

Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales
TEXTES ET ÉTUDES DU MOYEN AGE, 64

TOLERANCIA: TEORÍA Y PRÁCTICA EN LA EDAD MEDIA

FÉDÉRATION INTERNATIONALE DES INSTITUTS D'ÉTUDES MÉDIÉVALES

Présidents honoraires

L.E. BOYLE (†) (Biblioteca Apostolica Vaticana e Commissio Leonina, 1987-1999)

L. HOLTZ (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris, 1999-2003)

Président

J. HAMESSE (Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve)

Vice-Président

O. MERISALO (University of Jyväskylä)

Sécretaire

J. MEIRINHOS (Universidade do Porto)

Membres du Comité

O. R. CONSTABLE (University of Notre Dame)

G. DINKOVA BRUUN (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto)

M. J. MUÑOZ JIMÉNEZ (Universidad Complutense de Madrid)

A. OLIVA (Commissio Leonina, Paris)

O. PECERE (Università degli Studi di Cassino)

Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales

TEXTES ET ÉTUDES DU MOYEN AGE, 64

**TOLERANCIA:
TEORÍA Y PRÁCTICA EN LA EDAD MEDIA**

Actas del Coloquio de Mendoza (15-18 de junio de 2011)

Editadas por Rubén Peretó Rivas

Mendoza
2012

ISBN: 978-2-503-54553-0

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the publisher.

© 2012 Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales.
Gabinete de Filosofia Medieval / Faculdade de Letras da Universidade do Porto / P-4150-564 Porto / Portugal.

TABLA DE CONTENIDO

Rubén PERETÓ RIVAS: <i>Introducción</i>	VII
Santiago ARGÜELLO: <i>Tolerar al infiel, extirpar al hereje, frustrar al fanático. La inteligencia tomística frente a las figuras indispuetas del ser religioso</i>	1
Francisco BASTITTA HARRIET: <i>Filiación divina, dignidad y tolerancia. De Epicteto a Gregorio de Nisa</i>	13
Francisco BERTELLONI: <i>Hacia la superación de la tolerancia. Los derechos de los indios en las Relecciones de Francisco de Vitoria</i> ...	29
Patricia CAÑIZARES FERRIZ: <i>La convivencia de las tradiciones cristiana, pagana y oriental en las colecciones de exempla medievales. El caso de Juan Gobi el Joven</i>	49
Isabel Rosa DIAS: <i>Imágenes de la dignificación del otro en la literatura medieval portuguesa</i>	65
Claudia D'AMICO: <i>La propuesta de tolerancia de Nicolás de Cusa</i>	75
Jazmín FERREIRO: <i>Funcionalismo, tolerancia o exclusión. La noción de utilidad en la determinación de la tolerancia del cuerpo social</i> ...	89
Silvana FILIPPI: <i>Tolerancia y metafísica. ¿Una imposibilidad medieval?</i>	105
Marcelo FUENTES: <i>La fuerza del mestizaje: valoración y exaltación de la mezcla étnica en los héroes del Cantar de los siete infantes de Lara y Parzival de Wolfram von Eschenbach</i>	123
Roberto HOFMAISTER PICH: <i>Scotus sobre a autoridades politica e a conversão forçada dos judeos: exposição do problema e notas sobre a recepção do argumento scotista em Francisco de Vitoria</i>	135
María José MUÑOZ JIMENEZ – Irene VILLAROEL FERNÁNDEZ – Marta CRUZ TRUJILLO: <i>El concepto tolerancia en los florilegios medievales</i>	163
Gregorio PIAIA: <i>Sull'idea di tolleranza in Marsilio di Padova. Dalla contestualizzazione storica alla «Wirkungsgeschichte»</i>	183
Rubén PERETÓ RIVAS: <i>Los fundamentos de la tolerancia en Alejandro de Hales</i>	197

Álvaro PERPERE VIÑUALES: <i>Releyendo en clave política a Pseudo Dionisio Areopagita. Verdad, mediación y el problema de la tolerancia</i>	209
Luciana PETRACCA: <i>La percezione dell'Islam nei resoconti di viaggio dei pellegrini occidentali. (secc. XIV – XV). Tra tolleranza e rifiuto</i>	225
Paula PICO ESTRADA: <i>Amor a sí y amor a los demás. El impulso de autoconservación como principio de tolerancia en el pensamiento de Nicolás de Cusa</i>	245
Rafael RAMÓN GUERRERO: <i>La tolerancia en los límites de la razón. Algazel ante el pensamiento en el Islam</i>	263

INDEX

Manuscritos	285
Autores y personajes antiguos y medievales	287
Autores modernos y contemporáneos	291

ISABEL ROSA DIAS*

IMÁGENES DE DIGNIFICACIÓN DEL OTRO EN TEXTOS DE LA LITERATURA MEDIEVAL PORTUGUESA

En consonancia con otros fondos documentales peninsulares, las fuentes medievales portuguesas conservan información variada acerca de las relaciones de convivencia entre grupos sociales con distintas identidades. Entre dichas fuentes, las jurídico-normativas y las procedentes de los doctos transmiten una visión teórica e institucional acerca de los grupos minoritarios, a través de la cual contribuyen a la definición de sus márgenes de diferencia, por medio de enunciados de reglas de concesión y obligación, con espíritu más o menos restrictivo según las épocas y los contextos¹. En los antípodas de éstas, las fuentes literarias de naturaleza lúdica, funcionando a menudo al margen de la ideología dominante, aportan formas diferentes, incluso a veces subversivas, de abordar la alteridad.

Otros textos, como los cronísticos, traen a colación el conflicto y la cooperación, y revelan, por encima de todo, modos específicos de percepción del otro, que vienen a denunciar diferentes grados de adhesión mental a la diferencia cultural y al deseo de dignificación de esa diferencia. Como es sabido, los relatos cronísticos tienden en su mayor parte a vaciar al otro, en general, al moro, de su condición de sujeto, reduciendo al máximo el espacio concedido a la expresión de su ideología, voluntad y capacidad de acción. La indisponibilidad para la construcción retórica del moro es ciertamente una forma de no-cooperación con lo que él representa.

Daré pues especial atención a los relatos que construyen escenarios alternativos y fecundos para la discusión de la temática por considerar. En ellos sobresalen los enfoques narrativos prolongados sobre los moros. Pero, aunque el discurso los muestre animados de voluntad, de temible energía, detentores de una buena estrategia, no deja de reducirles *a priori* la capacidad de eficacia al conformar sus actos a la ideología de la guerra santa, que sólo contempla la bondad de un desenlace: el que afirma lo ascendente de la

* Universidad de Algarve/IELT-Universidad Nova de Lisboa. E-mail: midias@ualg.pt

¹ Acerca de esta cuestión vd., por ejemplo, los siguientes estudios: M. F. de BARROS, *Tempos e Espaços de Mouros. A Minoría Muçulmana no Reino Português (Séculos XII a XV)*, FCG/FCT, Lisboa 2007; J. de A. FERREIRA, *Estatuto Jurídico dos Judeus e Mouros na Idade Média Portuguesa. (Luzes e Sombras na Convivência entre as Três Religiões)*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2006.

etnicidad cristiana. Así, por más lejos que uno u otro cronista haya llegado a ceder espacio en la expresión de la voz del moro, no pudo prescindir de aquel cuadro ideológico sobre el cual se fundó el sentido de la historia nacional y que la tradición escrita consagró. Es importante aún no olvidar que del lado de fuera de la escritura institucional aparecieron muchas voces que pusieron en duda la guerra santa contra los moros, encarándola como mero pretexto para la usurpación de tierras y denunciando la hipocresía del criterio religioso. De esas voces, se hizo curiosamente eco el rey D. Duarte (s. XV), en el capítulo XVII del *Leal Conselheiro*, su obra más importante:

«Diziam: por que razom fariamos contra elles pelleja, ou moveriamos guerra, pois soportavamos antre nos vyverem judeus e outros mouros taaes como elles? Ca se todos aquellos primeiro matassemos, ou tornassemos a nossa ley, razoado lhes pareceria que os guerreassemos, mas soportar estes, e matar elles, por lhes ocupar e filhar as terras, nom pareceria justamente feito. A qual respondo que, assi como elles per poderio temporal e deliberaçom de suas vontades contradizem nossa ffe, daquella guisa perteece aos senhores contrariar ao temporal poderio e poellos de sso a obediencia da santa igreja, em a qual ella nom os manda forçar pera filharem nossa ley, mas quer que sejam de tal guisa sogeitos, que se algũus a ella se quisesses tornar, livremente o poderem fazer, e per os outros aos cristãaos nojo ou mal se nom faça»².

«Decían: porqué habíamos de luchar contra ellos [los moros de África o de Granada] o entraríamos en guerra, una vez que tolerábamos que entre nosotros viviesen judíos y otros moros como ellos? Porque si todos estos primero matásemos o obligásemos a convertirse a nuestra religión, aceptable nos parecería que los guerreásemos, más tolerar estos y matar aquellos, para retirarles y ocupar las tierras, no parece cosa razonable. A lo que respondo que, así como los moros a través del poder temporal y de la liberación de su voluntad contradicen nuestra fe, del mismo modo los señores cristianos deben enfrentar el poder temporal de ellos y traerlos a la obediencia de la santa Iglesia, lo cual no los fuerza a convertirse a la fe cristiana, pero implica que sean de tal manera sumisos a sí, que, si algunos optasen por la conversión, la puedan hacer libremente y los otros no hagan daño a los cristianos».

² J. PIEL, *Leal Conselheiro*, Livraria Bertrand, Lisboa 1942, pp. 62-63.

D. Duarte tuvo una mirada sobre la cuestión de la guerra contra los moros, como sería de esperar, influida por la doctrina institucional de la propagación del poder de la Iglesia y de la fe cristiana. Pero, como contrapunto, y dejándose conducir por su espíritu especulativo, no dejó de registrar el testimonio irónico de los que rechazaban los argumentos institucionales de la legitimación de las campañas militares contra los moros de Granada y del norte de África, gente semejante a los vecinos de antiguo, con quienes se practicaba el comercio, se trabajaba y se convivía socialmente. Es la fuerza de aquella convivencia antigua, habituada a tolerar (*suportar*, como en el texto se lee) la diferencia del otro que se resalta aquí.

Es acerca de las visiones más singulares de dignificación del moro, ya sea en el espacio del conflicto militar, ya sea en el universo del imaginario romanescos, que me gustaría hablar aquí. Para ello, recurriré, primero, a dos relatos de la historiografía medieval portuguesa del siglo XIV: el relato de la batalla del Salado, extraído del *Livro de Linhagens* del conde D. Pedro de Barcelos, una de las más elaboradas narrativas de batalla portuguesas, que narra cómo en el año de 1340, en la provincia de Cádiz, se opusieron las fuerzas conjuntas de Alfonso XI de Castilla y de D. Alfonso IV de Portugal a los ejércitos de Abu-l-Hasan, sultán de Marruecos y de Yusuf, rey de Granada³. El segundo texto cronístico por considerar será la *Crónica da Conquista do Algarve*⁴. Por último, tejeré algunos comentarios sobre la *leyenda de Miragaia*, narrativa de ficción de fondo folclórico, de la que nos llegaron dos versiones, en dos libros de linajes: el *Livro Velho* (s. XIII) y el ya mencionado *Livro de Linhagens* del conde D. Pedro, en ambos aparecen como historia de fondo de un importante linaje señorial, la familia da Maia⁵.

Comienzo por observar las narrativas históricas que de inmediato suscitan una pregunta: ¿Qué circunstancias podrán haber determinado las características tan peculiares que presentan respecto del tratamiento ideológico-narrativo de los moros? Conviene, a su vez, recordar que ambas narran las hazañas guerreras de maestros de órdenes religiosas-militares: el relato de la batalla de Salado exalta la figura de Álvaro Gonçalves Pereira, maestre de la Orden del Hospital, y la *Crónica da Conquista do Algarve* hace

³ *Livro de Linhagens* del Conde D. Pedro, ed. crítica de J. MATTOSO, in *Portugaliae Monumenta Historica*, vol. II/1, Academia das Ciências, Lisboa 1980, pp. 241-256.

⁴ J. P. MACHADO, *Crónica da Conquista do Algarve*, ed., coment. y notas in *Anais do Município de Faro*, VIII (1978), pp. 239-274.

⁵ *Livro Velho*, ed. crítica de J. PIEL e J. MATTOSO, in *P. M. H.*, Academia das Ciências, Lisboa 1980, pp. 48-50; *Livro de Linhagens* del Conde D. Pedro, op. cit., pp. 204-211.

elogio militar a Paio Peres Correia, maestre de la Orden de Santiago de la Espada. Siendo esto así, es muy posible que los autores de tales textos, o los autores de las fuentes que ellos utilizaron, hayan sido hombres relacionados con las órdenes religioso-militares referidas, por lo tanto habituados a la convivencia prolongada en zonas fronterizas y a las negociaciones a que esta circunstancia daba lugar. Esta condición de vida determinaría ciertamente un conocimiento muy particular del otro y una forma de entenderlo que traspasa los principios de ética caballeresca y revela una manera personal de ver el mundo.

El relato de la batalla de Salado es extenso y ocupa, en la edición que José Mattoso preparó del *Livro de Linhagens*, cerca de quince páginas. Más allá de la calidad literaria, lo que verdaderamente llama la atención es el hecho de que la mitad de estas páginas esté dedicada al pensamiento y a la voz de los jefes musulmanes acerca de la sorprendente derrota sufrida por ellos, luego de haber aparecido un asta con una reliquia de la cruz de Cristo. La estructura narrativa se instaura de este modo como espacio de comunicación equilibrada y de representación dignificante del otro. Claro que, al permitir que el moro acceda a la palabra en tan larga escala, la narrativa se transforma en una inequívoca forma de reconocimiento de su individualidad y también de su poder. Las estructuras retóricas que ponen en escena la voz del moro son por demás las mismas que en éste y en otros relatos acogen la expresión de los líderes cristianos. Una de las más relevantes es, en primer lugar, el llanto. Confrontándose con la inminencia de la derrota, el rey moro Albofacem estalla en un primer llanto, al que le seguirá otro, más largo y pungente, cuando se le confirma el desastre. Ambos están constituidos por sucesivas interrogaciones a Dios, que mostrando el desamparo del personaje, desarrollan su lado humano y emocional. Pasa por ellos la misma visión teocéntrica y providencial de la historia que adoptan los cristianos en circunstancias semejantes:

«Ai, Deus poderoso, ai Deus vencedor! Porque desamparasti este velho, coitado de pressa de mezquidade, coberto de mingua de vergonha sobre todos reis do mundo? Ai velho, hoje perdiste o teu nome que havias em toda Eiropa, em toda Africa, e em Asia»⁶.

En segundo lugar, referimos el prolongado diálogo entre los dos jefes moros Albofacem y Alcarac, acerca del desenlace adverso de la batalla. Tanto uno

⁶ *Ibid.* p. 249.

como otro personaje salen dignificados por los argumentos que intercambian. Alcarac se revela un jefe prudente que reconoce lo irreversible de los acontecimientos: «Senhor, esto nom vos compre, porque quando a sanha e a ira de Deus vem u lhe praz, todolos conselhos e saberes nom valem rem»⁷. Un avisado consejero y un leal servidor que, al intentar hacer desistir al rey del ímpetu guerrero que lo nueve, se arriesga a desafiar su ira e incluso su propia vida: «E mais me praz da morte, ca veer eu a tua, que hoje nom se podera escusar»⁸. Será también él quién dará testimonio frente a Albofacem de los prodigios operados por la *Vera Cruz* en el campo de batalla en favor de los cristianos, mostrándose como un azorado admirador de los beneficios prodigados por ella. En verdad, Alcarac, que en la narrativa se expresa en discurso directo más extensamente que cualquier otro personaje, revela una estatura moral, tanto cuando habla de la derrota de los moros como cuando habla de la victoria de los cristianos.

Por el lado de él, el rey Albofacem resiste, como se esperaría de un buen guerrero, a la presión para abandonar el combate («E se ora houvemos maa costalaçom, have-la-emos bõa», p. 250), actúa según los principios de la honra caballeresca, prefiriendo la muerte a la desertión («Eu a esta morte nom posso escapar, por a nobre cavalaria que perdi, que eu ap[u]rei entre as gentes d’Africa e d’Asia», p. 251). En este personaje es el que ocupa otro espacio de ejercicio del poder guerrero, el de la llamada y estímulo a la lucha, que se hace usando los argumentos de la autoridad representativa, de la honra, de la defensa de las tierras conquistadas por los antepasados y de la defensa de la vida de aquellos que las habitan en el presente:

«Senhores, nembre-vos que eu soo vosso rei Almafadem, aventurado e vencedor de totalas lides que fiz. Sabedes que eu venci e sojoguei os reis de Sojoromeça e de Tremecem e as grandes gentes [dos Aláraves], e passei as montanhas e corri totalas areas e a gram terra de Puscoa e de Almadia. Sabedes que a Espanha foi de vossos avoos (...) Nom percaades as famas de bondades de cavalaria que sempre houvestes, e os filhos e as filhas e as molheres fremosas e as grandes riquezas que aqui trouvestes»⁹.

En la voz de Albofacem se hacen eco las voces de tantos otros líderes guerreros, entre ellos los cristianos. No está solamente presente el argumento capital de la guerra santa, prerrogativa cristiana que funciona para justificar

⁷ *Ibid.* p. 250.

⁸ *Ibid.* p. 252.

⁹ *Ibid.* pp. 250-251.

lo que se pretende hacer y para explicar lo que ocurrió. En el caso del relato de la batalla de Salado tal argumento no funciona como estrategia irreductible de aplastamiento del otro, porque la narrativa encontró, como acabo de mostrar, una forma particular de rescatarlo de la obscuridad. Le dio voz, le dejó hablar de los acontecimientos de la historia según su punto de vista, para que de manera expresiva sobresaliese su capacidad de interpretación de los mismos, y también su dignidad caballeresca, la imagen del valor guerrero debilitado por la infranqueable voluntad de Dios.

En efecto, no deja de impresionar la dimensión intelectualmente especulativa y narrativamente compleja de las intervenciones de los jefes moros en el relato de la batalla de Salado, toda vez que es a estos personajes a quienes queda entregada la reflexión sobre el futuro de los acontecimientos. Al mismo tiempo que son agentes de la historia, son también sus comentaristas, lo que configura una especie de *mise en abîme* del discurso histórico.

Una posición original que sugiere proximidad en relación con el espacio cultural musulmán puede también observarse en la *Crónica da Conquista do Algarve*. Aquí, el amplio espacio ocupado por las manifestaciones de la etnicidad musulmana, ya sea a través de la narración de comportamientos o a través de la imaginación de intervenciones verbales, es en sí mismo significativo respecto de la atención narrativa concedida a esa etnicidad; lo que permite sugerir eventualmente un conocimiento directo de ella. También en este caso la estructura narrativa es, metafóricamente hablando, un ejercicio de cooperación con la cultura del otro, porque permite que éste se muestre en más de una manera: cuando negocia con los cristianos la recuperación de tierras recientemente perdidas, cuando pide auxilio a los vecinos para hacer frente a las embestidas cristianas; cuando se reúne en consejo para hacer de viva voz (en discurso directo) deliberaciones varias.

En este relato los discursos directos de los moros no asumen, ni por su extensión, ni por su contenido, la forma compleja de las deliberaciones de los jefes musulmanes propias del relato referido anteriormente. Pero aportan opiniones y juicios relativos a los ritmos de la guerra, que sugieren imágenes de la vida cotidiana y crean efectos de acercamiento. Así ocurre cuando oímos a los moros concertar entre ellos un legítimo contra-ataque:

«estes Chrisptaons mui poucos porque cada vez somos vencidos hiraõ agora seguros pois sahiamoslhe agora ao caminho que elles naõ cuidaraõ que em nos

havera tanto esforço pela dezaventura que ovemos e todos sem nenhum temor demos nelles e assi os desbarataremos»¹⁰.

O decidir proponer una tregua en el nombre de inaplazables necesidades de subsistencia:

«nós somos já acerca do mes de Julho em que avemos apanhar nossos pains e mais ven çe chegando o tempo do pellacill, e pois que asi somos maltratados do mestre façamos com elle treguas athé são miguel de setembro que vem e apanharemos então nossas novidades e depois garrearemos com elles athe que os deitemos fora da terra»¹¹.

O aún expresar estupefacción ante la manera provocadora en que los cristianos entran en sus tierras para cazar con aves, regocijándose en ello, *tomando prazer*:

«quando os moros que estavaõ folgando a porta da villa os viraõ passar daquella guisa maravilhaõse munto e murmurarao huns com outros dizendo que nenhum homem nascido podia soffrer as couzas e soberbas que estes Chrisptaons fazem que são taõ grandes e em tão pouca conta nos tem que asi passaraõ por aqui e foraõ pella praça como se a villa fora ja sua»¹².

Presentimos en estos últimos casos un autor a la escucha de lo que esperaba oír, de lo que le es familiar y lo que él oye parecen conversaciones de vecinos acerca de otros vecinos, sin nada que las diferencie negativamente. Al contrario, los moros pronuncian palabras con sentido común que se adecuan a las situaciones. En el caso del ya referido episodio, la mayor elevación moral hasta está de su lado. Una singular advertencia del comendador de la Orden a los caballeros espadarios que se preparan para ir de caza confirma eso mismo en el interior de la narrativa: «naõ me parece que he bem que vades llá porque os moros saõ muy ciozos asi das terras como das molheres e se vos llá virem podervos ha aquecer allgum dano»¹³. Este mecanismo de construcción y refuerzo de imágenes positivas del moro revela una comprensión y valorización de su modo de vida.

¹⁰ J. P. MACHADO, *Crónica da Conquista do Algarve*, op. cit., p. 7.

¹¹ *Ibid.* p. 8.

¹² *Ibid.* p. 9.

¹³ *Ibid.* p. 8.

Muchas imágenes del otro, empezando por las resultantes de la imaginación de su voz, son ejercicios de ficción del autor que denuncian un tipo de vínculo personal a la alteridad musulmana. Otras imágenes reflejan una eventual coyuntura histórica, que apunta a vínculos colectivos socio-políticos y económicos, entre moros y cristianos. Así, por ejemplo, se resaltan los momentos de la narrativa que se refieren a la política de fijación de los moros en los territorios conquistados del Algarve. Son dos y corresponden al final del relato de las conquistas de las ciudades de Silves y de Faro. Ahí se muestran las reglas de la futura convivencia cultural: los moros pasan a reconocer la autoridad del rey cristiano, siendo él el nuevo referente de los derechos y obligaciones, conservan sus tierras, las que pueden seguir cultivando, y cuentan con la protección en caso de guerra del rey cristiano; los que quisieren abandonar la tierra y desplazarse hacia la tierra de los moros, son libres de hacerlo:

«E a avença que EllRey fez com os moros foi por esta guiza que elles lhe fizêem aquelle mesmo foro que em todas as couzas faziaõ ao seo Rey e que elles houveçem todas as suas cazas, vinhas e herdades pella guiza e que EllRey os defendeçe e amparaçe asi dos moros como de otras quaesquer gentes que lhes nojo fizessem e os que quizeçem hir para alguns lugares de moros que se foçem livremente com todas as couzas»¹⁴.

De hecho, un siglo después de las últimas conquistas cristianas en el Algarve, el cronista resumía así la condición jurídica de los moros de ese territorio, destacando la tolerancia con que los jefes cristianos (maestre Paio Peres Correia y D. Alfonso III) los habían tratado. Beneficiario de tolerancia en sentido opuesto es el personaje Garcia Rodrigues, «hum mercador que andava vendendo suas mercadorias antre os moros e os christãos».¹⁵ Lo vemos circular libremente en el espacio musulmán, en donde ejerce su actividad económica y allí acaba por morir en una batalla en nombre de la fe cristiana, factor ideológico que transfigura tales relaciones humanas.

Finalmente, unas palabras sobre un texto de la literatura ficcional conocido como *leyenda de Miragaia*, ya anteriormente referida, en donde es la lógica latina la que define el modo cómo moros y cristianos se relacionan. Se trata de una historia de origen lejano que se extendió por varias regiones de Europa y cuya evolución Ramón Menéndez Pidal intentó explicar en los

¹⁴ *Ibid.* p. 13.

¹⁵ *Ibid.* p. 6.

años 40¹⁶. El núcleo principal desarrolla el tema de la astucia del héroe que, burlando al enemigo, acaba por salvar su vida. En los textos portugueses el papel de este héroe lo desempeña el rey Ramiro, el *segundo* que «decendeo da linha direita d'el rei dom Afonso, o Catolico, que cobrou a terra a Mouros, depois que foi perdida por rei Rodrigo»¹⁷, como dice la versión más larga. La historia cuenta que Ramiro se enamoró de la hermana del rey moro, su vecino, a la cual raptó, pero que acabó por ser objeto de venganza al sufrir el rapto de su propia esposa. Cuenta también las estrategias de Ramiro para rescatar a su mujer y, a través de ella, conseguir la eliminación del rey moro. Con tales expedientes, acaba por poner su vida en peligro, y sólo la astucia le permitió ponerse a salvo y vengarse del moro y de la propia esposa, que a su vez le había repudiado. Tal como en otras historias de la literatura oral y escrita, la *leyenda de Miragaia* encontró en la relación sentimental entre moros y cristianos un ingrediente irresistiblemente atractivo, mostrando que la diferencia religiosa no constituye *a priori* un obstáculo para la relación emocional entre los personajes, aunque tal diferencia tenga que resolverse *a posteriori*: cuando Ramiro en el fin de su aventura se casa con la mora, esta se vuelve *boa cristãa*. Los obstáculos para vencer son, pues, de naturaleza ética y aparecen en el camino de los personajes principales: el rey moro, ingenuo y benigno, intenta dibujar la astucia de Ramiro; la reina cristiana, traicionada por el marido, intenta vengarse de la hipocresía de éste. Naturalmente, no deja de llamar aquí la atención la subversión del esquema habitual de representaciones axiológicas que envuelve a moros y cristianos, una vez que es el rey moro Alboçadam quien sistemáticamente actúa con bondad y dignidad. Por eso la reina cristiana se enamora de él y en el momento cercano a su muerte llora patéticamente la de él, dejando caer sus lágrimas sobre el rostro adormecido de Ramiro: «E dom Ramiro deitou-se a dormir no regaço da rainha, e a rainha filhou-se a chorar e as lagrimas dela

¹⁶ R. M. PIDAL, *De primitiva lírica española y antigua épica*, Espasa-Calpe, Madrid 1977³, pp. 135-154. Esta leyenda es objeto de atención continua, como muestran los siguientes estudios: M. A. RAMOS, «Hestorja dell Rej dom Ramjro de lleom...Nova versão de A Lenda de Gaia», Sep. de *Crítica del Testo*, VII/2 (2004) 791-843; J. C. MIRANDA, «A Lenda de Gaia dos Livros de Linhagens : uma questão de literatura?», *Revista da Faculdade de Letras: Línguas e Literaturas*, 5 (1988) 483-516; Id., «Do rex Ranemirus ao rei Ramiro: emblemas da heráldica literária no Ocidente ibérico entre os finais do séc. XIII e os inícios do séc. XIV», in *Actas del XIII Congreso Internacional, Asociación Hispánica de Literatura Medieval. In memoriam Alan Deyermond* (15-19 de septiembre de 2009), I, Valladolid 2010, pp. 161-182.

¹⁷ *Livro de Linhagens* del Conde D. Pedro, op. cit., p. 204.

caeram a dom Ramiro pelo rosto, e el espertou-se e disse-lhe: “Choro por o mui bom mouro que mataste”»¹⁸.

La narrativa explora así, de la mejor manera, diríamos hoy, la cuestión de la alteridad y de la diferencia; esta no estriba en el campo de la religión, pero sí en el campo de la ética. La religión que los personajes profesan, cristiana o musulmana, no se presenta como el motor de las relaciones que las unen o separan. No es la ley de Cristo o de Mahoma la que genera la acción, es más bien la dignidad o la maldad de los personajes que crea la tensión narrativa y alimenta la historia. Este punto de vista deja finalmente entrever formas básicas de convivencia multicultural, resistentes a los más restrictivos marcadores ideológicos. Estamos aquí ante una especie de contra-punto del discurso ideológico de la historiografía oficial, en el cual se encuentran los niveles de excepción, los que fueron objetivo de este trabajo señalar.

¹⁸ *Livro Velho*, op. cit., p. 49