

# ENTRE LA ATRACCIÓN Y EL RECHAZO: APUNTES SOBRE EL MORO EN LA LENGUA Y LA LITERATURA CASTELLANA MEDIEVAL\*

Juan Manuel Cacho Blecua  
*Universidad de Zaragoza*

La imagen del moro transmitida por la literatura castellana medieval resulta más variada que la recreada en otras letras europeas, fenómeno explicable por la complejidad de la coexistencia entre musulmanes y cristianos en los reinos hispánicos, plena de enfrentamientos pero también de fecundos intercambios<sup>1</sup>. Todo ello repercutió en la visión del Otro, potenciada, sin duda, por su mayor o menor grado de cercanía, familiaridad, antagonismo o tolerancia. Sin ánimo de ser exhaustivo, entre los condicionantes más importantes que contribuyeron a la variabilidad de las relaciones y representaciones destacaré: a) la cambiante correlación de fuerzas entre ambas civilizaciones, en función de tiempos y espacios; a partir del siglo XIII el dominio árabe sobre el territorio ibérico quedó poco a poco reducido al reino nazarí hasta la toma de Granada (1492); b) la percepción de los unos u otros como

---

\* Este trabajo se inscribe entre las actividades del grupo consolidado de investigación “Clarisel”, financiado por el Gobierno de Aragón y por el Fondo Social Europeo. Para su elaboración he reelaborado ampliamente el publicado en *Mudéjar* (CACHO BLECUA, 2010).

1. Los estudios “imagonológicos” y los dedicados a las relaciones entre moros y cristianos se han acrecentado a partir de la mitad del siglo pasado, tras la lejana polémica entre Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz, y en tiempos más cercanos, por la atención prestada a los “otros” y a las minorías, desde muy variadas perspectivas: religiosas, históricas, antropológicas, sociológicas y literarias. Entre la numerosa bibliografía abunda tanto la relacionada con los judíos como la referida exclusivamente a los musulmanes, vistos desde las ópticas ofrecidas por el mundo occidental europeo (SÉNAC, 2000), los textos orientales y occidentales (BARKAI, 1984; en menor grado TOLAN, 2007), las lógicas de la alteridad (GONZÁLEZ ALCANTUD, 2002), las técnicas usadas para su caracterización en la literatura árabe y la española (GOLDBERG, 1977), etc. Existen numerosos trabajos sobre temas medievales conectados con los musulmanes –sea la sociedad, la “reconquista”, la religión, la lengua, la música, el arte, la tecnología, las mujeres, la legislación, las celebraciones festivas, las sociedades de frontera, etc.–, sobre tipos específicos, por ejemplo, el moro sentimental, o sobre su presencia en las literaturas hispánicas, así como en libros concretos, especialmente el *Cantar de Mio Cid*, las *Cantigas*, las crónicas y el romancero, según tendré ocasión de exponer.

dominadores o dominados, vencedores o vencidos, superiores o inferiores en áreas tan diversas como la religión, la lengua, la ciencia, la guerra, etc.; c) su proximidad o lejanía, que potenciaba tratos diversos según vivieran en zonas distantes, habitaran en tierras fronterizas o fueran vecinos; d) en los contactos personales, su nivel social, intelectual y sexo; e) el conocimiento más o menos profundo que los cristianos tuvieran de la cultura islámica, originado por relaciones directas, por la intermediación libresca o por ambas.

Numerosos textos de procedencia árabe y diversa tipología se divulgaron en la Península, por lo que debe prestarse especial atención a su accesibilidad y a su dificultad lingüística y conceptual; géneros o libros señalados como antecedentes de la literatura castellana, por ejemplo las *maqamats* o *El collar de la paloma* de Ibn Hazam, serían difícilmente inteligibles excepto para los muy expertos y preparados, lingüística e intelectualmente; no obstante, existieron otras modalidades de transmisión. Dejando aparte su circulación libresca en la lengua originaria –en líneas generales bastante restringida– también pudieron difundirse por vía oral o mediante traducciones escritas. A lo anterior debe añadirse la propagación de otras informaciones de muy diferente origen provenientes del ámbito letrado occidental europeo que suministraron o reforzaron tópicos inexactos, maniqueos y duraderos. En consecuencia, en un mismo territorio circularon datos heterogéneos, algunos anti-téticos, de variadas procedencias, de modo que podían coexistir percepciones opuestas y contradictorias del moro.

La representación ofrecida por las obras literarias estaba restringida por la cultura, conocimiento, ideología y originalidad de los escritores, las circunstancias de sus creaciones, los géneros empleados, la tradición asumida, el público a quienes van dirigidos los textos y el uso de un lenguaje en ocasiones voluntariamente ambiguo, incluidas frases, y fuentes, árabes que han podido aprenderse a través de contactos orales, como parece ser el caso de don Juan Manuel y de Juan Ruiz. Por último, la pervivencia de lugares comunes de fácil acarreo en épocas muy diferentes, que podríamos considerar de larguísima duración, posibilita que algunos estereotipos hayan permanecido hasta nuestros días. Goytisolo (1988), muy interesado por el tema, señaló con éxito la persistencia de perspectivas antagónicas: un punto de vista hostil, maurofóbico, que desde la Edad Media continúa, incluso en el mismo género –el del romancero– durante el siglo XIX con las guerras del Norte de África y con la guerra civil (1936), contienda que Madariaga (1988b) podía titular irónicamente como la “reconquista al revés”, sin olvidarse de las representaciones actuales. La postura contraria, calificada como maurófila, se intensificó con el Romanticismo, en algunos casos a partir de la intermediación de textos franceses. En la literatura castellana se inicia en el siglo XIV, algunos rasgos se acentúan en el siguiente y adquieren carta de naturaleza en el XVI, época floreciente de lo que se ha denominado el “sentimental moor” (DEFERRARI, 1927); en este periodo coincide con otras representaciones europeas, en especial con las recreadas en las epopeyas italianas, aunque sus finalidades político-morales fueran diferentes (STOLL, 1998). La historia del *Abencerraje* y la hermosa *Jarifa* constituye uno de sus paradigmas; la novelita morisca, publicada por vez primera en 1561, tuvo diferentes redacciones, algunas incluidas en obras como en la *Diana* de Jorge Montemayor (1562) o en el *Inventario* de Antonio de Villegas (1565).

Según Goytisolo (1988), las imágenes antitéticas del buen abencerraje frente al moro sanguinario, fanático, son reversibles e inseparables y constituyen la cara y envés de la misma moneda: afloran ininterrumpidamente en nuestra literatura y representan el espejo en el que proyectamos cuanto censuramos en nuestro fuero interno, o por el contrario, a veces, anhelamos como imagen romántica y atractiva de un ideal estilizado o imposible. Este fenómeno universal responde a la construcción del Otro, llámese bárbaro o buen salvaje. No obstante, esta persistencia, susceptible de ser explicada en términos antropológicos y psicológicos, sería inconcebible sin la acomodación de unos discursos similares –casi siempre con algunas variaciones– a unos contextos históricos, económicos y culturales de la comunidad que los crea o los cobija, en los que pueden desempeñar diferentes funciones y sentidos. En las distintas épocas, la “otredad” será asimilada por la cultura y el poder dominante cuando su presencia no se perciba como constitutiva de ningún peligro que pueda alterar el sistema del que forma parte, del mismo modo que será rechazada con mayor o menor agresividad en las circunstancias opuestas. A su vez, la reiteración de lugares comunes propicia el peligro de que inconscientemente seleccionemos los prototipos más actualizables o se nos impongan claves modernas para explicar fenómenos surgidos en otras circunstancias, sin descifrar correctamente los códigos originarios, por lo que conviene recordar algunos datos, cada vez mejor estudiados en los últimos tiempos.

Tras la invasión de la Hispania visigoda (711), por vez primera el islam se establecía en el occidente cristiano, donde permanecería hasta 1492. No obstante, la consideración negativa del adversario tardará cierto tiempo en fijarse de forma sistemática, acentuada por el arraigo de dos principios que acentuaban la rivalidad con los “invasores” al considerar que su estancia suponía: a) una expansión territorial en un espacio ajeno pretendidamente unificado, y b) una ruptura religiosa del cristianismo, como si fuera el único sistema religioso preexistente en Hispania. Ninguno de estos supuestos surgió inmediatamente después del 711: fueron creados a posteriori y perduraron con oscilante intensidad tiempos después.

Sin descender a los detalles de su formación, a grandes rasgos el primer aspecto debe relacionarse con la tradición que aseguraba la continuidad sucesoria entre los reyes godos y los astur-leoneses, forjada poco a poco y bien asentada en tiempos de Alfonso III (866-911), en especial en las tres crónicas de fines del siglo IX, *Crónica Profética*, *Crónicas de Alfonso III* y la de *Albelda*. En su desarrollo historiográfico, los adversarios bíblicos del Antiguo Testamento, presentes en la *Crónica Profética*, dejan paso a los enemigos de las crónicas restauracionistas, a lo que debe añadirse la visión desnaturalizada de los mismos en la *Crónica Silense* de la primera mitad del siglo XII. A partir de ella, en palabras de Bueno (2006: 254), “los reyes de León primero y de Castilla y León después se convierten en adalides de la cristiandad, añadiéndose la ideología de lo que la historiografía denomina «reconquista» al aparato ideológico de la cronística hispana”. Desde una óptica territorial y dinástica quedaba concebida y justificada en una parte del territorio la guerra (justa) como la expulsión de unos ocupantes ilegítimos, que, además, habían quebrado una línea sucesoria. Con independencia de que ciertos datos históricos pudieran avalar parte de esta interpretación, en su construcción imaginaria se mezclaron leyendas orientales y occidentales; sus orígenes consideraban a don Rodri-

go el último rey godo, responsable de la entrada de los árabes en España por sus relaciones con La Cava, la hija del conde don Julián, de acuerdo con una de las versiones más extendidas; frente a este monarca, en contraste de sustratos bíblicos, se alzaba el primero de los restauradores, el mítico don Pelayo. Estas bases, que han suministrado múltiples entramados historiográficos hasta tiempos recientes, constituyen uno de los principales armazones de la llamada *Crónica sarracina*, escrita por Pedro del Corral hacia 1432, curiosa ficción en la que se mezclan datos ficticios e historiográficos, incluso de procedencia árabe. El goticismo inicial que unía los estertores de los reyes godos con los primeros episodios de la “reconquista” había visto acrecentada su importancia ideológica, especialmente en el siglo XIII, ampliada después durante el XV. La literatura –histórica y de ficción, más los incipientes tratados “ensayísticos”– había sido uno de los cauces privilegiados para fijar estos presupuestos ideológicos.

A este eje se sumó la idea de “guerra santa”, que en confrontaciones significativas se engarzó con la de cruzada, si bien no entraré en debates terminológicos, en muchos casos nominalistas, muy frecuentes en la cada vez más abundante bibliografía sobre estos temas (RODRÍGUEZ, 2000), en especial sobre la “reconquista”, concepto que tiene sus bases medievales y resulta operativo ideológicamente en la época. Dejando aparte los gérmenes iniciales, durante el siglo XI se perciben unos más claros tintes religiosos, en especial tras la conquista de Toledo (1085). En esos años se produce una mayor apertura a Europa, propiciada por la importancia de los monjes de Cluny, por las alianzas matrimoniales con familias tolosanas o borgoñonas, por la apertura de la peregrinación de Santiago a un número creciente de francos y por su incorporación en tierras conquistadas (RUCQUOI, 1989; GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 1996, 1998 y 2003), lo que acrecentaba remozados argumentos religiosos en una época, fines del siglo XI y principios del XII, en la que en Europa se está fraguando la primera Cruzada. Esto también conllevaba la participación “franca” en los dominios hispánicos, y aunque sea un tema secundario en la producción castellana, no por ello deja de asomar en las obras literarias, como el combativo obispo don Jerome del *Cantar de Mio Cid*, de procedencia francesa.

## UNA MALA SECTA: DE LOS ORÍGENES AL APOCALIPSIS

La lengua y la literatura sirvieron de vehículo propagandístico que avalaba la enemistad entre ambas comunidades según premisas bien conocidas en las sociedades medievales y tradicionales<sup>2</sup>: la importancia de los sucesos, personas, instituciones, objetos, etc., recae en sus orígenes, progenitores, fundadores, etc., a partir de los cuales se establece su esencia, reiterada siempre; del mismo modo, ciertos signos predicen su futuro y final. Desde estos supuestos, tanto las etimologías de los nombres con los que eran designados los “invasores” como los supuestos ras-

---

2. Respecto a la conciencia moderna se diferencian por los conceptos de principio y fin, y se configuran de acuerdo con códigos semántico-simbólicos en la caracterización semiótica de Jurii M. Lotman (1979).

gos de Mahoma, el fundador de la “mala secta”, corroboraban y definían las peculiaridades y conductas de sus miembros, definidos por su procedencia étnica, muchas veces no bien distinguida, y por unas costumbres que desbordaban lo religioso. En definitiva, todo estaba perfilado ya desde sus comienzos, a la vez que en ellos estaba anunciado su final apocalíptico.

En las letras hispanas los “invasores” fueron designados con diferentes gentilicios como bien ha documentado para los primeros tiempos Oliver (1994). En la mayoría de los casos la elección de los múltiples nombres que recibían, ‘sarracenos’, ‘árabes’, ‘ismaelitas’, ‘caldeos’, ‘agarenos’ y ‘moros’, a priori no fue indiferente. Aunque pudieran considerarse en ciertos casos sinónimos, los términos no tuvieron idénticas connotaciones, diferencias que se plasmaron en lenguas incluso afines, como sucede con ‘sarracenos’. Su uso en castellano resulta más culto que en catalán y se carga de connotaciones negativas, cuyo empleo no lo podemos desligar de palabras de su mismo campo semántico ni de sus asociaciones fonéticas con términos similares (GONZÁLEZ-BLANCO, 2006). Del mismo modo, tampoco es indiferente la interpretación de su etimología, en la mayoría de los casos sin valor científico. El gentilicio greco-latino ‘sarraceno’ en un principio designaba, junto a árabes, ismaelitas, agarenos y caldeos, a quienes no descendían de godos o romanos. Tras la llegada de los almorávides, los cristianos sintieron la necesidad de diferenciarlos adoptando para ellos *moavita/almoravid* y *barbarii/barbarios*, a la vez que retomaron el viejo *mauri*, que se impuso después. En las nuevas circunstancias, ‘sarraceno’ empieza a perder su carácter geográfico y se tiñe de connotaciones religiosas, influido por el fanatismo de los almorávides y su intransigencia hacia los cristianos; en los siglos XIII y XIV designa al “que profesa la religión musulmana”, época en la que *sarraceni* se sustituye por ‘moro’, aplicados ambos a gentes de origen árabe y beréber (OLIVER, 1994).

En la obra de Alfonso X el Sabio, por ejemplo en la *General Estoria* (I, h. 1272-1275), se perciben las variaciones, si bien las *Partidas* nos suministran un valioso ejemplo de los cambios y valores asociados a su origen: “Sarracenus en latín tanto quiere dezir en romance como moro. E tomó este nome de Sarra, que fue muger libre de Abrahan, como quier que [‘aunque’] el linage de los moros non descendiese della, mas de Agar, que fue servienta de Abrahan” (VII, xxv, i). Las razones aducidas, presentes en san Jerónimo, estuvieron muy divulgadas en la Edad Media a través de las *Etimologías* de san Isidoro (II, 6 y II, 57)<sup>3</sup>. La elección de una u otra ascendencia (Sarra o Agar) no resultaba indiferente al vincularse a unos orígenes de distinta condición social: no tenía idéntica importancia remontarla a la mujer legítima de Abraham que a su sirvienta, o en otras versiones su concubina, Agar, de donde venía ‘agareno’.

Y si Alfonso X había necesitado acudir al término ‘moro’ en las *Partidas* para hacer más inteligible ‘sarraceno’, el doblete sinónimo seguía vigente a fines del

---

3. Las seguía reiterando Covarrubias en su *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* de 1611 (s.v. ‘sarracenos’): “Se dizen los moros, porque pretenden decendir de Sarra, muger del patriarca Abrahán; lo más cierto es ser descendientes de su sierva Agar, aunque por adopción se pudo llamar Ismael, hijo suyo, como consta del cap. 16 del Génesis” (1979).

siglo XV en ciertos contextos, señal de su valor diastático, sociocultural: del mismo modo que en el siglo XIII, el primero se empleaba pero requería ser glosado, indicio de que no se consideraba habitual. Bernardo de Breidenbach en su editorialmente bellísima *Peregrinatio Terram Sanctam* (Magunzia, 2 de noviembre de 1486) incluía apartados consagrados a las sectas que habitaban los Santos Lugares; el dedicado a los sarracenos venía antecedido de una breve biografía de Mahoma, proseguida de una versión reducida del capítulo V del *Dialogus contra iudeos* del converso aragonés Pedro Alfonso (siglo XII) (TENA, 1997). El autor alemán esgrimía la inexactitud del nombre de ‘sarracenos’, mientras que en la versión española Martínez Ampíes incluía cambios y glosas, como se comprueba en el cotejo de ambos textos, el primero de los cuales está retomado de su versión impresa en [Spira], Peter Drach, 1490, sobre la que Martínez Ampíes “trasladó” su *Viaje de la Tierra Santa* (TENA, ed., 2003: 15 y ss.):

<p>“Fuit siquidem vir quidam in Arabia, cui nomen Abdimenech, sarracenus genere siue agareni, nam sarraceni proprie sunt agareni, utpote non ex Sara legitima consorte et conthorali Abrae, sed ex Agar eius concubina descendentes, ex progenie scilicet Ismaelis, unde et ismaelite etiam dicuntur” (De mauris, II.<sup>a</sup> parte, cap. I: <i>De ortu et origine Mahumeti</i>).</p>	<p>“Ovo en Arabia un hombre llamado Abdimenech, linage de Sarra siquier de Agar; empero, hablando más a lo cierto, no pueden ser dichos aquesta gente sino <i>agarenos</i> y no <i>sarrazines</i>, porque todos ellos (a quien por el nuestro común vocablo siquier corrupto <i>moros</i> llamamos) vienen y descenden no de la propia mujer de Abraam, llamada Sarra, mas de la sirvienta, que Agar se dice. Y descendieron de Ismael, cuyo testigo declara el libro d’el <i>Génesis</i>, quando les llama <i>ismaelitas</i>” (ed. cit., p. 314).</p>
---	--

Si en el texto latino Agar se consideraba la ‘concubina’ de Abraham, en la versión castellana era su ‘sirvienta’, cambio que asumía la transmisión bíblica: en la *Vulgata* era considerada *ancilla* de Sarai (Génesis, 16, 2), como se refleja, por ejemplo, desde Alfonso X, quien la denomina ‘sierva’ y ‘manceba’, hasta Covarrubias. La modificación podemos atribuirla a un deseo de hacer menos heterodoxas las relaciones del patriarca y restituir los términos de la tradición. Además, en el fragmento romance se equiparan ‘agarenos’, ‘sarracines’, ‘ismaelitas’ y ‘moros’; al mismo tiempo se tiene conciencia de que la última es una palabra vulgar (todavía respecto al latín) pero también corrupta, asumiendo la larga tradición difundida con san Isidoro.

La frecuencia de uso de las distintas voces podemos averiguarla indirectamente a partir de los datos del Corpus Diacrónico del Español (CORDE) de la Real Academia Española; las cifras carecen de valor estadístico absoluto por limitarse a una muestra representativa de los textos introducidos en la amplísima base, pero, dada su abundancia y las diferencias existentes con los demás registros, los resultados podríamos considerarlos significativos (los primeros números corresponden a las ocurrencias y documentos recopilados en CORDE hasta 1500, mientras que entre

corchetes figuran los que arroja la totalidad del banco de datos, sin restricción alguna)<sup>4</sup>:

TABLA 1

VOZ	CASOS Y PORCENTAJES	DOCUMENTOS Y PORCENTAJES
<i>Moro</i> (hasta 1500) Total CORDE	25.908 / 98,41% [59.277] / [87,35%]	1.255 / 91,53% [3.904] / [72,87%]
<i>Árabe y alárabe</i> (hasta 1500) Total CORDE	326 / 1,23% [7.017] / [10,34%]	64 / 4,66% [964] / [17,99%]
<i>Agareno</i> (hasta 1500) Total CORDE	41 / 0,15% [311] / [0,45%]	21 / 1,53% [149] / [2,78%]
<i>Sarraceno</i> (hasta 1500) Total CORDE	41 / 0,15% [1.086] / [1,60%]	24 / 1,75% [252] / [4,70%]
<i>Sarracín</i> (hasta 1500) Total CORDE	4 / 0,015% [96] / [0,14%]	3 / 0,21% [44] / [0,82%]
<i>Ismaelita</i> (hasta 1500) Total CORDE	4 / 0,015% [72] / [0,10%]	4 / 0,29% [44] / [0,82%]
TOTALES	26.324 / 100% [67.859] / [100%]	1.371 / 100% [5.357] / [100%]

De acuerdo con las cifras, en la lengua romance escrita durante los siglos XIII, XIV y XV ‘moro’ casi monopolizó su campo semántico, seguido a una considerable distancia de ‘alárabe’/‘árabe’; mucho más cultas podemos considerar las voces ‘agareno’ y ‘sarraceno’, más utilizadas en épocas posteriores, especialmente la última, hasta el punto de que en la independencia americana los españoles llegaron a ser designados con este término (GONZÁLEZ-BLANCO, 2006). Los empleos actuales reflejan sustanciales cambios respecto a los medievales según las ocurrencias recogidas de textos orales y escritos en el Corpus de Referencia del Español Actual de la Real Academia (CREA), que incorpora documentación comprendida entre 1975 y 2004. ‘Árabe’ y ‘moro’ se reparten la mayoría de los casos; los otros términos quedan reducidos a unos porcentajes poco representativos, mayores en ‘sarracenos’ y poco significativos para los demás, como sucedía durante la Edad Media, según se observa en el siguiente esquema, complementario del anterior:

4. Por problemas técnicos la consulta está revalidada el 15 de febrero de 2012; en cada una de las voces se han tenido en cuenta su singular y plural, su masculino y femenino, este cuando se utilizaba.

TABLA 2

VOZ	CASOS Y PORCENTAJES	DOCUMENTOS Y PORCENTAJES
<i>Árabe</i>	5.786 / 52,44%	2.099 / 49,20%
<i>Moro</i>	5.084 / 46,08%	2.075 / 48,64%
<i>Sarraceno</i>	143 / 1,29%	73 / 1,71%
<i>Agareno</i>	11 / 0,09%	11 / 0,25%
<i>Ismaelita</i> (hasta 1500)	8 / 0,07%	8 / 0,18%
TOTALES	11.032	4.266

Entre ambas tablas se vislumbra la evolución diacrónica de unos términos que a lo largo del tiempo se van tiñendo de distintas connotaciones, pocas veces positivas. En un principio, ‘mauri’ remitía a los habitantes de la provincia de Mauritania, gentilicio que durante la Edad Media, en concurrencia con los otros términos, podía servir para diferenciar a los cristianos de los no cristianos, los bautizados de los no bautizados, acepción que llega hasta nuestros días y se documenta desde Berceo. Según el poeta riojano, los judíos no quieren a Jesucristo: “diéronlo a los moros [‘romanos’] que lo fuesen colgar” (BERCEO, 1992: *Duelo de la Virgen*, est. 31d). También se asoció de forma persistente y negativa con el color de la piel. Una vez más, el influyente san Isidoro al hablar de los medos señalaba que los libios, en su lengua extranjera, les modificaron el nombre llamándoles “moros” en lugar de medos, pues “en griego ‘negro’ se dice *maûros*” (*Etimologías*, IX, 122). La explicación, reiterada durante la Edad Media, llega a Alonso de Palencia (HILL, 1957: s. v.): “Mauri moros [...] los mauros o moros por el ayre caloroso que les da incurren gesto de color negro assí que Mauritania se dize por el color de los que ende [‘allí’] moran”.

Esta correlación entre negritud y nombre estaba lo suficientemente arraigada como para designar un tipo de vacas (BARKAI, 1984), y también de caballos, equiparación degradante, muestra de una lexicalización empleada al menos desde el siglo XIII hasta la actualidad: “ca los lavradores et los vaquerizos de Espanna suelen llamar a las vacas negras moras” (ALFONSO EL SABIO, 1955: 379).

Como es lógico, la iconografía refleja visualmente esta vinculación, y limitándose a la relacionada con la literatura podemos atestiguarla desde el siglo XIII: en el capitel del palacio románico de Estella, el gigante Ferragut se representa con características negroides en su combate contra Roldán (SÉNAC, 2000: 71)<sup>5</sup>. A su

5. La identidad de los personajes no ofrece duda alguna: sus nombres figuran en la inscripción grabada en el ábaco de la cara central (RUIZ MALDONADO, 1984). El nombre del guerrero ha sido bien documentado en la zona desde comienzos del siglo XI, prolongándose en los siguientes (LACARRA, 1934; CROSAS, 1998), por lo que su enfrentamiento pudiera remontarse a una leyenda local recreada e

vez, en las miniaturas de las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X el Sabio los moros suelen caracterizarse por su turbante y barba<sup>6</sup>, mientras que el color de su piel puede variar. Como advirtió García-Arenal (1985: 149-150), las miniaturas representan a los más importantes con la tez blanca, mientras que los criados figuran con la piel negra, pelo muy rizado y destocados. Del mismo modo, en los ejércitos musulmanes los caballeros son blancos y llevan turbantes, mientras que los combatientes a pie son más oscuros.

La diversidad responde a la más compleja situación bien asentada en el siglo XIII, pues los principales enemigos, como refleja el *Cantar de Mio Cid*, proceden del exterior, y la llegada de las dinastías musulmanas africanas en España, los almohades y los almohades, incorporaban con más frecuencia negros, a veces de un tono tan “negro come pez” (*Cantigas*: 186, 63), algunos de capas sociales más bajas procedentes de la esclavitud. Dada la intransigencia religiosa de las nuevas tribus, y las posteriores rebeliones de los “moros de España”, el Otro se representa con mayor hostilidad, en especial el procedente de “allende del mar”. La óptica respondía a nuevas circunstancias socio-históricas y a un cambio de actitud no solo hispánico, mediante el que se trataba de separar el Occidente cristiano del islam, del que se hacía eco también la heráldica. En una interpolación de la *Estoria de España*, que plantea problemas cronológicos, surge la primera mención de la leyenda de Alcoraz, protagonizada por Alfonso el Batallador, quien traía en los cuarteones del campo “quatro cabeças de moros negros” (ALFONSO EL SABIO, 1955: 476 nota). Aunque podamos retrasar la adición al siglo XIV, como indica Montaner (1995: 46) “cuando habla de ‘moros negros’, frente a los simples «moros» de las *Ordinaciones* del Ceremonioso, alude a la representación de los mismos con rasgos berberiscos o negroides, ya desde las bulas de Pedro III, lo cual no es una impropiedad, sino la adecuación a un tópico iconográfico de la época”.

La negritud había sido una constante en el proceso de la representación que va desde el “ángel caído al diablo”, tan bien estudiado por Yarza (1987), por lo que las imágenes se cargaban de tintes cada vez más negativos, dada la vinculación del color con el demonio, muy presente en la tradición literaria desde Berceo a las *Cantigas*. Incluso la correlación llega a ser explícita, como los tres moros que penetraron en el castillo de Chincoya, “chus [‘más’] negros que Satanas” (*Cantigas*: 185, 82). Desde otro ángulo, en las polémicas cultas se hacía descender a Mahoma de “sangre negra”, y dada las especiales conexiones medievales de lo negro (PASTOUREAU, 2008), se reforzaba la consideración negativa del Profeta y de su religión. A esta negritud diabólica se contraponía la blancura cristiana representada por los santos intermediarios, encabezados por Santiago –aunque no sólo por él– y su ejér-

---

incorporada a los ciclos épicos que circularan por el camino de Santiago, sea en la *Chanson de Roland* o en el *Pseudo-Turpin* incluido en el *Codex Calixtinus* (IV, xvii), en el que el jayán, descendiente de Goliath, había llegado de Siria a Nájera enviado por el soldán de Babilonia.

6. Según las Cortes de Valladolid de 1258, disp. 27, manda el rey que los “moros que moran en las villas que son pobladas de christianos que anden çerçenados [‘cortados al rape’] aderredor o el cabello partido sin copete, e que trayan baruas luengas como manda su ley” (REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA, 1861: 59).

cito. En una de las múltiples batallas, los moros afirmaban que apareció Santiago en un caballo blanco, con la seña del mismo color en la mano y una espada en la otra, y que “andaua alli con el una ligion de caualleros blancos” (ALFONSO EL SABIO, 1955: 727).

Al amparo de supuestos orígenes y biografías (no deseadas) de Mahoma se reforzaba la perversión del enemigo hasta el punto de proyectarlo con los signos del fin del mundo, como sucede desde el mozárabe Álvaro de Córdoba (siglo IX) hasta Martínez Ampíes (siglo XV), pero la recurrencia de un mismo tópico no implica idéntica interpretación. El 8 de octubre de 1496 aparecía en los talleres zaragozanos de Pablo Hurus el *Libro del Anticristo* redactado por el aragonés Martín Martínez Ampíes, acompañado de la “Declaración de Martín Martínez Dampíes en el traslado del Sermón de sant Vicente”. En un ambiente apocalíptico, profético, mesiánico, habitual a fines del siglo XV, los judíos y los musulmanes todavía constituían un peligro político y religioso, lo que justificaba ideológicamente las medidas represoras. La literatura, convertida en mecanismo de propaganda, advertía sobre los riesgos venideros relacionados con los seguidores de ambas religiones, pues si bien ahora confiesan un “Dios Creador y Regidor de todo el mundo”, en un futuro “confesarán una falsa bestia que se afirmará ser Dios verdadero, y terná [‘tendrá’] el diablo con su alma buelto para engañar los habitadores de todas las tierras” (MARTÍNEZ DE AMPIÉS, 1999: 124). Además, las costumbres de los musulmanes les hacían fácil presa del Anticristo, antesala del final de los tiempos: “porque agora la secta mahomética suya toda rodea sobre los quicios de los mundanos plazerres, como en luxuria, que pueden tener diversas mugeres, no reconociendo a Dios poderoso del bien que les da, no dando décimas ni primicias, que son drechos devidos por la Ley antigua aprovados por la Sancta Madre Yglesia. Empero teniendo lo uno y todo para el provecho de solos sus cuerpos, que todo buelve en confusión y escándalo de sus almas, ahún esperan el paraíso por galardón, más con esperanza de dezir que hallarán corporales deleites (según les certifica su engañosa secta), que no con desseo de gozar de aquella división divina. Pues el Anticristo no havrá por cierto mucho trabajo de convertir pueblo tan dañado a su condición, si tanto este reino durare en manos de los infieles, que si lo fuere puesto serán de su parte: porque dicho es ahun del philósopho, traído en antiguo proverbio, que un semejante a otro se quieren” (MARTÍNEZ DE AMPIÉS, 1999: 122).

#### PELIGROSOS Y PERVERSOS ADVERSARIOS

Los abundantes conflictos durante la Edad Media fomentaron la creación de una auténtica cultura sobre la guerra, actividad que trataron de domesticar, reglamentar y orientar; al mismo tiempo la envolvían, e incluso enmascaraban, en un complejo aparato conceptual basado en la costumbre, el derecho, la moral y la religión (CONTAMINE, 1984: 329). Dado que la Iglesia y las cortes regias, primero, señoriales y nobiliarias después, constituyeron los grandes focos de producción libresca dominantes durante la Edad Media resulta coherente que a través de la literatura se resalten las hazañas guerreras de los defensores o “bellatores”, en los primeros tiempos protagonizadas por héroes relacionados con centros eclesiásticos;

además, en múltiples casos, las gestas heroicas se veían impulsadas prioritaria, o más secundariamente, por ideales religiosos. En este contexto la guerra contra los moros se convirtió en uno de los temas predilectos que en España adquiere matices propios, llegando a constituir un tema preferente y de larga duración tanto en la épica como en las crónicas, el romancero, sobre todo el fronterizo, y en menor grado en la literatura caballeresca medieval (recuérdese *La crónica sarracina*, de donde surgen buena parte del romancero sobre don Rodrigo y la pérdida de España, o el *Tirant lo Blanch*), al tiempo que algunos motivos salpican toda la producción literaria.

El enfrentamiento bélico contra los musulmanes configura de forma prioritaria la imagen del moro en las literaturas hispánicas, con matices peculiares respecto a la producción europea. Su proximidad y contactos facilitaban el mejor conocimiento directo o indirecto de sus cualidades, estrategias y equipamientos bélicos, resaltados estos últimos en unos textos que tratan de encarecer la victoria sobre unos difíciles adversarios. En el *Poema de Fernán González*, basado en un antiguo cantar de gesta remozado por la recreación clerical, escrito durante la segunda mitad del siglo XIII en cuaderna vía, un rey enemigo sobresale por su tamaño hasta el punto de que “entre todos los otros semejava gygante” (LÓPEZ GUIL, ed., 2001: 485b), dato significativo no tanto por su presencia –habitual en textos épicos franceses e italianos– sino por su excepcionalidad, entre unos contendientes que más habitualmente destacan por sus armamentos: “De turcos e alárabes, essas gentes ligeras, / que son por’ en vatallas unas gentes çerteras, / traen arcos de nerbyos e vallestas çerberas, / de éstos venían llenos senderos e carreras” (LÓPEZ GUIL, ed., 2001: 380). Esta agilidad refuerza la peligrosidad de estos enemigos, mucho más numerosos en una proporción tónica de diez a uno. Contra ellos debían combatir los escasos “cruzados” castellanos, aunque la desigualdad numérica se veía compensada por milagrosas ayudas.

En el siglo XIV se producen importantes cambios, algunos esgrimidos por don Juan Manuel, quien, despechado con Alfonso XI, se desnaturaliza, le declara la guerra y se alía con el rey granadino. Por sus circunstancias vitales tuvo un contacto más directo y estrechas relaciones con los musulmanes, algunas de las cuales trató de justificar mediante la literatura, en la que recrea la figura del árabe desde ópticas por lo general más personales. En el *Libro de los Estados* describe las diversas posibilidades de la guerra contra el moro, mediante las que demuestra un estrecho conocimiento del adversario y su admiración militar, ensalzando su superioridad táctica y su ligereza de movimientos. A su juicio, los integrantes de sus ejércitos son tan sobresalientes y sabios en los hechos de armas que serían invencibles, salvo por sus creencias y por las deficiencias de equipamiento: “que si por estas dos cosas non fuese, que yo diría que en el mundo non ha tan buenos omnes de armas nin tan sabidores de guerra, nin tan aparejados para tantas conquistas” (MACPHERSON y TATE, eds., 1991: 224).

La cercanía, los extraordinarios avances de la “reconquista” unidos a la condición laica y nobiliaria del escritor posibilitan estas nuevas ópticas, muy alejadas de las del *Fernán González*, representativas ambas de los esquemas subyacentes en las dos principales modalidades literarias e ideológicas que ofrecía la confrontación contra el moro: la “guerra santa” y la de frontera, de características muy diferen-

ciadas, muy bien analizadas por Montaner (2004). En los testimonios épicos ibéricos conservados de forma autónoma, apenas subsisten textos literarios medievales de la guerra emprendida por los francos en ámbito Peninsular, de la que sobreviven unos pocos versos del llamado *Cantar de Roncesvalles*, sin olvidar, entre otras, las derivaciones del *Pseudo-Turpín* latino, que llegó a divulgarse exento del *Codex Calixtinus*. Posteriormente, el afianzamiento del sentimiento territorial y la reacción a la intervención extranjera durante el siglo XIII espoleaban en Castilla los recelos provocados por su influencia. Ni los presupuestos ideológicos ni la actuación de los “cruzados” de fuera y de los francos coincidían con las prácticas hispánicas ni con las expectativas depositadas en ellos, hasta el punto de considerarse que apenas aportaron nada significativo a la “reconquista” (BARKAI, 1984). Resultaba lógico, pues, que no tuvieran una extensa y prolongada perduración los textos hispánicos que mencionaban su actuación, excepto casos extraordinarios, la mayoría relacionados con Carlomagno.

Por otra parte, salvo circunstancias propicias y alentadas por los intereses internacionales de la realeza, tampoco fue frecuente la recreación de combates extrapeninsulares, representados por la *Gran Conquista de Ultramar* (fines del siglo XIII-principios del XIV); su entramado principal procede de prosificaciones de cantares de gesta franceses sobre las Cruzadas, algunos de ellos de cierta importancia histórico-filológica por la excepcionalidad del testimonio conservado. Por el contrario, como es lógico predominan las lides en el ámbito interno, bien sea de conquista de espacios ocupados por los musulmanes (*Cantar de Mio Cid*), reavivadas después en el romancero fronterizo, bien sea en defensa del propio territorio; entre estas destacaré para mis intereses expositivos las protagonizadas por el *Cid*, por *Fernán González* y por el abad *Juan de Montemayor*.

El personaje principal del *Cantar de Mio Cid*, desterrado de Castilla, debe lograr su sustento mediante el combate, a través del cual obtiene sus crecientes ganancias, motivo reiterado en el texto, así como su comportamiento ejemplar con los musulmanes vencidos: desiste de conseguir esclavos, libera a prisioneros y admite a los pobladores musulmanes en los espacios conquistados, sin que suscite crueldad alguna la imposibilidad de venderlos (MONTANER, ed., 2011: vv. 619-620). En el *Cantar* las relaciones entre cristianos y “mouros de España”, como después dirá Alfonso X, no dependen de antagonismos religiosos –recuérdese la amistad del Campeador con Abengalbón–, si bien la presencia de los musulmanes venidos de “allend del mar”, comandados por el rey de Marruecos Búcar tras la conquista de Valencia, incrementa los impulsos guerreros, dirigidos ahora contra unos ejércitos organizados y en defensa de unos territorios conquistados (PIÑERO VALVERDE, 1989). En esta situación se acrecientan los ideales religiosos, que se entremezclan con las motivaciones materiales, propias de las sociedades de frontera: la divinidad, los santos y la salvación eterna también ayudan a defender el pan. Este predominio de los motivos materiales, que no excluía los espirituales, se reflejará también en numerosos testimonios ajenos a la épica, como sucede en las alusiones genéricas de la leyenda de los amantes de Teruel: Juan Martínez de Marcilla acuerda con su amada el plazo de cinco años antes de contraer las bodas, en el que tratará de conseguir la riqueza que impedía su matrimonio, periodo en el que obtiene más de cien mil sueldos en sus andanzas contra los moros, según testimonios muy posteriores

(LÓPEZ RAJADEL, 2009: 896). En otra de sus variantes, como la recreada por Jorge Manrique, la guerra emprendida por su padre, don Rodrigo, maestre de Santiago, le acarrea la conquista de sus fortalezas en el cumplimiento de unas obligaciones que le abrirán el camino de la fama y en las que mostrará su ejemplaridad: “[XXIX] Non dexó grandes thesoros / ni alcançó grandes riquezas / ni baxillas, / mas hizo guerra a los moros / ganando sus fortalezas / y sus villas” (BELTRÁN, ed., 1993: 168).

Las divisiones entre la épica de Cruzada y la de frontera nunca son tajantes porque suelen entremezclarse los objetivos, aunque la primera reúne características inconfundibles: confronta a guerreros que pretenden combatir en defensa de su religión verdadera (la propia) frente a la falsa, es decir, la ajena practicada por los contrincantes. Estas rivalidades suelen sobrepasar el ámbito terreno, acompañándose de ayudas divinas o diabólicas, asentadas en el concepto de “guerra santa”, trasfondo recreado en el *Poema de Fernán González*. En las continuadas peleas de la obra, los sarracenos constituyen los antagonistas por excelencia, enemigos “mortales”, paganos, gentes descreídas, seguidores de Mahoma, unos “renegados” que se guían por las “estrellas” y no por Dios; frente a ellos los castellanos cuentan con la presencia de Santiago, quien interviene directamente en las batallas, con gran compañía “todos armas cruçadas comm’ a él semejava” (LÓPEZ GUIL, ed., 2001: 546d). Así, la resolución de estos combates de tintes religiosos se trasciende porque, en sus presupuestos, la victoria o la derrota muestra la voluntad y el poder divinos: “Fue Almoror vençido con sus cavallerías: / allí fue demostrado el poder del Mexýas” (LÓPEZ GUIL, ed., 2001: 264bc).

El *Poema* refleja la ideología clerical prototípica, pero unos años más tarde de nuevo don Juan Manuel matizaba ciertos planteamientos en el *Libro de los Estados* (1327-1332). A su juicio, los cristianos que murieran en la guerra contra el infiel podrían ser recompensados con el Cielo si reunían ciertos requisitos. Sin embargo, no todos los creyentes alcanzaban esta gracia, de la que podían quedar excluidos quienes robaran, forzaran a las mujeres y cometieran muchos ‘pecados’, y también quienes se movieran por la obtención de bienes materiales o fama, “et non por entención derecha et defendimiento de la ley et de la tierra de los christianos, éstos, aunque mueren, Dios, que sabe las cosas escondidas, sabe lo que a de seer destos tales” (MACPHERSON y TATE, eds., 1991: 225). En su opinión, la guerra cesará con la recuperación de las tierras usurpadas, pues “por la ley nin por la secta que ellos tienen, non avrían guerra entre ellos. Ca Jhesu Christo nunca mandó que matasen nin apremiasen a ninguno por que tomasen la su ley, ca Él non quiere serviçio forçado, sinon el que [se] faze de buen talante et de grado” (MACPHERSON y TATE, eds., 1991: 117). Los buenos cristianos piensan que la razón por la que Dios consintió tanto mal es por tener con ellos “guerra derechureramente, por que los que en ella murieren, aviendo conplido los mandamientos de sancta Iglesia, sean mártires et sean las sus ánimas, por el martirio” (MACPHERSON y TATE, eds., 1991: 249). La posible Cruzada se ha convertido en guerra territorial, realizada con derecho, es decir, una guerra justa; los ingredientes religiosos no desaparecen, pero quedan subordinados a ciertas condiciones: no debe convertirse forzosamente al infiel, opinión que podría relacionarse con las sustentadas por las órdenes mendicantes, si bien a través de este tipo de lid los combatientes pueden alcanzar el Paraíso a condición de que cumplan las condiciones expresadas. Don Juan Manuel casi siem-

pre renovaba la tradición recibida; en relación con el Otro musulmán se mostraba con admiración en algunos casos, con animadversión por cuanto ocupaban una tierra que no les correspondía y con cierto regusto estético, como veremos.

Finalmente, los romances fronterizos refieren acontecimientos datados entre 1369, fecha del asalto de Baeza, y 1492, unos sucesos acaecidos con preferencia en tiempos conflictivos, o en tiempos más pacíficos referidos a crisis internas entre aliados; el ambiente de los poemas coincide en sus grandes rasgos con el de las crónicas coetáneas que narran sucesos bélicos de la frontera granadina entre moros y cristianos, si bien se trata de un testimonio poético, o de una “poética historia”, por decirlo en palabras de Piñero (2001), unos textos que, además, nos han llegado en testimonios posteriores, casi siempre del siglo XVI (DÍAZ-MAS, 2004). Salvo raras excepciones, los reyes adquieren escaso protagonismo, mientras que sí lo alcanzan nobles secundarios o caballeros, en cuyo entorno podemos situar su creación y después su primera difusión. En muchos casos sus contenidos no ofrecen ninguna duda de su procedencia cristiana: en el ámbito fronterizo de Baena, los moros pretenden la destrucción de la ciudad, la muerte de los varones, la cautividad de viejos y niños, o la deshonra del caballero principal y la conquista de la hija como su “enamorado”, vale decir su amante; en otros casos emplean estratagemas crueles con los prisioneros para que lleven noticias interesadas, de las que sacarán provecho («Caualleros de Moclín», CORREA, 1999: 276), mientras que incluso puede sobrevenir la tragedia de manos de un “morico” escondido («Alora la bien cercada», CORREA, 1999: 305). En varios romances se recuerda la enemistad religiosa, pues Sayavedra es capaz de sacrificar su vida por no cambiar de religión como le habían propuesto («Río verde, río verde», CORREA, 1999: 314), mientras que en el bando contrario llegan a querellarse de Mahoma, “que si ha desfavorecido / a su ejército y su rey, que fuesse assí destruydo” («Junto al vado de Xenil», CORREA, 1999: 373). Esta perspectiva religiosa, de claras implicaciones económicas con las bulas obtenidas, se acrecienta en círculos cortesanos posteriores. En 1496, Juan del Encina, dirigiéndose al rey Chico, le aconseja: “Torna, tórnate, buen rey, a nuestra ley consagrada / porque si perdiste el reyno tengas ell alma cobrada” («¿Ques de ti desconsolado?», CORREA, 1999: 426). El lamento por la ciudad perdida, Granada, motivo habitual en el mundo semítico (ALVAR, 1999), se reinterpreta desde la óptica aparente del vencido, que propició una frase transmitida por Guevara en boca de la madre de Boabdil, recogida en el romancero: “Respondido había la madre, desta manera decía: ‘Bien es que como mujer lllore con grande agonía / el que como caballero su estado no defendía’” (CORREA, 1999: 423). Las lágrimas del moro han propiciado un discurso acusador, pues de acuerdo con la época los hombres podían llorar pero no por cualquier motivo y menos por los bélicos. Sorprendentemente, las palabras maternas acusan de forma indirecta a su hijo de cobardía, reiterando un tópico, todavía más sospechoso por su procedencia y transmisión.

Aunque los acontecimientos se relaten bajo una aparente perspectiva árabe, detrás de la técnica suele esconderse una óptica cristiana. Así sucede también en la llegada de un moro con malas noticias o solicitud de ayuda, seguida de lamentos como en el romance «De Antequera partió el moro» (CORREA, 1999: 241). En una versión del «Rey moro que perdió Alhama», cuyos primeros versos comienzan: “Passeábase el rey moro por la ciudad de Granada / cartas le fueron venidas como

Alhama era ganada”, el texto está contado desde el punto de vista del bando moro; al final el rey granadino, interesado, pregunta: “-¿Quién es este cauallero que tanta honra ganara? / -Don Rodrigo es de León, Marqués de Cáliz se llama; otro es Martín Galindo, que primero echó la escala” (CORREA, 1999: 358). Como en otros textos narrativos tradicionales, la información retrospectiva se proporciona mediante el diálogo, a través del cual, a posteriori, descubrimos la estratagema usada: el lamento destaca las hazañas de los cristianos cuyo nombre se indica, en cuyo entorno debe haberse creado el romance que los inmortaliza. Así los vencedores obtienen un doble triunfo: el desconsuelo de los enemigos y el éxito obtenido. No obstante, las técnicas responden a un nuevo contexto, capaz de situarse bajo la mirada del Otro, aunque su empleo obedece a estrategias literarias.

### CUALIDADES REVERSIBLES: FALSOS, ADIVINOS Y LUJURIOSOS ENEMIGOS

Otro de los reiterados lugares comunes, de nuevo avalado por variados incidentes de la biografía falsa y antihagiográfica de Mahoma, radicaba en la falsedad y deslealtad de los musulmanes. Esta condición se aplicaba a los peores enemigos, pues negaba uno de los ejes sobre los que se articulaba la sociedad medieval, asentada en un complejo sistema de honor y *fides* acorde con su entramado jurídico y feudo-vasallático. Según decía el alcaide de Chincoya en la *Cantiga* 186 “os mouros son falsos” (46), afirmación aplicada en la literatura a sus comportamientos religiosos, personales, bélicos, políticos... Dichos rasgos eran considerados, a veces, intrínsecos a su forma de ser y actuar: no solo afectaban a sus relaciones con los cristianos, sino también a las mantenidas entre ellos: “la deslealdat et la suziedad de aquella yente desleal lo sufre seer entre sí” (ALFONSO EL SABIO, 1955: 721), mientras que en la *Gran Conquista de Ultramar* ni siquiera los rehenes están a salvo ya que los moros incumplen las treguas con suma facilidad: “Ca tal es la costumbre de los moros que ueyendo alguna su meioria crebantán de grado las treguas, e por poco achaque” (COOPER, ed., 1989: 166).

La deslealtad podía estar unida a la traición, agravada por la ingratitud, tema reiterado en varias *Cantigas* alfonsíes (GARCÍA-ARENAL, 1985) y eje vertebrador de la obra dedicada al *Abad Juan de Montemayor*, gestada a fines del siglo XII o principios del siguiente (MARTÍNEZ e INFANTES, eds., 2012). En la tradición que ha sobrevivido en prosa por escritos difundidos significativamente en tiempos de los Reyes Católicos, manuscritos e impresos, los ataques de los sarracenos a Montemayor (Portugal) estaban capitaneados por Almanzor, enemigo por excelencia, con la ayuda de un renegado, nacido del incesto entre dos hermanos<sup>7</sup>. Recogido por el abad, después abjurará del cristianismo, traición análoga a su conducta en contra de quien lo había educado. Los musulmanes cercan la ciudad durante tres años, y

---

7. Los “renegados” cristianos constituían los enemigos más odiados y menos perdonados, al haber quebrantado el pacto vasallático con Dios. En este caso, el rasgo se añadía a la unión incestuosa de los familiares, y a la deslealtad e ingratitud hacia su educador y protector. De nuevo, los antecedentes anunciaban un comportamiento análogo.

ante la desastrosa situación el abad ordena eliminar a viejos, mujeres y niños, además de quemar los objetos valiosos. Todo termina feliz e incluso milagrosamente con la resurrección de los que habían matado de forma voluntaria, la muerte del traidor y la huida de Almanzor, como la de Búcar en el *Cantar de Mio Cid*. Se reunían así varios defectos que subvertían el conjunto de valores sociales y personales vigentes con la conducta traidora del renegado sumada al desagradecimiento; además, Almanzor había huido de forma vergonzante, la mayor tacha que podría achacarse a un guerrero, en la que insistían los tratados militares.

Las descripciones más negativas, renacidas en función de los cambiantes contextos, en los siglos XIV y XV coexisten con otras más positivas, algunas de las cuales suponen el reverso de las convenciones reiteradas, sin que pueda observarse una evolución que prosiga una sola dirección. En este sentido, en el ámbito hispánico el esplendor de la cultura transmitida por los árabes en materias como la astrología y las más diversas “mancias” estaba avalada por su intenso cultivo literario y “científico”, por el prestigio de la transmisión de sus enseñanzas en centros a los que acudían estudiantes extranjeros, por su interés y novedad en la Europa medieval y por su plasmación en numerosas traducciones, situación que alcanzó su esplendor durante los siglos XII y XIII, y en lengua romance sobre todo en la producción alfonsí. Ahora bien, el cultivo de determinadas “artes” podía chocar, al menos en teoría, con la ortodoxia religiosa cristiana, como vieron los promotores culturales de Sancho IV. Algunas materias mágicas y adivinatorias estaban condenadas por el *Decretum Gratiani*, de lo que se hacía eco Enrique de Villena en el prólogo de su *Arte cisoria* (1423). Señalaba que las cien artes constitutivas de todo el conocimiento, “ viniendo la dicha Roma a la cristiana fee, la Iglesia Cathólica quarenta de aquéllas desechó e defendió que eran vatiçinadoras e superstiçiosas, segúnt en el *Decreto*, xxvi<sup>a</sup> causa, en las quísticas primera, segunda, terçera y quarta. Paresçe sólo en los estudios de Salamanca en España e de Uxonia [‘Oxford’] en Inglaterra quedó dellas letura” (BROWN, ed., 1984: 52-53)<sup>8</sup>.

La posesión de estos saberes era censurada por sus claras conexiones diabólicas, en opinión ortodoxa, si los cultivaban los “enemigos de la fe”. Así, en el *Poema de Fernán González* algunos musulmanes “saben muchos encantamientos” (LÓPEZ GUIL, ed., 2001: 471a), relacionados con las numerosas artes mágicas, adivinatorias y astrológicas que los distinguen con reiteración. Antes de uno de los combates, los atemorizados cristianos ven surgir en el cielo una serpiente “rabiosa”, explicada por Fernán González como producto de “algún moro astroso, que sabe encantar”, quien “fizo aquel diablo en syerpe figurar / por amor que podiesse vosotros espantar” (LÓPEZ GUIL, ed., 2001: 473abc). Siguiendo la perspectiva eclesiástica tradicional, estas prácticas eran concebidas como productos demoniacos que producían espanto, al fin y al cabo uno de los significados de la maravilla, que en su versión cristiana equivalía al milagro. Los cono-

---

8. En la glosa 33 de su traducción de la *Eneida*, detallaba tanto las 60 artes permitidas como estas 40 vedadas. En el *Decretum* mencionado, secunda pars, causa XXVI, las cuatro primeras causas se refieren a *Quid sit sors* (I) y *Ad secularis negotia divina oracula non sunt convertenda* (III), más sus correspondientes ejemplos que las autorizan (causas II y IV).

cimientos se teñían así de un halo heterodoxo al subvertir las recomendaciones eclesiásticas, en un contramundo de valores.

En esta dirección, la predicción del futuro, contrapartida de la profecía, causaba cierto desasosiego en el ámbito cristiano, con más intensidad a partir del siglo XIV, por los conflictos que planteaba con el libre albedrío, como reflejan varios relatos de astrología judiciaria de procedencia oriental y de fisiognómica, algunos recogidos en el *Zifar* y en el *Libro de buen amor* de Juan Ruiz, quien suele mantener unos criterios más heterodoxos, en un mundo cultural que asumía herencias contradictorias. Las predicciones literarias del futuro, sean las reveladas en el mundo cristiano por personajes relacionados con la divinidad, o las enunciadas por magos y adivinos profanos, se habían instalado en el Occidente europeo si recordamos el papel de los santos intermediarios, de las voces, de los sueños y de magos como Merlín; también podían constituir una marca de su procedencia musulmana, a veces centrada en el personaje conocedor de sus principios. En ciertos casos significativos, se producía una curiosa simbiosis entre ambas tradiciones.

En los manuscritos de la versión abreviada de la *Crónica del rey don Pedro* de López de Ayala referidos a los años 1367 y 1369 se insertan dos cartas de Benahatín, en quien el rey don Pedro “fiaua e era su amigo e grant sabidor e grand filósofo e consegero del rrey de Granada”. Bajo el nombre puede reconocerse a Ibn al-Jatib de Loja (1313-1375), el literato e historiador más importante de su época en el reino granadino y político famoso (MOURE, 1983). Supuestamente, había escrito las misivas a petición del rey castellano, que no olvidemos fue el impulsor de los Alcázares Reales sevillanos. La primera proporcionaba “muchos exemplos e castigos [‘enseñanzas’]”, adecuados para el gobierno, un auténtico regimiento de príncipes, con la irónica salvedad de que el rey don Pedro “plógose con ella [la carta]; empero no se allegó a las cosas en ella contenidas, lo qual le tovo grand daño” (LÓPEZ DE AYALA, 1991: 386), detalle propio de un mal rey que no ponía en práctica los buenos consejos de los sabios. La segunda “dicen que fue fallada en las arcas de la cámara del rey don Pedro después que fue muerto en Montiel” (LÓPEZ DE AYALA, 1991: 417). Se trataba de una enigmática profecía de Merlín, caracterizada por su tradicional simbolismo animal, remitida al moro “sabidor” para que aclarara su oscuro significado: “En las partes de oçidente entre los montes e la mar sera naçida paxara negra comedora e robadora de todo lo dulce del mundo querra apanar en sy misma e todo el oro del mundo querra condesar en sus estentinos e despues lo gomitara e tornara atras e non peligrara por este dolencia dicha fasta que le cayan sus alas e se sequen sus plumas al sol e tornara de puerta en puerta e non abra quien lo acueja e sera ençerrada en la selua e morra allí dos vezes la vna deste mundo e la otra delante el señor e este sera su fin” (Ms. BNPARIS, 1983: 191).

Estas predicciones constituían una fácil e interesada arma de propaganda política que los escritores hispanos aprovecharon con insistencia ya en escritos del entorno de Alfonso XI (MOURE, 1983). En este caso, los misteriosos vaticinios del mago artúrico anunciaban la muerte del rey don Pedro, a quien iba destinada la aclaración realizada por el prestigioso “sabidor”, acorde con la caracterización recurrente del moro conocedor de las ciencias adivinatorias. Se reunían así dos herencias culturales, la artúrica y la musulmana, para descubrir el sentido del vaticinio: la muerte en Montiel del rey don Pedro. Vista desde su contexto político, la

misiva indicaba que el destino estaba escrito, por lo que el fratricida, Enrique III, para el que trabaja el canciller Ayala, quedaba exento de culpa. El canciller había sabido utilizar los mecanismos historiográficos, literarios y culturales con sagacidad, en aras de sus metas personales.

Unos años más tarde, Pedro de Corral, en su *Crónica sarracina* (1432) recreaba ficticiamente la pérdida y recuperación de España, incluyendo en su relato todo tipo de maravillas extraordinarias, entre las que no podía faltar la astrología, en este caso unida a la magia nigromántica: “El Rey Alahor guiávase mucho por un moro que traía consigo que era muy sabio en astrología e en la arte de nigromancia. E quando este moro vido al Rey Alahor que así avía voluntad de matar e aterrar del todo al Conde don Julián e a todo su vando, trabajóse quanto pudo por saber lo que dello avernía; e por sus suertes e caracteres e signos e cercos vido cómo un lobo cerval tenía consigo una osa, e tenía della tres fijos, el uno era raposa, e el otro era una cervatilla, e el otro, que era el menor, era un oso muy bravo” (CORRAL, 2001: II, 350). El recurso se ha convertido en técnica y motivo literario ya desgastados, en el que persiste la asociación de estas artes con los moros y destaca su condición acumulativa: la astrología va acompañada de la nigromancia; en consonancia con ello se añaden otros recursos adivinatorios, “suertes e caracteres e signos y cercos”. Formalmente se expresa a través de la simbología animal, ya asentada en las letras hispanas, susceptible de crear expectación por su desenlace narrativo, acrecentada con otras artes, indicio de un epigonismo que requiere la acumulación de datos para asegurar su credibilidad. En resumen, en su desarrollo se habían unido los saberes adivinatorios orientales y occidentales, convirtiéndose en técnicas literarias más o menos sagaces en función de la habilidad de los escritores.

Finalmente, las casi siempre prohibidas relaciones amorosas y eróticas mixtas serán enfocadas desde variadas perspectivas, en función del género literario, la condición sexual, social y profesional del personaje, pero sobre todo de su religión. Sus consecuencias varían si se trata de la relación de un cristiano con una mora o de un musulmán con una cristiana, de acuerdo con una lógica occidental y patriarcal. La belleza y sensualidad atribuidas a algunas moras podían favorecer las relaciones eróticas prohibidas. La inclinación de la clerecía medieval hispana por estas mujeres se refleja en las prohibiciones realizadas desde el concilio de Valladolid (1332) hasta el de Aranda (1473), síntoma de lo arraigado de las costumbres. En esta tradición alcanza un sentido más irónico un episodio del *Libro de buen amor*. Tras haber muerto la monja con la que había trabado relaciones el arcipreste, a través de Trotaconventos, trata de amancebarse con una mora, quien le responde en su lengua de forma destemplada, sumando un nuevo desastre, en una obra que rezuma contacto y proximidad con los árabes. En este contexto, el rechazo femenino invertía la herencia histórica y literaria, en un mundo en el que don Amor era recibido con entusiasmo por los clérigos.

El tema de la mora que atrae irremisiblemente a los hombres persiste después en clave cortesana, cuya máxima expresión la recogen estos versos de Álvarez de Villasandino (h. 1340-1350 - h. 1424) en el *Cancionero de Baena*: “Quien de linda se enamora / atender deve perdón / en caso que sea mora [...]”. El amor cortés constituye una *religio amoris* ficticia en la que la dama se convierte en diosa de la que se espera su galardón; por ello el poeta reclama un necesario perdón dada su

perdición a causa de una dama que le lleva a ser doblemente herético, por tenerla como su diosa y por pertenecer a otra religión. Esta tradición seductora nos conduce a los dos poemas más bellos y representativos de estas relaciones mixtas, el romance, quizás de mediados del siglo XV, «Yo m'era mora Moraima, morilla de un bel catar», y la canción recogida en el *Cancionero musical de Palacio*, renovada en su transmisión por su difusión lorquiana: «Tres morillas me enamoran en Jaén / Axa y Fátima y Marién». Si a la luz de la tradición ciertos textos apuntan a la condición seductora de las moras, en estos últimos dos poemas siempre queda la ambigüedad de sus símbolos y las palabras omitidas, claves de su éxito y belleza.

Cuando el tema se enfoca desde el ángulo de la cristiana seducida por un moro, la conducta femenina siempre es reprobada. En su supervivencia destaca una tradición recogida en aragonés, del siglo XV (LÓPEZ RAJADEL, 2010), modificada, misógina y obscena. Los dos amantes destacan por su condición lujuriosa, pero si a la mujer se le atribuía esta característica desde una repetida herencia misógina, la condición del hombre podíamos explicarla entre otras razones, recurrentes en la tradición medieval, por la complexión de sus humores, pero también en este caso, a mi juicio, se acentuaba por su condición étnica. Su origen se remontaba al Profeta y a un pasado lejano que perduraba: “estas zoharas [‘mandamientos’] le recibieron aquellos pueblos malaventurados seyendo beldos de la ponçon [‘embriagados de la ponzoña’] del diablo et adormidos en el pecado de la luxuria, e oy en día los tienen et estan muy firmes en su porfia” (ALFONSO EL SABIO, 1955: 274). La sesgada e interesada representación del Paraíso musulmán prometido, pleno de materialidades sensuales, redundaba en los mismos aspectos: Mahoma les decía “que el paraiso era logar muy sabroso et muy delectoso de comer et de beuer, et que corrien por y [‘allí’] tres rios: vno de uino, otro de miel, e otro de leche; e que auran los que y fueren mugeres escosas [‘vírgenes’]” (ALFONSO EL SABIO, 1955: 266). Desde esta óptica, ciertos detalles de la leyenda turolense adquieren nuevos sentidos. En una de las correrías del conde don Rodrigo, entre cuyas posesiones se encontraba Alfambra (Teruel), coincide con un rey moro, “e corriolo hun rato. El rey moro levava hun valient ginet, et volviendose al conte: –¿Qué te parece desti venablo? –mostrándole el biembro [miembro viril]. El conte sende ridió [se rió de ello]; et así se partieron” (RIQUER, 1945: 244). El marido comenta el incidente a su mujer, y, aunque se hizo la esquiva, “envió hun su secretario al rey moro diziéndole que era su enamorada”. Para poder vivir juntos, traman una falsa muerte de la mujer, a quien después sacan de su tumba y despiertan de su fingido fallecimiento. Para su desgracia, es identificada, noticia que llega al marido, quien trata de recuperarla, ocultándose bajo un disfraz. Sin embargo, una vez reconocido y reunido con ella, regresa a casa el moro, por lo que la esposa esconde al cristiano en un arca, que cierra con llave. Una vez en la habitación, para mayor escarnio, el rey moro “abrazó la condesa como aquel que la amava mucho, echola sobre la arca en do estava el conte encerrado et tomó placer con ella” (RIQUER, 1945: 246). Al final la mala mujer descubre dónde se encuentra su marido, quien consigue salvarse con ayuda de sus amigos, quemando después al moro y a su esposa. La lujuria de ambos se explica por su condición sexual y por sus orígenes, quedando con el fuego vengada y purificada.

## CAMINO DE LA MAUROFILIA

A grandes rasgos, con el transcurso de los siglos la literatura castellana plasma una visión menos hostil del Otro. En la *Estoria de España* alfonsí de vez en cuando no falta la consideración parcialmente positiva, o al menos neutra, del musulmán, proceso que se acentuará en el siglo XIV, en el que se advierten significativas transformaciones. Para explicarlas deberá tenerse en cuenta, aparte de algunas razones ya expuestas, la revitalización cultural de Toledo, centro neurálgico de las letras castellanas en el que todavía era muy importante el peso de la cultura árabe; desde ese entorno se explican bien actitudes y contenidos de autores como el desconocido creador del *Libro del cavallero Zifar*, de Juan Ruiz, o de don Juan Manuel. Asimismo, se percibe un nuevo espíritu en los escritos sobre Alfonso XI, algunos redactados con posterioridad a su muerte, y después en el canciller Ayala.

De los citados, el más versátil es don Juan Manuel, quien recrea la figura del moro desde ópticas menos estereotipadas, a veces más personales que las habituales de la tradición anterior (LIDA, 1960 y 1969). Limitándome ahora a algunos de sus cuentos, el sultán Saladino, tratado favorablemente en ejemplos claves de su colección, asesora de forma ejemplar al conde de Tolosa (XXV), prisionero suyo, quien a su vez también ejercía de consejero. El intercambio de papeles expresa de forma simbólica una consideración distinta del Otro, ahora sagaz, muy generoso y capaz de mantener la palabra dada, frente a la deslealtad analizada antes. Por el contrario, en el cuento L el sensual Saladino se siente atraído por la esposa de un vasallo, a quien manda a tierra lejana. Ahora bien, la fiel esposa actúa con sagacidad, contraria a la mujer de tierras turolenses, dándole una lección al soldán, que este sabrá entender y aplicar, modificando su conducta y el estereotipo de la tradición. Incluso lo agradecerá, como si actuase como modelo del lector perfecto.

Incluso el noble castellano introduce en árabe dialectal unos dichos célebres que generan los relatos, o dicho de otra manera, los cuentos explican esas frases célebres. Una está atribuida al rey Al-Hahakan II (XLI), quien irónicamente se había hecho famoso por haber añadido un nuevo agujero al albogón, un tipo de flauta “de que se pagaran [‘habían gustado’] mucho los moros”, suplemento que mejoró el instrumento. Sus coetáneos, de manera burlesca alababan el “añadimiento del rey Alhaquem”, frase lexicalizada como expresión irónica de algo realizado de poco valor. Espoleado por esta tesitura burlesca, se empeñó en realizar otra adición que le llevara a la auténtica fama; como la mezquita de Córdoba no estaba terminada, añadió lo que allí “menguava et acabola”, ante lo que comenta don Juan Manuel que “esta es la mayor et más complida et más noble mezquita que los moros avían en España, et, loado Dios, es agora eglezia et llámanla Sancta María de Córdoba” (SERÉS, ed., 2006: 166). La historieta resulta muy verosímil en un contexto árabe, en el que tradicionalmente se le concedía cierta importancia a la música y a sus innovaciones.

El delicioso relato de Abenabet y Romaiquía (XXX) se proyecta sobre Al-Mu’tamid, rey poeta de la taifa de Sevilla entre 1040-1095, quien conoció a la esclava Romaiquía, a la que hará su esposa favorita y a la que dedicará versos bellísimos. La mujer, de origen humilde, esclava de Rumaik, se dedicaba al cuidado de las mulas, y sorprendió al entonces príncipe heredero con su capacidad para los jue-

gos poéticos. El delicioso relato de origen árabe explica la frase contestada por el monarca a su mujer Romaiquía “¿et non el día del lodo?” (SERÉS, ed., 2006: 135), mediante la que respondía a sus lloros y quejas porque no la complacía. Se le había antojado revolver el lodo cerca del río para hacer adobes; para que satisficiera sus deseos, sin perder ni rebajar su categoría social, su generoso y complaciente marido había mandado llenar “de agua rosada aquella grand albuhera de Córdoba, en lugar de agua; et en lugar de tierra, fízola fenchir de açúcar et de canela et de gengibre et espic et clavos et musgo et ambra et algalina, et de todas buenas especias et buenos olores que pudían seer; et en lugar de paja, fizo poner cañas de açúcar” (SERÉS, ed., 2006: XXX, 134). La condición caprichosa de la mujer, de trasfondo misógino y bien arraigada en distintas tradiciones medievales, propicia una lección moral y pasajes recreados con fruición, como también sucede con su deseo de ver la nieve en Córdoba. Alhakem trató de contentarle, pero, según aclara don Juan Manuel para sus receptores, “Córdoba es tierra caliente” y no nieva cada año, por lo que plantó en la sierra almendros que florecieran en febrero, “que semejan nieve, por le fazer perder el deseo de la nieve”. Junto a las precisiones narrativas, destaca la complacencia olfativa y visual de las representaciones, sin que todas se remonten al original árabe del relato.

Tampoco faltan los soberanos nada ejemplares, como ese rey a quien los “bur-ladores” le engañaron con el paño ficticio que no permitía ver a los hijos ilegítimos, “ca los moros non heredan cosa de su padre si non son verdaderamente sus fijos” (SERÉS, ed., 2006: XXXII, 138). Además, no siempre los monarcas protagonizan los cuentos, como el famoso «Mancebo que casó con mugier fuerte e brava» (XXXII), salpicado de unas finísimas notas irónicas ante los comportamientos inadecuados de los participantes. De acuerdo con la lección misógina, no estrictamente árabe, marido y mujer deben desempeñar papeles tradicionales previamente asignados de mando y obediencia. Como sucede en otras ocasiones, el cuento se localiza mediante una glosa que le otorga mayor veracidad y proximidad: “Et los moros han por costumbre que adoban de cena a los novios et pónenles la mesa et déxanlos en su casa fasta otro día” (SERÉS, ed., 2006: 149).

La ejemplaridad, el regusto por detalles exquisitos y el goce estético de don Juan Manuel reflejan la incipiente maurofilia que empieza a construirse en las primeras décadas del siglo XIV. Los críticos han insistido en el cambio de óptica que transmiten las crónicas de los siglos XIV y XV (CATALÁN, 1953; GARCÍA-VALDECASAS y BELTRÁN, 1989; MOURE, 1995), en cuanto que el moro se percibe con simpatía e idealización, proceso al que no es ajena la reducción de su importancia y de su peligrosidad. En las crónicas se realza el espíritu caballeresco de los moros, antes negado. Algunos se comportan con lealtad, valentía, se preocupan por la fama y la honra, alcanzan talla heroica y llegan a vencer por tener el derecho de su parte, aspectos que redundan de forma indirecta también en el bando cristiano. En las relaciones fronterizas pueden llegar a dominar, aunque no siempre, unos contactos más pragmáticos y más cortesés, sin que sean infrecuentes los intercambios de regalos. Según la *Gran Crónica de Alfonso XI*, cuya redacción final puede situarse hacia 1376-1379, en las negociaciones sobre el cerco de Gibraltar el rey granadino le dio al castellano sus joyas más nobles, en especial una espada y “muchos paños de oro e de seda de los que labraban en Granada”, mientras que el rey don Alonso

partió con él los dones que había traído (CATALÁN, ed., 1977: II, 69). Los intercambios provocan un gran disgusto en los hijos del granadino: había comido con él y traía sus ropas, pese a ser cristiano (CATALÁN, ed., 1977: II, 70). El giro fundamental consiste en una visión menos intolerante del Otro, más caballeresca, percepción que implica unos comportamientos regulados que están por encima de enemistades religiosas y enfrentamientos territoriales.

Esta evolución se plasma también en otros nacientes géneros, por ejemplo en el romancero, con los matices que ya he señalado. En el conocidísimo y singular «Abenámar, Abenámar», que recrea sucesos de 1431, interviene un rey castellano, don Juan, y Abenámar, uno de los pocos personajes musulmanes del romancero con nombre propio. Entre la numerosa documentación conservada sobre él me interesa destacar su pertenencia a la guardia morisca del monarca castellano, formada por múltiples moriscos y conversos de moro, cuerpo personal que se mantuvo durante los reinados de Juan II y Enrique IV (1416-1467) (ECHEVARRÍA, 2006). La promesa de Abenámar de no decir mentira se justifica por ser hijo de una cristiana y haber nacido en circunstancias propicias: “moro que en tal signo nace no debe decir mentira”, conducta excepcional que de forma indirecta reactiva el topos de la falsedad musulmana. A su vez, la visión de esos castillos –“altos son y relucían”– recrea un motivo lejano de la tradición oriental de palacios refulgentes (DÍAZ ESTEBAN, 1966) –no exclusivo de ella–, prueba de su grandeza. Del mismo modo, la ciudad sitiada vista como una novia se reitera en la literatura, especial aunque no exclusivamente en la oriental, y constituye un motivo recurrente en el romancero fronterizo, en el que la vocal final de los topónimos, terminados en -a, Baena, Alhama, Granada, favorece su tratamiento femenino. Pero, además, se renueva la consideración de Granada como “la novia de las ciudades de Al-Ándalus”, en palabras de Ibn Battuta (ARMISTEAD, 1996). Aunque la perspectiva del romance sea la occidental, el empleo de estas técnicas, el motivo local de la superioridad granadina, así como la conversación entre el cristiano y el musulmán resulta reveladora de una nueva percepción, de la teórica posibilidad de diálogo, del cruce de tradiciones, entre las que destaca el gozo compartido por la belleza de Granada. En un sentido similar, en el romance de Fajardo el rey moro y el cristiano Fajardo se juegan Almería y Lorca, respectivamente, en una partida de ajedrez. El resultado es la pérdida de Lorca, que no llega a cumplirse: “–No juguemos más Fajardo, ni tengamos más porfía / que soys tan buen cavallero, que todo el mundo os temía” (CORREA, 1999: 312).

Sin entrar en otros terrenos ajenos a los literarios, todos estos fenómenos no deben separarse de la revitalización de sus construcciones artísticas (mudéjares), aunque no siempre la cronología coincida entre arte y literatura con total y exacta sincronía<sup>9</sup>, del mismo modo que sucede en costumbres y vestimentas. Alonso de Palencia indicaba que durante el reinado de Enrique IV aumentó el séquito de moros, alcanzando sus “trajes tal aceptación que al rey era más grato el que mejor

---

9. Sin pretender adentrarme en territorio ajeno, Rafael Valencia (2010: 293) afirma que “el mudejamiento tomó cuerpo en el siglo XIV”, arte que como ha insistido Gonzalo Borrás (2010) debe interpretarse a través de una definición cultural.

los imitaba”, y si bien el usado en el siglo XV era fundamentalmente europeo, en la época había acogido “sugerencias del vestuario de los moros granadinos” (BERNIS, 1959: 201 y 200, respectivamente).

### ESPECTÁCULOS PARATEATRALES

Estas imitaciones y trasvases, culturales y materiales, constituyen testimonios muy objetivos de los cambios de orientación de las relaciones, plasmadas también en juegos. Mediante ellos, se llega a representar la realidad deseada en términos festivos, debajo de los cuales se perciben unos idearios nada inocentes. Así, la confrontación entre combatientes de ambas comunidades desde muy pronto se convirtió en eje de diversos espectáculos, algunos de los cuales siguen vigentes en la actualidad. La primera referencia conocida quizás se remonte a la boda de Ramón Berenguer IV con la infanta Petronila de Aragón (Lérida, 1150). Entre su comitiva, según Soriano (1855: 125-126) a partir de un testimonio manuscrito del que desconozco su paradero, se encontraba la mayor parte de prelados y nobleza de Cataluña y Aragón, precedidos de un gran coro de juglares y juglaresas, cantores y cantoras, como también de muchas danzas, entre las cuales menciona “una compuesta de moros y cristianos que figuraban un reñido combate, danza que aún se conserva en nuestros días en algunos pueblos de España”. También los enfrentamientos podían fingirse a través de batallas navales, documentadas en la Corona de Aragón en tiempos de Pedro IV, o mediante caballos contrahechos, un juego danzado practicado en Al-Ándalus, de procedencia oriental, atestiguado en territorio cristiano a fines del siglo XIV (MASSIP, 2002) y vinculado después a las procesiones del Corpus, por lo que está presente en la Daroca de fines del siglo XV (MATEOS, 1996).

En otros casos, señalados acontecimientos históricos dejaban su huella literaria y eran motivo de ejes sobre los que se vertebraban ciertos espectáculos. El último verso del conocido romance «De Antequera partió el moro» que finaliza: “Y así se ganó Antequera a loor de Santa María”, se aviene bien con la devoción del futuro Fernando I de Aragón con la Virgen (MACKAY, 1987). El texto adquiere nuevos matices interpretativos si recordamos que el entonces infante Fernando de Antequera había re-fundado la Orden de la Jarra y el Grifo, cuyo estandarte llevaba en sus incursiones granadinas. El 15 de agosto de 1403, en la iglesia de Santa María la Antigua de Medina del Campo, instituyó esta nueva orden de caballería, cuya fundación en Castilla hasta entonces había sido exclusiva de los reyes. La re-fundaba en honor de la Anunciación de Santa María, el día de su festividad, denominándola de la Jarra y el Grifo por los emblemas que la representaban. Fernando había tomado “un collar por divisa de la Jarra de la Salutación”, con las azucenas simbólicas de la virginidad de María, “del cual collar descende un grifo colgado en significación que así como el grifo es fuerte entre todos los animales, así todos los de esta divisa deben ser fuertes e firmes en el amor de Dios e de la Virgen Santa María” (COBOS DE BELCHITE, 1953: 272). Los cofrades debían dirigir sus esfuerzos contra los paganos y en defensa de la Iglesia, viudas y huérfanos, de acuerdo con una vieja ética eclesiástica y caballeresca, bien difundida por la literatura. De acuerdo con

estos datos, alcanza plena coherencia el espectáculo de ‘entre mets’ (entre platos) celebrado en la Aljafería zaragozana durante el banquete de su coronación (1414), en el que su emblema desempeñaba un importante papel: no faltaron los moros, ni el grifo, ni un niño vestido de rey surgido de la jarra, quien con la espada dejó a todos como muertos (TORRES, 1980; MASSIP, 2003). El nuevo monarca se legitimaba en unos nuevos territorios mediante su orden caballeresca propia de soberanos, y el recuerdo de su actuación real y simbólica contra el enemigo, rasgo del buen gobernante, reflejado en un complejo espectáculo parateatral. En otros casos, los festejos se rodeaban de ingredientes interculturales.

Un pliego suelto del siglo XVI recoge un conocido romance, presente todavía en la tradición oral, que combina la noticia de la conquista de Antequera y la escaramuza de Alcalá (1410), durante la muy divulgada intervención del mencionado infante:

La mañana de San Juan al punto que alboreava,  
 gran fiesta hazen los moros por la vega de Granada;  
 revolviendo sus cavallos y jugando iban a las cañas  
 ricos pendones en ellas, labrados por sus amadas,  
 ricas aljubas vestidas, de sedas y finas grana.  
 El moro que tiene amores, señales dello mostrava,  
 y el que amiga no tiene, allí no escaramuzaba.

Los tintes caballerescos y moriscos de esta introducción apuntan a reelaboraciones de la época de su edición, aunque todos sus motivos estuvieron arraigados mucho antes. Así en las más diversas tradiciones, y no sólo en la cristiana, el amanecer de la mañana de san Juan resulta propicio para celebraciones, rituales, juegos, amores, alardes, etc. Según la *Gran Conquista de Ultramar* (BNM, ms. 2454) los musulmanes “hónranla mucho [la festividad] porque segund la creencia que les dio Mahomad ellos cuydan que Zacarias et santo Juan, su fijo, fueron moros” (fol. 151v). Unos siglos antes, una jarcha incluida en una moaxaja de Abu al-Abbás, el Ciego de Tudela († 1126), contiene los dos ingredientes fundamentales del texto romanceril en el día señalado: “Blanco (=fausto) día [es] este día / la Sanjuanada, en verdad: me pondré mi traje de brocado y bien quebraré la lanza” (CORRIENTE, 1998: A22, 291), lo que ha suscitado interesantísimos problemas por su perduración (ARMISTEAD y SILVERMAN, 1982).

A su vez, la conexión entre amores y guerra o juegos constituía uno de los ejes de la literatura cortesana europea desde el siglo XII, cuya pervivencia se intensificó en la España del siglo XV, incluso durante la guerra de Granada, pero no debe olvidarse que estos caballeros moros, enamorados y combatientes, se registran en escritos castellanos previos a la literatura morisca del último tercio del siglo XVI, en donde abunda el motivo. Por ejemplo, en la *Gran Crónica de Alfonso XI*, ante el posible ataque cristiano para evitar el cerco de Tarifa, el señor de Marcameda aconsejó al rey Alboacén que las mujeres y quienes no pudieran combatir fueran enviados a Algeciras. La propuesta fue rechazada por el rey de Benimerín por motivos de honra –quienes lo supieran podrían echarle en cara su falta de atrevimiento para defender a las mujeres– y otros argumentos cortesanos, en los que se resalta su conducta caballeresca: los esfuerzos de buenas caballerías se hacían por

amor de las mujeres, porque les fuerza e “da gran ardimiento pora pelear viendo do ellas estan, e lo al [‘otro’] que los que no son amados dellas hazen mucho que sean amados, e por esto olvidan tierras e viçios e pierden duelo de los cuerpos por hazer mas que otros onbres” (CATALÁN, ed., 1977: II, 396).

Por último, la actividad aludida de los caballeros granadinos, el juego de cañas, era considerada de origen árabe por múltiples autores de los Siglos de Oro, opinión que trató de contradecir Rodrigo Caro (1978: I, III, 59) en sus *Días geniales o lúdicos* a comienzos del siglo XVII remontándola a los “romanos” o a “sus ascendientes los troyanos”. Con independencia de que puedan rastrearse históricamente una parte de sus opiniones, en su trasfondo puede atisbarse un modo de prestigiar, legitimar y autorizar a partir del mundo clásico un tipo de juegos muy habitual en la época. De las primeras referencias en la literatura castellana solo podemos deducir su carácter educativo, adecuado para un futuro caballero. Por ejemplo, en el *Libro del caballero Zifar*, obra escrita por un desconocido autor en la primera mitad del siglo XIV, los hijos de Zifar, Garfín y Roboán, de jóvenes “bofordavan muy bien e lançauan” (WAGNER, ed., 1929: 178), mientras que en la edición de 1512 realizada en Sevilla por Cromberger se han transformado léxicamente ambas actividades: “ellos jugavan cañas; muy bien tiravan lança” (fol. 33v), sin que los cambios impliquen sustanciales novedades ya que las dos suponen ejercicios de idénticos esquemas. Significativamente, en la *Gran Crónica de Alfonso XI* se diferencian bien tres tipos de actividades similares: “E en este rresçebimiento [...] avia [...] muchos caualleros que andauan bofordando a lança e escudo, e otros que echauan a tabladados, e otros que jugauan a las cañas” (CATALÁN, ed., 1977: I, 399).

Históricamente, es posible que el juego de las cañas pueda remontarse al Djerid turco, de origen indoeuropeo, practicado por los pueblos de Asia menor, conocido por los troyanos y de ahí por los latinos, introducido en la Península a través de los omeyas (FERNÁNDEZ FUSTER y FERNÁNDEZ TRUAN, 2005). Con independencia de sus precedentes, en la época que nos ocupa fue considerado de origen árabe, como lo reflejan, por lo general, sus atuendos. En un inventario de 1424 de Alfonso V de Aragón se mencionan vestimentas moriscas, mientras que en otras documentaciones se hace constar que eran para el juego de cañas (BERNIS, 1959: 200). No por casualidad, el día de san Juan de 1502 los Reyes Católicos invitaron a su yerno Felipe de Habsburgo a presenciar un juego de cañas en el que participaron cerca de cuatrocientos caballeros, “todos vestidos a la morisca”, cuyo comportamiento imitaba las escaramuzas realizadas por los moros contra los cristianos. Como indica Ladero (2004: 137) consistía en un combate fingido entre grupos de caballeros montados a la jineta, que se movían en grupo y se lanzaban astas de caña como si se tratara de jabalinas o venablos. Su práctica requería un buen dominio de la cabalgadura, lo que no estaba al alcance de todo el mundo, y mucha agilidad, al necesitar destreza y un equipamiento adecuado, razón por la que se utilizaba la monta a la jineta que, con los estribos menos largos, la silla más corta y las armaduras más ligeras, facilitaba la movilidad y el manejo del caballo, frente a la mayor rigidez de la monta tradicional del mundo cristiano, a la brida. El ejercicio, bastante ritualizado, conllevaba una auténtica exhibición visualmente muy atractiva por la variedad y colorido de los ropajes.

Conjuntamente con las cañas podían representarse otros ejercicios tácticos habituales en las confrontaciones de moros y cristianos, entre los que no solía haber grandes lides campales y sí frecuentes escaramuzas y celadas, juegos de estrategia en los que los sarracenos alcanzaron una extraordinaria fama. Las variadas tácticas usadas en la realidad, que desde una óptica moderna difícilmente captamos en toda su riqueza, eran susceptibles de convertirse en espectáculo, preparatorio y exhibicionista, como se describen en los *Hechos del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo*. De nuevo el día de san Juan, el condestable acompañado de toda la caballería de Jaén iba por la mañana al río, desde donde venían enramados y “escaramuçando e echando çeladas, e jugando las cañas a la manera de la tierra” (CARRIAZO, ed., 1940: 65). Para la sanjuanada de 1464, “en tanto quel dicho señor Condestable [...] estava en dicho río, su alguacil mayor, con todos los otros caualleros que en la çibdad quedauan, le salía a reçebir. Y como llegaua çerca de donde su merçed venía, fingiendo ser moro, con los que con él venían, y los que de dicha çibdad salían cristianos, trauauan vna fermosa escaramuça; a veces arremetiendo los vnos y fuyendo los otros, otras veces boluiendo los que fuyan sobre los que yvan tras ellos, otras haciendo de ambas partes rostro y vnos contra otros arremetiendo. De manera que como si propiamente de verdad fuese así parecía [...]”. Ya en el mercado del arrabal, “se començaua un bien gracioso e asaz brauo juego de cañas. Las quales aviendo un rato jugado, entrando a la plaça de Santa María, se començaua otro no menos bravo juego de cañas” (CARRIAZO, ed., 1940: 171-172).

Relacionadas con estas celebraciones, destacan las llamadas fiestas de moros y cristianos (CARRASCO, 1996), que persisten con pujanza en nuestros días sobre todo en tres áreas, Levante, Andalucía y Aragón, con sus correspondientes zonas de influencia, al tiempo que persisten restos más aislados en Castilla y Galicia, sin olvidar que sobrepasan el ámbito hispano: subsisten en Portugal y han arraigado en los más diversos países americanos, especialmente en México y Perú, y en Centro América, pero también en Filipinas e incluso en ciertas zonas de los Estados Unidos de Norteamérica.

Uno de sus prototipos consiste en el enfrentamiento entre dos bandos diferenciados sólo por la fe que profesan, confrontación que concluye con la victoria de los cristianos. El triunfo confirma la superioridad y autenticidad de su creencia, frente a la falsedad de las creencias de sus adversarios, quienes muy frecuentemente se convierten al cristianismo. De acuerdo con esquemas ya analizados, se sobreentiende que cada uno de los grupos recibe la ayuda de la divinidad en quien creen, de modo que la derrota refrenda la inferioridad del moro vencido, al no recibir la conveniente ayuda de Alá y su Profeta. Esta conformación festiva no hace más que reflejar sustratos ideológicos y maniqueos, convertidos en despliegue de los sentidos.

Según *Los Hechos del Condestable*, el segundo día de Pascua de 1463 doscientos caballeros se dividieron en dos bandos, “la meytad de los quales fueron en ábito morisco, de baruas postizas e los otros cristianos”. Fingieron los moros llegar, con su rey, de Marruecos e “trayan delante al su profeta Mahomad, de la casa de Meca, con el Alcorán e libros de su ley, con grant çirimonía en vna mula muy emparamentada: y en somo, vn paño rico en quatro varas, que trayan quatro alfaquíes”. Los guerreros acompañaban al rey de Marruecos, en una comitiva “bien ajezados, e con muchos tronpetas e atabales delante”. Los emisarios le entregaron una carta

“bermeja” al condestable, una misiva paradigmática desde su encabezamiento hasta su despedida, de acuerdo con las pautas retóricas y diplomáticas, en la que “el rey de Marruecos, beudor de las aguas, paçedor de las yeruas, defendedor de la ley de Mahomad”, le proponía un juego de cañas, o torneo, que sirviera como juicio de Dios: “si en aquesto como en la guerra vuestro Dios vos ayuda a leuar lo mejor, luego el nuestro profeta Mahomad e los libros de nuestra ley que conmigo mandé traer serán de mí e de mis moros renegados”. El condestable aceptó el fingido reto, jugando a las cañas en la plaza de Santa María por más de tres horas. Como es natural, los moros fueron vencidos y el rey de Marruecos abjuró de su fe. Y “diciendo e faciendo, dieron con él [la efigie de Mahoma] e con los libros que trayan en tierra. E con muy grandes alegrías e gritas, e con muchos tronpetas e atabales, fueron con el dicho señor Condestable por toda la çibdat fasta la Madalena. Y en la fuente della lançaron al su profeta Mahomad, y a su rey derramaron vn cántaro de agua por somo de cabeça, en señal de bautismo; e él e todos sus moros le besaron la mano. E de allí toda la cauallería e grant gente de pie de onbres e niños vinieron a la posada del dicho señor Condestable, con mucho placer e alegría, dando gritos e boces; do a todos generalmente dieron colaçión de muchas frutas e vinos” (CARRIAZO, ed., 1940: 98-100).

Los trasfondos ordálicos del testimonio apuntan a que el resultado de la batalla constituía la voluntad de Dios, probatoria de la veracidad o falsedad de la causa defendida por medio del juego de cañas, combinada con una acción dramática o teatral, relacionable con los llamados momos cortesanos. La cultura de la guerra posibilitaba que las causas defendidas se convirtieran en mera representación caballeresca, en la que, además, se empleaban juegos propios de los musulmanes, y en la que el mismo condestable se representaba a sí mismo. La competencia en ejercicios a la jineta, tan característica de zonas fronterizas, se engarzaba con un mínimo argumento dramático con el que se reflejaban los conflictos reales y la intención de finalizar la conquista material y espiritual de los moros. A través de la ficción, verosímil porque recreaba trasfondos subyacentes en los enfrentamientos reales, finalizaba felizmente la prolongada tienda fronteriza, mediante una representación caballeresca que dejó hondas huellas en la cultura hispánica. El Otro se reintegraba en la comunidad, una vez vencido y bautizado, vale decir limpiado de sus pasadas impurezas. En otras ocasiones, ni siquiera en la ficción y en los espectáculos se alcanzaban tales logros, y perduraba sin ningún tapujo la percepción negativa del adversario, que también potenciaba desprecio y odio.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALFONSO EL SABIO (1955), *Primera crónica general de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, R. MENÉNDEZ PIDAL (ed.) con la colaboración de A.G. Solalinde, M. Muñoz Cortés y J. Gómez Pérez, Madrid, Gredos, 2 vols.
- ALFONSO X EL SABIO (1986, 1988 y 1989), *Cantigas de Santa María. Cantigas 1 a 100*, I, *Cantigas de Santa María. Cantigas 101 a 260*, II, y *Cantigas de Santa María. Cantigas 261 a 427*, III, W. METTMANN (ed.), Madrid, Castalia.

- ALVAR, C. (1999), «El planto por ciudades caídas en manos enemigas», en C. COMPANY, A. GONZÁLEZ y L. von der WALDE MOHENO (eds.), *Discursos y representaciones en la Edad Media (Actas de las VI Jornadas Medievales)*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México-El Colegio de México, pp. 33-48.
- ARMISTEAD, S.G. (1996), «Para el romance de Abenámbar. “Granada, novia de las ciudades de al-Andalus”», *Estudios de Literatura Oral*, 2, pp. 33-40.
- ARMISTEAD, S.G. y SILVERMAN, J.H. (1982), «La Sanjuanada: ¿Huellas de una Harga en la tradición actual?», *En torno al romancero sefardí (Hispanismo y balcanismo de la tradición judeo-española)*, Madrid, Seminario Menéndez Pidal, pp. 13-22.
- BÁDENAS, P. y AYENSA, E. (eds.) (2004), *Ressons èpics en les literatures i el folklore hispànic = El eco de la épica en las literaturas y el folklore hispánico*, Atenas-Barcelona, ACRINET-Reial Acadèmia de Bones Lletres.
- BARKAI, R. (1984), *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid, Rialp.
- BELTRÁN, V. (ed.) (1993), *Jorge Manrique. Poesía*, Barcelona, Crítica.
- BERCEO, G. de (1992), *Obra completa*, I. URÍA (coord.), Madrid, Espasa-Calpe.
- BERNIS, C. (1959), «Modas moriscas en la sociedad cristiana española del siglo XV y principios del siglo XVI», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 144, pp. 199-228.
- BORRÁS GUALIS, G.M. (dir.) (2010), *Mudéjar. El legado andalusí en la cultura española*, Zaragoza, Universidad-Gobierno de Aragón.
- BORRÁS, G.M. (2010), «Propuesta de definición cultural del arte mudéjar», en G.M. BORRÁS GUALIS (dir.), *Mudéjar. El legado andalusí en la cultura española*, pp. 250-263.
- BREIDENBACH, B. de (2003), *Viaje de la Tierra Santa*, P. TENA TENA (ed.), Zaragoza, Institución «Fernando el Católico».
- BROWN, R.V. (ed.) (1984), *Enrique de Villena. Arte cisoria*, Barcelona, Humanitas.
- BUENO SÁNCHEZ, M.ªL. (2006), «De enemigos a demonios. Imágenes al servicio de la guerra en el medioevo castellano-leonés VIII-XII», *Medievalismo. Revista de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 16, pp. 225-254.
- CACHO BLECUA, J.M. (2010), «La imagen del moro en la literatura castellana medieval», en G.M. BORRÁS GUALIS (dir.), *Mudéjar. El legado andalusí en la cultura española*, pp. 168-187.
- CARO, R. (1978), *Días geniales o lúdicros*, J.-P. ETIENVRE (ed.), Madrid, Espasa-Calpe, 2 vols.
- CARRASCO URGOITI, M.ªS. (1996), *El moro retador y el moro amigo. (Estudios sobre fiestas y comedias de moros y cristianos)*, F. MÁRQUEZ VILLANUEVA (prol.), Granada, Universidad.
- CARRIAZO, J. de M. (ed.) (1940), *Hechos del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo. (Crónica del siglo XV)*, Madrid, Espasa-Calpe.
- CATALÁN MENÉNDEZ PIDAL, D. (1953), «Ideales moriscos en una crónica de 1344», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 7, pp. 570-582.
- CATALÁN, D. (ed.) (1977), *Gran Crónica de Alfonso XI*, Madrid, Seminario Menéndez Pidal-Universidad Complutense de Madrid-Editorial Gredos, 2 vols.

- COBOS DE BELCHITE, Barón de (1953), «La antigua orden de Nuestra Señora del Lirio (Año 1043)», *Hidalguía*, 1, 2, pp. 269-272.
- CONTAMINE, Ph. (1984), *La guerra en la Edad Media*, Barcelona, Labor.
- COOPER, L. (ed.) (1989), *La gran conquista de Ultramar. Biblioteca Nacional MS 1187*, F.M. WALTMAN (elab. electrónica), Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- CORRAL, P. de (2001), *Crónica del rey don Rodrigo, postrimero rey de los godos (Crónica sarracina)*, J.D. FOGELQUIST (ed.), Madrid, Castalia, 2 vols.
- CORREA, P. (1999), *Los romances fronterizos. Edición comentada*, Granada, Universidad, 2 vols.
- CORRIENTE, F. (1998), *Poesía dialectal árabe y romance en Alandalus (cejeles y xarajat de muwassahat)*, Madrid, Gredos.
- COVARRUBIAS OROZCO, S. (1979), *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid, Turner.
- CROSAS LÓPEZ, F. (1998), «Ferragut en el Camino de Santiago (con especial atención a Navarra)», *Príncipe de Viana*, 59, pp. 875-879.
- DEFERRARI, H.A. (1927), *The Sentimental Moor in Spanish Literature before 1600*, Philadelphia, University of Pennsylvania.
- DÍAZ ESTEBAN, F. (1966), «“Altos son y relucían”. La lejana tradición oriental de los palacios relucientes», *Revista de Filología Española*, 49, pp. 301-314.
- DÍAZ-MAS, P. (2004), «Los romances fronterizos y las fronteras del romancero», en P. BÁDENAS y E. AYENSA (eds.), *Ressons èpics en les literatures i el folklore hispànic = El eco de la épica en las literaturas y el folklore hispánico*, pp. 53-76.
- ECHERRÍA ARSUAGA, A. (2006), *Caballeros en la frontera. La guardia morisca de los reyes de Castilla (1410-1467)*, Madrid, UNED.
- FERNÁNDEZ FUSTER, J.M. y FERNÁNDEZ TRUAN, J.C. (2005), «Génesis de los Juegos de cañas como juegos de combate», *X Congreso Internacional de Historia del Deporte*, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, CD Rom.
- GARCÍA-ARENAL, M. (1985), «Los moros en las Cantigas de Alfonso X el Sabio», *Al-qantara. Revista de estudios árabes*, 6, 1, pp. 133-152.
- GARCÍA-VALDECASAS, A. y BELTRÁN LLAVADOR, R. (1989), «La maurofilia como ideal caballeresco en la literatura cronística del XIV y XV», *Epos. Revista de Filología*, 5, pp. 115-140.
- GOLDBERG, H. (1977), «Moslem and Spanish Christian Literary Portraiture», *Hispanic Review*, 45, 3, pp. 311-326.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. (2002), *Lo moro: las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*, Barcelona, Anthropos.
- GONZÁLEZ-BLANCO GARCÍA, E. (2006), «Sarracín, sarraceno y su campo semántico. Un problema léxico abierto», *Interlingüística*, 17, pp. 445-454.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (1996), «Frontier and Settlement in the Kingdom of Castile (1085-1350)», en R. BARTLETT y A. MACKAY (eds.), *Medieval Frontier Societies*, Oxford, Clarendon Press, pp. 49-74.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (1998), «La idea y la práctica de la Cruzada en la España medieval: las Cruzadas de Alfonso X», *El Mediterráneo: hechos de relevancia histórico-militar y sus repercusiones en España*, Sevilla, Universidad, pp. 171-186.

- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (2003), «Sobre la ideología de la Reconquista: realidades y tópicos», *Memoria, mito y realidad en la historia medieval*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, pp. 151-170.
- GOYTISOLO, J. (1988), «Cara y cruz del moro en nuestra literatura», *Revista Internacional de Sociología*, 4, pp. 601-616.
- HILL, J.M. (1957), “*Universal Vocabulario*” de Alfonso de Palencia. Registro de voces españolas internas, Madrid, Real Academia Española.
- LACARRA, J.M. (1934), «El combate de Roldán y su representación gráfica en el siglo XII», *Anuario del Cuerpo Facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos*, 2, pp. 331-338.
- LADERO QUESADA, M.Á. (2004), *Las fiestas en la cultura medieval*, Barcelona, Areté.
- LIDA DE MALKIEL, M.R. (1960), «El moro en las letras castellanas», *Hispanic Review*, 28, 4, pp. 350-358.
- LIDA DE MALKIEL, M.R. (1969), «Tres notas sobre don Juan Manuel», *Estudios de literatura española y comparada*, Buenos Aires, Eudeba, pp. 92-133.
- LÓPEZ DE AYALA, P. (1991), *Crónicas*, J.L. MARTÍN (ed.), Barcelona, Planeta.
- LÓPEZ GUIL, I. (ed.) (2001), *Libro de Fernán Gonçález*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- LÓPEZ RAJADEL, F. (2009), «La referencia a los moros en tres relatos legendarios turolenses de la Edad Media», *Actas del XI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares, pp. 887-899.
- LÓPEZ RAJADEL, F. (2010), *False love. True love. The Alfambra woman buried alive & The lovers of Teruel / Amor falso. Amor verdadero. La enterrada viva de Alfambra & Los amantes de Teruel*, Teruel, Aragón Vivo.
- LOTMAN, J.M. (1979), «El problema del signo y del sistema sígnico en la tipología de la cultura anterior al siglo XX», *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra, pp. 41-66.
- MACKEY, A. (1987), «Don Fernando de Antequera y la Virgen Santa María», *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*, Murcia, Universidad-Academia Alfonso X el Sabio, vol. 2, pp. 949-957.
- MACPHERSON I.R. y TATE, R.B. (eds.) (1991), *Don Juan Manuel. El Libro de los estados*, Madrid, Castalia.
- MADARIAGA, M.R. de (1988a), «Introducción. Árabes y españoles: complicidades y recelos mutuos», *Revista Internacional de Sociología*, 4, pp. 509-520.
- MADARIAGA, M.R. de (1988b), «Imagen del moro en la memoria colectiva del pueblo español y retorno del moro en la Guerra Civil de 1936», *Revista Internacional de Sociología*, 4, pp. 575-599.
- MARTÍNEZ DE AMPIÉS, M. (1999), *Libro del Anticristo. Declaración... del sermón de San Vicente (1496)*, F. GILBERT (ed.), Pamplona, Eunsa.
- MARTÍNEZ PEREIRA, A. e INFANTES, V. (eds.) (2012), *El abad don Juan, señor de Montemayor. La historia de un cantar*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Veruert.
- MASSIP, F. (2002), «Formas teatrales del Al-Andalus: restos del memoricidio», *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca*, 8, pp. 219-230.
- MASSIP BONET, F. (2003), *La monarquía en escena. Teatro, fiesta y espectáculo del poder en los reinos ibéricos: de Jaume El Conquistador al Príncipe Carlos*, Madrid, Comunidad de Madrid.

- MATEOS ROYO, J.A. (1996), «Municipio y teatro en Daroca (siglos XV-XVII): de los entremeses del Corpus a la Casa de Comedias», *Criticón*, 68, pp. 7-30.
- MONTANER FRUTOS, A. (1995), *El señal del rey de Aragón: historia y significado*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico».
- MONTANER FRUTOS, A. (2004), «Introducción a la épica de frontera (tradiciones románica, bizantino-eslava e islámica)», en P. BÁDENAS y E. AYENSA (eds.), *Ressons èpics en les literatures i el folklore hispànic = El eco de la épica en las literaturas y el folklore hispánico*, pp. 9-39.
- MONTANER, A. (ed.) (2011), *Cantar de Mio Cid*, F. RICO (preliminar), Barcelona, Real Academia Española.
- MOURE, J.L. (1983), «Sobre la autenticidad de las cartas de Benahatin en la *Crónica* de Pero López de Ayala: consideración filológica de un manuscrito inédito», *Incipit*, III, pp. 53-93.
- MOURE, J.L. (1995), «Alteridad y asimilación en las figuras del moro en la crónica castellana de los siglos XIV y XV», en S. MURPHY (ed.), *El otro en la historia: el extranjero*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 37-51.
- Ms. BNPARIS FONDS ESPAGNOLS 216 (fols. 59-65) [*Cartas del sabio moro Benalhatib dirigidas a Pedro I*] (1983), *Incipit*, III, pp. 185-196.
- OLIVER PÉREZ, D. (1994), «Sarraceno: su etimología e historia», *Al-Qantara*, 15, 1, pp. 99-130.
- PASTOUREAU, M. (2008), *Noir. Histoire d'une couleur*, Paris, Éditions du Seuil.
- PIÑERO RAMÍREZ, P.M. (2001), «“Mozos codiciosos de honra, pero más enamorados”: la floración última de la caballería medieval en el romancero fronterizo», en P.M. PIÑERO RAMÍREZ (ed.), *La eterna agonía del Romancero. Homenaje a Paul Bénichou*, Sevilla, Fundación Machado, pp. 97-116.
- PIÑERO VALVERDE, M. de la C. (1989), «“Nuevas de alent partes del mar”: Aspectos de la convivencia entre cristianos y moros en el *Poema de Mio Cid*», *Romanische Forschungen*, 101, pp. 1-13.
- REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (1861), *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, Madrid, vol. I.
- RIQUER, M. de (1945), «Una versión aragonesa de la leyenda de la enterrada viva», *Revista de Bibliografía Nacional*, 6, pp. 241-248.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, J.M. (2000), «Historiografía de las Cruzadas», *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia medieval*, 13, pp. 341-395.
- RUCQUOI, A. (1989), «La France dans l'historiographie médiévale castillane», *Annales ESC*, 44, 3, pp. 677-689.
- RUIZ MALDONADO, M. (1984), «Algunas reflexiones sobre el Roldán y Ferragut de Estella (Navarra)», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 50, pp. 401-406.
- SÉNAC, Ph. (2000), *L'Occident médiéval face à l'islam. L'image de l'autre*, 2.<sup>a</sup> ed. rev., Paris, Flammarion.
- SERÉS, G. (ed.) (2006), *Don Juan Manuel. El conde Lucanor*, Barcelona, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles-Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.
- SORIANO FUERTES, M. (1855), *Historia de la música española desde la venida de los fenicios hasta el año de 1850*, Madrid-Barcelona, vol. 1.

- STOLL, A. (1998), «Una introducción. Angélica burlada y Abindarráez liberado: modos italianos y españoles de tratar al Oriente islámico», en A. STOLL (coord. y ed.), *Averroes dialogado y otros momentos literarios y sociales de la interacción cristiano-musulmana en España e Italia. Un seminario interdisciplinar*, Kassel, Reichenberger, pp. 3-32.
- TENA TENA, P. (1997), «Una versión incunable hispana de los *Diálogos contra los judíos* de Pedro Alfonso», *Sefarad*, 57, 1, pp. 179-194.
- TENA TENA, P. (ed.) (2003), véase BREIDENBACH, Bernardo de.
- TOLAN, J.V. (2007), *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*, Valencia, Universitat.
- TORRES FONTES, J. (1980), «Don Fernando de Antequera y la romántica caballescía», *Miscelánea medieval murciana*, 5, pp. 83-120.
- VALENCIA, R. (2010), «Las inscripciones árabes en el arte mudéjar», en G.M. BORRÁS GUALIS (dir.), *Mudéjar. El legado andalusí en la cultura española*, Zaragoza, Universidad-Gobierno de Aragón, pp. 293-305.
- WAGNER, Ch.Ph. (ed.) (1929), *El libro del cauallero Zifar (El libro del Cauallero de Dios)*, Ann Arbor, University of Michigan [Nueva York, Kraus Reprint Co., 1980].
- YARZA LUACES, J. (1987), *Formas artísticas de lo imaginario*, Barcelona, Anthropos.