su capital sino el territorio de Narbona (*The Goths in Spain*, 8).²⁶

Inicialmente, la elección de Gesaleico como nuevo rey fue “aceptada por Teodorico el Grande” pero, esto según Castellanos, cambió debido a dos razones (74). En primer lugar, “Gesaleico se mostró incapaz de enfrentarse con éxito a los embates

militares de los francos” (Castellanos, 75). Para el gran rey ostrogodo, Gesaleico probablemente representaba un futuro monarca débil, rey sin la competencia de proteger sus territorios. En segundo lugar, el pequeño Amalarico, hijo legítimo de Alarico II, “no sólo era hijo del rey fallecido en la batalla, sino que también era nieto de Teodorico el Grande, pues que Alarico II estaba casado con una hija del monarca ostrogodo” (Castellanos, 75). Amalarico, a pesar de que era demasiado pequeño para gobernar, tenía su descendencia como ventaja, siendo nieto del rey ostrogodo.

Como consecuencia de esta tensa situación monárquica en los territorios visigodos, Teodorico mandó a sus tropas entrar a Barcelona, donde se encontraba Gesaleico, y se deshicieron de él. Como no será sorprendente, “el pequeño Amalarico fue proclamado rey de los visigodos” (Castellanos, 76). Con la ayuda de su abuelo, Amalarico se convirtió en monarca. Collins, explica que los años entre el 507 y 548 se “consideran normalmente como el *intervalo* ostrogodo de la historia de Hispania” (*La España visigoda*, 37). Es decir, durante este periodo, los visigodos son gobernados por ostrogodos, a pesar de que Amalarico, visigodo, era rey. Esto lo describe Castellanos: “[d]ada la edad de [Amalarico], la monarquía fue ejercida en la práctica por el propio Teodorico desde Rávena” (76).

Teodorico se veía obligado a actuar como regente del infante si deseaba mantener a los visigodos bajo el dominio de Amalarico, cosa que realmente lo mantenía a él en el poder de los territorios visigodos. La regencia del monarca ostrogodo perduró hasta su muerte en el año 526 (Castellanos, 76).

Es de gran importancia mencionar en este punto brevemente que Teodorico, durante su regencia de España, había mandado a uno de sus generales, Teudis, a asegurar que se implementaran los deseos del monarca ostrogodo en tierras visigodas.

Él, también de origen ostrogodo, “fue más allá de la misión que Teodorico le había encomendado... celebró un matrimonio... [u]nión que le reportaría... un poderoso ejército propio” (Castellanos, 77). Este astuto general se casó con una dama hispanorromana que tenía acceso no sólo a riquezas, sino también a un ejército personal. Después de la muerte de Amalarico, Teudis el ostrogodo llegaría a ser rey de los visigodos, pero se comentará más sobre este tema a continuación.

El fallecimiento de Teodorico el Grande significó el suceso de Amalarico al trono. Con su poderoso abuelo muerto, “Alamarico buscó una alianza con los francos... [lo cual] tuvo poco éxito” (Wolfram, 263).²⁷ Seguramente Alamarico vio la oportunidad de crear nuevos lazos con otros monarcas, cuya amistad era valiosa para los visigodos, debido al poder que ejercían en territorios fronterizos a los de los visigodos. Pero no tuvo los resultados esperados.

Amalarico pidió la mano de la hija de Clovodeo el franco como muestra de la nueva camaradería visigoda hacia los francos. Clotilde, quien Wolfram describe como, “profundamente religiosa”, sufrió unos lamentables episodios, por haberse casado con el rey visigodo (263).²⁸ Es esencial recordar que los francos eran arduos católicos, detalle que seguramente no le agradó al fanático arriano Alamarico en cuanto a su nueva esposa. Según las antiguas fuentes históricas, “Alamarico presuntamente maltrataba a su esposa por su fe católica” aunque quizá existan también otras razones por las que el rey visigodo menospreciaba a su esposa (Wolfram, 264).²⁹ Es fundamental la sugerencia de que

Amalarico detestaba el catolicismo de Clotilde. Según Castellanos, historiador que opina que es muy probable que estas persecuciones existían hacia la reina franca porque varias fuentes antiguas lo citan, “Clotilde era constantemente ultrajada por su esposo, que protagonizaba espectáculos bochornosos con demasiada asiduidad, como aquél en el que trataba de humillar a su mujer vertiendo montones de estiércol sobre ella” (78). Se entiende por ende cómo el hermano de Clotilde, Childeberto, no pudo soportar las ofensas cometidas hacia su hermana por parte de su esposo, y es por esta razón que en el año 531 los francos declararon la guerra a los visigodos (Wolfram, 264). A consecuencia de esta guerra, sucedieron dos elementos importantes. Primero, los visigodos perdieron la mayoría de su último territorio francés, que es la región narbonense (Castellanos, 79). El reino visigodo consistía, ahora, solamente en sus territorios en la península y la ciudad de Narbona. En segundo lugar los visigodos se vieron sin rey, aunque los historiadores no están realmente seguros si Amalarico murió en batalla o si fue asesinado mientras se escondía, tal como era la costumbre homicida de la monarquía visigoda en Barcelona (Castellanos, 79). Mientras tanto cabe señalar nuevamente que existía una verdadera aversión al catolicismo por parte de los visigodos y esto se ve claramente con el comportamiento de Amalarico hacia Clotilde la católica. Los visigodos eran fervientes arrianos.

Con la muerte de Amalarico entra de nuevo el ostrogodo Teudis en la historia visigoda. Fue monarca de los visigodos durante parte de los años de la guerra con el imperio bizantino.³⁰ Dicha contienda fue liderada por Justino. Lo primordial que se requiere entender es que los bizantinos se habían asentado en la ciudad de Ceuta y en las Islas Baleares, hasta ese entonces territorio vándalo (Wolfram, 264). En el año 547 las

tropas de Teudis cruzaron el Estrecho de Gibraltar para atacar a las fuerzas bizantinas en Ceuta, pero “[la] expedición terminó en catástrofe” (Wolfram, 264).³¹ Wolfram comenta que la derrota de Teudis resultó en la pérdida del trono y en último lugar en la pérdida de su vida en el año 548 (264). El reino de Teudis, más que nada, fue marcado por su interés en el sur de Hispania, ya que el enfoque cambió de las fronteras al norte contra los francos para dirigirse hacia el sur, con el fin de combatir contra las fuerzas bizantinas que llegaban (Wolfram, 265). Según Wolfram, la región de Baética, cuya capital era Corduba (ahora Córdoba), fue más fuertemente integrada al reino visigodo (265). Bajo Teudis, el sur de España se agrega al territorio visigodo.

Después de Teudis prosiguen varios reyes de menor importancia y por eso se intentará elaborar lo más breve posible su función en la historia visigoda. El sucesor de Teudis fue Teudiselo, otro ostrogodo. Fue elegido rey gracias a su derrota de los francos “cuando éstos intentaron invadir la Tarraconense” (*La España visigoda*, 42). Era un militar respetado, ya que había ganado una batalla primordial contra el enemigo. Según Wolfram, el reino de Teudiselo “no fue de importancia”, ya que fue asesinado en el año 549, ni siquiera un año después de su coronación (265).³²

Un poco más interesantes son los reyes Agila I y Atanagildo. Según Castellanos, “[a] mediados del siglo VI estalló una guerra que enfrentó a distintas facciones de la aristocracia visigoda en pugna constante por el poder” (80). Esta inestabilidad monárquica se debe altamente al hecho de que “los visigodos no habían desarrollado un esquema sucesorio estable” (Castellanos, 80). Es decir, el reino visigodo no había sido capaz de crear una monarquía definitiva. Como se ha mencionado anteriormente, para Wolfram, Teudis tuvo la aptitud de agregar la región de Baética al territorio visigodo.

Pero para Castellanos, “Agila había tenido que enfrentarse a graves problemas, derivado de los intentos por acrecentar la dimensión territorial de su reino” (80). Este rey visigodo se sometió a la expansión del territorio visigodo, pero no sin grandes obstáculos. Las dificultades que tuvo Agila fueron las siguientes: el control suevo del noroeste de la península, principalmente Galicia, y algunos territorios en el sur de la península, como Córdoba, que mantenían un dominio ajeno al poder visigodo (Castellanos, 80). Lo que Agila I deseaba era establecer su control sobre estas regiones en Hispania. Sus expediciones terminaron en un fracaso y el rey fue asesinado, como tantos monarcas visigodos, en este caso en la ciudad de Mérida “a manos de algunos de sus propios partidarios” (Castellanos, 81).

En cuanto al rey Atanagildo, “poco... se sabe con cierto detalle sobre [su] reinado” (*La España visigoda*, 45). Lo que sí es seguro es que Atanagildo no sólo pertenecía a, sino que encabezaba un bando que enfrentaba la monarquía de Agila (Castellanos, 80). En otras palabras, era el archienemigo del rey visigodo. El dato más importante que nos provee Collins sobre el reinado de este monarca es que finalmente se instauraron relaciones amigables entre los francos y los visigodos, puesto que en los años 560s “dos de las hijas de Atanagildo fueron desposadas con reyes francos” (*La España visigoda: 409-711*, 47). Al parecer con Atanagildo se terminó la rivalidad entre estos dos grupos germánicos. Este monarca, a diferencia de tantos de sus predecesores, murió de causas naturales en el año 568 (*La España visigoda: 409-711*, 47).

La primera etapa del reino visigodo fue un periodo de gran inestabilidad, en mayor parte porque los visigodos no tenían un sistema monárquico concreto y también por las batallas que los atosigaban, así fuera con los francos o los bizantinos.

Primeramente se corona rey a Gesaleico, pero tras su asesinato, a pesar de que Amalarico fuera proclamado rey, el que verdaderamente gobernaba era el abuelo de éste, Teodorico el ostrogodo, desde su ciudad de Rávena. Cuando muere Teodorico, Amalarico no parece establecer la situación visigoda, ya que lo que aparentaba ser un paso estratégico, su matrimonio con Clotilde, se convierte en otra razón de guerra entre los francos y su pueblo. Los dos siguientes reyes, Teudis y Teudiselo, ni siquiera eran visigodos, sino ostrogodos, elemento que deja otro vacío en el establecimiento de un poder lineal permanente. Los dos siguientes monarcas, Agila y Atanagildo, a pesar de ser visigodos, realmente no tuvieron competencia o quizás los recursos para unificar sus territorios de la península. La unificación de la España visigoda no se lograría hasta la cimentación de una familia real como los monarcas semi-permanentes, idea que se verá en el apartado de este capítulo.

2.5 La creación del reino de Toledo y la conversión al catolicismo

El primer monarca visigodo de esta etapa de la historia visigoda fue Liuva I, fue entronizado en ca. 568. Con su reinado ocurrió lo que Wolfram llama “un momento histórico” (265).³³ Liuva, hombre cauteloso, vio en su hermano menor, Leovigildo, un futuro rey con mucho potencial y por esta razón el rey reconoció a su hermano como co-monarca del territorio español visigodo (Wolfram, 265). Su astucia tuvo un gran impacto en la península ibérica, ya que “Leovigildo fue un gobernante extremadamente exitoso” (Wolfram, 265).³⁴ Éste se considera un gran monarca porque logró lo que sus predecesores no habían podido: unificar a los bandos rebeldes con la corona y extender el territorio visigodo. Collins comenta que bajo este rey el territorio visigodo abarcó no solamente el sur de España sino inclusive desde la Rioja hasta Galicia, y pudo eliminar

“al mismo tiempo varias formas de autogobierno regional” (*La España visigoda: 409-711*, 52). Leovigildo, coronado como monarca solitario en el año 572, se había convertido en el primer rey absoluto desde la llegada de los visigodos a Hispania.

Bajo Leovigildo sucedieron una serie de episodios significativos para la historia visigoda. Primeramente el rey estableció una dinastía relativamente permanente. Siguiendo el buen ejemplo de su hermano mayor, Leovigildo elevó a sus dos hijos, Hermenegildo y Recaredo, a la posición de co-regentes. Esto, concluyentemente, no se hizo en vano, ya que tal acto eliminó el derecho de elección por parte de la aristocracia visigoda y el poder que ejercían en cuanto a su selección del próximo rey (Wolfram, 269). Para Leovigildo y por ende la aristocracia visigoda, era claro que el siguiente rey sería uno de sus hijos.

Leovigildo también se concernió por modificar las leyes visigodas, que no habían alterado, en mayor parte, desde el reinado de Alarico II (Wolfram, 269). Lo que Leovigildo consiguió crear con estos cambios fue una adaptación entre los romanos y godos, con la cesación del estatus especial de su pueblo: “[l]a prohibición del matrimonio entre godos y romanos fue abolida; cosa que el mismo rey dijo explícitamente era para el beneficio de toda su población” (Wolfram, 269).³⁵ Para Leovigildo era esencial crear una especie de igualdad entre su gente, que era un paso bastante diplomático, especialmente si uno recuerda que la población hispanorromana era numéricamente superior en mucho a la población visigoda. En tercer lugar, en el año 578 el monarca fundó la ciudad de Recaredópolis, localizada al noreste de Toledo. La ciudad se nombró en honor de su segundo hijo, Recaredo, y probablemente fue creada para ser la capital del reino visigodo (Wolfram, 266). Wolfram comenta sobre la extrañeza de nombrar la ciudad, no con el

nombre del primogénito, sino con el del segundo hijo, especialmente porque a lo que se sabe, aún no habían tenido problemas (266). Seguramente nunca se sabrá por qué ocurrió esto, pero es un detalle de interés. Wolfram nota que más que otros monarcas visigodos, el comportamiento de este rey tenía abundante influencia romana. No sólo enfatizó la importancia de las leyes, sino que utilizaba una clámide, “que era derivada de la capa de un general romano” (Wolfram, 270).³⁶ Es decir este rey visigodo se distinguía con su vestuario, y optó por utilizar un vestuario considerado altamente romana. También, de sumo significado, “inmortalizó sus éxitos en monedas, lo cual era una costumbre antigua imperial” (Wolfram, 271).³⁷ Leovigildo recordaba a su población la importancia de su reinado, enmarcando sus grandes logros en el objeto que todos utilizaban: el dinero.

Pero a pesar de los buenos resultados por parte de Leovigildo, existían factores que ciertamente no lo dejaban tranquilo. Para empezar, Leovigildo quiso unificar la península bajo el arrianismo. En el año 580, un concilio en Toledo, compuesto principalmente de clericós arrianos, se reunió para tratar de persuadir a los romanos católicos que sería conveniente su conversión al arrianismo, la religión de su monarca. Wolfram explica que los teólogos arrianos visigodos trataron de suavizar las diferencias fundamentales entre el arrianismo y el catolicismo (267). Desafortunadamente para el rey, a pesar de que nunca persiguió con brutalidad a los católicos, no logró su propósito, ya que la mayoría de la población permaneció católica.

Otro factor con que el que el rey tuvo que contender fue con su hijo mayor, Hermenegildo, quien lo llevó varias veces a la guerra. Esto probablemente se instigó, en parte, por el matrimonio del príncipe con una franca. Ingunde, niña de doce años, fue elegida esposa de Hermenegildo. Según Wolfram, Ingunde “no tenía la intención de

convertirse en arriana y logró que su esposo simpatizara con el catolicismo” (266).³⁸ La decisión que tomó la franca al no convertirse al arrianismo y la aceptación de este acto por parte de su marido provocó como, uno se imaginará, un alboroto en el reino visigodo. Para tranquilizar la situación, Leovigildo mandó a la nueva pareja al sur de España, donde Hermenegildo se convirtió al catolicismo, acontecimiento que creó una ruptura entre el príncipe y su padre (Wolfram, 266). Para Wolfram, “la reacción de Leovigildo ante la situación fue... lógica y consistente: agotó cada posibilidad de la unificación de la religiosidad de España, a favor del arrianismo” (Wolfram, 266).³⁹ Como se ha mencionado en el párrafo anterior, Leovigildo utilizó toda su influencia para unir su reino bajo el arrianismo, en gran parte porque Hermenegildo, posible futuro rey, se convirtió al catolicismo. En el año 582 “Leovigildo comenzó los preparativos para la guerra contra su hijo”, contienda que perduraría hasta el año 584 (*La España visigoda: 409-711*, 56). Tras la derrota de Hermenegildo, cuyos aliados eran los católicos suevos y bizantinos, el príncipe no sólo fue destronado y desterrado a Valencia, sino que su esposa se llevó a su pequeño hijo a tierras bizantinas (Wolfram, 268). Como tantos otros miembros de la monarquía visigoda, Hermenegildo fue asesinado en Tarragona en el año 585. Hermenegildo, entonces, aún con aliados que lo ayudaron en guerra contra su padre, no logró más que fracasos ante las tropas de este rey tenaz.

La historia de Leovigildo es una de un gran monarca visigodo. A pesar de no poder cambiar la religión de su población hispanorromana y de tener una relación conflictiva con su hijo mayor, el reinado de Leovigildo obtuvo resultados muy positivos para los visigodos. Primeramente pudo agrandar el territorio visigodo en la península. Ante la derrota de Hermenegildo, se vieron comprometidos los suevos, cuyo territorio

cayó en manos de los visigodos en el año 585 (Wolfram, 269). La ciudad de Sevilla también fue capturada en el año 584 en las campañas de Leovigildo contra su hijo (*La España visigoda: 409-711*, 56). Y naturalmente, como se ha comentado anteriormente, este monarca de comportamiento semi-romano, cambió las leyes de sus ancestros para mejorar y fusionar a la población visigoda con la hispanorromana.

En el año 586, Recaredo, hijo menor de Leovigildo, se coronó rey de los visigodos. De máxima importancia a nuestro trabajo es la conversión de este rey visigodo al catolicismo, sólo, “diez meses después de su subida al trono” (*La España visigoda: 409-711*, 64). Su conversión al catolicismo, para Wolfram, significa que el nuevo monarca prosiguió a su padre en la unificación religiosa de España, simplemente intercambiando religiones (271). Como comenta Collins, “esta conversión iba a acabar con la división religiosa que existía dentro del reino” (*La España visigoda: 409-711*, 64). Oficialmente la conversión se celebró con el tercer concilio de Toledo, en mayo del año 589 (Castellanos, 160). Pero el abandono de la religión visigoda por parte de su rey no se haría sin obstáculos, principalmente en forma de complots hacia el nuevo monarca.

Naturalmente las conjunciones contra Recaredo se vieron ideadas principalmente por obispos y la aristocracia visigoda (Wolfram, 272). La primera conspiración que se llevó a cabo fue por parte del obispo arriano de Mérida, Sunna, junto con el futuro rey de los visigodos, Witerico. Según Collins, Sunna “maquinó una conspiración involucrando el asesinato del obispo Masona y erigiendo a un tal Seggo como rey” (*Early Medieval Spain*, 56).⁴⁰ El obispo Masona, rival católico de este obispo arriano, sobrevivió y Seggo nunca llegó a ser rey, ya que Witerico “delató a los conspiradores” (*La España visigoda: 409-711*, 65). Tras el descubrimiento de los traidores, Sunna fue exiliado a Mauritania y

a Seggo le cortaron las dos manos antes de desterrarlo a Galicia (*Early Medieval Spain*, 56). El segundo complot que Collins menciona sucede con la madrastra del rey, Gosvinta, y el obispo Uldila, “que era probablemente el obispo metropolitano arriano de Toledo” (*La España visigoda*, 66). No se sabe mucho sobre la conspiración de esta reina arriana ni de este obispo influyente, pero sí fue registrada la reacción de Recaredo ante el descubrimiento de la traición de los dos: “el obispo fue enviado al exilio, mientras que...<<Gosvinta, siempre hostil a los católicos, entregó su vida>>, lo cual nos deja con la duda de si se suicidó, fue asesinada o ejecutada” (*La España visigoda*, 66). Como Sunna, a Uldila lo mandaron a tierras ajenas y en el caso de la reina realmente no se sabe cuál fue su suerte. El obispo de Narbona, Atalocus y los condes godos Granista y Viligerno, fueron los siguientes conspiradores. Estos tres encomendaron la ayuda de los francos, que, a pesar de ser ellos católicos, “trataron de masacrar cuantos católicos pudieron” (*Early Medieval Spain*, 57).⁴¹ Es decir, los tres visigodos, con la ayuda de los francos, intentaron matar parte de la población católica del reino visigodo. Collins comenta que del destino de Atalocus y sus seguidores no existen registros escritos (*Early Medieval Spain*, 57). Finalmente, la última conjuración aún de la que habla Collins es la del duque visigodo, Agrimundo; ocurrió justo después del tercer concilio de Toledo. Collins asegura que este complot fue igual de infructuoso que los demás, pero las consecuencias para Agrimundo fueron severas (*Early Medieval Spain*, 57). Según Wolfram, Agrimundo fue *decalvatio* (le raparon o le arrancaron la cabellera), su mano derecha fue cortada y, finalmente, montado en un burro, lo guiaron por Toledo para que todos vieran el destino que les esperaba si estaban en contra de su rey (272).

Lógicamente, para mantener tranquila a la aristocracia y también a la iglesia arriana,

Recaredo tuvo que ser firme y castigar seriamente a los individuos que se rebelaban contra él, idea ejemplificada a la perfección con la anécdota de Agrimundo. En cuanto a lo demás de la historia de este monarca, Collins escribe que “el resto del reinado de Recaredo queda oscuro casi en su totalidad” y es por esto que se termina en este punto el relato de este rey (*La España visigoda*, 67).

El último rey visigodo del que se hablará brevemente es Witerico, usurpador del trono del hijo de Recaredo, Liuva II, persona que Castellanos explica que puso “un fin a una estirpe de reyes” al terminar con la monarquía recardiana (165). Witerico se hizo rey de los godos en el año 603, y es precisamente él mismo que traicionó a los conspiradores arrianos de Mérida Sunna y Seggo (*The Goths in Spain*, 157). La razón por la que se menciona a Witerico en este trabajo, ya que no se comentará su reinado, es por el simple hecho de que los historiadores no saben si este rey intentó instigar de nuevo el arrianismo como religión oficial del reino visigodo. Según Thompson, “[no hay] pruebas válidas de que el nuevo rey tratara de instaurar el arrianismo” (*The Goths in Spain*, 157).⁴² Para Thompson es improbable que Witerico hubiera impuesto de nuevo esta religión herética sobre su población. Similarmente a Thompson, Collins explica que a pesar de que “este golpe se ha considerado a veces como el preludio de un renacer del arrianismo... [no] existen pruebas que sustenten esta interpretación” (*La España visigoda*, 71). Aunque exista la idea de que Witerico hubiera tratado de revertir a los visigodos otra vez al arrianismo, no se encuentra ninguna evidencia para comprobarlo. No obstante, Harold Livermore sugiere que “Witerico fue denunciado por su arrianismo y su objetivo... era más que nada retornar al dualismo practicado por Leovigildo” (68).⁴³ Es decir, más que preocuparse por las teologías, en sí arrianas, lo que Witerico aspiró a lograr fue mantener

la identidad visigoda, y esta identidad iba fuertemente ligada a las creencias arrianas. Leovigildo, al contrario de Recaredo, trató de convertir a los católicos al arrianismo, probablemente en un deseo de que perdurara la identidad visigoda, aunque también intentó integrar a los grupos no visigodos al cambiar las leyes de matrimonio y doctrina arriana. Con la conversión al catolicismo, los visigodos hasta cierto punto perdieron uno de los aspectos fundamentales de su identidad grupal. Pero, ¿realmente pasó así? Esta idea se presentará en detalle en el tercer capítulo de nuestro estudio.

Se ha visto la complejidad de la creación del grupo visigodo y lo problemático que fue para estos bárbaros sostener estabilidad en sus reinos en Galia e Hispania. Primeramente no se sabe realmente cómo se llegó a formar este grupo, lo lineal que era el establecimiento de su identidad y la fecha cuando se empezaron a distinguir como visigodos. Lo más probable es que el grupo visigodo fuera una mezcla de distintos grupos germánicos que vivían alrededor de la misma región en el este de Europa, que tal vez incluía a hunos que habían llegado a sus territorios. La conversión de Fritigerno y sus visigodos marca un paso importante para la invención de la identidad de este grupo, y con la llegada de Alarico I se ve que esta población se convierte en lo que ahora llamamos visigodos. La derrota ante los francos en la batalla de Vouillé resulta en la pérdida de su primer reino en Tolosa, pero los visigodos, dueños de una gran parte de la península ibérica, se trasladaron a España y después de una serie de reyes ineficientes, se establecieron en Toledo bajo Leovigildo. A pesar de la fuerte promoción del arrianismo bajo Leovigildo, Recaredo decide, tras la muerte de su padre, convertir su reino en un reino católico, cambiando oficialmente la religión del estado. Pero no se puede asegurar

que no hayan quedado inclinaciones arrianas en la cultura peninsular, trazos que se pueden analizar en el *Cantar del Mio Cid*.

Capítulo 3: El arrianismo

3.1 Arrio y su crítica

El gran problema con el que el académico se enfrenta, al respecto de los estudios sobre Arrio, religioso libio muerto en el año 336, es la falta de información sobre su vida y su doctrina: elemento no distinto al dilema de las investigaciones sobre los visigodos (*New Catholic Encyclopedia*). No obstante, lo poco que se retiene ha sido objeto de asaz especulación entre los teólogos a los que les interesan estas ideas consideradas altamente heréticas. Es en este punto donde se hablará brevemente sobre algunas de las tales deducciones.

Rowan Williams, renombrado arzobispo galés, explica varias de estas inferencias en su estudio dedicado a este personaje polémico, *Arius: Heresy and Tradition*. La razón por la que se utilizarán sus descripciones es porque Williams trata, de alguna manera u otra, de cambiar la imagen que se tiene de su persona. Es decir, lo que Williams intenta es modificar esta representación “diabólica” del teólogo libio para demostrar una idea más mesurada de sus doctrinas, en vez de atacarlo desde un principio (2). Eso dicho, en la próxima parte de este capítulo se utilizarán, junto con los pensamientos de Williams, los planteamientos de R.P.C Hanson, teólogo que, a pesar de que promueve la idea de mantener una mente abierta cuando uno lee a Arrio, sigue postulando que la doctrina de éste era herejía.

Según Williams, para los teólogos e historiadores antiguos “era de costumbre asociar al sistema arriano principalmente con el neoplatonismo” (3).⁴⁴ La relación que éstos veían entre el arrianismo y el neoplatonismo se observaba supuestamente en la idea neoplatónica de una “jerarquía de las hipóstasis que formaba la mente de Arrio en cuanto

a la cuestión trinitaria”, cosa que “deliberadamente acentuaba la subordinación de la segunda y tercera hipóstasis” (3).⁴⁵ Las hipóstasis, o sea las diferentes entidades de la Trinidad, según el neoplatonismo y las creencias de Arrio, mantenían diferentes grados de poder, con la sumisión de Cristo y el Espíritu Santo al mando de Dios. Para J.H. Newman, este menosprecio de Cristo va ligado a conceptos judíos y constituía una influencia de la Iglesia de Antioquia, que, como se acaba de mencionar, se asociaba con las creencias del judaísmo y la opinión de esta doctrina en cuanto a la importancia de Jesús. Esta idea se ve claramente cuando Williams cita a Newman: “el ritualismo judío... apoya una consideración de Cristo más baja” (4).⁴⁶ Con tal convicción, en la que Cristo es menos significativo que Dios, es posible que el primero obtenga un rango inferior en la jerarquía trinitaria. No cabe duda de que para estos pensadores Arrio sostenía un orden trinitario, donde una entidad era más valiosa que las demás.

Para H.M. Gwatkin, al contrario que Newman, la Iglesia de Antioquia no debe ser vista como una posible influencia sobre el Arrianismo, y esto se debe al hecho de que no se sabe si “el influjo judío fuera más fuerte en Antioquia que en Alejandría” (9).⁴⁷ Por falta de documentación y contexto histórico, es imposible deducir cuánto crédito le debe el arrianismo al judaísmo. Gwatkin, interesantemente, comenta que “lejos de ser judío, [el arrianismo] es esencialmente pagano en su elevación [de Cristo] a un semidiós, como elemento central en su veneración” (9).⁴⁸ Cristo, para este pensador, es visto desde el punto de vista arriano, como una especie de superhombre que proviene de una religión politeísta. En cuanto al Dios arriano, Gwatkin lo describe como “aislado y despótico – un tipo que presagia el [Dios del] Islam” (10).⁴⁹ El historiador compara al Dios de esta creencia herética al Dios del grupo que finalmente llegaría a deshacerse del reino

visigodo en la península ibérica. De cualquier modo, se nota que Gwatkin tiene poco respeto hacia la doctrina de Arrio, describiéndolo como pagano y, consecuentemente, hereje.

El antropólogo Edmund Leach es de la opinión que “el arrianismo representa una tendencia igualitaria e antiautoritaria en el cristianismo temprano” (14).⁵⁰ Este retrato del arrianismo con la igualdad y la democracia se basa en la siguiente idea: la *identificación* del salvador con la sustancia de Dios sirve para quitarlo del reino humano, para que la salvación necesite ser intercedido por parte de una jerarquía social y eclesiástica autorizada. La *separación* del salvador de Dios implica la posibilidad de que la comunicación con el poder divino sea directo entre criaturas en el pasado y presente (14). Leach vincula la doctrina católica, de que Cristo es sustancia de Dios (cosa que se verá más adelante), para demostrar que la falta de jerarquía en el concepto de la Trinidad ortodoxa crea una jerarquía eclesiástica. Es decir, se ve obligatorio la existencia de un sacerdote u otra entidad “capacitada” para poder conectarse con Dios, mientras que en el arrianismo, en el que Cristo no forma parte de la sustancia de Dios, existe la facultad del individuo para poder comunicarse directamente con la divinidad, sin la necesidad de la Iglesia. No sorprende que Leach comente que una “jerarquía visible entre deidades va con la política igualitaria entre los hombres” (15).⁵¹ Si se conserva un grado de poder visible entre las divinidades, la política del hombre entonces será más igualitaria. Semejante a las ideas políticas de Leach, G.L. Prestige pensaba que el arrianismo “obligaba a los seres humanos a buscar la salvación en fuentes que no fueran las de Dios, del cielo y de la tierra” (15).⁵² Sin depender de Dios, Prestige sugiere que el arrianismo, al crear un cisma, “entre Dios y el mundo... promueve la dependencia en estrategias

seculares del bienestar” (15).⁵³ Prestige proporciona que con falta de la dependencia en Dios, el ser humano intenta sobresalir y mejorar su vida, en vez de esconderse tras un poder divino. A pesar de que Leach y Prestige agreguen una agenda política al arrianismo, se demuestra que los dos ven esta doctrina desde un foco positivo; son ideas que pueden mejorar la sociedad.

C. Mönnich, por su parte, propone que en el arrianismo Cristo es un “prototipo de la criatura divinizada” (18).⁵⁴ No obstante, aunque esta entidad sea perfecta, “Cristo no es el modelo de un buen comportamiento moral, sino el signo de lo que puede pasar (la divinidad) cuando hay una extirpación radical de la voluntad humana pecadora” (18).⁵⁵ Es decir, Cristo no es visto necesariamente como un ejemplar ético, sino que más bien su existencia crea la noción de que erradicar el pecado en el ser humano significa su elevación a lo divino. Tal vez es por esta idea que Mönnich exprese un gran interés en el arrianismo por parte de los frailes: “el arrianismo tenía un atractivo verdadero entre los monjes” (18).⁵⁶ Si estos religiosos eran capaces en su vida de eliminar sus pecados, se verían premiados con la divinidad.

Finalmente, A.C. McGill opina que “el Dios de Arrio permanece, al fin del día, definido por su autosuficiencia” mientras que el Dios de Atanasio (enemigo de Arrio, ortodoxo, y uno de los protagonistas del concilio de Nicea), “permite la presencia de la dependencia... [la] necesidad en la vida divina” (22).⁵⁷ Sin contradecir a Leach y Prestige, McGill apoya el concepto de que el arrianismo, a diferencia del catolicismo, crea a un individuo que no depende al máximo en Dios y en último lugar elimina su supeditación a la Iglesia, ya que esta entidad se veía fundamental para la comunicación cotidiana entre el individuo y Dios. Claro, sin esta dependencia ortodoxa en Dios, no

podría haber llegado a existir un establecimiento tan omnipotente y poderoso como llegó a ser (y sigue siendo) la Iglesia católica, detalle no sin importancia.

Se ha visto un cambio de razonamiento e interés entre los pensadores concernidos con Arrio y su doctrina. Los teólogos e historiadores ortodoxos lo ven como un hereje y menosprecian su ideología sin remordimiento. Este punto de vista, como se verá más adelante, se utilizará para analizar el *Cantar del Mio Cid*, ya que desde el punto de vista teológico, pero más que nada por la escasez de documentos, es verdad que la doctrina de este presbítero era poco ortodoxa. Pero es llamativa la noción de que el arrianismo para los académicos más contemporáneos promueve la idea de la democracia y mejor gobernabilidad. Para ellos esta idea de un Dios autosuficiente crea la posibilidad del mejoramiento individual y, consecuentemente, la de la sociedad. En fin, para el propósito de este proyecto es significativa la teología de Arrio y es precisamente lo que se comentará en los próximos apartados.

3.2 El concilio de Nicea: un ataque contra Arrio y su doctrina

Antes de intentar entender lo poco que se retiene de las creencias de Arrio, es necesario presentar, brevemente, la teología ortodoxa sobre la Trinidad de la fe católica apostólica romana en la época de Arrio y algunos de los eventos que llevaron a cabo la creación de estas doctrinas católicas. Sin tener una idea de su ideología a lo largo de su evolución, las normas de esta doctrina serían tremendamente difíciles de percibir en la acción del *Cantar de Mio Cid*. Es importante notar que antes de Arrio no existían creencias definidas sobre la Trinidad, y es por eso que las controversias que terminaron con el Concilio de Nicea, que empezaron o en el año 318 o 322, fueron fundamentales para la teología ortodoxa de la Iglesia temprana (Ayes, 15).

Según las fuentes, la discusión empezó con “una disputa entre... Arrio y su obispo Alejandro en la ciudad de Alejandría” (Ayres, 15).⁵⁸ La discordancia entre estos dos ocurrió por un desacuerdo teológico. Alejandro enseñaba dos puntos con los que Arrio no estaba de acuerdo. El primero fue que “Dios siempre fue Padre y el Hijo siempre fue Hijo, implicando la eterna generación del Hijo... el Hijo siempre tenía que haber estado con el Padre”; y en segundo lugar fue que “el Hijo era la imagen exacta del Padre y por esto lo podía revelar y representar” (Ayres, 16).⁵⁹ Entonces, para Alejandro el Padre y el Hijo habían existido juntos desde un principio, mientras que por ser como el Padre, el Hijo era su representante en la tierra y el que ayudaba al ser humano a alcanzar al Padre. Arrio argumentaba que esta teología iba en contra del texto de la Biblia y la insistencia de ésta en que sólo el Padre es Dios. Consecuentemente es el único ser inmortal (Ayres, 16). En otras palabras, para Arrio había tenido que existir el Padre sin el Hijo en un punto, cosa que Alejandro confesaba al contrario; para él, el Padre y el Hijo habían existido desde un principio. Las ideas de Arrio se verán más en detalle a continuación pero se consideraba inevitable mencionar la primera ruptura ideológica entre Arrio y cómo en el futuro la ideología resultaría de acuerdo a la doctrina ortodoxa.

Esta discordancia entre el obispo y el presbítero terminó en el exilio del segundo, cuando Arrio “se negó a firmar una confesión de fe presentada por Alejandro” (Ayres, 17).⁶⁰ Tras su expulsión de Alejandría, que ocurrió a manos de Alejandro y sus seguidores, y la negación de la doctrina de éstos por parte de Arrio, éste viajó durante los siguientes años y “obtuvo apoyo de algunos obispos en Palestina, Siria y el Norte de África” mientras promovía sus ideas religiosas (Ayres, 17).⁶¹ Por caer en favor con algunos obispos

influyentes, como Eusebio de Cesárea y Eusebio de Nicomedia, mientras viajaba, Arrio regresó a Alejandría y “abiertamente se opuso a Alejandro” (Ayres, 17).⁶² El enfrentamiento expedito por parte de Arrio contra los alejandrinos provocó la involucración del emperador romano Constantino en el debate. Al principio Constantino no otorgó gran importancia a la discusión, escribiéndoles a Alejandro y a Arrio para advertirles “que dejaran de pelear”, pero después “Constantino empezó a ver la disputa de una manera más seria” (Ayres, 18).⁶³ Percibió la gravedad de la situación en Alejandría y poco después, probablemente a principios del año 325,

un concilio se llevó a cabo en Antioquía... la junta produjo una declaración de fe que afirmaba que el Hijo es generado del Padre mismo de una manera inefable y que la transcendencia e inefabilidad de esta generación nos prohíbe de hablar del Hijo como una creación (Ayres, 18)⁶⁴

La declaración de fe establecida en Antioquía fomentaba la creencia de que el Hijo no es una creación del Padre, como el ser humano por ejemplo, sino un ser engendrado del mismo Dios, lo cual hace que el Hijo sea igual de transcendental e divino que el Padre. Esto, como se verá más adelante, no iba de acuerdo con las enseñanzas de Arrio.

Suponiendo que la declaración no solucionaría el problema, este concilio antioquense, junto con la presencia de Constantino, estaban de acuerdo con todos los interesados que tendrían que encontrarse de nuevo (Ayres, 18). Según Ayres, “el mismo Constantino convocó a los obispos, demostrando su determinación en ponerle un alto a esta disputa divisiva” en esta segunda asamblea (18).⁶⁵ El emperador probablemente no

quería una separación de la Iglesia romana, ya que esto seguramente resultaría en un punto de debilidad en su imperio, y por esta razón exhibió interés en la causa. En el verano del 325, entre 250 y 300 religiosos se congregaron en Nicea: la decisión en contra de Arrio se expresó en una pequeña declaración de fe, el credo de Nicea (Ayres, 19). Según la *Nueva Enciclopedia Católica*, el credo es “una profesión de fe acordada entre, aunque no sin algunas dudas por su terminología no bíblica, los obispos en Nicea I... para defender la verdadera fe ante el arrianismo”.⁶⁶ Claramente se indica que el propósito de él era ilustrar que las ideas instigadas por Arrio no eran ortodoxas y por lo tanto resultaban herejías. En cuanto a las dudas creadas por la terminología, Stead comenta que “debe ser enfatizado que los padres de Nicea no eran filósofos calificados” (184).⁶⁷ Este concepto, que no todos los religiosos involucrados eran necesariamente teólogos muy dedicados al estudio, acentúa que el objetivo principal de este concilio era destruir las ideas apoyadas por Arrio y sus seguidores.

No obstante, a pesar de que el Credo de Nicea contenga lenguaje incompleto, a la vez contiene elementos significativos para el presente trabajo. El credo es una breve declaración tripartita trinitaria que enfatiza la consubstancialidad del Hijo, su encarnación, su muerte salvadora y su resurrección (*Nueva Enciclopedia Católica*). Manifiesta la vida milagrosa de Cristo y lo eleva a la posición de Dios: Cristo, idéntico en su sustancia a Dios, nació como Jesús, fue crucificado y se resucitó y nos salvó. Las ideas más valiosas en el credo relevantes para entender el próximo apartado de este capítulo y después el análisis literario consiguiente se citará en seguida abajo. En primer lugar, el credo declara que

[nosotros] creemos en un Dios, Padre todopoderoso Creador de todo lo visible e invisible; y en un Señor Jesucristo el Hijo de Dios, engendrado como únicamente generado del Padre, o sea del ser del Padre... engendrado, no hecho, consubstancial... con el Padre (Ayes, 19)⁶⁸

Este fragmento confirma que, a pesar de que Cristo sea Hijo del Padre, es, como se ha mencionado anteriormente, engendrado de él y no una creación aparte, lo cual lo convierte en una entidad igual de importante en la santísima Trinidad. El siguiente concepto fundamental elabora que el Hijo no es una creación; por ende, los que están de acuerdo con esta idea herética (Arrio en particular) no están a favor del catolicismo apostólico romano:

[pero] esos que dicen que ‘hubo un tiempo cuando no existía’ y ‘antes de ser generado no existía’, y que fue creado de la inexistencia, o esos que alegan que el Hijo de Dios proviene de otra *hypostasis* [persona] o *ousia* [ser]... o es alterable o inconstante, a estos la iglesia Católica y Apostólica condena (Ayes, 19)⁶⁹

Es decir, los individuos que aceptan que el Hijo no siempre coexistía con el Padre, que el Padre lo creó y que por eso no es de la misma sustancia que el Padre y consecuentemente Dios, son desaprobados por parte de la Iglesia. Como Arrio favorecía las precisas doctrinas que son refutadas en el Credo de Nicea, nuevamente fue exiliado después del concilio (Ayes, 19).

El desacuerdo teológico entre Arrio y Alejandro de Alejandría resultó en el comienzo del establecimiento de la doctrina sobre la Trinidad y la fe católica. Desafortunadamente para Arrio, los resultados favorecieron al obispo alejandrino, y Arrio tuvo que retroceder ante la decisión conciliar. El Credo de Nicea había dejado dos conceptos en claro: que el Hijo era engendrado del Padre y, subsecuentemente, que era consubstancial con éste, y que el Hijo había coexistido junto con el Padre desde un principio, o sea, que no había existido tiempo cuando el Padre existía y el Hijo no. Con estos conocimientos sobre las convicciones católicas apostólicas romanas contemporáneas de Arrio, será posible ahora abarcar su teología.

3.3 La doctrina de Arrio

Se retienen sólo tres textos completos escritos por Arrio. Los demás, como explica Williams, son declaraciones por parte de sus enemigos, particularmente Atanasio, sucesor de Alejandro, que se “tiene que tratar con cautela” (95).⁷⁰ Esto es, más que nada, porque el lector no puede confiar enteramente en que Atanasio no hubiera manipulado los textos de Arrio para su propio propósito ya que sólo tenemos fragmentos. Eso dicho, los tres textos completos, todas ellas cartas escritas a diferentes personas, vivas en el momento, dan una idea de las creencias personales de este religioso nacido en Libia en el siglo tercero. La primera carta fue escrita para Eusebio, obispo de Nicomedia, alrededor del año 318; es una queja de “las injusticias hechas contra él [Arrio] por parte de Alejandro de Alejandría”, debido a su exilio a raíz de sus ideas heréticas (Hanson, 6).⁷¹ La doctrina de Arrio es establecida de una manera más profunda en este texto (Hanson, 6). Por ejemplo, en esta carta Arrio hace hincapié en “la transcendencia de Dios y su inaccesibilidad, pero también su providencial gobernación del universo” (Williams, 96).⁷²

Lo que Arrio sugiere es que Dios está fuera del alcance de la experiencia humana por ser enigmático, pero, al mismo tiempo, que es un ser benévolo, Señor del universo. En esta carta se encuentra otro punto de importancia. Williams explica que Arrio se refiere a Cristo como *agennētos*, o sea ‘no generado’ (96). La noción de que Cristo no es generado u originado del Padre, sino creado, fue, como se ha visto anteriormente, una de las polémicas que se trató de resolver en el Concilio de Nicea. Como Hanson explica, Arrio tenía “un disgusto al imaginar que el Hijo era parte de Dios” ya que el hijo tenía “origen” en el Padre, pero Dios es un ser sin principio (6,7).⁷³

La segunda carta, escrita a Alejandro en ca. 320, es una declaración de fe, y representa “su fuerte compromiso en creer en las tres distintas hipostasies divinas” además de comunicar que el hijo es “procreado” por el Padre (Williams, 97).⁷⁴ La idea de Dios como creador del Hijo es reiterada, igual que el concepto de las tres distintas personas de la Trinidad. Cabe mencionar que la teología ortodoxa también se basa en las tres distintas entidades divinas de la Trinidad, pero “afirma que Dios es tres personas... en una sustancia”, mientras que para Arrio no pueden consistir de la misma sustancia las tres entidades si Cristo no es generado del Padre (*Diccionario de Teología Cristiana de Cambridge*). Williams explica este concepto de la siguiente manera:

[es] inadmisibile decir que Dios y el Hijo ‘coexisten’: Dios debe de *pre*-existir al Hijo. Si no, nos vemos enfrentados con... ideas inaceptables – que el Hijo es parte de Dios, o una emanación de Dios, o peor que él es, como Dios, auto-subsistente. El Hijo existe por la voluntad de Dios, traído a la existencia mediante él ante todo tiempo... debido a que el Hijo es lo que es, el primogénito y único

generado, no puede estar hecho de otra cosa... mas no es una porción de Dios... y por consiguiente tiene que estar hecho, como toda creación, de la nada (97)⁷⁵

Arrio establece que Dios tiene que haber existido antes que el Hijo, porque se ve imposible que el Hijo no hubiera sido concebido y procreado por la voluntad del Padre. A pesar de que Arrio aquí menciona que el Hijo es el “único generado”, aclara que no es un fragmento del Padre y es por eso que el Hijo, igual que las otras creaciones, fue creado por el Padre de la inexistencia. Arrio, hasta cierto punto, determina que si el Padre y el Hijo fueran coexistentes, significaría la invención de dos dioses transcendentales. En cuanto a la tercera carta, escrita para Constantino durante el exilio de Arrio, Hanson comenta que es “puramente una súplica de restauración, sin ninguna significancia teológica” (9).⁷⁶

Con estas tres cartas Williams resume las creencias de Arrio con los siguientes puntos: primeramente, que “sólo Dios es auto-subsistente o *agennētos*; es inmaterial... sin ningún tipo de pluralidad o composición; no es sujeto a los procesos naturales, o emanación o difusión de su sustancia” (98).⁷⁷ O, en otras palabras, sólo Dios es transcendental, en segundo lugar, que Dios “inicia el proceso creativo por haber libremente creado al Hijo” y que “el Padre existe anterior al Hijo, debido a que el Hijo no es eterno... [el Hijo no es] auto-subsistente del tiempo” (98).⁷⁸ Para Arrio es primordial la idea de que la voluntad de Dios fue lo que instigó la creación del Hijo e insinúa que el Hijo es dependiente del Padre, específicamente en cuanto al tiempo cronológico. Es decir, Dios es eterno pero el Hijo no lo es porque, como se ha mencionado anteriormente, hubo un momento cuando el Hijo no existía. Esto instauró la noción de que el Hijo, por

su necesidad de creación por parte del Padre, es una entidad subordinada a éste. También de relevancia crucial es que el Hijo sea nombrado una “criatura perfecta” (Williams, 98). Al ser aludido a una criatura, aunque sea perfecta, la divinidad del Hijo es cuestionada. Finalmente, Williams comenta que el papel del Espíritu Santo no está determinado en estos tres textos de Arrio (98).

El otro texto que se conserva de Arrio es un fragmento de su único discurso teológico que aún se retiene, la *Talia* (Hanson, 10). Hanson advierte que “la dificultad con la que nos encontramos es que toda [la *Talia*] es cita de o reproducida por Atanasio, un feroz oponente a Arrio, quien definitivamente no hubiera parado corto de malinterpretar lo que [Arrio] decía” (10).⁷⁹ Por lo tanto, lo que queda de este texto debe ser leído con una mentalidad crítica, ya que Atanasio pudo haber alterado para su propio propósito la información ahí presentada. Eso dicho, “[la] *Talia* fue escrita en verso, y por lo tanto donde podemos encontrar una estructura métrica en palabras atribuidas a Arrio, ahí podemos estar seguros de que son originales” (Hanson, 10).⁸⁰ Los fragmentos que están en la estructura de verso, aunque hubieran sido manipulados por Atanasio, son, más posiblemente, las verdaderas ideas de Arrio. Lo que queda de la *Talia* son dos pasajes, “dos pequeñas compilaciones... una hecha por Atanasio, y la otra por otra persona, reproducida y dada el título por Atanasio” (Hanson, 12).⁸¹ Como explica Hanson, el segundo individuo que reprodujo el texto de Arrio aparenta estar a favor de él y “es posible que hubiera reproducido las palabras de Arrio más fielmente” (12).⁸² No obstante, aunque una versión hubiera sido más fiel a las palabras de Arrio, porque el individuo que la compiló estaba a su favor, “la semejanza de las doctrinas entre los dos pasajes es inequívoco” y es por eso que “el primer fragmento es una guía fiable” (Hanson, 15).⁸³

Dado que el fragmento de Atanasio es válido como un análisis de la doctrina de Arrio, aunque sea quizás exagerada su teología, sus elementos esenciales se utilizarán para el presente trabajo.⁸⁴

Williams da un excelente resumen de las ideas de Atanasio sobre la *Talia* y son las ideas de éste que se utilizarán para elaborar la teología de Arrio en su texto teológico. Algunos de los conceptos que se mencionarán en seguida ya se han mencionado en el análisis de las tres cartas escritas por Arrio, pero es valioso citarlos de nuevo, ya que la comprensión de estos pensamientos son esenciales para el análisis literario que se presentará más adelante.

En primer lugar, la noción de que existió un tiempo cuando el Padre no era el Padre, se presenta: “Dios no fue eternamente un padre. Hubo [un tiempo] cuando Dios estaba solo, y que no era aún un padre; sólo después se volvió un padre” (100).⁸⁵ Como se encuentra un cuándo Dios no era padre, significa, lógicamente, que

[el] Hijo no siempre existió. Todo es creado de la nada... todas las criaturas existentes, todas las cosas están hechas; entonces la Palabra de Dios mismo se vino a la existencia de la nada. Hubo [un tiempo] cuando Él no existía... antes de que fue traído... no existía. Él también tuvo un principio a su existencia creada (100)⁸⁶

Se establece claramente que el Hijo es una creación de Dios, no, como se ha mencionado anteriormente, parte de la sustancia del Padre (un pensamiento poco ortodoxo). Dios fue El que trajo al Hijo al mundo y sin esta decisión del Padre, el Hijo no hubiese existido.

Interesantemente, Arrio sugiere que cuando Dios dispuso de la creación de los humanos, dispuso de la creación del Hijo: “Dios antes estaba solo... [pero] luego nos quiso hacer; y sólo entonces hizo una especie de ser que Él llamó Palabra, Sabiduría e Hijo, para que a través de Él nos pudiera hacer” (100).⁸⁷ Esto, en términos ortodoxos, tiene varios problemas. Para empezar, si Dios creó al Hijo, significa una falta de coexistencia eterna, lo cual la Iglesia católica apostólica romana refutó en el Concilio de Nicea, tal como se ha visto. En segundo lugar, el Espíritu Santo no está mencionado. Esto es relevante por la siguiente idea ortodoxa: “el trabajo de la creación es común a las tres Personas [de la Trinidad]” (*Nueva Enciclopedia Católica*).⁸⁸ Por la falta de la involucración del Espíritu Santo en la creación, el concepto de que el ser humano está hecho mediante el Hijo por la decisión del Padre, significa que en el proceso creativo el Espíritu Santo no existe para Arrio. También crea una noción de que el Hijo es dependiente del Padre, en el sentido de que sin Él no hubiese existido y sin Él no hubiera podido crear vida. Lo cual, claramente, establece una jerarquía entre estas dos entidades, con el Hijo como subordinado al Padre. Finalmente, el lenguaje utilizado para describir la esencia del Hijo, “una especie de ser”, probablemente no tuvo mucho éxito en los círculos ortodoxos, visto que deja al lector bastante confuso en cuanto a la sustancia de que está hecha el Hijo, más aparte no crea un sentido de un ser divino.

La idea del Hijo como un ser menos divino y la reiteración de que el Hijo no es de la misma esencia de Dios, se nota en el siguiente punto, en el que Cristo es aludido a no ser el “verdadero Dios” (101).⁸⁹ Según la cita,

[él] puede ser llamado ‘Dios’ pero no es el ‘verdadero Dios’. Todos los seres... en su sustancia... son ajenos a Dios y impropio a Él; y entonces la Palabra también es enteramente diferente de y impropio a la sustancia y propiedad del Padre. Él es ‘propio’ a...[la clase de] cosas hechas y creadas y es aquí donde pertenece (101)⁹⁰

Se plantea claramente que la Palabra, o sea el Hijo, no es de la misma esencia del Padre, y que su esencia pertenece al mundo creado, pero no necesariamente al divino. El siguiente punto se puede vincular al último, porque se declara que el Hijo no es de la sustancia del padre y para tratar de justificar la confusión de la esencia del Hijo. Al no ser esencialmente igual que el Padre

el Padre... es invisible para el Hijo, y la Palabra no puede ni ver ni conocer a su propio Padre clara y exactamente... no solamente no conoce el Hijo al Padre clara y exactamente, por su falta de comprensión... el Hijo mismo no conoce su propia sustancia (101)⁹¹

El Hijo no es capaz de ver ni conocer al Padre, porque Él no está consciente de lo que está hecho, es decir, no conoce su propia sustancia. Este punto puede dejar perplejo al lector, ya que Arrio dice que el Hijo no es de la misma sustancia que el Padre, pero tampoco indica cuál es su esencia. Lo que queda claro es que el Hijo no parece tener una relación íntima con el Padre, ni tampoco se puede determinar si el Hijo sabe cual es su

propósito, ya que no existe un entendimiento por su parte del Padre ni de su propia sustancia.

Finalmente, se elabora un poco sobre la relación entre las distintas personas de la Trinidad. En las palabras de Arrio, las entidades de la Trinidad “son en sustancia y en esplendor enteramente diferentes entre sí, infinitivamente... distintas” (Williams, 101).⁹² La noción de que las tres entidades de la Trinidad sean distintas no es, realmente, una herejía, ya que se ha visto que es ortodoxo creer en las tres distintas personas. Lo que sí es problemático es que las tres entidades no sólo estén hechas de una sustancia diferente (al contrario de la fe católica apostólica romana), sino que también su gloria es desigual. ¿Qué importancia tendría entonces la semejanza de esplendor? Pues llegaría a significar que algunas entidades son más divinas que otras, y, como Arrio acierta, la única persona en la Trinidad transcendental es el Padre, esto significa que el Hijo y el Espíritu Santo están subordinados a éste.

Los elementos más sobresalientes de la doctrina de Arrio, que se ven en ambas las cartas y la *Talía*, son las siguientes: primeramente que Dios es transcendental y por lo tanto el Hijo no es generado de Dios, y si el Hijo no es generado de Dios, entonces significa que el Padre y el Hijo están hechos de sustancias distintas. En segundo lugar, que hubo un tiempo cuando el Padre existía sin el Hijo, y que fue por una decisión consciente del Padre que el Hijo fuera procreado; el Padre y el Hijo no son coexistentes. El Hijo también es referido como una “criatura”, ya que pertenece al mundo de la creación. No es sorprendente, entonces, que la Iglesia, a pesar de que la institución no hubiera tenido fijamente establecidas sus ideas sobre la Trinidad, hubiese declarado a Arrio un hereje. Simplemente dicho, la base de la fe de Arrio parece ir totalmente en

contra de la divinidad de Cristo. Promueve la transcendencia de Dios. Es este cuestionamiento de la divinidad de Cristo, en parte, lo que se verá en el análisis literario del *Cantar de Mio Cid*.

3.4 La identidad arriana visigoda

Es relevante para el siguiente capítulo mencionar, brevemente, el arrianismo adoptado por los visigodos. No se dedicará amplio espacio a este tema en este capítulo, porque estas ideas, igual que la doctrina de Arrio, serán centrales para el análisis literario. Como se ha mencionado en el capítulo anterior, los visigodos se convirtieron al arrianismo a mediados del siglo cuatro bajo el líder Fritigerno, con el fin de poder acceder a habitar territorios romanos (Heather, 66). Del arrianismo temprano visigodo, la figura más importante era el obispo arriano y visigodo Ulfilas. Este visigodo religioso nació en el norte del Danubio en el año 310 (Wolfram, 76). Wolfram explica que Ulfilas probablemente fue “bautizado después de su nacimiento y criado como trilingüe” (76).⁹³ El conocimiento de los idiomas surgiría de gran significancia para la futura carrera religiosa de este obispo. En el año 341, “Ulfilas fue consagrado obispo de los cristianos en las tierras de los góticos” y poco después del año 350 había traducido la Biblia del griego al godo, “la más temprana lengua germánica [que alcanzó] la escritura” (Wolfram, 76).⁹⁴ Esta traducción de la Biblia al godo creó, sin duda, un fuerte lazo entre los visigodos y su religión, ya que las enseñanzas bíblicas se podían encontrar en su propia lengua: “la traducción de la Biblia fue de significancia histórica para todas las personas ‘godas’” (Wolfram, 77).⁹⁵ No se hablará en detalle del contenido de la Biblia de Ulfilas, pero contiene algunos aspectos históricamente fascinantes (cabe mencionar que hoy en día sólo quedan fragmentos). Para empezar, “Ulfilas y sus ayudantes utilizaron un

alfabeto de su propia creación, que incorporaba elementos del latín y el rúnico” (Wolfram, 77).⁹⁶ Es decir, Ulfilas y los que le ayudaban, inventaron la lengua goda escrita. En cuanto al contenido de la Biblia, Ulfilas “pinta una imagen vívida de la vida de una gente que se ganaba la vida de la agricultura, de la crianza bovina y de la pesca” (Wolfram, 77).⁹⁷ No solamente utilizaba un lenguaje e imágenes que su gente entendía para explicar las historias bíblicas, sino que tampoco se tuvieron que utilizar muchas palabras prestadas del latín o griego, ya que la traducción de Ulfilas empleaba escenas y elementos cotidianos en la vida de un godo (Wolfram, 77). Ulfilas era, indudablemente, un gran proponente del arrianismo. El obispo “profesaba la subordinación de Cristo al Padre y del Espíritu Santo al Hijo” (Wolfram, 78).⁹⁸ Para él, la jerarquía trinitaria consistía en el Padre como transcendental, el Hijo subordinado al Padre y consecuentemente el Espíritu Santo subordinado a Cristo. Entonces, la primera traducción de la Biblia a una lengua germánica fue por parte de un arriano, componente no insignificante en cuanto a la identidad visigoda.

La preservación del arrianismo durante la conversión del imperio romano al catolicismo es un punto crucial para el propósito de este trabajo, y es lo último que se comentará en este capítulo, ya que sucede algo parecido en la Galia y después en la Península Ibérica, lugar donde se desarrolla la trama del *Cantar de Mio Cid*. Es importante recordar que el pueblo visigodo, especialmente después de su asentamiento en tierras romanas, convivía con los romanos a diario. Según Thompson, “los líderes visigodos aceptaban la perspectiva de la clase acaudalada romana, cuya posición social ellos esperaban reproducir en su propia sociedad” (107).⁹⁹ Para los visigodos de rango de influencia, era primordial tener la misma autoridad que los romanos adinerados en su

comunidad, algo que podría resultar en el rechazo de sus propias costumbres, o la identidad que apenas estaban desarrollando, ya que no se sabe concretamente si los visigodos tenían costumbres definidas. De cualquier modo, se nota un deseo por parte de los visigodos de retener una identidad propia, no ligada a la identidad romana. Esto se ve muy claramente en la siguiente cita de Thompson:

[al] aceptar el catolicismo [los visigodos], escasamente hubieran podido dentro de poco no ser absorbidos en la organización de la Iglesia universal... como católicos hubieran indudablemente perdido algo de su libertad de organización... el arrianismo no era una organización centralizada o interprovincial... y por lo tanto era más apto... a una población que deseaba preservar su identidad social dentro del imperio romano (110)¹⁰⁰

La adopción y la conservación del arrianismo ayudaría a los visigodos a preservar su identidad individual y su independencia como grupo en el imperio romano y especialmente ante la Iglesia católica, cuya influencia lo impregnaba todo. Pero no sólo sería ante el imperio romano y la Iglesia que la identidad visigoda se encontrara a riesgo. Es notable recordar que después de la desintegración del imperio romano, cuando los visigodos ya estaban establecidos en la Península Ibérica, la mayoría de los súbditos de los reyes visigodos eran católicos apostólicos romanos, y fue una batalla constante para los visigodos perdurar como una entidad distinta. Finalmente, como explica Collins, “la diferencia entre arrianismo y catolicismo, que se centraba en la cuestión de igualdad y la coeternidad de las tres personas de la Trinidad, puede parecer poco consistente” (*La*

España visigoda: 409-511, 61). La endeblez de la doctrina arriana a finales del reino arriano visigodo en España se debe, en parte, a que, para la mayoría la doctrina no era específicamente importante. Era, más que nada, una forma de separar a un grupo de otro, con un grupo, los visigodos arrianos de influencia, concentrándose en no disipar su identidad. Estos visigodos al fin perdieron la batalla contra el catolicismo y por lo tanto la romanización, pero, ¿cuán rápido pudieron haber cambiando las costumbres de un grupo que había luchado desde su origen, empezando con Ulfilas, para mantener su identidad? Esto se aprenderá en el próximo capítulo.

Capítulo 4: Análisis literario

4.1 El *Cantar* y su crítica

Como se explica en la *Historia de la literatura española*, existe “abundantísima bibliografía” en cuanto al *Cantar de Mio Cid* y es por este exceso de información que sólo se comentarán brevemente las ideas de los críticos más fundamentales de este texto antes de empezar nuestro análisis literario (133).¹⁰¹ El máximo historiador peninsular, Ramón Menéndez Pidal, líder del movimiento cidiano tradicionalista, argumenta que los juglares son esenciales en el “nacimiento de las literaturas románticas” como el *Cantar*, y debido a esto, el “origen estamental del autor del CMC” está unido al “mundo de la juglaría” (133). Es decir, por formar parte del estrato de la literatura romántica, el *Cantar* va ligado a la tradición oral. Según la opinión de Menéndez Pidal, “el proceso formativo y genético del CMC serían breves ‘cantos noticieros’, de naturaleza histórico popular, que empezaron a gestarse ya en vida del Cid” (135). Lejos de ser una obra culta, el *Cantar* empezó formando parte de la vida cotidiana de los españoles mediante cantos sobre las novedades del momento, incluso durante la vida del mismo Rodrigo Díaz de Vivar, cantos que tal vez ya anunciaban sus hazañas en tierras lejanas. En cuanto a las fechas, la crítica de Menéndez Pidal ha deducido que estos cantos se solidificaron “en torno a 1105, en la primera versión... hasta 1140” y en este último año “se configur[ó] la versión definitiva... la versión recogida en el códice del siglo XII, copiada por el amanuense Per Abad” (135). Para el filólogo, la versión del *Cantar* reproducida en el decimocuarto siglo por Per Abad es simplemente la versión escrita de la obra oral de los dos juglares que originalmente la compusieron, de los cuales se comentará rápidamente en seguida.

Según el dictamen de Menéndez Pidal existen dos autores responsables de la creación del texto que ahora se conserva. En primer lugar un juglar de San Esteban de Gormaz y, en segundo lugar, en una fecha más tardía, un juglar de Medinaceli (133, 134). La primera versión, del año 1105, es “fruto de la actividad compilador del poeta-juglar de San Esteban de Gormaz” y la versión definitiva se basa en una combinación de los dos autores (135). Pidal asegura la autoría de dos individuos “por la abundancia de topónimos de aquella región geográfica [que] se recogen” en el primer cantar (133). Este mismo conocimiento de esta región española hace que “los hechos narrados en el primer cantar [sean] los más históricos” ya que el segundo juglar, probablemente de Medinaceli, es “más alejado de los sucesos históricos” e “introduce adiciones novelescas” (133, 134). Es decir, el primer juglar escribió la base del texto, incluyendo elementos topográficos e historiográficos, mientras que el segundo se encargó de otorgarle un cierto estilo estético a la obra. Por lo tanto, Alan Deyermond reitera que

lo que el poema nos dice de Valencia no necesita ningún conocimiento personal, pero los detalles topográficos de Burgos y de los caminos cerca de los ríos Duero, Jalón y Jiloca presuponen que el poeta vivía en aquellas zonas o viajaba por ellas (19)

Según Deyermond, no solo era íntimo el poeta con la topografía de esta región montañosa de Castilla, sino que también sea “probable que el *Cantar* fuese destinado a un público buglarese” (19). Se nota, sin duda entonces, que Menéndez Pidal promueve la noción

que el *Cantar de Mio Cid* es un texto originalmente juglaresco y que es evidente que los juglares provenían de la región natal de Rodrigo Díaz de Vivar.

Los individualistas, por su parte, como el experto cidiano Timoteo Riaño Rodríguez, difunden que es elemental “la unidad de autor... para que una obra literaria sea considerada como tal” e identificaba el autor del *Cantar* “en el estamento de los clérigos” (134). Al contrario de los tradicionalistas, los individualistas conciben solo un autor cidiano, ya que en su opinión es imposible que el texto sea consistente al ser trabajo de dos individuos y que es muy probable que este autor único hubiera sido un religioso. El autor de los individualistas “con amplia y extensa cultura, unida a su capacidad creadora, supo dar vida a unos materiales que él conoce a través de una documentación” (136). O sea, el clérigo, posible autor del *Cantar*, obtuvo los datos que contiene la obra mediante documentos y no por experiencia propia o influencia oral, y con esto creó el *Cantar de Mio Cid*. Este religioso, tal vez Per Abad, el nombre del individuo que aparece en el único manuscrito del *Cantar*, pudo haber sido “un simple clérigo, perteneciente... a la demarcación de Fresno de Caracena, del obispado de Burgos” o inclusive pudo haber sido el “propio obispo don Jerónimo, que [acompañó] al Cid en sus empresas militares” (134). Los individualistas sostienen la idea de que el autor del Cid fue o un religioso del obispado de Burgos o el mismo obispo Jerónimo que es mencionado en el *Cantar* y quien combatió para los propósitos de Rodrigo Díaz. Se ve claramente que las ideas de los tradicionalistas y los individualistas no pudiesen ser más distintos.

Finalmente, Colin Smith, hispanista inglés, “rechaza la tesis de un autor clerical, por no haber indicios” contundentes ahí en el texto, aunque considera la obra “propaganda a favor de determinados intereses eclesiásticos” (134). Para Smith es

imposible comprobar que el autor del texto hubiera sido clérigo porque no existe ninguna prueba comprobando su oficio, aunque reconoce que la obra contiene ciertos elementos que promueven la religiosidad. En cuanto al oficio del autor del *Cantar*, el hispanista británico descubrió la existencia de un tal “Per Abad” que era “especialista en leyes” y que provenía de Carrión de los Condes, un pueblo no muy lejos de Burgos (134). Es por el oficio de éste y por el lenguaje jurídico en el *Cantar* que “Smith supone un hipotético jurista” como autor de la obra. Es decir, para él el creador del texto probablemente era una especie de abogado, cuyo lenguaje jurídico se encuentra disperso a lo largo del texto. En la opinión de Smith, el autor “se habría formado en determinados centros universitarios franceses... lo que explicaría ciertas resonancias galaicas en el cantar” (134). Cabe mencionar que los centros formativos educacionales de la época y de más prestigio se centraban en Francia, y es probablemente por eso que Smith asocie la supuesta educación jurídica del autor del *Cantar* con el país galo, aunque también es importante indicar que durante la época del Cid comenzaron a llegar inmigrantes franceses a la Península Ibérica, y esto asimismo pudo haber influido las épicas españolas (Barton y Fletcher, 6). En cuanto a la fecha del *Cantar*, Smith la sitúa “en torno a 1207 o poco antes”, es decir más de cien años después de la muerte de nuestro héroe (134). Su teoría es crucial porque sus investigaciones cidianas, aparte de la de los individualistas, ha constituido la “mayor argumentación” en contra de la teoría tradicionalista de Menéndez Pidal (135). Es decir, junto con los individualistas, las investigaciones de Smith son las más aceptadas en el mundo académico cidiano en cuanto a la identidad del autor y las fechas de codificación del texto.

Se han visto en este apartado las tres opiniones fundamentales en cuanto a la crítica de autor y fecha o fechas del *Cantar de Mio Cid*. En primer lugar, los seguidores de las ideas de Menéndez Pidal, argumentan que el texto se difundía oralmente, obra de dos juglares que habitaban en la provincia de Soria, uno de San Esteban de Gormaz y el otro de Medinaceli. Luego, están los individualistas que favorecen el concepto de un solo escritor, un clérigo. Y, finalmente, hay la idea de Smith, que mantiene a Per Abad como el autor único del *Cantar*.

4.2 La pervivencia del arrianismo en la península ibérica después del año 711

Como se ha deducido en el apartado anterior, es simplemente imposible concluir quién fue el autor del *Cantar de Mio Cid* porque no existen los datos necesarios para comprobarlo. Este apartado no se dedicará, necesariamente, a revelar las tendencias arrianas del texto, sino más bien se ha incluido para demostrar el por qué existe una confusión teológica dentro de la obra, que puede señalar la discordancia doctrinal entre España, especialmente la región de donde proviene el Cid y los posibles autores del *Cantar* y el resto de Europa católica. Esto se debe principalmente al deseo hispánico de un regreso a las costumbres y ritos tradicionales del reino visigodo. Como comenta Hillgarth, “las memorias visigodas eran más importantes que el reconocimiento cluniacense”; y en algunos sentidos los reinos de la meseta española eran “más godos que el reino visigodo” (*Visigoths in History and Legend*, 85, 84).¹⁰² El anhelo de retornar a una época visigoda era tan fuerte entre los castellanos, que era más significativo mantener la tradición visigoda que obedecer las reformas ortodoxas del tiempo, idea esencial para el propósito de este trabajo. Es en este momento cuando se ve valioso mencionar que la liturgia visigoda, conocida también como mozárabe o española, no fue sustituida por la

liturgia romana hasta el papado de Gregorio VII (1073-85), “contra la voluntad de los reyes españoles y sus reinos”, es decir durante la vida de Rodrigo Díaz de Vivar (*Visigoths in History and Legend*, 92).¹⁰³ Para Gregorio, el rito español era anti-católico y lo profesó como una liturgia herética (*Visigoths in History and Legend*, 92, 93). Se puede decir que hasta cierto punto los españoles habían practicado otra especie de catolicismo, diferente del del antiguo imperio romano. El disgusto por parte de Gregorio VII hacia el rito español se puede deber a dos razones. En primer lugar, la liturgia visigoda “había desarrollado varias secciones” que no eran bíblicas, y “con gran libertad desde el siglo siete y más allá” (Díaz y Díaz, 61).¹⁰⁴ Es decir, al contrario del rito romano, cuya literatura religiosa era una fórmula doctrinal estandarizada, la liturgia visigoda era una elaboración creativa. No resultaría sorprendente si se hubiesen implementado a esta liturgia rasgos de religiones previas al catolicismo sin problema alguno como, por ejemplo, el arrianismo, puesto que el rito visigodo no era necesariamente formulado, sino una creación por parte del individuo que dirigía la misa (Díaz y Díaz, 61). En segundo lugar, existe la posibilidad de que la Pasión de Cristo, componente litúrgico en que se narra la vida de éste, no formaba una parte fundamental para el rito español (Díaz y Díaz, 65). No sería prudente ir tan lejos como para deducir que los españoles de la época de Rodrigo Díaz de Vivar no creyeran en Cristo. Pero se demuestra el concepto de un catolicismo distinto al romano cuando uno toma en cuenta que posiblemente no se practicaba un elemento crucial para el rito romano en el rito visigodo. Seguramente la falta de estandarización litúrgica, combinada con la falta de prácticas esenciales romanas en el rito español, era causa de furor para las cabezas romanas de la época.

Otro punto de interés que pudo haber afectado los conceptos religiosos en la España de el Cid es, como comenta Hillgarth, que “es claro que [la gente del] campo fue... evangelizada muy tarde y muy incompletamente” en España (*Visigoths in History and Legend*, 49).¹⁰⁵ Las regiones rurales españolas no recibían la misma atención eclesiástica que los centros urbanos, cosa que pudiese sugerir la continuación de prácticas religiosas previas a la conversión al catolicismo. Y no sólo eso, Hillgarth deduce que después de la conversión de los visigodos en el año 589, “la Iglesia española aparenta haber puesto poco esfuerzo en evangelizar a los visigodos arrianos”, así creando consecuentemente la prolongación, quizá mezclada con elementos católicos por la convivencia con éstos, de su fe arriana dondequiera que estuvieran (*Popular Religion in Visigothic Spain*, 9).¹⁰⁶ Esta última idea trae a colación dos conceptos finales que se deben tomar en cuenta antes de empezar con el análisis literario. En primer lugar, es crucial recordar que la mayoría de la población española, que no era católica, había sido coercida, en muchos casos físicamente, a convertirse al catolicismo. Típicamente, el método más veloz para convertir hombres era volver al principio romano y utilizar la coerción (*Popular Religion in Visigothic Spain*, 49). Como se ha visto anteriormente con la implementación forzada del rito romano en la Península Ibérica por parte de la Iglesia, Roma estaba a favor de la imposición religiosa si resultaba en más católicos. Debido a esto, la mayoría de la población española simplemente crecía en un entorno católico y lo consideraba su religión oficial, ya que realmente no existía otra alternativa. Esta manera violenta de catolizar partes de la Península Ibérica, seguramente no resultaba en una población docta en la doctrina católica y su falta de inclinación a esta religión forzada pudo haber resultado en una prolongación de tradiciones anteriores, aunque fuese de

manera incógnita. Finalmente, es fundamental indicar que la proporción más alta de obispos con nombres germánicos, antes y después de la época de Rodrigo Díaz de Vivar, se encontraba en la región de la meseta en España (*Visigoths in History and Legend*, 46). Este elevado número de clérigos visigodos indudablemente afectó la prolongación de ciertos rasgos arrianos en la práctica religiosa cotidiana de la época. Tomando en cuenta la información que se ha presentado en este apartado, se puede decir que son, en parte, estos elementos, combinados, con el catolicismo y el arrianismo que, se analizarán en este capítulo.

4.3 Problemas con el término “Criador” en el *Cantar de Mio Cid*

Tomando en cuenta la idea de que el arrianismo pudo haber seguido existiendo durante la época del Cid, como una mezcla entre esta fe y el catolicismo, por falta de evangelización y también por un gran añoranza por parte del pueblo español de volver a las tradiciones del reino visigodo, se puede seguir con el análisis literario. El autor, quienquiera que fue, utilizó mediante los tres cantares (y aproximadamente unas setenta y seis veces) el término “Criador”. Tras un análisis extenso del texto, se descubre que el “Criador” puede ser ambos “Dios Padre” o Cristo, elemento que deja al lector bastante desorientado en cuanto a la identificación trinitaria de este ente. A continuación se analizarán las discrepancias del nombramiento de estas dos entidades.

La primera vez que se menciona al “Criador” es en el verso 48, cuando una niña de nueve años le explica a El Cid que el rey les ha prohibido extenderle ayuda material y les condenará a castigo corporal violento si lo hacen, por ser él ahora un exiliado:

[n]on vos osariemos abrir nin coger por nada;/ si non, perderemos los averes e las casas,/ e demás los ojos de las caras./ Cid, en el nuestro mal vós non ganades nada,/ mas el Criador vos vala con todas sus virtudes santas (*Cantar de Mio Cid*, 66)

Al aclarar al Cid la niña que el rey es capaz de quitarles a los burgaleses todas sus posesiones y sacarles los ojos de la cara si colaboran con El Cid, luego ella pide al “Criador” que preste servicio al héroe. ¿Pero a quién se refiere la niña al mencionar al “Criador”? Típicamente, el nombre del Creador es otorgado a la entidad trinitaria de “Dios Padre”, en lo que Piotr Ashwin-Siejkowski nombra “el título tripartito de Dios”, que consiste en primer lugar de Dios, luego del Todopoderoso y finalmente del Creador (16).¹⁰⁷ Esta idea tripartita se ve claramente en el *Credo de los Apóstoles*, oración fundamental en la religión católica que se empezó a implementar en la doctrina ortodoxa a partir del siglo cuarto y que empieza así: “[C]reo en Dios, Padre Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra”, donde es indiscutible la identidad de Dios (Ashwin-Siejkowski, 7, 16).¹⁰⁸ Cabe mencionar en este momento que la doctrina ortodoxa, a pesar de no mencionar la posición de Cristo como Creador en su credo más venerado, incluye a Jesucristo bajo el título de Creador, como sugiere Sean M. McDonough, con el fin de “incluir a Jesús dentro de la identidad divina y distinguirlo de los seres creados”, y es por eso que los ortodoxos aciertan que “Dios hizo el mundo a través de [Cristo]” (2).¹⁰⁹ Es decir, para evitar las ideas heréticas de Arrio y su insistencia en que Cristo no fuera de la misma sustancia que el Padre, la Iglesia católica elevó a Cristo a la posición de Creador como Dios, o sea equivalente a Dios, para que su divinidad no fuese cuestionada. Pero

aún tomando en cuenta este concepto ortodoxo, según explica McDonough en la cita anterior, parece que Dios omnipotente, o sea Dios Padre, sigue como el máximo creador, puesto a que Él es el que sigue creando, aunque el proceso creativo se difunda a través de Cristo. Recordemos también que la existencia del Espíritu Santo es necesario para el acto de la creación según la doctrina ortodoxa, tal como se ha mencionado en el capítulo anterior. Es interesante que el Espíritu Santo no sea mencionado en ningún momento en el *Cantar*, pero se comentará más adelante en el presente capítulo.

Existen alrededor de cuatro instantes en el texto en que la identificación del “Criador” puede estar asociada con Cristo. En primer lugar, en la oración que Doña Ximena dedica a El Cid antes de dejarla por la necesidad de ganarse la vida en tierras lejanas y hostiles. No se analizará este episodio aquí, sino en el siguiente apartado, ya que contiene sus propias peculiaridades teológicas. Entonces, el primer acontecimiento que se analizará a fondo es la alianza entre el “Criador” y “Santi Yagué”, que se puede encontrar varias veces en el texto, como en los versos 1138 y 1690*b* respectivamente: “[e]n el nombre del Criador e del apóstol Santi Yagüe[!]” y “en el nombre del Criador e del apóstol Santi Yagüe” (126, 161). Las frases, idénticas, crean un sentido de invocación tanto hacia el “Criador” como al “santo patrón de España”, el gran defensor de Cristo ante el Islam (Peake, 214).¹¹⁰ Seguramente la asociación del Creador con este santo, quien, como El Cid combate las fuerzas musulmanas, sugiere que la identidad de este Creador es Cristo y no Dios Padre, ya que el Cid y sus seguidores se enfrentan al Islam para proteger al cristianismo, cuyo fundamento principal es la creencia en Cristo.

Otra señal que alude al “Criador” como Cristo, se encuentra en el verso 1633 cuando El Cid proclama, “[g]rado al Criador e al Padre espirital/ todo el bien que

yo he todo lo tengo delante!” (158). Al mencionar al Creador “y al” Padre los dos juntos y seguidos, significa que existe una diferencia entre estas dos entidades. Si Dios ya es distinguido como el “Padre espiritual” porque la voz poética lo nombra Padre y el Padre no representa la entidad de Cristo, lógicamente el “Criador” sería Jesús. Similarmente, en el cuarto ejemplo, Cristo es explícitamente designado el Hijo de María en el verso 1668: “Santa María, madre del Criador” (160). Si Santa María es proclamada la progenitora de Dios, el lector reconoce inconscientemente que el “Criador” resulta en Cristo. Con estos ejemplos es casi incuestionable en el *Cantar de Mio Cid* la identidad del “Criador”.

Pero, existen dos versos culminantes en el segundo y tercer cantar que refutan las citas anteriores, manifestándose mediante las voces poéticas de los judíos Rachel y Vidas y la del personaje de Minaya, fiel seguidor de El Cid. Empezando con Rachel y Vidas, y fiándonos de la traducción sugerida de Montaner en sus notas a pie, la identidad de este “Criador” mencionado por estos dos personajes es cuestionada. En el verso 1438, según la voz poética, se declara lo siguiente: “[d]ixo Rachel y Vidas: -¡El Criador lo mande!” Montaner interpreta el verso como “¡Así lo quiera Dios!” en sus notas a pie de la edición (147). La complejidad de estas dos citas en cuanto a la identidad del Criador se explicará detalladamente a continuación y después se comentará la problemática de la voz “Criador” en boca de Minaya.

El primer dilema con el que el lector se encuentra es que en la doctrina judía no se acepta a Cristo como Creador, lo que complica la asociación del “Criador” con Cristo. Según la *Encyclopaedia Judaica*, el mesías, o sea la ente que típicamente se vincula con Cristo en el cristianismo, siempre fue un agente de Dios pero nunca un salvador en el sentido cristiano. La noción judía de que Cristo no es el salvador del mundo crea la

imposibilidad de su elevación a la posición de Dios Padre y consecuentemente su nombramiento como Dios Creador. Jesús “ha sido una causa de la separación” entre el “judaísmo y el cristianismo” porque no es reconocido como el Hijo de Dios (Flusser, 249).¹¹¹ Y, si Cristo no es percibido como el Hijo del Padre, no hay incertidumbre en cuanto a la identidad del “Criador” a la que aluden Rachel y Vidas; para estas voces queda claro que el “Criador” es el Padre y no el Hijo. Regresando brevemente a la cita de Montaner que se ha mencionado previamente, el que el editor se refiera al “Criador” como “Dios” sirve para reiterar la identidad de que este ser es el Padre. Se demuestra entonces que al igual que Rachel y Vidas, para Montaner el “Criador” se refiere a la entidad trinitaria del Padre y no la del Hijo.

En cuanto al “Criador” de Minaya, que se encuentra en el verso 2626, se establece otra insistencia de esta entidad como el “Padre” y no el “Hijo”, solamente que en esta situación la voz por la que se proclama es una voz cristiana (210). Tal, obviamente, aumenta la disputa entre la identidad trinitaria del “Criador” ya que ambos los judíos y los cristianos se refieren a este ente como Padre Creador. Como se ha visto anteriormente, ambos el Padre e el Hijo pueden ser nombrados Creador en la doctrina ortodoxa, pero no cabe duda, particularmente para los judíos, que el Creador original (y por lo tanto el máximo Creador) es Dios Padre. Entonces, a menos que se indique lo contrario, como en las citas de ejemplificación anteriores en donde se presiente que la identidad del “Criador” es Cristo, la identidad del “Criador” seguramente va más vinculada con la imagen del Dios Padre que con la del Dios Hijo.

Pero, ¿a qué grado tiene que ver la problemática del término “Criador” con la cuestión de las tendencias arrianas en la obra? Para empezar, como se ha notado, existe

una confusión entre la verdadera identidad del “Criador”, que tanto es mencionado en el texto. Aparenta aclararse dicha confusión si se toma en cuenta la mezcla ideológica aún existente entre el arrianismo y el catolicismo en la meseta española. En términos teológicos, existe una posible subordinación del Hijo al Padre. Esta conclusión se puede inferir por la siguiente idea: si los judíos se refieren al Dios Padre como Creador, esto significa que el Creador de los judíos preexiste al “Criador” de los cristianos. Es decir, el “Criador” judío y el de Minaya es el ente original, mientras que el “Criador” como Cristo puede ser exclusivamente un producto del primero, concepto, como se ha visto en el segundo capítulo de este proyecto y se ha citado anteriormente, que va ligado directamente con la creencia arriana que “el Padre existe anteriormente al Hijo” (Williams, 98).¹¹² Esta idea denota al mismo tiempo el juicio arriano de la inexistencia de la coexistencia eterna entre el Padre y el Hijo, o que el “Criador” Hijo no sea eterno porque no pudo haber llegado a existir sin la presencia del Creador Padre, lo que Williams explica como la incapacidad del Hijo de ser “auto-subsistente en el tiempo” (98).¹¹³ Es decir, se encontró un tiempo en el que el Padre existía sin el Hijo, y que debido a esto, el Hijo depende del Padre para su existencia. Entonces, el arrianismo en cuanto al término “Criador” se demuestra mediante la preexistencia del Padre, ya que el Creador judío preexiste al “Criador” cristiano y el “Criador” cristiano depende del Padre para su existencia.

Se ha revelado un debate de la verdadera identidad del “Criador” en la obra el *Cantar de Mio Cid*. Para algunas de las voces poéticas cristianas, el “Criador” puede ser Cristo, Hijo de María y seguramente Hijo del Dios Padre. Pero, para los judíos y la voz de Minaya, el mismo término “Criador” no puede ser aplicado a el ente del Hijo, para los

primeros porque su teología no tiene el mismo concepto de Cristo, y para el segundo porque llama explícitamente Padre al “Criador”. Supongo que nunca se sabrá concretamente la identidad del “Criador”, pero es indiscutible que este término crea un enigma en el *Cantar*, que posiblemente se puede deber a la influencia persistente del arrianismo.

4.4 La oración de doña Ximena y la inexistencia de la diferenciación entre el Padre y el Hijo

Es cierto que en el *Cantar de Mio Cid* se menciona a Cristo con su propio nombre múltiples veces (a pesar de que la primera vez no ocurre hasta el segundo cantar), lo que no resulta sorprendente ya que la obra apareció escrita aproximadamente 500 años después de la conversión de los visigodos al catolicismo. En la oración de Doña Ximena, que se encuentra en el primer cantar y por lo tanto no se cita a Cristo con su nombre, es el único episodio en el texto donde se alude a la vida y los hechos de Cristo y es un momento en el que se sugiere la aparente encarnación de Dios como Cristo en su aparición humana mediante la concepción espiritual (aunque esto no sea mencionado en el texto) de la Virgen María, probando que el Hijo así de la misma sustancia que Dios, aunque, como se comentará próximamente, existen algunos problemas teológicos relacionados con esta invocación.

La oración de doña Ximena se encuentra en los versos 327-365 donde la voz poética de ella se alude a Jesús, metafóricamente, durante casi toda la oración. Este episodio parece delinear algunos de los eventos de la vida de Cristo, incluyendo su resurrección, que se encuentra en el verso 358, “en el monumento resucitest”, que es un concepto que forma una parte fundamental de la teología ortodoxa (83). Los versos 333-

335 aluden a la encarnación de Dios en María, “fezist estrellas e luna, e el sol pora escalentar;/ prisist encarnación en Santa María madre,/ en Belem aparecist, como fue tu voluntad” (82). Es mediante esta cita donde empieza la falta de diferenciación entre el Padre y el Hijo, lo que se analizará a continuación en detalle en sus diferentes partes.

En referencia a la última cita, Montaner comenta en sus notas a pie que “se juntan el relato de la creación con la venida de Cristo, sin diferenciar netamente al Padre del Hijo” (82). Es decir, no se hace una distinción entre las dos entidades. Existen tres factores relevantes en esta cita poética y en la cita de Montaner para el propósito del presente trabajo. En primer lugar, la alusión a la creación del mundo por parte del Padre, seguida directamente por, como ha notado Montaner, la llegada de Cristo (sin mencionar por nombre a éste) que acaso puede ser debida a una influencia arriana. En segundo lugar, la sensación de la inferioridad de Cristo, hecho que crea la falta de separación de éste del Padre, llegando así posicionarlo en una jerarquía donde no es una entidad igual de divina al segundo: característica que también se puede asociar con el arrianismo. Finalmente, en esta cita también se demuestra la idea de que si no hubiese existido la intención de Dios de encarnarse por medio de María, ya que se refiere la voz poética a la “voluntad” de Dios, Cristo no habría existido, y esto resalta nuevamente la preexistencia de Dios, concepto más bien una predilección arriana.

La primera cuestión mencionada se puede vincular con la idea arriana de que Cristo es una creación de Dios, o sea no de la misma sustancia, un concepto que se comentó en detalle en el segundo capítulo de este trabajo. Se ha determinado por la falta de mencionar a Cristo. Al contrario, por ejemplo, es en el *Credo de los Apóstoles* donde se proclama claramente lo siguiente: “[C]reo en Dios... Padre [t]odopoderoso... Creador

del cielo y la tierra... y en Jesucristo, su único Hijo y nuestro Señor” (Ashwin-Siejkowski, v).¹¹⁴ No sólo se hace la separación de las dos entidades en este credo, sino que se menciona inclusive la entidad de Cristo y su papel como “Hijo”, elemento que no se establece en la oración de Ximena. En cuanto a la importancia entre la concatenación entre la mención de la creación proseguida por la venida de Cristo, sin distinguirlo de Dios, esta carencia de distinción entre Padre e Hijo significa que el último, como opinan los arrianos, es, como el mundo, producido por el Padre. Se ha visto previamente en este trabajo la noción de que Cristo sea una “criatura”, cosa que va totalmente en contra de las ideas ortodoxas.

Al contrario que el *Credo de los Apóstoles*, donde se ve una evidente diferenciación de estos dos entes y donde la divinidad de los dos es indiscutible, la oración de doña Ximena deja al lector un poco perplejo en cuanto a la divinidad de Cristo en el *Cantar*, elemento que va ligado a la segunda reflexión de relevancia en los primeros versos, ya mencionados en la oración: la inferioridad de Cristo ante el Padre. La posible identificación de Cristo como perteneciente al estrato creado, resulta en su subordinación ante Dios ya que no está compuesto de la misma sustancia que éste. Aunque la voz poética alude a Cristo metafóricamente, al utilizar su supuesta edad histórica documentada, que son los treinta y tres años, “por tierra andidiste treinta e dos años, Señor spirital”, y habla de algunos de sus milagros en el verso 345, “del agua fezist vino e de la piedra pan”, no nombrarlo directamente y distinguirlo ni distinguirlo de Dios previamente, lo mantiene en el mundo de la creación (82). Es indudable que la voz poética opine que este “Señor spirital” es un ser divino, puesto que se refiere al primer milagro de Cristo en la boda de Caná, pero queda claro que esta voz no hace una

distinción entre Padre e Hijo, e inconscientemente (o tal vez conscientemente) esto crea una diferencia divina entre el Padre y el Hijo, cosa que se puede afiliar directamente con una influencia arriana.

Finalmente, la preexistencia de Dios y por lo tanto la creación de una jerarquía divina se puede percibir en la manera estilística de escribir de nuestro amanuense anónimo. Repitiendo parte de la cita mencionada anteriormente, “prisist encarnación en Santa María Madre... commo fue tu voluntad”, se enfocará en las dos palabras, “prisist” y “voluntad”, porque al leerlas se establece la sensación de que la venida de Cristo fue un evento planificado por parte del Padre (82). Es irrefutable que la voz poética asume una especie de encarnación espiritual, ya que utiliza directamente la palabra “encarnación”, pero lo curioso es que antes de utilizar dicho término se emplea un derivado del verbo “poner” antes. Es decir sugiere que Dios “puso” una encarnación en María. Según el *Diccionario de la Real Academia Española*, el verbo “poner” se define como “colocar en un sitio o lugar a alguien o a algo” o ubicar en un espacio a una persona o un objeto. La definición de “voluntad” por lo tanto se refiere a la “intención... de hacer algo” (*DRAE*). Con la definición de estos dos términos, se nota instantáneamente un posible acto premeditado, lo que puede insinuar una idea ya planeada por parte de un individuo, en este caso por parte del Padre, idea que Paul M. Blowers reitera cuando escribe, “Dios creo al mundo con propósito” (64).¹¹⁵ Es decir, la venida de Cristo al mundo fue una planificación anterior a su creación por parte de Dios. Esto sugiere dos cosas: en primer lugar, que el Hijo no tuvo opinión ni responsabilidad en su venida al mundo, y, en segundo, que Cristo es una creación intencional del Padre (y por lo tanto promueve la idea de Dios Padre como preexistente al Hijo). Ambas ideas están de acuerdo con el

arrianismo, donde el Padre, ente superior al del Hijo, es el responsable por la llegada de Cristo al mundo, debido a su preexistencia. Aunque el autor lo supiese o no, estaba contribuyendo con estas simples palabras a la asociación de este texto con una religión popular previa al catolicismo, el arrianismo.

Lo misterioso de la falta de distinción entre las dos entidades del Padre y del Hijo que se ve mediante el texto, pero especialmente como se ha visto a través de los ejemplos en la oración de la esposa del campeador es que la doctrina ortodoxa ya estaba bastante fundamentada para el siglo doce y trece (los siglos en los que se cree se escribió el *Cantar*). Según Leslie Smith, en el siglo trece,

las ideas que componían las doctrinas teológicas eran, en mayor parte, estáticas... la teología cristiana se había trabajado y acordado por los concilios y teólogos de la iglesia temprana... en los siglos cuarto y quinto... que definían el canon de la Sagrada Escritura y... [de lo que] consistían los credos (75)¹¹⁶

Entonces, una persona docta en teología seguramente no confundiría la identidad de estas dos entes trinitarios, ya que las doctrinas fundamentales sobre la Trinidad ya se habían establecido en una época considerablemente previa a la escritura del *Cantar*. Aunque, es interesante que, en el siglo trece es cuando ocurre lo que Smith nombra “el gran gobierno” del papado debido, a que la Iglesia se empieza a preocupar más por impactar, o controlar, la vida cotidiana de los individuos laicos (76).¹¹⁷ Según Smith, en aquel siglo la Iglesia se desazogó en la educación del individuo secular, y por ende la teología de éste “tenía que mantenerse dentro de los límites de la ortodoxia”, lo que se obtuvo mediante la

educación pastoral y que instigó el rechazo romano ante el rito visigodo, puesto a que no cabía dentro de la ortodoxia (77).¹¹⁸ Dicha acción implica y reitera la noción de que la Iglesia no se ocupaba, más que en los grandes centros cosmopolitas, y anteriormente al siglo trece, en hacer proselitismo en las regiones más remotas de la Europa cristiana, incluyendo seguramente la meseta española. Otro dato de interés es que la Inquisición católica no se estableció hasta este mismo siglo. Como comenta Peter Biller, la “creación de una Inquisición formal en los años 1230... resultó en la escritura de literatura técnica – manuscritos que contenían el formulario fijo para sospechosos herejes” pero simultáneamente, “el vocabulario de la Iglesia manipulaba la realidad en muchas formas... interesantemente [la Iglesia] ocultaba similitudes entre la ortodoxia y movimientos heréticos” seguramente a su conveniencia ya que “[la Iglesia] podía exagerar y minimizar herejías” (171, 173, 185).¹¹⁹ Con el establecimiento de la Inquisición como una institución formal dentro de la Iglesia, ésta ahora contaba con leyes y derechos en cuanto a los que se condenaban herejes. Pero, si se veía beneficioso disimular al hereje o la herejía, la iglesia tenía el poder de disminuir la importancia de la idea supuestamente sacrílega. Si el *Cantar* junto con su héroe eran vistos como un elemento máximo contra el Islam, seguramente la Iglesia hubiese ignorado estas tendencias poco ortodoxas en nuestra obra para promocionar la guerra cristiana contra la fe de Mahoma. Es cierto que tal vez la Iglesia no conocía en esta época nuestro texto, pero, como se ha visto anteriormente, desde ese entonces la obra se ha utilizado como propaganda nacionalista y católica en España.

Se ha visto mediante la oración de doña Ximena que el texto del *Cantar de Mio Cid* contiene elementos poco ortodoxos, principalmente por la falta de diferenciación

entre las entidades Dios Padre y el Hijo. Por medio de análisis textual se ha demostrado que a pesar de que algunos de los hechos de la vida de Cristo son aludidos en esta oración, Cristo nunca es llamado por su nombre, y esto crea una sensación de inferioridad en él; además es posible inferir una preexistencia del Dios Padre, ya que Cristo se puede divisar como una creación del primero. Se ha incluido también en este apartado una breve explicación de la posible causa de este error teológico. En primer lugar, se explicó que la Iglesia durante la época del Cid, ni después (hasta el siglo trece), se afligió con la educación teológica de la sociedad laica. Es un hecho que no ocurre hasta la llegada de un gobierno papal universal. Esto indica que, a pesar de que el autor del *Cantar* hubiese sido católico apostólico romano, sin una educación formal, podía seguir creyendo en fundamentos religiosos previos a los de la conversión del catolicismo, y aquello sin saberlo y/o sin querer. Asimismo, también se descubrió que la Iglesia decidía, con la creación de la Inquisición en el siglo trece, si condenar una herejía en particular era oportuno o no. Debido al impacto que este poema épico tuvo y sigue teniendo en cuanto a la identidad española, ha resultado más fructífero para la Iglesia el no señalar las posibles tendencias arrianas que contiene el texto.

4.5 El establecimiento de una jerarquía trinitaria en el *Cantar de Mio Cid*

En los dos apartados anteriores se ha notado una posible jerarquía trinitaria en cuanto a la preexistencia de Dios ante Cristo en las voces poéticas de Rachel y Vidas (y Minaya) y la subordinación de Cristo por falta de diferenciación entre este ente y el del Padre en la oración de Doña Ximena. Pero existen otros tres factores que pueden atribuir en la creación de una jerarquía trinitaria en el *Cantar*: la número de veces que es

nombrada cada entidad en toda la obra; el entorno en el que se les asocia, junto con su ubicación física; y, finalmente, la inexistencia en el texto del Espíritu Santo.

Al contar, meticulosamente, la cantidad de veces que son nombrados los entes por su nombre, el lector descubre que el ente de Dios, ya sea Dios o Padre, está más presente en la obra que el de Cristo o Hijo.¹²⁰ Mientras que Cristo no es nombrado en ningún instante en el primer cantar y sólo es aludido por su nombre cinco veces en todo el texto, el nombre de Dios o Padre aparece alrededor de cien veces en cantidades casi idénticas en cada uno de los tres cantares. Esta diferencia asombrosa, sin duda, eleva a Dios a una posición de poder más alta en la obra, simplemente porque su ente es mencionado tantas veces a lo largo del texto. En cuanto a las veces que es nombrado Cristo, si se elimina su nombre por completo, seguramente la obra no cambiaría demasiado. Es decir, si el lector o público no supiera que la obra se trata de la reconquista de España y la batalla del cristianismo contra el Islam, lo que hace el texto una obra cristiana, indiscutiblemente sin esta mención de Cristo en el *Cantar* el lector no sabría que Cristo, teológicamente, formó un elemento primordial en esta confrontación religiosa que se llevó a cabo en la Península Ibérica durante la época medieval. Esto convierte el ente de Cristo en un elemento desechable para la trama de la obra, elemento no insignificante para el propósito del presente trabajo. También cabe mencionar que Cristo nunca es aludido explícitamente como el Hijo de Dios, un factor interesante ya que, como se ha mencionado anteriormente, la doctrina ortodoxa lo incluía en esa postura en la teología trinitaria, empezando con ambos el Credo de Nicea y el de los Apóstoles. El Espíritu, Santo por su parte, como se comentará en más detalle adelante, no aparece ninguna vez en la obra, si el lector no cuenta las dos veces que es mencionada la Trinidad (que es en los versos 319 y

2370). El número de las citas de cada ente trinitario, ya fuera voluntario o involuntario por parte del autor, va conforme a la importancia de cada ente trinitario en la doctrina arriana. Es decir, el Padre, cuyo ente es la única transcendental, como se ha visto en el segundo capítulo, es superior al de Cristo, mientras que Cristo es supremo ante el Espíritu Santo. Esta jerarquía trinitaria se manifiesta visiblemente en las veces que son indicados los entes trinitarios en el *Cantar de Mio Cid*.

El dominio de cada ente y su posición física también destaca un elemento importante en la obra. Como se reveló en el párrafo anterior, Cristo es referido solamente cinco veces entre los cantares segundo y tercero. En el tercer cantar, en dos de las tres veces que se menciona, se alude también a la categoría de su dominio, que es la tierra. Los ejemplos se encuentran en los versos 2477 y 2830, donde se proclama idénticamente en cada cita, “[g]rado a Christus, que del mundo es señor” (202, 221). Tomando esta cita en cuenta, se expondrán ahora los ejemplos de dominio de Dios, para que se yuxtapongan los espacios determinados poéticamente a cada uno. Según la voz poética, Dios es “Padre que en cielo est[á]” (v. 330), es el “Padre que está en alto” (vv. 8, 2342, 2456), es el “Dios de los cielos” (v. 2855), es el Dios “que en cielo y tierra manda” (v. 3281) y finalmente es el “Dios del cielo” (v. 3452) (64, 82, 196, 201, 222, 243, 251). En comparación con Cristo, se demuestra que el dominio de Cristo es terrenal, ya que es “del mundo”, mientras que el dominio de Dios es no solamente el “cielo” sino también la “tierra” porque dispone de los dos. Si uno toma en cuenta el concepto arriano, donde se cree que el único ente trinitario que es transcendental, por ser el único ente no creado, es Dios, entonces, no es sorprendente que el Padre tenga la jurisdicción de ambos la tierra y el cielo bajo su mando. Al contrario, un ser no transcendental, ya que no está hecho de la

misma sustancia que Dios, como Cristo, no puede tener el mismo dominio. Es decir, mientras que Dios es capaz, por su superioridad, de ser el patrón en ambos lugares, el ente de Cristo se tendría que limitar a sólo uno de estos sitios, porque si no sería considerado un ente igual de divino que el Padre. Y, para mantener a Cristo en una posición inferior, es lógico que su entorno esté vinculado con el mundo terrenal, puesto que sólo la Divinidad máxima, o sea Dios, puede estar asociada con el reino del cielo. Entonces, al nombrar a Cristo “señor del mundo” y a Dios el “de los cielos”, en el *Cantar* se establece una jerarquía entre estas dos entidades, donde el ente supremo trinitario es Dios.

Existen otras dos ideas que cabe mencionar brevemente, y que se pueden combinar con el concepto anterior. En primer lugar, la posición física en la que se encuentra cada uno de estos dos entes y en segundo lugar la estética del periodo. En cuanto a lo primero mencionado, si Cristo es terrenal eso significa que para comunicarse con el Padre, el primero es obligado a alzar la cabeza para ver hacia arriba, ya que es allí dónde habita el segundo. Esto crea una desigualdad de ubicación física, con Dios en un posicionamiento más beneficioso, porque desde lo alto lo puede observar todo convirtiéndolo en un ente omnipotente, lo que lo sitúa en una posición más divina que la de Cristo. Por lo tanto, con el dominio y la ubicación física de estos dos entes, que se señala en el texto mediante las citas ya mencionadas anteriormente, se establece de nuevo una diferencia jerárquica entre el Padre y Cristo, el último subordinado al primero. El otro punto de interés es que en la estética de la época del escritor de la obra, ya sea en el siglo doce o trece, Cristo representaba un papel fundamental como protagonista del cristianismo. Según Sarah Lipton, en el siglo doce “el arte cristiano estaba lejos de ser una novedad del tiempo; cristianos occidentales habían por mucho tiempo consagrado a

[Cristo] en las formas más bellas y manifestaban la majestad de Dios en la arquitectura suntuosamente adornada” (256).¹²¹ Los cristianos tenían, desde mucho antes de la época del *Cantar*, la propensión de incluir a Cristo de una manera gloriosa en su arte, como un ente diferente e igual de representado que el Padre, ya que el Dios Padre se revelaba mediante la arquitectura. En estas mismas obras de arte, “Cristo con señales de sabiduría y poder”, apoyando el “libro y orbe”, se simboliza la divinidad que los cristianos de la época le otorgaban artísticamente a la entidad trinitaria del Hijo (Lipton, 266).¹²² Curiosamente, Cristo, en el *Cantar*, en vez de ser representado como un ente gloriosa y divino, como lo es en el arte del periodo, es figurado como un ser “terrenal”, un elemento que cuestiona su divinidad trinitaria y que teológicamente se puede explicar y vincular a una tendencia arriana.

El Espíritu Santo, por su parte, como un ente separado de Dios y de Cristo, es decir, no perteneciente al ente de la Trinidad, no es mencionado en ninguno de los tres cantares. Existen dos razones por las que esto es extraño. En primer lugar, la doctrina del Espíritu Santo ya se había establecido en el siglo cuarto y por eso se fundó una “devoción al Espíritu Santo” ya desde “una época temprana”, especialmente en el estrato élite de la sociedades cristianas (*New Catholic Encyclopedia*).¹²³ Esta devoción a tal ente trinitario se demuestra en los escritores cristianos tempranos, que en sus trabajos respectivos se presenta “una tradición devocional al Espíritu Santo.... por medio del arte y la arqueología, la himnología... y la liturgia” (*New Catholic Encyclopedia*).¹²⁴ Es decir, el Espíritu Santo no era una ente desconocida para la época del Cid ni tampoco las fechas aproximadas a la escritura del *Cantar*. La segunda razón se percata con una breve comparación entre el *Cantar de Mio Cid* y los primeros versos del *Poema de Fernán*

González, escrito, según lo que se cree, por un clérigo castellano ca. 1250, alrededor de cuarenta años después de la fecha de escritura del *Cantar*.¹²⁵ El *Poema de Fernán González* comienza de la siguiente manera: “[e]n el nombre del Padre que fizo toda cosa,/ [d]el que quiso nasçer de la Virgen preçiosa,/ [e] del Spiritu Santo que ygal dellos posa” (21). Se ve claramente que desde el inicio de este poema el Espíritu Santo no solamente es mencionado directamente, sino que también es considerado un ente idéntico en su divinidad al Padre y al Hijo que nació de la Virgen María. Considerando que este texto no fue escrito cronológicamente mucho después del *Cantar*, resulta extraño que en el segundo no se mencione la tercera entidad trinitaria, mientras que en *Fernán González* es nombrado, y su estatus proclamado, desde el principio de la obra. Naturalmente, si la consecuencia de no mencionar en igual cantidad a Cristo que a Dios crea una discordancia entre su supuesta igualdad divina, tal como dictaría la ortodoxia, la carencia de mencionar al Espíritu Santo resulta en su insignificancia total en la obra, lo cual alude a su inferioridad conceptual y textual ante los entes de ambos el Padre e el Hijo, y por consiguiente lo que se puede asociar con la doctrina del arrianismo; los dos entes, Dios Padre e Hijo, son superiores al Espíritu Santo.

Con ejemplos textuales, se ha demostrado el número de veces que es mencionado cada ente, su dominio y su posición física, la discordancia entre la interpretación artística de Cristo y su representación en el *Cantar*, y, finalmente la completa ausencia del Espíritu Santo como ente propio en contraste con la presencia de éste en el *Poema de Fernán Gonzaléz*. Todo lo anteriormente mencionado expone que en el *Cantar de Mio Cid* existe una jerarquía trinitaria donde el Padre es superior al Hijo y el Hijo es superior

al Espíritu Santo, noción que se atribuye, aunque nuestro autor anónimo lo hubiera querido o no, directamente con la doctrina arriana.

Capítulo 5: Resumen

Se ve imposible e innecesario comprobar que el autor anónimo del *Cantar de Mio Cid* fuera un arriano, puesto que la conversión al catolicismo había ocurrido quinientos años antes del nacimiento de éste y del mismo Rodrigo Díaz de Vivar. Aunque, como se ha querido demostrar ampliamente, es posible que el *Cantar* contenga influencias arrianas, ya que la zona española en donde se cree haber difundido la obra es una región que se considera altamente visigoda.

Los castellanos, literalmente de linaje ancestral visigodo, consideraban a los godos sus ancestros espirituales (Hillgarth, ix). Los visigodos, como se ha comentado en los primeros dos capítulos, eran devotos arrianos que desde una época temprana de su conversión seguían las enseñanzas del obispo visigodo y arriano Ulfilas. El arrianismo formaba una parte tan fundamental de su identidad, que veían a su religión como una manera de no ser absorbidos por el imperio romano. Es decir, el arrianismo los distinguía de las poblaciones católicas. Bajo el rey Leovigildo, cuando los visigodos ya se habían establecido en España, las leyes arrianas de su época (siglo 6) se trataron de modificar con la intención de convertir a los católicos hispanorromanos de la península a la fe visigoda. Desafortunadamente para Leovigildo, su esfuerzo religioso no fue muy fructífero, ya que los romanos posiblemente, igual que los visigodos con el arrianismo, se identificaban culturalmente como católicos apostólicos romanos, y resultaba difícil para la población convertirse a una religión que por centenares de años se había proclamado herética. Debido probablemente a la mayoría de poblaciones romanas y la población visigoda minoritaria, en el año 589, Recaredo, hijo de Leovigildo, convirtió su reino al catolicismo, pero no sin falta de conflictos religiosos interiores. Hubo en efecto un

posible regreso al arrianismo por parte del rey que lo sucedió. No sorprende que, este cambio religioso no afectara a la Península Ibérica de una manera uniforme. Al contrario, existen pruebas documentadas que la conversión al catolicismo de España no ocurrió ni del mismo grado en todas partes ni al mismo tiempo en todas partes, elemento que seguramente promueve la idea de que seguían existiendo costumbres arrianas visigodas en las zonas más remotas de la Península donde estos se habían establecido después del año 711 (Zapke, 23).

Como se ha analizado en el presente trabajo, en el *Cantar* se crea una jerarquía divina de la Trinidad, cosa que va ligada directamente al concepto trinitario del arrianismo. En primer lugar, el término “Criador”, que aparece continuamente a lo largo de todo el texto, crea una confusión en cuanto a su identidad. El lector no sabe si “Criador” se refiere a Dios Padre o al Hijo, ya que la voz poética utiliza este término para ambos entes trinitarios. Por esta confusión, se ha argumentado que los judíos Rachel y Vidas, cuando nombran a Dios, emplean este término, y también Minaya, fiel seguidor cristiano del Cid significa que existe una gran probabilidad de que el ente que se relata finalmente con este término sea Dios, a menos que se indique lo contrario, puesto que los judíos no creen en Cristo como ente creador, mucho menos un ente igual de divino que Dios. En segundo lugar, se ha comentado la problemática de la oración de Doña Ximena y la falta de diferenciación entre Dios padre y el Hijo. La carencia de distinguir entre estos dos entes va en contra de las creencias ortodoxas y también del arrianismo, ya que los arrianos también creían en las tres entidades distintas. Pero, existen algunos factores, como el vocabulario utilizado, que crean una sensación de Cristo como un ser producido por Dios. Es decir, los dos entes no están hechos de la misma sustancia, idea que va

vinculada con las creencias de Arrio. Finalmente, se han analizado tres otros factores que pueden contribuir a una jerarquía arriana en el texto: el número de veces que es nombrado cada ente, donde la diferencia entre la multiplicidad de veces que se menciona a “Dios” en comparación con las veces que se menciona a “Cristo” es sobresaliente; el dominio que se les otorga a cada ente, donde Dios es celestial mientras que Cristo es terrenal; su posición física, donde Cristo tiene que mirar hacia arriba para comunicarse con Dios; y, por último, la exclusión del Espíritu Santo en toda la obra, elemento extraño ya que, como se ha visto anteriormente, en el *Poema de Fernán González* este ente se nombra en los primeros versos de la obra. Todos estos factores demuestran que existe una probabilidad de que la obra del *Cantar del Mio Cid* contenga y demuestre influencias arrianas, ya que se establece un sentimiento jerárquico trinitario a lo largo de los tres cantares del texto.

Notas

- ¹ El Cid nació en Vivar, un pueblo al norte de Burgos, alrededor del año 1040 y murió en el año 1099, en Valencia (*The Reader's Companion to Military History*).
- ² Todas las citas originalmente se traducirán al castellano, empezando con este comentario de Roger Collins “the bastions of resistance to Islam and the birth places of the new Spanish kingdoms of the *Reconquista*” (*Early Medieval Spain: Unity in Diversity 400-1000*, 107).
- ³ “Burgos”, ciudad natal de Rodrigo Díaz de Vivar (*The Columbia Encyclopedia*).
- ⁴ “the scarcity of historical resources” (Jorge, 106).
- ⁵ La idea de “continuity” es prestada de “The Creation of the Visigoths”, de Peter Heather en *The Visigoths: From Migration Period to the Seventh Century*.
- ⁶ “groups of the Migration Period were understood as closed, biologically self reproducing entities” (Heather, 43).
- ⁷ “they traced a picture of ‘total continuity’” (Hillgarth, 2).
- ⁸ “still emphasised a degree of continuity within the larger groups” (Hillgarth, 2)
- ⁹ “was to see the Visigoths of Alaric as a new creation, much more a mercenary army than an ethnic unity” (Hillgarth, 2).
- ¹⁰ “Their followers never amounted to more than a shifting amalgamation of the displaced of every description” (Hillgarth, 2).
- ¹¹ “Heather differs from this radical solution... [r]ecognizing that no group possesses ‘an unchanging identity’... he sees the Visigoths, when they were established in Aquitaine... as a new political unity’ formed from different components but still *dominated* by Goths” (Hillgarth, 2,3).
- ¹² “were held together not only by Alaric but also by loyalty to Ulfila’s brand of Christianity... known to history as Arianism” (Hillgarth, 3).
- ¹³ “Until now, no other place than Sweden has been considered as the original homeland” (Czarnecki, 13).
- ¹⁴ “The various Goths who came to the Danube in 376 did not already belong to a clearly-defined, well established entity” (Heather, 47).
- ¹⁵ “The Goths adopted an established form of Roman Christianity as part of their attempt to persuade a Roman emperor to admit them into the Empire” (Heather, 66).
- ¹⁶ “the Danubian Goths became the mounted Visigoths” (Wolfram, 86).
- ¹⁷ “a new political unit” y “put together during the reign of Alaric I” (Heather, 47).
- ¹⁸ “under one roof” (Wolfram, 89).
- ¹⁹ “a desire for independence eventually won out over the financial and other blandishments of seving the Roman Empire” (Heather, 63).
- ²⁰ “the creation of the Visigoths brought together very substantial numbers of Goths... [at] the same time, some non-Goths were involved a every stage of the process” (Heather, 53).
- ²¹ “the families of kings and heroes” (Wolfram, 106).
- ²² “was less interested in his alliance with Rome than his predecessor” (Collins, 23).

- ²³ El reinado de Tursimundo fue muy corto, y por lo tanto no se incluirá en este resumen. hihistórico.
- ²⁴ “establishment of a universal monarchy” (Wolfram, 154).
- ²⁵ “Euric, had never been able to integrate the territorial structure of the Gallo-Roman Church into the borders of the Visigothic kingdom” (Wolfram, 155).
- ²⁶ Según Castellanos, “[s]i Clovodeo fue capaz de unificar a los heterogéneos grupos francos y cimentar una... monarquía, Teodorico introdujo a los ostrogodos [lo mismo]... en Italia” (75). El historiador compara a este rey ostrogodo con el gran monarca franco, por su habilidad de consolidar su reino.
- ²⁷ “led Amalaric to pursue alliance with the Franks... [which] had little success” (Wolfram, 263).
- ²⁸ “deeply religious” (Wolfram, 263).
- ²⁹ “allegedly maltreated his wife because of her Catholic faith” (Wolfram, 264).
- ³⁰ Esta Guerra ocurrió durante los años 533-633.
- ³¹ “[the] expedition ended in catastrophe” (Wolfram, 264).
- ³² “of no importance” (Wolfram, 265).
- ³³ “a historic moment” (Wolfram, 265).
- ³⁴ “Leovigild was an exceedingly successful ruler” (Wolfram, 265).
- ³⁵ “The prohibition on intermarriage between Romans and Goths was abolished; this was, as the king explicitly said, for the benefit of the entire people” (Wolfram, 269).
- ³⁶ “which was derived from the Roman general’s cloak” (Wolfram, 270).
- ³⁷ “immortalized his successes on coins, which was good old imperial custom” (Wolfram, 271).
- ³⁸ “[she] had no intention of becoming Arian, and she got her husband to sympathize with Catholicism” (Wofram, 266).
- ³⁹ “Leovigild’s reaction to this situation was... logical and consistent: he tried to exhaust every possible way of unifying Spain religiously under Arianism” (Wolfram, 266).
- ⁴⁰ “hatched a conspiracy involving both the murder of Bishop Masona and the setting up of a certain Seggo as king” (*Early Medieval Spain*, 56).
- ⁴¹ “trying to massacre as many Catholics as they could” (*Early Medieval Spain*, 57).
- ⁴² “There is no valid evidence that the new king tried to restore Arianism as the official religion of the State” (*The Goths in Spain*, 157).
- ⁴³ “Witteric was denounced for Arianism, his object was... to return to the dualism practiced by Leovigild” (Livermore, 68).
- ⁴⁴ “it had been customary to associate the Arian system primarily with Neoplatonism” (Williams, 3).
- ⁴⁵ “a hierarchy of hypostases as forming Arius’ mind on the trinitarian issue” y “deliberately accentuated the subordination of the second and third hypostases” (Williams, 3).
- ⁴⁶ “Jewish’ ritualism... nurtures a low view of Christ” (Williams, 4).
- ⁴⁷ “we have no ground for believing that Jewish influence was stronger at Antioch than at Alexandria” (Williams, 9).

- ⁴⁸ “far from being Jewish, it is essentially pagan in its elevation of a demigod to a central position of honour in its worship” (Williams, 9).
- ⁴⁹ “isolated and despotic – a kind of foreshadowing of Islam” (Williams, 10).
- ⁵⁰ “Arianism represents an egalitarian and anti-authoritarian strand in early Christianity” (Williams, 14).
- ⁵¹ “visible hierarchy among deities goes with egalitarian politics among men” (Williams, 15).
- ⁵² “encourages human beings to look to sources other than the Lord of heaven and earth” (Williams, 15).
- ⁵³ “Arianism, by driving a wedge between God and the world... fosters reliance on secular schemes of welfare” (Williams, 15).
- ⁵⁴ “prototype of the divinized creature” (Williams, 18).
- ⁵⁵ “Christ is not the model of good moral behavior, but the sign of what can happen (divinization) when there is a radical extirpation of sinful human will” (Williams, 18).
- ⁵⁶ “Arianism had a real appeal for monks” (Williams, 18).
- ⁵⁷ “The God of Arius remains, at the end of the day, defined by his own self-sufficiency” y “the God of Athanasius allows for the presence of dependency, even ‘need’ in the divine life” (Williams, 22).
- ⁵⁸ “with a dispute between... Arius and his bishop Alexander in the city of Alexandria (Ayes, 15).
- ⁵⁹ “God was always Father and that the Son was always Son, thus implying the eternal generation of the Son... the Son must have always been with the Father” y “the Son is the exact image of the Father and thus able to reveal and represent him” (Ayes, 16).
- ⁶⁰ “he refused to sign a confession of faith presented by Alexander” (Ayes, 17).
- ⁶¹ “gained support from some bishops in Palestine, Syria, and North Africa” (Ayes, 17).
- ⁶² “openly opposed Alexander” (Ayes, 17).
- ⁶³ “stop quarrelling” y “Constantine began to see their dispute as more serious” (Ayes, 18).
- ⁶⁴ “a council took place in Antioch... [the] meeting produced a statement of belief asserting that the Son is generated from the Father himself in an ineffable manner and that the transcendence and ineffability of this generation forbid us from speaking of the Son as in any way like the creation” (Ayes, 18).
- ⁶⁵ “Constantine himself summoned the bishops, demonstrating his determination to stop this divisive dispute” (Ayes, 18).
- ⁶⁶ “A profession of faith agreed upon, although with some misgivings because of its non-biblical terminology, by the bishops at Nicaea I... to defend the true faith against Arianism” (*New Catholic Encyclopedia*).
- ⁶⁷ “emphasized that the Nicene Fathers were not trained philosophers” (Stead, 184).
- ⁶⁸ “We believe in one God, Father Almighty Maker of all things, seen and unseen; and in one Lord Jesus Christ the Son of God, begotten as only begotten of the Father, that is of the being of the Father... begotten, not made, consubstantial... with the Father” (Ayes, 19).

⁶⁹ “But those who say ‘there was a time when he did not exist’, and ‘before being begotten he did not exist’, and that he came into being from non-existence, or who allege that the Son of God is from another *hypostasis* or *ousia*... or is alterable or changeable, these the Catholic and Apostolic Church condemns” (Ayes, 19).

⁷⁰ “have to be handled with caution” (Williams, 95).

⁷¹ “the injustice done to him in that Alexander of Alexandria” (Hanson, 6).

⁷² “God’s transcendence and inaccessibility, but also his providential governance of the universe” (Williams, 96).

⁷³ “dislike of envisaging the Son as part of God” (Hanson, 7).

⁷⁴ “commitment to the believe in the three distinct divine hypostases” (Williams, 97).

⁷⁵ “It is inadmissible to say that God and his Son ‘co-exist’: God must *pre*-exist the Son. If not, we are faced with a whole range of unacceptable ideas – that the Son is part of God, or an emanation of God, or, worst of all, that he is, like God, self-subsistent. The Son exists by God’s free will, brought into existence by him before all times and ages... [s]ince the Son is what he is, the firstborn and only-begotten, he cannot be made out of anything else... but he is not a portion of God... and thus he must be made, like all creation, out of nothing” (Williams, 97).

⁷⁶ “is purely a plea for restoration, without theological significance” (Hanson, 9).

⁷⁷ “God alone is self-subsistent, *agennētos*; he is immaterial... without any kind of plurality or composition; he is subject to no natural processes, no emanation or diffusion of his substance” (Williams, 98).

⁷⁸ “initiates the creative process by freely brining the Son into being” y “the Father exists prior to the Son, since the Son is not eternal, that is, not timelessly self-subsistent” (Williams, 98).

⁷⁹ “we meet the difficulty that they are all quotations made or reproduced by Athanasius, a fierce opponent of Arius who certainly would not have stopped short of misinterpreting what he said” (Hanson, 10).

⁸⁰ “[the] *Thalia* was written in verse, and therefore that where we can find a metrical pattern in words attributed to Arius we can be sure that they are original” (Hanson, 10).

⁸¹ “are two short compilations from the *Thalia*, one made by Athanasius, the other made by somebody else, reproduced and given its title by Athanasius” (Hanson, 12).

⁸² “it is likely that he has reproduced Arius’ words more faithfully” (Hanson, 12).

⁸³ “the resemblance of doctrine between the two passages is unmistakable” y “the first extract is a reliable guide” (Hanson, 15).

⁸⁴ Cabe mencionar que la idea de que Atanasio exageró los conceptos de Arrio no es mía, sino de R.P.C. Hanson y se puede encontrar en la pagina 15 de su libro *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy* 318-321.

⁸⁵ “God was not eternally a father. There was [a time] when God was all alone, and was not yet a father; only later did he become a father” (Williams, 100).

⁸⁶ “The Son did not always exist. Everything created is out of nothing... all existing creatures, all things that are made; so the Word of God himself came into existence out of nothing. There was [a time] when he did not exist... before he was brought... he did not exist. He too had a beginning to his created existence” (Williams, 100).

⁸⁷ “God used to be on his own... [but] then God wanted to make us; and only then did he make some kind of being that he dubbed Word, Wisdom and Son, so that through him he might make us” (Williams, 100).

⁸⁸ “[the] work of creation is common to all three Persons” (*New Catholic Encyclopedia*).

⁸⁹ “true God” (Williams, 101).

⁹⁰ “[he] may be called ‘God’ but he is not ‘true God’. All beings are, in respect of their substance... alien to God and unlike him; and so too the Word is entirely different from and unlike the Father’s substance and property. He is ‘proper’ to... [the class of] made and created things and it is to this that he belongs” (Williams, 101).

⁹¹ “the Father... is invisible to the Son, and that the Word can neither see nor know his own Father clearly and exactly... not only does the Son not know the Father clearly and exactly, since he lacks comprehension... the Son himself does not know his own substance” (Williams, 101).

⁹² “they are in substance and in splendor wholly unlike each other, infinitely... unlike” (Williams, 101).

⁹³ “was baptized after birth and raised trilingual” (Wolfram, 76).

⁹⁴ “Ulfilas was consecrated “bishop of the Christians in the land of the Getic” y “the earliest Germanic language to reach the written stage” (Wolfram, 76).

⁹⁵ “Ulfila’s translation of the Bible was of epochal significance for all the “gothic” peoples” (Wolfram, 77).

⁹⁶ “Ulfilas and his helpers used a Gothic alphabet of their own creation, which incorporated elements from Latin and Runic writing into a base of Greek letters” (77).

⁹⁷ “paint a vivid picture of the life of a people who made a living from agriculture, cattle breeding, and fishing” (Wolfram, 77).

⁹⁸ “professed the subordination of Christ to the Father and the Holy Spirit to the Son” (Wolfram, 78).

⁹⁹ “the Visigothic leaders were accepting the outlook of the Roman propertied classes, whose social position they hoped to reproduce in their own society” (Thompson, 107).

¹⁰⁰ “[by] accepting Catholicism they could scarcely have failed before very long to have been absorbed in the organization of the Universal Church... as Catholics they would unquestionably have lost something of their freedom of organization... Arianism was not a centralized or interprovincial organization... and hence was more suited... to people who wished to preserve their social identity inside the Roman Empire” (Thompson, 110).

¹⁰¹ Todas las citas en este apartado son del libro *Historia de la literatura española*, menos la ideas de Barton y Fletcher y Deyermond.

¹⁰² Visigoth memories were even more important than Cluniac recognition” y “more Gothic than the Visigothic kingdom had been” (*Visigoths in History and Legend*, 85, 84).

¹⁰³ “against the wishes of the Spanish kings and their kingdoms” the Visigothic liturgy was replaced by the Roman rite (*Visigoths in History and Legend*, 92).

¹⁰⁴ “The Visigothic liturgy... developed in its various non-Biblical sections with great freedom” (Díaz y Díaz, 61).

¹⁰⁵ “is clear that the countryside was... evangelized very late and very incompletely” (Hillgarth, 49).

¹⁰⁶ Creo es muy valioso mencionar que Hillgarth opina que los otros grupos heréticos que habían llegado en el siglo cuarto a la península ibérica habían desaparecido hacia el siglo sexto (*Popular Religion in Visigothic Spain*, 10). Esto significa que el arrianismo era la única religión herética cristiana que pudo haber sobrevivido hasta el tiempo del Cid, o inclusive hasta después de su muerte.

¹⁰⁷ “God’s tripartite title” (Ashwin-Siejkowski, 16).

¹⁰⁸ “I believe in God, the Father Almighty, Creator of heaven and earth” (Ashwin-Siejkowski, 7, 16).

¹⁰⁹ Es importante notar que en el *Credo de los Apóstoles*, a Cristo se alude como “el único Hijo [de Dios], nuestro Señor”, eso traducido de “His Only Son Our Lord” (Ashwin-Siejkowski, 26). La otra traducción de la frase es la siguiente, “include Jesus within the divine identity and distinguish him from created beings” y “God made the world ‘through him’” (McDonough, 2).

¹¹⁰ “Patron Saint of Spain” (Peake, 214).

¹¹¹ “one of the causes for their separation” y “Judaism and Christianity” (Flussner, 249).

¹¹² Para la cita en inglés véase la nota 78.

¹¹³ Véase la nota 78 para la cita original.

¹¹⁴ “I believe in God... [t]he Father Almighty, Creator of Heaven and Earth... [a]nd in Jesus Christ, His Only Son our Lord” (Ashwin-Siejkowski, v).

¹¹⁵ “God purposefully created the world” (Blowers, 64).

¹¹⁶ “the ideas that made up the doctrines of theology were, for the most part, static... Christian doctrine was largely worked out and agreed upon by the Councils and theologians if the early-church... in the fourth and fifth centuries... as they defined the canon of Scripture, drew out of it the statements of faith that made up the creeds” (Smith, 75).

¹¹⁷ “big government” (Smith, 76).

¹¹⁸ “their theology was to be kept within the bounds of orthodoxy” (77).

¹¹⁹ “[t]he rise of formal Inquisition in the 1230s... brought about the writing of technical literature – manuscripts containing set formulae for heresy suspects”, “[t]he Church’s vocabulary manipulated reality in many ways... interestingly it obscured similarities between orthodox and heretical movements” y “could both exaggerate and minimise heresy” (Biller, 171, 173, 185).

¹²⁰ A pesar de que el “Criador” aparezca, como se ha mencionado anteriormente, más de setenta veces en toda la obra, se ha decidido no incluir este ente por la problemática de su identidad, con que se comentó en el tercer apartado de este capítulo.

¹²¹ “Christian art was far from new at the time; western Christians had long enshrined the Word of God in the most beautiful possible form, and made God’s majesty manifest in the sumptuously decorated architecture” (Lipton, 255).

¹²² “signs of wisdom and might” y “book and orb” (Lipton, 266).

¹²³ “devotion to the Holy Spirit” y “from an early time” (*New Catholic Encyclopedia*).

¹²⁴ “tradition of devotion to the Holy Spirit... art and archeology, hymnology... and liturgy” (*New Catholic Encyclopedia*).

¹²⁵ Véase el apartado 4.1 de este capítulo.

Obras citadas

“Apostles’ Creed.” *New Catholic Encyclopaedia*. 2a ed. Vol. 1. Detroit: Gale, 2003.

577. *World History In Context*. En línea.

Ashwin-Siejkowski, Peter. *Apostles’ Creed: And Its Early Christian Context*. Londres:

Continuum, 2009. En línea.

Ayres, Lewis. *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian*

Theology. Oxford: Oxford University Press, 2004. Impreso.

Barton, Simon y Richard Fletcher. *The World of El Cid: Chronicles of the Spanish*

Reconquest. Manchester: Manchester University Press, 2000. Impreso.

Biller, Peter. “Christians and Heretics.” *Christianity in Western Europe, c. 1100-c.*

1500. Eds. Miri Rubin y Walter Simons. 170-186. Cambridge: Cambridge

University Press, 2009. En línea.

Blowers, Paul M. *Drama of the Divine Economy: Creator and Creation in Early*

Christian Theology and Piety. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Impreso.

“Burgos.” *The Columbia Encyclopaedia*. Nueva York: Columbia University Press,

2008. *Credo Reference*. En línea.

Cantar de Mio Cid. Ed. Alberto Montaner. Barcelona: Crítica, 2000. Impreso.

Castellanos, Santiago. *Los godos y la cruz: Recaredo y la unidad de Spania*.

Madrid: Alianza Editorial, 2007. Impreso.

Collins, Roger. *Early Medieval Spain: Unity in Diversity, 400-1000*. 2a ed.

- Nueva York: St. Martin's Press, 1995. Impreso.
- Czarnecki, Jan. *The Goths in Ancient Poland: A Study on the Historical Geography of the Oder-Vistula Region During the First Two Centuries of Our Era*. Coral Gables, Florida: University of Miami Press, 1975. Impreso.
- De Clercq, V.C. "Arianism." *New Catholic Encyclopedia*. 2a ed. Vol. 1. Detroit: Gale, 2003. *World History in Context*. En línea.
- Deyermond, Alan. *El <<Cantar de Mio Cid>> y la épica medieval española*. Barcelona: Sirimio, 1987. Impreso.
- Díaz y Díaz, M.C. "Literary Aspects of the Visigothic Liturgy." *Visigothic Spain: New Approaches*. Ed. Edward James. 61-67. Oxford: Clarendon Press, 1980. Impreso.
- "El Cid (Rodrigo Díaz)." *The Reader's Companion to Military History*. Boston: Houghton Mifflin, 1996. *Credo Reference*. En línea.
- Flusser, David. "Jesus." *Encyclopaedia Judaica*. Ed. Michael Berenbaum y Fred Sklonik. 2a ed. Vol. 11. Detroit: Macmillan Reference, 2007. 246-251. *Gale Virtual Reference Library*. En línea.
- Ginsberg, Harold Louis, et al. "Messiah." *Encyclopaedia Judaica*. 2a ed. Vol. 14. Detroit: Macmillan Reference, 2007. 110-115. *World History In Context*. En línea.
- Hanson, R.P.C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-321*. Edinburgo: T&T Clark, 1988. Impreso.
- Heather, P.J. *The Visigoths: From the Migration Period to the Seventh Century, An Ethnographic Perspective*. Woodbridge: The Boydell Press, 1999. Impreso.

- Hillgarth, J.N. "Popular Religion in Visigothic Spain." *Visigothic Spain: New Approches*. Ed. Edward James. 3-60. Oxford: Clarendon Press, 1980. Impreso.
- The Visigoths in History and Legend*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2009. En línea.
- Historia de la literatura española*. Ed. Jesús Menéndez Peláez, Igancio Arellano, José M. Caso González, María Teresa Caso Machicado y J.M. Martínez Cachero. León: Everest, 2005. Impreso.
- Jancovich, Mark. "The Purest Knight of All: Nation, History and Representation in El Cid (1960)." *Cinema Journal* 40.1 (2000): 70-103. En línea.
- Jorge, Ana María. "Church and Culture in Lusitania in the V-VIII Centuries: A Late Roman Province at the Crossroads." *The Visigoths: Studies and Society*. Ed. Alberto Ferreiro. 99-122. Leiden: Brill, 1999. Impreso.
- Liebeschuetz, J.H.W.G. *Decline and Change in Late Antiquity: Religion, Barbarians And their Historiography*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2006. Impreso.
- Lipton, Sarah. "Images and Their Uses." *Christianity in Western Europe, c. 1100-c. 1500*. Eds. Miri Rubin y Walter Simons. 254-282. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. En línea.
- Livermore, Harold. *Twilight of the Goths: The Kingdom of Toledo*. Bristol: Intellect, Ltd., 2006. En línea.
- Loveley, E., y H.J. Sorenson. "Creation." *New Catholic Encyclopedia* 4 (2003):

- 336-345. *World History in Context*. En línea.
- McDonough, Sean M. *Christ as Creator: Origins of a New Testament Doctrine*. Oxford: University of Oxford Press, 2010. En línea.
- Peake, Harold. "Santiago: The Evolution of a Patron Saint." *Folklore* 30.3 (1919): 208-226. En línea.
- Poema de Fernán González*. Selec. Alonso Zamora Vicente. México, D.F.: Ediciones Oasis, 1963. Impreso.
- "Poner." *rae.es. Diccionario de la Real Academia Española*. 22a ed. 2001. En línea.
- Ryan, T. "Nicene Creed." *New Catholic Encyclopedia* 2.10 (2003): 354. *World History in Context*. En línea.
- Smith, Leslie. "The Theological Framework." *Christianity in Western Europe, c. 1100-c. 1500*. Eds. Miri Rubin y Walter Simons. 75-88. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. En línea.
- Stead, Christopher. *Doctrine and Philosophy in Early Christianity: Arius, Athanasius, Augustine*. Aldershot: Ashgate, 2000. Impreso.
- Thompson, E.A. *The Goths in Spain*. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- The Visigoths in the Time of Ulfila*. 2a ed. Londres: Duckworth, 2008. Impreso.
- "Trinity." *Cambridge Dictionary of Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. *Credo Reference*. En línea.
- "Voluntad." *Rae.es. Diccionario de la Real Academia Española*. 22a ed. 2001. En línea.
- Williams, Rowan. *Arius: Heresy and Tradition*. Ed rev. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 2002. Impreso.

Wolfram, Herwig. *The Roman Empire and Its Germanic Peoples*. Berkeley: University
Of California Press, 1997. Impreso.

Zapke, Susan. *Hispania Vetus: Musical-Liturgical Manuscripts from Visigothic
Origins to the Franco-Roman Transition (9th-12th Centuries)*. Bilbao:
Fundación BBVA, 2007. Impreso.