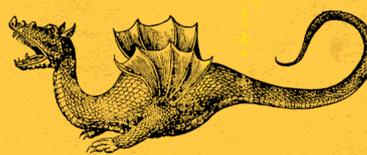




PROGETTO
MAMBRINO

HISTORIAS FINGIDAS



Bases folklóricas y culturales en las relaciones amorosas entre moros y cristianos en el *Palmerín de Olivia* (libros I y II)

Ana Carmen Bueno Serrano
(Universidad de Zaragoza)

Abstract

Durante siglos, la convivencia entre moros y cristianos ha generado abundante literatura. En este trabajo se da una vuelta de tuerca más al tema tomando como referencia dos episodios amorosos del *Palmerín de Olivia* en los que el amor se representa como cautiverio y como herida. En ambos las relaciones afectivas entre los credos son desiguales porque son esporádicas y encaminadas a perfilar las virtudes o defectos del caballero. Se recurre a las constantes de la literatura de la época, haciendo caso omiso de los problemas (y soluciones) del momento, que se eluden imprimiendo a los textos un pensamiento patriarcal y católico.

Palabras clave: libros de caballerías, moros, cristianos, mujer, amor.

During centuries, Muslims and Christians coexistence has generated a huge amount of literature. This works tries to give a turn to the subject taking as a reference two amatory episodes of the *Palmerín of Olivia* in which love is represented as captivity and wound. In both, the affective relations between the creeds are irregular because they are sporadic and directed to outline the virtues or defects of the knight. The novel refers to the literary tradition of the period and doesn't take in consideration the problems (and solutions) of the contemporary age.

Keywords: *libros de caballerías*, Moorish, Christians, woman, Love.



La convivencia durante la Edad Media de musulmanes y cristianos en suelo peninsular ha despertado el interés de la investigación especializada, con resultados no siempre satisfactorios por la imagen favorable que ambos bandos ofrecieron de sus actos; unos y otros desprestigiaron las razones del enemigo, falsearon los acontecimientos y acudieron a interpretaciones maniqueas para convertir, según las constantes de una época que aún perdura en cierto sentido, una rapiña, con límites no siempre nítidos, en una lucha santa y, por extensión, legítima.

Es por todos sabido que el enfrentamiento secular entre la cristiandad y el Islam – en la España medieval y en las fracasadas Cruzadas – cuajó, además, en controversias teológicas entre cristianos y musulmanes que se convirtieron en fiel reflejo de intereses políticos y económicos. La ortodoxia cristiana vilipendió a Mahoma (*Mohamed*) acusándolo de falso profeta, nigromante, inculto y afanado en

asuntos venéreos (tuvo nueve mujeres, frente a las cuatro preceptivas)¹. Por su parte, los seguidores de Alá despreciaban la Trinidad por auspiciar el politeísmo², el pecado más grave para el vasto imperio musulmán, que tenía a gala ser monoteísta convencido y cumplidor de la Santa Alianza o contrato sagrado entre Abraham y Dios, tal como narra la biblia hebrea (*Génesis*, 12, 1-2)³. Pero este resumen, contaminado por mutuas ambiciones, simplifica demasiado un proceso que trasciende, para algunos de sus protagonistas, la dialéctica religiosa y oculta factores políticos y, sobre todo, comerciales (García Fitz, 2003)⁴. En todo caso, la confianza en ser depositario de la religión verdadera y el afán de lucro convivirían paralelamente en uno y otro credo. En modo alguno es mi intención poner en duda que, en ocasiones, hubiese sentido fervor religioso o nobles ideales en las motivaciones.

En esta disputa interminable y secular (que sobrevive a pesar de concilios ecuménicos, encíclicas, bulas, cónclaves, constituciones apostólicas y herejías de todo tipo, con matices tan sutiles que son casi imperceptibles para los no iniciados), ya los monarcas leoneses en el siglo IX intentaron neutralizar la deuda musulmana en la Península Ibérica distorsionando y mitificando un falso pasado visigodo, presentado como ilustre, cohesionado y convencido católico⁵. Crearon interesadamente leyendas,

¹ De hecho, en la versión castellana del *Viaje de la Tierra Santa* (Zaragoza, 1498) traducida por Martín Martínez de Ampíes, Mahoma es presentado como un personaje dado a engaños y trapacerías, de orígenes humildes y deshonorosos, con una extrema ambición política y económica, alentada por una astucia diabólica. Este libro constituye un testimonio valioso para conocer las mentalidades de la Península durante los siglos XV y XVI.

² Este dogma generó grandes polémicas ya en el seno de la propia iglesia católica *ab initio*. De hecho, en el primer concilio ecuménico del cristianismo, convocado por Constantino en Nicea, se estuvo hablando durante nueve semanas sobre la naturaleza de Jesucristo en relación con el concepto de Trinidad.

³ La Biblia hebrea, conocida entre los cristianos como Antiguo Testamento, recoge el momento en el que Yavé le ofrece a Abraham, primer patriarca de Israel, prosperidad, riqueza y una abundante descendencia a cambio de que adore a un solo dios. Este hecho, conocido como la Alianza, es un hito histórico de trascendencia incommensurable, porque hasta ese momento las grandes civilizaciones orientales y occidentales habían sido politeístas. Dios no existe sin el relato de Abraham, piedra angular del judaísmo y, por extensión, del islamismo y cristianismo.

⁴ El Islam, cuyo germen se encontró en la Península Arábiga, se extendió a Occidente por el Mediterráneo y a Oriente, llegando a las actuales Irak, Afganistán y hasta la India. Hubo también en sus filas ejércitos equivalentes a las órdenes militares cristianas. En España, primero fueron los *almorávides*, que radicalizaron los principios del Islam. Su excesivo puritanismo les hizo caer en desgracia, y ser sustituidos por los *almohades*, de costumbres más relajadas y mejor aceptados por los hispanorromanos.

⁵ La figura de un profeta distinto – o su ausencia, compensada por la imagen de un dios colérico y justiciero – marca entre los tres credos, judío, islámico y cristiano, un sesgo tan importante que llega a justificar una guerra como santa. Todas se erigen como la verdadera fe, con un único profeta, aunque compartan un acervo común de mitología o, mejor aún, de la *mitopoesis* o fabricación. Aún hoy, los elementos religiosos que las unen son mayores que los que las separan, pero las posturas se han radicalizado hasta hacerlas irreconciliables. De hecho, un ciudadano medio las ve como radicalmente opuestas. Para ello, se ha tendido a la homogeneización cuando dentro del judaísmo, cristianismo e islamismo hay numerosas fisuras, incongruencias e incertidumbres, que en algunos casos alcanzan la categoría de herejías – en relación con el cristianismo, los cátaros, fraticelli, bogomilos, patarinos, albigenses, güelfos..., contenidas con genocidios brutales, sobre todo en Francia – o escisiones,

mitos nacionales y fundacionales, y fábulas legendarias sustentadas en tres pilares religiosos con una ligazón inquebrantable que servía de argumento de autoridad y prueba de fe para el avance hacia el sur, tales como:

- a) la batalla de Clavijo y Santiago Matamoros, cuyos restos habían sido descubiertos en el siglo ix;
- b) la violación de La Cava por don Rodrigo y la posterior invasión bárbara, como manifestación de la hierofanía o ira Dei que, a su vez, justificaba la vertiginosa entrada sarracena en la Península⁶;
- c) la cueva que protegía a la virgen de Covadonga, quien, según la reconstrucción legendaria, fue la responsable de que la monarquía astur, armada con fe y poco más (aproximadamente 300 hombres frente a los 1400 de Munuza), impidiera el avance musulmán⁷.

Sin embargo, la realidad de la presencia goda en Hispania parece ser bien distinta. Los godos no fundaron España, nunca la consideraron nación – concepto inexistente en la época – sino un territorio más de conquista y nunca reinaron, sino que acabaron imponiéndose sobre los indígenas, que continuaron con las costumbres de los romanos⁸. Paralelamente, la sociedad goda soportaba continuas luchas de poder (el llamado *morbo gotorum*) por lo que contaba con escaso apoyo social entre los hispanorromanos. Con el territorio godo hispano haciendo aguas, los comerciantes judíos, a los que los godos llevaban un siglo maltratando, varias facciones de nobles y todos los campesinos que vivían agobiados por la despótica esclavitud sexual y

algunas de las cuales, como las de los cristianos, procedían de orígenes. Los musulmanes se crearon ramificaciones y etnias más o menos fundamentalistas (por ejemplo, los *yezídes*). Algunas leyendas afirman que Mahoma pertenecía al mismo linaje de profetas que Abraham, Moisés y Jesús. De hecho, en el *Corán* Jesús de Nazaret es reverenciado como profeta. Para los *sufíes*, los místicos musulmanes, es el asceta ideal y el amante puro de Dios; hay miniaturas en el mundo turco-iranio que representan juntos a Jesús y a Mahoma, a lomos de un burro y un camello, respectivamente (1307-1308). Por otro lado, en el *Talmud* se acusaba a Cristo de practicar la magia, de ser un impostor y un hereje. Durante los primeros momentos, se difundió la idea de que el islamismo era una herejía del cristianismo y Mahoma su heresiarca (siglo XII) (Tolan, 2007, 173) y, en el mejor de los casos, un falso profeta (*Partida*, 7, 25).

⁶ En este momento me interesa destacar la invasión musulmana en cuanto que se vio favorecida por la violación de La Cava y el consiguiente castigo del dios cristiano contra este delito. Sin embargo, hay también otra lectura que solo me atrevo a sugerir porque está en paralelo con este asunto. Además del pecado, un cristiano vería en este hecho un ejemplo del mal comportamiento de un hombre dotado de poder que se ha dejado llevar por el amor y ha perdido España. Lo mismo le ocurrió a Alfonso VIII, enamorado de una judía. El rey leonés perdió Alarcos y no pudo ser santificado por estos amores.

⁷ Y para los monarcas leoneses esos astures eran visigodos, cuando algunas hipótesis fiables hablan de que es probable que don Pelayo fuera un notable hispanorromano de ascendencia astur y no un noble godo (Gracia Noriega, 2006). Los monarcas continuaron con su estrategia y lloraban la «pérdida de España» para aglutinar y legalizar históricamente el surgimiento de nuevos reinos cristianos por su oposición al Islam. Adulteraron el pasado proclamándose herederos directos de un idílico reino de Toledo. De hecho, Alfonso X se beneficia de la ciudad, que había sido el crisol de la intelectualidad de Al-Andalus en la época de los taifas, y la reconvierte en encuentro de culturas y lenguas.

⁸ Además de la escasez de restos arqueológicos de este pueblo, era de sobra conocida la amarga queja de san Isidoro de Sevilla ante la situación cultural de la época.

tributaria de los obispos cristianos aceptaron la llegada de los invasores sin oponer resistencia; hubo algunas sonadas victorias en el campo de batalla (por ejemplo, la de las Navas de Tolosa en 1212), pero sobre todo se sucedieron los pactos y las capitulaciones a cambio de tributos, parias o *jizya* (véase, por ejemplo, el «Pacto de Teodomiro»)⁹.

En lo inmaterial, los godos adolecían de importantes carencias culturales y confusiones teológicas porque la mayoría de los dogmas de fe – la concepción sin coito, los santos, la lista de mártires, la Trinidad, el carácter divino de Jesús de Nazaret... –¹⁰ todavía no se había formulado definitivamente; entre otras lecturas del mensaje del nazareno crearon problemas a los godos cristianos el arrianismo, que mantenía que Jesús era hijo de dios, pero no dios mismo, y el priscilianismo¹¹, promotor de la austeridad y la pobreza. Estas herejías o interpretaciones no canónicas pervivieron en el reino visigodo de Toledo al menos hasta el III Concilio de Toledo (589), durante el reinado de Recaredo I (si bien, en las ciudades solía haber después un obispo arriano y otro católico)¹². A partir de entonces, los godos se

⁹ Sánchez Albornoz (1960) recoge el «Pacto de Teodomiro» (5 de abril de 713), un documento jurídico, en concreto un tratado de alianza *abd*, usado para aquellos enemigos que se reunían bajo acuerdo. Es una muestra de las relaciones entre los conquistadores musulmanes y los conquistados hispanovisigodos: «(...) en el nombre de Dios clemente y misericordioso. Escritura otorgada por Abd-al-Aziz ben Musa a Teodomiro ben Cobdux. Que este se aviene o se somete a capitular aceptando el patronato y la tutela de Alá y la clientela de su profeta, con la condición de que no se impondrá dominio sobre él ni sobre ninguno de los suyos; que no podrá ser cogido ni desposeído de su señorío; que ellos no podrán ser muertos ni cautivados, ni apartados unos de otros, ni de sus hijos, ni de sus mujeres, ni violentados en su religión, ni quemadas sus iglesias; que no será despojado su Señorío mientras sea fiel y sincero, y cumpla lo que hemos estipulado con él; que su capitulación se extiende a siete ciudades que son: Orihuela, Valentila, Alicante, Mula, Bigastro, Eyyo y Lorca. Que no dará asilo a desertores ni a enemigos; que no intimidará a los que viven bajo nuestra protección, ni ocultará noticias sobre enemigos que sepa. Que él y los suyos pagarán cada año un dinar y cuatro modios de trigo, y cuatro de cebada, y cuatro cántaros de arropo y cuatro de vinagre y dos de miel y dos de aceite; pero el siervo solo pagará la mitad». El impuesto que debían pagar se llamaba *jizya*. Este pacto firmado entre Muza y Teodomiro se incluye dentro de la práctica rutinaria empleada por los musulmanes para reducir los territorios conquistados. En ocasiones, había alianzas entre reyes cristianos y moros por intereses mutuos. Es el caso de Pedro el Cruel y Muhammed V. Según el canciller López de Ayala, Pedro el Cruel ordenó subir a Muhammed VI, una vez derrotado, en un asno con una capa roja y, tras burlarse de él, lo mató con su propia lanza en los campos de Tablada. Los treinta y siete caballeros de su escolta también fueron asesinados. Sus cabezas fueron expuestas en Sevilla y luego enviadas al rey Muhammed V, que volvió al trono con la ayuda prestada por Pedro I.

¹⁰ La naturaleza santa y sobrenatural de Jesús era difícil de aceptar entre los musulmanes porque su profeta era gran amante de las mujeres y de los perfumes, y celoso en exceso.

¹¹ Prisciliano, primero obispo y después considerado hereje, fue el primer ajusticiado por herejía. Fundó una comunidad de fieles que vestían túnicas blancas y practicaban un cristianismo primitivo que rendía culto a la naturaleza.

¹² Las últimas noticias que confirman este hecho proceden de un artículo periodístico publicado en La Vanguardia.com, el 19 de enero de 2013: se ha localizado un baptisterio del siglo VI hallado entre los restos descubiertos en la Basílica dels Sants Màrtirs Just i Pastor - una de las más antiguas de Barcelona -, prueba de que el templo constituía el segundo núcleo episcopal de la ciudad, lo que confirma la relevancia de Barcino durante el imperio visigodo. El hallazgo demuestra que los visigodos, que llegaron a la ciudad en el año 415 con el establecimiento de Ataúlfo y Gala Placidia y profesaban el arrianismo, ocuparon el entonces único núcleo obispal de Barcino, situado bajo la actual Catedral. Eso habría obligado al obispado cristiano romano a desplazarse a lo que hoy es la Basílica de

aliaron con la Iglesia católica, creando una sociedad más religiosa que civil (Thompson, 1971), porque necesitaban el apoyo y protección de los cristianos frente a los invasores del norte. Como consecuencia de estas tres circunstancias, los musulmanes ocuparon rápidamente la Península, y en apenas un lustro pusieron de rodillas un territorio godo debilitado y empobrecido.

En los casi ocho siglos que duró la presencia árabe en la Península evolucionó el tratamiento de las relaciones jurídicas entre moros y cristianos. Si bien en sus *Partidas* Alfonso X legisló con indulgencia hacia la fe islámica y trató amistosamente la conversión al catolicismo (en la *Partida* VII; título 24, ley 6, se habla sobre la conversión de judíos y en el título 25, ley 2, de moros)¹³, esta política tolerante no fue duradera; de hecho, se rompió, incluso antes, con la reactivación de los enfrentamientos entre moros y cristianos tras la subrepticia boda en 1469 de Fernando II de Aragón e Isabel de Castilla, los Reyes Católicos, título otorgado por el papa Alejandro VI por su frenética e implacable lucha contra el infiel en la bula *Si convenit*, expedida el 19 de diciembre de 1496. La capitulación de Granada el 2 de enero de 1492 fue el golpe de gracia de los cristianos para intensificar una propaganda monárquica internacional, sustentada en dos valores en alza en la incipiente Edad Moderna: la unificación religiosa y territorial¹⁴.

Por su cuenta, los monarcas católicos llegaron a la conclusión de que no era posible la conversión sincera de los musulmanes de ninguna manera. En el fondo y en la forma, en esta decisión subyacía el miedo al creciente poder otomano en el Mediterráneo y a que su influencia sirviera como revulsivo para que los moriscos se sublevaran en la Península (García Fitz, 2010)¹⁵. No tardaron en depurarse responsabilidades, y en 1500 se produjeron las sublevaciones de los moros en las

Sant Just i Pastor - de ahí la presencia del baptisterio -, donde parece que ya había una comunidad eclesiástica.

¹³ La naturaleza de la convivencia y de las relaciones culturales, económicas y políticas en territorio peninsular durante la Edad Media de las tres religiones del *Libro* – judaísmo, islam y cristianismo – ha sido interpretada bien como integración, bien como conflicto, bien como indiferencia. El problema ha sido considerar el periodo de la Reconquista como un bloque, sin variaciones en esta convivencia, y la realidad no fue así. Por ejemplo, la legislación medieval, tanto castellana como aragonesa, experimentó una evolución en el tratamiento del tema: en *Las Partidas* Alfonso X se muestra tolerante; afirma que no era aceptable la conversión del Islam al cristianismo bajo fuerza, amenaza o presión sino por el convencimiento que trae la evangelización. De hecho, creó la Escuela de Traductores de Toledo donde juntó a las tres religiones del *Libro*. Tolerancia religiosa también hubo en el territorio islamizado, como se comprueba en el pacto de Teodomiro de la nota 2 de este trabajo «(...) ni se les obligará a renunciar a su religión ni se quemarán sus iglesias». En Aragón la situación era muy similar; en una carta-puebla de Alfonso I de Aragón se dice a los cristianos mozárabes que «Andaréis libres y seguros por toda mi tierra sin que nadie os haga daño, pero si alguien os agravia pagará de multa mil maravedís (...)».

¹⁴ «Desde mucho antes de 1492 se considera que la “Unidad” es un bien. Ya en tiempos de Herodoto, cuando los griegos llegaron a triunfar de los persas, corrieron lemas unitarios como el de “igualdad ante la ley, igualdad de idioma; democracia”» (Caro Baroja, 1986).

¹⁵ Los Reyes Católicos reactivaron la guerra santa al reunir un importante ejército, entre quienes se encontraban caballeros de las órdenes de Santiago, Alcántara, Calatrava, Hospital y Montesa – creada con el patrimonio templario –. Finalmente, en 1523, el papa Adriano VI concedió a Carlos I la administración perpetua de las órdenes peninsulares. Poco a poco, las milicias abandonaron su actividad guerrera y se convirtieron en una especie de caballería espiritual.

Alpujarras y en la serranía de Ronda. En 1502, por ello, los Reyes Católicos difundieron una pragmática similar a la publicada contra los judíos con un imperativo: o conversión sin concesiones y paliativos, o exilio (Fernández Conde, 2011).

Con estos prolegómenos, los reinos cristianos peninsulares llegaron a ser el paradigma del espacio occidental de lucha contra el infiel. La Reconquista – término cuestionable si se considera sinónimo de *recuperación* – y la intervención de distintos papas en el proceso transformaron un problema territorial en un asunto internacional. De hecho, la toma de Granada fue celebrada por toda la cristiandad europea, que no había podido vencer al Islam en Jerusalén. Encabezadas por el mencionado papa, se celebraron procesiones, fiestas y representaciones teatrales. En Londres, el rey Enrique VII conmemoró la victoria con diversos actos religiosos en la catedral de San Pablo. La unificación española se interpretó en clave ecuménica, siendo la Península, con una cruzada en casa, la gran vencedora europea sobre el imperio musulmán.

El triunfo español convirtió a Castilla y Aragón en *caput mundi*, y renovó las esperanzas de la cristiandad. En efecto, los papas, superados diversos obstáculos¹⁶, se ocuparon de mantener la ortodoxia en el seno de sus filas con gran celo y sin demasiados escrúpulos, y de evitar desvíos doctrinales que podían alentar la convivencia con el infiel, pero sin éxito. Asimismo, a finales de la Edad Media y comienzos de la Moderna, el peligro musulmán en Europa no era un asunto del pasado. De hecho, a finales del siglo XV el avance de los musulmanes en el Mediterráneo parecía imparable tras la caída de Constantinopla y tras el ataque de 1480 en Otranto, cuando los turcos habían degollado a ochocientos cristianos en una playa. Pervivía, aún, el espíritu de conquista y de cruzada altomedieval. Los turcos estaban armados hasta los dientes para invadir el Mediterráneo occidental, no tanto con intención de imponer su fe y hacer adorar al cristiano, como para controlar las rutas a Palestina. El *Palmerín de Olivia* y el *Amadís de Gaula* se escribieron, pues, en una época donde la lucha contra el infiel estaba adoptando formas especialmente violentas en Europa, y en España en particular.

En suma, parece ser que el neogoticismo y el cristianismo, junto con el milenarismo, no fueron más que mecanismos de propaganda de una monarquía necesitada de legitimar míticamente su poder, ya en el siglo IX, cuando las crónicas del reino astur reescribieron los sucesos aislados de esta inicial resistencia como un acto consciente y sólidamente estructurado, que pretendía recuperar una ortodoxia cristiana que nunca había existido ni en Toledo ni en la cristiandad europea de la Edad Media. Sin embargo, no hay rastro a lo largo del siglo VIII de una conciencia común entre los resistentes, y mucho menos de un proyecto de recuperación territorial conjunto (Villacañas Berlanga, 2008). Aún es más, hubo moriscos que se empeñaron en demostrar que la llegada de los musulmanes fue providencial para acabar con las corruptas acciones de los gobernantes godos. En esta visión morisca,

¹⁶ Entre ellos, un periodo que fue bautizado como *saeculum obscurum* y en el que en poco más de 150 años (del 880 al 1046) desfilaron por el «trono de San Pedro» un total de cuarenta y ocho papas, el Cisma de Occidente y las herejías continuas entre los suyos.

los sarracenos, los agarenos, los árabes, los caldeos o ismaelitas, mudéjares en el XV y, más tarde, los musulmanes asumen dentro de sí las más ilustres cualidades.

De este modo planteado el problema, las causas fundamentales que explican los acontecimientos vividos desde el desembarco de Tariq en la Península en la primavera del año 711 y la capitulación de Granada han sido ocultadas bajo ropajes religiosos. En sí mismas estas explicaciones fueron *historias fingidas*, y los libros de caballerías, al menos los de la hora de Cisneros (1508-1516), fueron voceros de versiones heredadas, siguiendo los modelos historiográficos de la época, a su vez albaceas de las técnicas narrativas de los autores clásicos. La Reconquista se transforma en un programa de propaganda política de un vanguardista y anacrónico nacional-catolicismo, construido a través de leyendas dictadas por inexactitudes y errores deliberados, insultos ofensivos e intereses económicos. Los libros de caballerías calcan sin matices estos motivos centrales, reflejando una oposición constante e irreconciliable entre el bien y el mal a través de personajes fingidos que, en ocasiones, esconden claves contemporáneas. Bien visto, los libros de caballerías son *historias fingidas* en un doble sentido.

Para ir centrando el tema, en este momento la relación entre moros y cristianos en el *Palmerín de Olivia* (libros I y II) se va a plantear a partir del motivo de la *Imposibilidad del matrimonio por pertenecer a distinta religión* (T131.8. *Different religion as obstacle for marriage*), procedente del *Motif-Index* de S. Thompson. Este tabú es un motivo folclórico de la tradición celta – ya presente en cantos populares galeses y bretones (por ejemplo, «La balada del señor Nann y el hada») – es decir, no es una creación cristiana, sino una adaptación, aunque en ambos casos se asocie a la otredad, al mundo mágico y lejano. Si se toma como referencia la mencionada balada celta, se equipara a la mora con el hada, comparación extensible al Romancero. Así, la alteridad es una categoría heterogénea, también en los libros de caballerías, que aglutina, fundamentalmente, las diferencias religiosas – el moro, el gigante o el hada son paganos y eternos enemigos de la cristiandad –, y sobre la que se proyecta una libertad sexual imaginada.

Este repaso histórico preliminar pretendía demostrar ciertas disonancias históricas que son fundamentales para entender el episodio de Aurencida, hermana del soldán de Persia, y Trineo, que es del que voy a ocuparme ahora. Su encuentro sexual, por ser una mora y un cristiano sus protagonistas, rompe reglas sociales, religiosas, morales, éticas, políticas y militares (*Palmerín de Olivia*, 150, 329). Lo mismo ocurre, si bien con más discreción, en el caso de Lecefín, hijo del soldán de Persia, y la abadesa de un monasterio de dueñas (*Primaleón*, 51, 111). Si es interesante comprender el motivo que encaja con el panorama histórico narrado, más lo es aprehender su antífrasis, es decir, la renuncia del credo o de la etnia por amor, la cual resulta de incalculable valor en el comportamiento de una mujer musulmana o cristiana por ser *exaltación del heroísmo y la virtud* femenina, aun a riesgo de perder la vida (en este grupo se encontraría el santoral femenino, que Gómez Moreno enumera en 2008, 150-151, y que cuenta con precedentes clásicos)¹⁷. En estas dos

¹⁷ Recuerdo ahora una canción infantil que narra un parricidio de un moro a manos de su hija cristiana: «Santa Teresita, hija de un Rey moro, que mató a su padre con un cuchillo de oro, no era de oro, ni era de plata, era un cuchillito de pelar patatas...» La deshonrosa muerte es mayor cuanto el

aventuras amorosas del *Palmerín* hay convivencia de leyes y credos en un grado de igualdad y camaradería, aunque larvadamente se escondan aviesas intenciones, como la conversión por la seducción, eventualidad con la que no contaban los Padres de la Iglesia. Nos encontramos ante una manifestación más de la dialéctica entre Cristianismo-Islam, dos ramificaciones del judaísmo donde la supremacía de una lleva, aún hoy, a la exclusión de la otra. De hecho, en tres ocasiones en el *Palmerín de Olivia* no se habla de religión islámica sino de la «mala secta de Mahoma» o la «ley de Mahoma», al que se presenta como un heresiarca vicioso y crápula, confundiendo a Alá con su profeta. Deliberadamente o no, el autor del *Palmerín* ignora la *shahâda*, «no hay más dios que Alá y Mahoma es su profeta», y se limita a bosquejar el mundo musulmán, con sonoros errores incluidos, y presentar arquetipos construidos con tenues pinceladas. De hecho, Palmerín recupera el habla gracias a un milagro de Mahoma, no de Alá, siendo que en la tradición islámica el profeta no hace milagros porque no es dios. Tal atribución revelaría una confusión ofensiva para la fe islámica.

Estas relaciones amorosas mixtas comparten la *imposibilidad de matrimonio por pertenecer a distinta religión* y la *hospitalidad sexual* (T281. *Sex hospitality*), además de servir para definir con sus propias acciones la personalidad de los personajes. En último término me interesa destacar que estamos ante dos relatos intercalados que influyen en el desarrollo de la acción para construir la imagen caballerescas del enemigo musulmán, de su religión y cultura. Esta imagen no se basa, a tenor de los materiales que voy a exponer, en un conocimiento profundo del Islam, sino en un acercamiento lleno de tópicos interesados, literarios y degradantes en la época de mayor expansión de un imperio (o de mayor rivalidad militar), y de otros tópicos generosos y condescendientes, pero igualmente ultrajantes, cuando los árabes estaban subyugados y a punto de ser expulsados por decreto real. La maurofilia (en vigor en torno al siglo XIV, y que dura en mayor o menor medida en la literatura europea hasta Chateaubriand) y la maurofobia (con anterioridad) son, en el fondo, la cara y la cruz de una misma moneda: el apoyo al poder dominante, desacreditando o siendo indulgente con el enemigo por su fragilidad. Se manipula interesadamente al musulmán, que pasa de enemigo irredento a catalizador de las virtudes cristianas.

La cultura islámica y su recepción en occidente

En su último trabajo conjunto, Juan Manuel Cacho Blecua y María Jesús Lacarra dedican un buen espacio a analizar la imagen de los cristianos, moros y judíos durante la Edad Media (2012, 67-131). A él remito para profundizar en este tema, y de él extraigo aquellos aspectos que me interesa destacar en este momento. Son caracteres muy generales, que deberían ser convenientemente matizados para resultar precisos.

El siglo XIII fue la época de la creación de una imagen del moro que perduraría durante los siglos venideros y que afectaría a la «actitud de la mayoría cristiana hacia las minorías musulmana y judía» (García-Arenal, 1978; 1985, 134). En la construcción

cuchillo empleado es doméstico, sin adornos ni metales preciosos.

del arquetipo del moro y en su tratamiento en la cultura medieval influyen, al menos, tres estampas superpuestas:

- a) la realidad contemporánea, de conocimiento de las costumbres, modas y usos culturales del moro, que poco tenía que ver con la cultura del mediterráneo oriental y la europea latina. La presencia del moro afectaba a múltiples espacios de la vida del siglo; entre las religiones del *Libro* o credos abrahámicos, habrá profundas polémicas con grandilocuentes argumentos antimusulmanes que propugnan la conversión por la guerra, la dialéctica o el movimiento misionero, el milagro mariano (por ejemplo, cantiga 167) la coerción, la tortura, la masacre inmediata, la restricción o depreciación de su actividad en la sociedad, y la derrota en el campo de batalla, donde los árabes se desengañan al comprobar la poca eficiencia, «y, por lo tanto, la autenticidad» (Carrasco Urgoiti, 1963, 477), de sus plegarias y, por generalización, de Alá como dios. Por otro lado, «a la Península Ibérica no la colonizan marroquíes salvajes, sino los más sofisticados omeyas del califato de Damasco del siglo VIII» (López-Baralt, 1989, 16). Por lo tanto, en el siglo X no haría falta irse a Persia para ver el boato y las maravillas orientales porque ya estaban presentes en la Córdoba califal;
- b) el arte oriental y occidental – literatura, pinturas y miniaturas, en general. Aquí me viene a la memoria la mentalidad iconoclasta musulmana, cuya afirmación no impidió ver retratos totales o parciales de musulmanes en la Península, como las pinturas murales de la Sala de los Reyes de La Alhambra. En ellas aparecen escenas románticas y de caza protagonizadas por hombres y mujeres con ropajes árabes, si bien el arte fue obra de cristianos (Bernis, 1981);
- c) la imaginación prolífica contemporánea, espoleada por comentarios de viajeros que hablarían de sedas damascenas y fragancias embriagadoras, que proyecta en lo desconocido «sentimientos de alteridad» (Ladero Quesada, 1999) y fantasías propias, inspiradas en épocas precoránicas. El lejano oriente producía fascinación y miedo – de hecho, algunos autores cristianos alarmaban al mundo afirmando que la llegada del imperio islámico era precursora del Anticristo (Tolan, 2007, 72)¹⁸. Los medievales disfrutarían con seguridad imaginando las *mirabilia orientis*, un espacio lo suficientemente lejano para proyectar tensiones íntimas, ambiciones y un anacrónico y lujoso exotismo que incluía el vestuario, el erotismo o las suntuosas riquezas del *otro religioso*, como mecanismo de huida de las onerosas cargas cotidianas. Ya Ginés Pérez de Hita, en sus *Guerras civiles de Granada*, representa una de las máximas expresiones del espíritu caballeresco medieval, «recubierto de un grato matiz exótico, evocador de la refinada civilización árabo-andaluza» (Carrasco Urgoiti, 2006, 31).

¹⁸ A finales de la Edad Media y principios de la moderna, surge, a causa de la corrupción eclesiástica, una literatura que anuncia la llegada del Anticristo en su versión escatológica. En este contexto se escriben el libro de Unay, *Libro de los grandes hechos*, que influye, como ha demostrado Toro Pascua (2008), en el *Amadís de Gaula*, y el *Libro del Anticristo*, de Martín Martínez de Ampíes.

La compleja convivencia diaria – fuera hostil y recelosa, pacífica y tolerante, o de cierta indiferencia – creó, alentada por el sentimiento de alteridad, una imagen del moro distorsionada, contradictoria e interesada que pasó a la literatura alternando según las etapas y las intenciones de los hostiles polemistas y otras *auctoritates* cristianas. En el siglo XIII y gracias, entre otros medios, a la labor historiográfica alfonsí, la épica, la cuentística y la difusión oral de los romances, quedan ya fijadas algunas de las constantes que se recuperan en los dos episodios del libro I y II del *Palmerín de Olivia* que analizo en estas líneas: el musulmán es falso, facineroso, lujurioso, avaricioso, cornudo (véase, *Viaje de Turquía*, p. 750), supersticioso, ignorante, irascible y nigromante, dado a los placeres mundanos, un hereje responsable de delitos ignominiosos e infames, acusaciones con las que el autor aspira a desacreditarlo espiritual, cultural y moralmente. Con todo, muchos de estos improperios eran recíprocos (sobre todo, los despectivos *perro cristiano*, *perro judío* y *perro moro*).

A pesar de las medidas ideológicas adoptadas para separar ambos credos, la convivencia trajo consigo intercambios e influencias mutuas. De hecho, se llegó a producir una identificación en la forma de vestir que despertó tal espanto entre las autoridades civiles cristianas (y musulmanas, como mostraré más adelante), que hicieron sobre este tema recomendaciones y prescripciones en distintas Cortes (por ejemplo, las vallisoletanas de 1258 o las jerezanas de 1261)¹⁹. Mahoma prohibía expresamente estas prácticas, aun antes de que se produjeran. Esto avisa de la posible confusión en la identificación entre el moro y el cristiano, aunque en la literatura – sobre todo en el Romancero –, se diferenciaba al moro por su piel oscura y dientes muy blancos y sanos, por sus vestiduras, por su lengua (en el *Palmerín* se llama, como corresponde, *algarabía*), su obscenidad y por su extraordinaria dotación viril (véase la «Leyenda del señor de Alfambra», más conocida como «La enterrada viva»)²⁰, información que no he encontrado en los dos libros de caballerías revisados²¹.

¹⁹ Muchos jesuitas que vivieron o que viajaron por países musulmanes de Asia durante los siglos XVI y XVII llevaban trajes típicamente musulmanes como turbantes y túnicas. No se trataba de un juego como en la fiesta de moros y cristianos, sino de una necesidad absoluta en peligrosas misiones. Hugues Didier (2006) examina tres casos: 1) Antonio de Andrade y Francisco de Azevedo que viajaron por tierras del Gran Mogol para alcanzar el Tíbet (1624-1640). 2) Bento de Góis que asumió con éxito la identidad de un maestro sufí en Xinjiang y Gansu (1603-1607), y 3) Francisco de Georgis que fue incapaz de practicar tal engaño y prefirió el martirio (1595). Este comportamiento demostraría una lealtad extrema hacia el cristianismo, valor que impone a su supervivencia, frente a Palmerín que se adapta en un año a las costumbres y tácticas moras.

²⁰ Reproduzco de la edición de López Rajadel (2010, 12) las palabras exactas porque sintetizan a la perfección cinco temas recurrentes en la literatura medieval: las relaciones mixtas entre moros y cristianos, la lujuria grotesca, soez e impúdica del rey moro —y, en este caso, su generosa dotación sexual—, el adulterio, la conversión por amor, que lleva a la cristiana a abandonar su fe y entregarse al islamismo, y la falsa muerte como artimaña para huir con el pretendiente. Un asunto interesante es la peculiar realización en estas líneas del motivo del enamoramiento de oídas, es decir, del amor por la belleza descrita de una persona nunca vista. Aquí la cristiana se enamora de oídas del moro, concretamente de su *venablo*: «Alfanbra, que no esta mucho luent de Buenvya, era del conte do Rodrigo, hombre mucho virtuoso e de gran esfuerzo; e estava cerca de alli, en Camanyas, hun rey moro joven et bien valiente. El conte tenia una muger bella e liviana de seso; et hun día el conte se encontro con el

Cuando Palmerín llega al soldanato de Babilonia (*Palmerín de Olivia*, 77, 165), mata a un persa islamizado anónimo y se apodera de su traje, sin que el autor indicara ningún matiz especial sobre este. Nada dice tampoco sobre cómo solucionó el héroe el problema de la barba, seña de identidad típicamente morisca en los espectáculos y fiestas de moros y cristianos o en las Cantigas, y que Urdemalas resalta en su *Viaje de Turquía* (p. 454). La barba es consustancial al hombre musulmán por tres motivos: por prescripción del *Corán*; por consenso a partir de la biografía de Mahoma; por *Sunnah* o tradición, que pasa al papel a través de la *sharia* o ley islámica. Tanto el vestuario musulmán como los aditamentos y afeites están minuciosamente descritos en varias *suras* del *Corán*, libro islámico sagrado y compendio religioso, legislativo, ejecutivo y social de normas y resolución de conflictos, que limitó la independencia y la participación en la vida social, económica y bélica de la mujer árabe, más activa e independiente con anterioridad.

Palmerín, como Zifar, entra al recinto enemigo disfrazado, en este caso de moro, posiblemente adoptando tejidos más vistosos que los cristianos, y una toca tunecí con colores impresionantes. De esto tenía el anónimo autor un buen muestrario en la Península donde, a pesar de edictos y ordenaciones legales, los moros conservaban su forma de vestir por precepto coránico. En la realidad contemporánea del siglo XVI, a pesar de las prohibiciones anteriores, se sabe que los propios reyes llevaban en sus fiestas y saraos ropas según la moda morisca²².

Así pues, en el *Palmerín* y en el *Primaleón* se asiste a una segregación entre moros y cristianos por la lengua, la religión y el vestido. Pedro Urdemalas minimiza la importancia de estas tres constantes y asocia religión y vestuario, viendo la controversia religiosa como un brote de rebeldía contra la única religión del *Libro verdadera*:

Ya os digo que si no es en el tocado, todo lo demás es una mesma cosa el vestido de los hombres y de las mujeres. Y esto se acostumbra desde el principio que vinieron al mundo hasta oi sin andar mudando como nosotros hazemos. *En todas las cosas que pueden hazer al rrebés de nosotros piensan que ganan mérito de hazerlo, diciendo que quanto más buyere uno de ser christiano y de sus cosas más grados de gloria terná y mejor cumplirá la seta de Mahoma*, y por eso traen las camisas redondas sin collar ninguno, y las calzas quanta más arrugas hazen son más galanas, y las mangas del sayo también, y las rropas largas y estrechas, y *si pudiesen caminar hazia'tras lo harían por no nos parecer en nada* (...). La camisa como digo es sin cabezón bien delgada de algodón

rey moro e Coirola hun rato. El rey moro levava hun valiente ginet, e volviendose al conte: — *Que te parece desti venablo? — mostrandole el biembro*. El conte sende ridio; et así se partieron. El conte comía en su casa con su mujer; et tomose a redir benbrandole aquello que avía visto al moro. Dixo la condesa: —Senor, por que vos redis?— El conte non ge lo queria dir. Tanto Porfirio que je lo dixo. *La condesa, oydas las paraulas del conte, sende fizo esquiva; enpero tantost envio hun su secretario al rey moro diciendole que era s' enamorada, et que pensase como favlarian en uno*» (Cursiva añadida).

²¹ La historiografía contiene ejemplos similares, como puede verse en la *Crónica de población de Ávila* (en concreto, en «La historia de Enalviello»), la *Estoria de España* o el *Libro del Buen Amor* (Cacho Bleuca, 2010).

²² También en la épica y el romancero era propio de los musulmanes cabalgar a la jineta, es decir, con yegua, y estribos, brida y silla muy cortos; llevaban en los pies borceguíes marroquíes, adargas ante los pechos, una azagaya en las manos y ricas marlotas tejidas de oro y grana o terciopelo; en la cabeza llevaban una toca que daba nueve vueltas. El «Romance de Maimón, alcaide de Ronda» ilustra, entre otros, el lujo del vestuario musulmán.

porque no usan otras telas, y sobre la camisa traen un jubón largo hasta las rodillas estofado y las mangas hasta el codo (*Viaje de Turquía*, cursiva añadida)²³.

De este modo, la crítica ha llegado a la conclusión de que la figura del enemigo musulmán oscila en la literatura entre dos polos: el *moro caballero y sentimental*, en general, un moro subyugado y estilizado literariamente tras la capitulación de Granada, y el *moro retador*, protagonista de los tradicionales festejos populares que recrean las fiestas entre moros y cristianos.

La estructura marco del episodio de Trineo, Palmerín y Aurencida

La historia de Trineo y Aurencida se encuadra en unas coordenadas espacio-temporales muy precisas. Él es el hijo del emperador alemán. En el texto se habla de Imperio alemán y no del Sacro Imperio Germánico Romano de Occidente, como correspondería al siglo XVI, según la denominación de Carlomagno. Sin embargo, en la literatura, Alemania que, por supuesto, no tendría los límites actuales, era el nombre habitual de este espacio geográfico. Por ejemplo, en el *Libro del conocimiento* se establece su extensión: «Parti demde et fuyme para la marisma a vna çivdad que dizen Salanda et dende a otra que dizen Maya et a otra que dizen Leobet, que son çivdades de Alemany» (p. 156).

En el XVI este imperio estaba constituido por un sin número de duques, condes, barones, obispos y príncipes alemanes, de entre los que se elegía al Emperador de Alemania como supremo gobernante del Imperio de Alemania (no del imperio alemán, término que se acuñará entre 1871 y 1918). Por esta razón, ya había disensiones religiosas entre las zonas cristianas en cuyas continuas revueltas se encontraría el germen de las noventa y cinco tesis de Wittenberg de Lutero, que conseguirían la implantación de la austeridad y la vuelta a la religión interior que propugnaba la *devotio moderna*, en torno a la figura del *vir dolorum*. Quizá la elección de Trineo como protagonista de este episodio sea, no obstante, puramente casual.

La segunda protagonista es Aurencida, hermana del soldán de Persia. Ahora la acción transcurre en un lejano oriente del Asia musulmana bajo cuyo control quedaron sometidas las míticas y avanzadas culturas de Egipto y Mesopotamia en el siglo VIII. El imperio musulmán se extendió desde el Atlántico hasta los confines de China, momento en el que llega hasta la Península y sigue hacia Francia, siendo vencido en Tours y Poitiers en 732 por Carlos Martel. Persia y su capital, Bagdad, legan a los árabes un alto sentido estético (López-Baralt, 1989, 19), al menos literariamente porque en 1258 Persia estaba en ruinas, asolada por los mongoles. Cuando se escribe el *Palmerín*, el poder musulmán estaba en su máximo apogeo con partidarios en tres continentes.

De este modo, puede concluirse preliminarmente que el poder político y económico de la mora es muy superior al del joven cristiano, que se ve subyugado ante sus avances voluntarios. De hecho, el soldán solo había pedido a Aurencida que

²³ Los exégetas del *Corán* señalan expresamente que las diferencias entre el vestuario masculino y femenino deben ser evidentes. La confusión sería contraria al *instinto*.

hiciera adjuar al cristiano con halagos y zalamerías, sin plantear la posibilidad de un encuentro sexual entre ambos, solo posible por avatares marítimos con reminiscencias de la novela griega de Heliodoro.

Es interesante cómo el soldán de Persia muestra magnanimidad con Trineo y se llega a producir entre ambos una amistad extraordinaria, que se sitúa más cerca del oriente otomano - en el que es posible proyectar sin riesgos la ficción - que de la península reconquistada. El espacio permite, pues, la evocación, la fascinación y el ensueño de las *mirabilia orientis*, en cuya configuración posiblemente influiría el reino nazarí de Granada, como «corte caballeresca y lugar deleitoso» (Carrasco Urgoiti, 1998, 182).

Al margen de la disposición espacial concreta, la historia que encuadra el relato tiene una estructura similar a la trama de la novela bizantina y a la de la separación de Tirant y Placerdemivida, que toma el modelo, a su vez, de un cuento de Boccaccio: «La historia de Martuccio y Constanza» (5 jornada, nov. 2). Palmerín, Trineo y Agriola van a Alemania para confirmar las bodas de estos últimos. Una tormenta, de veinte días de duración, los lleva a un puerto natural. Palmerín baja a cazar y se queda en Babilonia tras matar a un moro; Trineo y Agriola son separados por Olimael, y cada uno de ellos sufre una experiencia amorosa distinta, cuyos avatares no se reducen a un relato alternado, sino que la historia sigue a uno de los personajes para retomar las aventuras del otro solo cuando va a realizarse la anagnórisis o reencuentro.

Del pecado de la concupiscencia: las mujeres como la representación más seductora e interesada del pecado

En los episodios mencionados y en otros más, la imposibilidad de matrimonio por pertenecer los contrayentes a distinta religión se convierte en un motivo o constante de contenido que pervive en estas primeras ediciones. Se trata esta actitud de una postura intransigente y fingida en el momento histórico descrito porque hay una amplia tradición historiográfica de relaciones amorosas entre moros y cristianos. Sin ir más lejos, Ermesinda, hermana de don Pelayo, fue requerida en amores por Munuza, gobernador musulmán. Esta muchacha, antes de aceptar casarse con el moro, se envenenó, elevando de este modo su virtud y la honra de su hermano.

Por otro lado, era habitual que las mujeres cristianas, esclavas y cautivas, acabaran en el harén de los califas. Es el caso de Ceti²⁴, una cristiana murciana que fue apresada cuando el sultán Mohammed X tomó la región en 1449. Su corta edad favoreció su rápida conversión al Islam. Su belleza sedujo a Muley Hacén (padre de Boabdil) quien la tomó como segunda mujer y favorita. Lo mismo ocurría con los visigodos; la ley prohibía los matrimonios mixtos entre godos e hispanorromanos.

²⁴ Se documenta la práctica del matrimonio entre nativos e invasores ya desde Alejandro Magno. En su conquista del mundo mezcló Oriente y Occidente, filosofía y religión y, por supuesto, las gentes de los territorios conquistados. En todas las capitales conquistadas, oficiaba matrimonios públicos en masa entre oficiales grecomacedonios y mujeres nobles nativas; él mismo eligió varias esposas entre las persas. No hay que olvidar tampoco que el rey Salomón se casó con la morena Sulamita.

Solo Leovigildo, casado con la hispanorromana Teodosia, se atrevió a abolirla²⁵. Por su parte, Ramiro II de León se enamoró de una mora y la raptó. Precisamente para evitar estos problemas, es decir, para sobrellevar el miedo a que el enemigo rapte a la esposa, se crea en la sociedad islámica la obligación del velo. Al principio, llevar velo y estar recluida era una manera de distinción de clases. Cuando el Islam se extiende, las mujeres libres llevan el velo, pero no las esclavas (Fahmy, 2004).

Además, los propios reyes cristianos habían mantenido relaciones con mujeres de otra religión. Muy conocida es la concubina de Alfonso VI, la mora Zaida, convertida al cristianismo por el rey con el nombre de Isabel o María²⁶. Más interesantes para nuestro tema son los amores de Alfonso VIII con una hermosa judía de Toledo. Según cuenta la tradición historiográfica, el rey estuvo con ella siete meses o siete años, tiempo durante el que

no se acordó de sí ni de su reino de ni cosa alguna. Y todos los hombres buenos tuvieron acuerdo (...) y decidieron matarla, así lo hicieron, y recuperar a su señor, que habían perdido. Y con este acuerdo entraron allí a decir que querían hablar con el rey y mientras unos hablaban con él otros entraron donde estaba la judía, la encontraron en un estrado y la degollaron junto con los que estaban con ella (*La judía de Toledo*).

También connotativamente valioso es el matrimonio entre el sarraceno Mahoma y Djowairiah, una judía²⁷.

Hubo, incluso, mujeres célebres que se enfrentaron sin pedir auxilio contra un ejército moro. Estoy pensando en Jimena Blázquez quien, acompañada por otras dueñas vestidas con ropajes de guerreros, a la manera de *virgines bellatrices*, contuvo en torno a 1109 a los moros en sus avances abulenses²⁸.

²⁵ La misoginia medieval ponía especial celo en convencer a los hombres del peligro de las mujeres. Se llegó a afirmar, en una manifestación extrema del sexismo de las sociedades patriarcales, que el hombre enamorado era poco menos que un pelele a manos de la mujer y que, por ello, quedaba inhabilitado para resolver asuntos graves. De este modo, imágenes como la de Hércules hilando por haberse enamorado de Yole, servían de advertencia a los jóvenes contra el amor. «Ansioso de complacer a la amada y no mirando sino por sus ojos, el amante se halla en una posición de intelecto debilitado y de permanente distorsión de la realidad.» (García Herrero, 2009, 49). A este hecho, se atribuyó la pérdida de España por don Rodrigo o la de Alarcos por Alfonso VIII.

²⁶ Las clases populares también se convertían a otro credo por matrimonio. Según García Herrero (2009, 225-249), Marién pasa de judía a mora por matrimonio; Margarida es una cristiana que llega al islamismo; Fátima es una musulmana que pasó al cristianismo con el nombre de Úrsula.

²⁷ Ubieto ha recogido varias leyendas aragonesas de amores del siglo XII, que fue la época de mayores contactos entre moros y cristianos porque en este momento se conquistaron las principales poblaciones de la Marca Superior: en Graus se cuentan los amores de Roderico de Mur y Zulima; a Gallur llega un caballero cristiano muy apenado porque se ha enamorado de la hija del alcaide; esta vez en Riela, Calila, una musulmana educada en el *Corán*, y Guzmán, un joven cristiano, se enamoran. Ninguno se convirtió y, simplemente, «decidieron borrar al unísono de sus respectivas religiones aquellas cosas que les separaban» (Ubieto, 2010, 250).

²⁸ El Romancero se hace eco de estas artimañas:

Mi padre era de Aragón y mi madre de Antequera
cautiváronme los moros entre la paz y la guerra
y lleváronme a vender a Jerez de la Frontera
siete días con sus noches anduve en la almoneda
no hubo moro ni mora que por mí una blanca diera

En líneas generales, los cristianos pretendían que la imagen de la mujer en el mundo árabe y en el cristiano fuera muy distinta, aunque en ambos casos prevalecía una visión profundamente misógina. Los cristianos subliman la femineidad, y consideran lo femenino como reflejo de la belleza celestial. Frente a este amor sobrenatural, los musulmanes, según los cristianos, imponen el deliquio de los sentidos; la mujer no es divina sino carnal y mueve a la concupiscencia, tanto al árabe como al cristiano. En este último caso, estaríamos ante la *zina* o adulterio de Aurencida, realización del tópico de la *mora enamorada*. En el fondo, sea cristiana o mora, el desenfreno sexual femenino es una más de las estrategias de desautorización de la mujer en la ficción bajomedieval, y la cuentística y los ejemplarios dan buena muestra de ello.

Este contraste está netamente marcado en el personaje de Trineo. Con la cristiana Agriola, en el barco que escapa de Alemania, se desposa, es decir, hace la petición formal de matrimonio. Trineo adula a su mujer cumpliendo «sus desseos mas no de tal manera qu'ella fuesse dueña, qu'esto no lo quiso ella consentir». En cambio, Aurencida, hermana menor del soldán de Persia, prepara todo, por iniciativa propia, para el encuentro sexual sin matrimonio ni *sponsalia per verba de futuro* y no pone límites a los avances, sino que alienta a Trineo, quien se deja llevar del amor *loco* y *pigro* del que habla Mena en su *Laberinto de la Fortuna* (siglo XV). De este modo, se acude al motivo de la *lascivia de la mora* cuya pose inverecunda antes del encuentro resulta poco sutil comparada con la cristiana. Además, Aurencida se presenta ante Trineo con el pecho al aire, símbolo de una feminidad carnal que impulsa al arrobamiento de los sentidos²⁹. Compárese la frase con la que Oriana pierde la virginidad («más por la gracia y comedimiento de Oriana, que por la desemboltura ni osadía de Amadís, fue hecha dueña la más hermosa donzella del mundo», *Amadís de Gaula*, I, XXXV, 574) con la que describe, como tendremos ocasión de ver, el encuentro entre Aurencida y Trineo. Este episodio coincide, además, con un momento de «endurecimiento de la moral sexual en la Baja Edad Media» (Otis-Cour, 2000).

sino fuera un perro moro que por mí cien doblas diera
 y llevárame a su casa y echárame una cadena
 dábame la vida mala dábame la vida negra:
 de día majar esparto de noche moler cibera
 y echome un freno a la boca porque no comiese d'ella
 mi cabello retorcido y tornome a la cadena
 pero plugo a dios del cielo que tenía el ama buena:
 cuando el moro se iba a caza quitábame la cadena
 y echarme en su regazo y espulgábame la cabeza
 por un placer que le hice otro muy mayor me hiciera:
 diérame los cien doblones y enviárame a mi tierra
 y así plugo a dios del cielo que en salvo me pusiera.

²⁹ Enseñar el pecho no solo tiene un componente erótico – los capiteles románicos eran ricos en mujeres con pechos descubiertos que simbolizaban la lujuria –, pues también es representación de la autoridad materna. La *Galactotrofusa* es un concepto de origen griego que se adaptó a la tradición mariana. Entre las paganas que enseñan el pecho al hijo para mostrar su autoridad e influencia están Lilia (*La ciudad y las damas*), Teodora (en un fragmento del libro I *De la guerra de los persas*) o Hécuba (*Ilíada*, Canto XXII) (García Herrero, 2009).

El tipo de la *mora enamorada* y de la *mora seductora* no es original de la tradición caballeresca, pues contaba con harta antigüedad en la literatura castellana. La mora como representación de la sensualidad y de la lujuria está en el *Cancionero de Baena*, donde Álvarez de Villasandino (h. 1340-1350 - h. 1424) declara en clave cortesana: «Quien de linda se enamora / atender deve perdon / en caso que sea mora (...). Non se ombre tan guardado / que viesse su resplandor/ que non fuesse conquistado / en un punto de su amor. / Por aver tal gasajado/ yo pornia en condicion/ la mi alma pecadora» (*C. de Baena*, p. 48). (Cita tomada de Cacho Blecua; Lacarra, 2012: 95). El Romancero es rico en este arquetipo: la mora que se conduele del cristiano al que da asilo (de nuevo, el motivo de la *hospitalidad sexual*).

En el ciclo de los palmerines la «libertad imaginada» femenina, de la que habla en distintas ocasiones Marín Pina, vive en la alteridad, en los márgenes de los territorios paganos, en los que las estrategias de seducción se convierten en un reclamo. La mujer incita, provoca el encuentro y dispone la escena cuidadosamente con objetivos precisos. Es la gran tentadora, lujuriosa por naturaleza, la mujer encarnando al diablo. La asociación entre lo erótico y oriente tenía una dudosa base real porque en la literatura árabe clásica el erotismo o se trataba con humor (*Las Mil y una Noches*) o de forma científica (Jacquart; Thomasset, 1989: 123-130). Había en ella, además, un tipo de amor platónico (*udri*) que se conformaba con la proximidad y que prefería la muerte antes que el contacto con el cuerpo de la amada³⁰.

La consolidación del oriente musulmán como el reino del erotismo procede de la Edad Media y de la traducción descontextualizada de algunos pasajes del *Corán*, que presentan un paraíso musulmán lleno de placeres eróticos, en el que se permite la poligamia, se tolera la homosexualidad y se aspira al placer sexual (Rubiera, 2000, 67)³¹. En este último punto carga las tintas la *Historia de la doncella Teodor* en sus versiones árabes, muy difundidas en la Península, pero que quedaron eliminadas en la edición sevillana de J. Cromberger de 1526-1528. Desde los presupuestos de los tratados médicos, la doncella (J111.6.1. *Clever slave girl*) presenta una relación en la que el goce es mutuo y con la que no se aspira a la procreación sino al placer (Haro, 1993; Baranda-Infantes, 1996, 68-69, nota 43), a la libertad sexual entre los géneros, apoyando también su argumentación en Avicena y su *Canon*. Obras como el *Viaje de Turquía* no hicieron más que contribuir a difundir y a consolidar estos prejuicios en un país, en el que, no lo olvidemos, habían convivido durante ocho siglos judíos, moros y cristianos³². La publicación en el XVIII de la traducción de *Las Mil y una*

³⁰ Se manifestaba esta idea a través de poemas compuestos durante el siglo IX y en los que se aspiraba a la visión del cuerpo desnudo.

³¹ La difusión del *Corán* en su traducción latina fue amplia a lo largo de la Alta Edad Media en la Península, consecuencia del influjo árabe en nuestro país. Bajo los auspicios de Pedro el Venerable (siglo XII) y como consecuencia de la disputa entre el abad de Cluny y al-Bāyī sobre cuál era la mejor religión y el triunfo del árabe, se decidió contraatacar conociendo al enemigo, esto es, leyendo el texto sagrado árabe. Se trata de una traducción infiel, libre e interesada reimpressa profusamente aún en el Renacimiento (Vernet Ginés, 1993, 100). Añade Vernet Ginés que esta versión dejó su impronta en la literatura artúrica, concretamente en el *Conte de Graal* de C. de Troyes y en el *Parzival* de von Eschenbach (1993, 104).

³² Publicada en 1555, esta obra presenta el viaje desde una perspectiva renacentista, esto es, como medio de conocimiento, frente al viaje medieval (Lacarra, 1994). En este libro de viajes Pedro

Noches de Galland, que insiste en lo más erótico de las versiones anteriores, culminó un proceso fraguado al calor también de las leyendas y mitos populares de los musulmanes (Bunes Ibarra, 1989, 217).

Ya para la mayoría de los occidentales el amor sexual, en sus dos variantes – como erotismo refinado o como grosera lascivia –, es el musulmán (Vernet Ginés, 1983, 34), un paraíso lleno de huríes vírgenes pendientes del caballero. El sensualismo árabe representa «un elemento liberador y evasivo del estricto y ortodoxo cristianismo medieval» (García Lara, 2000, 54)³³. Pero en realidad el comportamiento de Aurencida sería de igual modo condenado por los árabes, una sociedad que practica la endogamia estricta, patrilineal y agnática en sus presupuestos (el Khayat, 1988, 50). El episodio muestra una cultura sensual ciertamente licenciosa, precisa, que es reconvenida porque se castiga con la muerte (véanse *Las Mil y una noches* o el *Sendebâr*).

Lo cierto es que en los textos caballerescos había un total desconocimiento del Islam y sus formas; además de acudir al *Corán*, hay que tener en cuenta la *sunnah* y el consenso para legislar sobre aspectos tan concretos como el vestuario femenino y la actitud de la mujer hacia el sexo. A esta información se debe añadir la exégesis de los comentaristas, quienes concluyeron una serie de condiciones que requieren cumplir las mujeres al vestirse:

- a) desde *Surat al Noor* (surat: «La luz», verso 31) toda mujer debe llevar *al Jimar*, para cubrir la cabeza, el cuello y el pecho;
- b) no debe usar zapatos de tacón para no mostrar sus adornos;
- c) la *Surat al Abzâb* (surat: «Los partidos», verso 59) exige cubrir el cuerpo con *al Jilbab*, pieza de cuerpo entero que debe ser ancha, tupida y no mostrar ni transparentar los detalles de la carne;
- d) tampoco Mohamed es transigente con los perfumes. De hecho, en el *sunnah* se lleva a condenar como adúltera a cualquier mujer que haga perfumes para que puedan otras personas oler su fragancia;
- e) no vestir como los cristianos, es decir, como los que no creen en Alá y en sus mensajeros («Al cuffar»). En efecto, Mohamed dijo: «El que imita a un pueblo es uno de ellos». Lo mismo pensaban los cristianos, porque, como se comentó con anterioridad, se celebraron cortes específicas para tratar el tema;

Urdemalas caracteriza la sociedad turca en la que trabajó como médico. Afirma su superioridad en la artillería, pero los turcos particulares son unos cornudos, peso que soportan estoicamente porque, en el fondo, son homosexuales a pesar de que cada uno tiene más de sesenta mujeres. Estas impresiones producían entre los cristianos una honda autosatisfacción moral. En el fondo está presente una idea que ya propagaban con ciertos regustos los predicadores medievales: el lavarse es pecado. Las mujeres moras iban varias veces a la semana a los baños, en general públicos, y aprovechaban la ocasión para conocer hombres, preferentemente cristianos porque los maridos ni de ellos ni de los negros sospechaban.

³³ «Le paradis d'Allah, peuplé de vierges mises à la disposition des Elus pour des joissance bien terrestres, les confirme dans l'idée que l'Islam n'est qu'une religion charnelle, uniquement intéressée para le bonheur physique de l'homme, prolongé dans l'Eternité» (Mas, 1967, 412).

- f) vestir con austeridad y sin derroche. Desde estos presupuestos, la erotología oriental, original de san Juan Damasceno y difundida gracias a la impronta de Santo Tomás («Contra el paraíso sensual de los mahometanos»), se convierte en un bien común. En esta reinención de oriente se observan ya motivos que aparecerán, andando el tiempo, en otros géneros, como la novela bizantina o la morisca³⁴.

La persa Aurencida seduce, pues, a Trineo en una escena sensual y erótica, en un jardín islámico de inspiración coránica, metáfora del paraíso (Rubiera, 1995, 11); la seducción resulta distinta y llamativa frente a la pudicia de los amantes cristianos, en la que se comprueba una inversión de modelos con respecto al amor cortés pues es la mujer la que corteja en una recreación del comportamiento masculino. Es un erotismo refinado, en el que ella muestra su perfidia llevando la iniciativa (primer motivo de condena) a la manera de una *Venus Impudica*, se ofrece desnuda de cintura para arriba con los pechos descubiertos, sin *gonila*, un vestido con cuello muy escotado, abierto hasta el pecho, ni *açedría*, chaleco o corpiño de seda de colores (Martínez Albarracín, 2010).

La desnudez total es el símbolo de lujuria, ya en capiteles y relieves de portadas en las representaciones iconográficas románicas. Es la segunda causa de condena porque las cristianas se presentan siempre *en camisa* ya que el desnudo integral femenino es valorado negativamente en este momento; la tercera razón de censura contra la mora está en que disfruta de los preparativos – el baño y sus olores – y, llegado el momento, invita a la cama a Trineo abriéndole sus brazos. La mujer ha perdido el pudor, la vergüenza, el temor, cualidades importantes en el pensamiento caballeresco por cuanto son los pilares de su código. En relación a Trineo, no se habla en términos de correspondencia sino de retribución en una decisión súbita y, por extensión, censurable para la mentalidad patriarcal y cristiana, completamente ajena a los grados, escaleras y rituales del amor cortés. *Malum signum, malum signum!* que diría don Quijote.

Con primoroso deleite, se describe la escena. Primero Aurencida se lava en «un baño labrado muy maravillosamente e avía caños de agua fríos y calientes, por tal arte estaban fechos, e avía lugar muy maravillosamente obrado donde podían fazer ricos lechos». Trineo llega cuando Aurencida «ya se avía bañado e estava echada en el lecho, e estava tan fermosa que no avía hombre que la viesse que d'ella no fuesse pagado: tenía los sus muy hermosos pechos de fuera, que era maravilla de ver su cuerpo»³⁵. Quien valora ahora el cuerpo desnudo (y se recrea en ello) es el narrador, y no un personaje secundario, como Darioleta en el *Amadís de Gaula*. Entonces,

A Trineo le començó a temblar todo el cuerpo de ver la gran fermosura de Aurencida (...) e cayó sobre el lecho como hombre fuera de seso. Aurencida lo tomó con sus manos por la cabeça e començólo de besar muy amorosamente (...). Aurencida supo dezir tales cosas a

³⁴ En *Viaje de Turquía* Urdemalas compara el vestuario de las mujeres árabes con el de los hábitos de monja (p. 740) y los harenes moros con los monasterios femeninos.

³⁵ En *Viaje de Turquía* también Pedro Urdemalas, cuyo nombre es toda una declaración de principios, describe de manera muy similar la preparación de una novia árabe para la noche nupcial (p. 669).

Trineo que lo venció del todo, no acordándosele de Dios ni de su señora, e despojóse muy prestamente de sus ropas e metióse en el lecho con Aurencida (...).

El autor aporta continuamente datos de este amor lujurioso: no hay cortejo, sino *drutz*, es decir, el encuentro sexual es inmediato e irrefrenable, no supone un esfuerzo alcanzarlo y el caballero «está fuera de seso», es decir, ha perdido su capacidad de raciocinio y ha caído en pecado por los olores, el espacio y el cuerpo desnudo; está poseído por un *instinto diabólico*. Además, como en los cuentos, la mujer aprovecha su condición superior (jerárquica y moral) sobre el hombre para obligarle a aceptar la seducción. La escena, a pesar de su sensualismo y su distancia de lo soez, escabroso y puramente carnal, acarrea un castigo moral y una lección de ejemplaridad. De todas formas, no era nueva esta manera de tratar el discurso del sexo en la literatura peninsular, pues en la iconografía de la cantiga 84-2 vemos una imagen similar: una mujer con los pechos descubiertos llama a un hombre a la cama. No obstante, él se aleja y vence la tentación. A pesar de que en la cantiga la mujer lleva cubierta la cabeza, las manos, los pechos descubiertos y su disposición tienen un componente erótico evidente. Estamos ante una primitiva «puesta en discurso del sexo» (Corti, 1996, 479), con la lujuria representada en el diablo.

A Trineo Aurencida lo «tomó con sus manos por la cabeça e començólo a besar amorosamente» (realización del motivo T91.6.4.1. *Sultan's daughter / queen / in love with captured knight*). El tocar la cabeza en la Edad Media era un gesto de intimidad, que tiene su contrapartida antropológica en el arte de *despiojar*. De este modo, Trineo contraviene algunas buenas prácticas:

- a) es infiel a Agriola, sin más imposición que el propio deseo, razón por la que no puede ser un héroe como su amigo Palmerín, de quien funciona como contrapartida amorosa;
- b) es mal huésped, por mantener relaciones con la hermana del soldán de Persia, su hospedador, cuya honra mancilla porque, a pesar de ser pagana, tenía intacto el himen³⁶.

Aunque es un traidor, existen varios atenuantes que aligeran un tanto las connotaciones negativas de su infidelidad:

- a) Actuó bajo la coacción de haber concedido un don en blanco (Carmona Fernández, 1995, 2004, 2005; Ferrario de Orduna, 1997; M223. *Blind promise. Person grants wish before hearing it*), es decir, de buena voluntad. Incumplirlo lo deshonoraría.
- b) Aurencida emite una «Amenaza de suicidio para obligar a aceptar una relación sexual», en una escena que recuerda, salvo por este peculiar uso del erotismo, a la de Perión y la hija del conde de Selandia (*Amadís de Gaula*, 1, 42, 627).

³⁶ K2294. *Treacherous host* y variación del motivo T331.2. *Knight unsuccessfully tempted by host's / king's / wife*, que se realiza como tal en Palmerín [*Palmerín de Olivia*, 1, 14, 34] y en Felah (noche 552 de las *Mil y una noches*), que vence la tentación de Liçadra.

- c) Finalmente, Trineo fue súbitamente atrapado por la pasión amorosa la cual, «como el instinto diabólico, privaba de la libertad y era considerada atenuante o agravante, según los casos y circunstancias (...)» (García Herrero, 1995, 286).

El resultado del encuentro sexual es el *motivo caballeresco* del «Embarazo de relación sexual consumada bajo amenaza de suicidio durante el hospedaje»; por consiguiente hay adulterio y *fornicio*, y el hijo es *fornecino*. Por otro lado, los episodios funcionan por antítesis de los motivos tradicionales de T326. *Suicide to save virginity* y K2111. *Potiphar's wife. A woman makes vain overtures to a man and then accuses him of attempting to force her*, ambos de fuertes resonancias religiosas. En cualquier caso la misma situación se le ha presentado a Palmerín, quien, en una realización del motivo T68.0.1*. *Moorish princesses offered to Christian knight in exchange for conversion to Islam. Refused*, ha rechazado a la hermana de Aurencida, Liçadra.

Aurencida recuerda en su sensualidad, voluntariedad y paganismo a Floripés, una infanta oriental, hermana del sarraceno Fierabrás e hija del Emir de Alejandría, personaje del *Carlomagno*, enamorada también de un cristiano. La sarracena está dispuesta a convertirse al cristianismo por amor (V331.5. *Conversion to Christianity through love*),³⁷ inclinada como estaba desde el principio contra la ley de Mahoma, la misma resolución que había tomado Aurencida (*Palmerín de Olivia*, 1, 146, 320), aunque no llegó a culminarse. Como en esta, su desnudez y su desenvoltura dejan perplejos a los cristianos. En ambas situaciones, el precedente de la imagen de la mujer musulmana lasciva que puede «representar un peligro para la integridad moral del protagonista» tiene su antecedente más directo en el ciclo carolingio (Baranda, 2004, 319-320; véase también 2002, 295), en el que la mujer, como Floripés, «(...) no es en esto la *dama* de siempre, sino la *sarracena*, el tipo de pura hembra con alas aún no recortadas por las conveniencias de la sociedad cristiana» (Márquez Villanueva, 1977, 99)³⁸. Encaja más el episodio palmeriano con esta deuda que con la imagen coránica de las huríes del paraíso (*Corán, sura 52*).

No resulta evidente, no obstante, el deseo de la sarracena Aurencida de convertirse al cristianismo tras cuidar amorosamente al prisionero cristiano. Floripés asume esa tarea, heredando un tema épico vinculado a la leyenda de Carlomagno y a

³⁷ Esta tradición ya está presente en el «Romance de Valdovinos», protagonizado por el tópico de la *morica garrida*:

Por tus amores, Valdovinos,
yo me tornaré cristiana,
si quisieres, por muger,
si no sea por amiga.

³⁸ También habla Denis de las princesas paganas de la épica francesa responsables «d'aiguiser l'appétit sensuel et la curiosité du public. Car le baptême, condition essentielle à la poursuite du désir et du plaisir avec une sarrasine —puisqu'il est défendu d'embrasser une païenne sur la bouche et encore moins de s'adonner à l'étreinte sexuelle avec elle—, devient parfois un moment de description érotique du corps de la femme plongée nue dans les eaux du baptistère. Même Charlemagne, tout vieux et chenu qu'il est, peut en être tout remué» (Denis, 2006, 201-202). Esta descripción encaja a la perfección con Floripés, mientras que en el *Palmerín*, aunque está presente este poso, se ha adaptado el motivo perviviendo el componente erótico y el medio acuático como fuente de erotismo. Una escena muy similar se encuentra en el *Guarino* y en el *Partinuplés*.

la defensa a ultranza de la violencia contra el infiel. A esta categoría pertenecerían el relato de Floripés, el *Mainete* y el texto de *Guillermo de Orange*, ejemplo máximo de conducta antimusulmana.

Paralelamente, Aurencida queda desflorada y embarazada de un niño, de modo que, en cierto sentido, ha acabado cristianizada al justificarse el acto sexual con la procreación; sin conversión, la mora se ha hecho cristiana y será redimida por su hijo. En realidad, Aurencida es una mora cristianizada en el texto caballeresco, no por vocación sino por su caracterización externa y su comportamiento, pues en ellos se han diluido los rasgos árabes, potenciando aspectos que están muy lejos de la realidad histórica y social del Islam. Nos encontramos con una mora «sin rostro» (López Baralt, 1990, 338), sin autonomía, sin velo o *alquinal*, dada su clase social, y sin *infibulación* o ablación del clítoris (El Khayat, 1988, 50)³⁹; en el fondo, una falsa mora, una *mora cristianizada*, cualidad que engrandece a la muchacha pues por amor habría abandonado la falsa religión de Mahoma.

Según este ejemplo caballeresco, en ambos casos se trata de una sensualidad que se atribuye a paganos, impensable en las doncellas cristianas de los libros de caballerías, cuyas relaciones sexuales, siempre silenciadas en los desarrollos, concluyen con el embarazo, fin último al que estaban encaminadas. No hay, en principio, disfrute sexual porque el culto al cuerpo es pecado, debilidad de la carne. Pero, como demuestra el éxito del *Ornatus mulierum* y de *Flores del tesoro de la belleza*, los baños y los perfumes gozaban en la Baja Edad Media del favor de las mujeres cristianas, a pesar de las críticas de los Padres de la Iglesia, de los hombres de su tiempo y de los predicadores que veían en ellos al diablo⁴⁰. Si las mujeres contaban con estos manuales, los hombres se servían, para sus conquistas, de guías eróticas (Lacarra Lanz, 1993, 31), que acabaron multiplicando los significados de otros textos para requerir en amores⁴¹. La literatura selecciona de los materiales disponibles aquellos que mejor se adaptan al contenido de su mensaje. La realidad estaba más próxima a las páginas de la *Celestina* (Segura Graño, 2001a) que a los prejuicios de las novelas de caballerías⁴², heredados de la patrística y la escolástica, que valoraban en la mujer el recato, la honestidad, la discreción y la delicadeza. Frente a ello, Aurencida era desobediente, rebelde, activa, sensual, y pecadora en cualquier religión.

³⁹ Ya había apuntado Mas que en los libros de caballerías la representación del mundo turco «(...) est sans rapport direct avec la réalité du moment» (Mas, 1967, 55). En este contexto son «(...) une appellation commode pour désigner de fantastiques ennemis assimilés à des géants ou à tant d'autres mauvais génies. L'emploi de leur nom dans les romans de chevalerie traduit bien plus le climat anti-turc et l'esprit de croisade qui souffle sous le règne de Charles Quint qu'un souci de transposition littéraire» (Mas, 1967, 57).

⁴⁰ Ya Ovidio hacía gala de sus conocimientos sobre la belleza femenina y sus acicates en *De medicamine faciei femineae*. Aunque para censurarlas, el arcipreste de Talavera da cuenta de estas prácticas en el *Corbacho*. Cita algunas recetas para confecciones cosméticas de las mujeres, añadiendo que Boccaccio también habló de ellas (*Corbacho*, parte II, caps. III y IV).

⁴¹ Los documentos de la Inquisición disponen de abundantes materiales para conocer la erotología cristiana, pues los inquisidores requerían minuciosas descripciones de determinadas posturas.

⁴² De hecho, Bartolomé de Carranza en su *Catecismo cristiano* se queja de que sus contemporáneos se dejan llevar por los pecados de la carne sin remordimientos.

Conocido el episodio de la seducción, el soldán de Persia se enfada porque se siente deshonrado ya que buscaba la conversión de Palmerín y Trineo a la fe de Mahoma, es decir, que ambos se hicieran *muslimes*. Además, Aurencida no solo pasa a ser dueña sino que tiene intención de apostatar contra el Islam. Como consecuencia, se hace pública la noticia y también el castigo, que debe ser ejemplar e imparcial. El soldán tenía potestad religiosa y jurídica, porque el derecho musulmán se fundamenta en dogmas religiosos recogidos en el *Corán*. En efecto, en Al-Andalus la administración de justicia se basaba en la ley religiosa (*sari'a*) revelada por Alá e interpretada por el cadí. Era un derecho canónico porque en el sistema jurídico musulmán ley y religión van de la mano. En este caso, el soldán castiga, a la manera germánica impuesta por Federico I Barbarroja, a Trineo y a Aurencida a morir vivos en la hoguera, en persona (*relajados*) y no en estatua, tras un «paseo infamante» semidesnudos por la ciudad para escarnio público por un *pecado natural* de *fornicación simple* y otro de *lesa maiestatis*. El «paseo infamante» – recuérdese el de Jesucristo con la cruz a cuestas y camino del calvario en el Gólgata (Mt, 27, 31; Jn 19, 17; Mc 15, 21) –, como degradación previa a otros castigos, seguía vigente en el XVI en territorios cristianos para aquellos que no podían pagar una multa económica, y aun, junto con la decalcación, durante el franquismo (Eslava Galán, 1995). En territorio árabe, durante los siglos XIII y XIV la tortura penal del paseo infamante o exhibición pública (*tashir* o *shubra*) era un castigo que se imponía por diversos delitos a reos comunes, no a hijos de soldanes, reyes y emperadores. La humillación consistía en ir desnudo y en bragas, de espaldas sobre un burro, asno o camello, tocado con un gorro de colores rematado en alegre cascabel, con un pregonero que denunciaba su delito al son de trompetas. Mientras, los espectadores lanzaban frutos prohibidos al condenado y otras suciedades, o hacían gran llanto, como en el paseo infamante protagonizado por el Condestable Álvaro de Luna en 1453. En estos casos, la muerte se convertía en un espectáculo.

Trineo y Aurencida son condenados a muerte en la hoguera (*vivicombustión*), castigo reservado para los apóstatas y herejes en Al-Andalus para que sirviera de escarmiento público y porque el fuego purifica y limpia⁴³. Este castigo ya está vigente en las cantigas, en las que una cristiana y un moro son condenados a las llamas por el pecado de *fornicio*. Tanto en el caso de los moros como en el de los cristianos el adulterio con el agravante de otra religión es un delito jurídico y es el brazo secular el encargado de impartir el castigo. Con esta sanción se condenaba no tanto el adulterio como la sexualidad entre moros y cristianos. En la Partida 7, título 25, ley 10, se dice:

Si el moro yaciere con cristiana virgen, mandamos que lo apedreen por ello, y ella por la primera vez que lo hiciere, pierda la mitad de sus bienes, y herédelo el padre o la madre de ella, o el abuelo o la abuela si los hubiere, y sino los hubiere, téngalos el rey. Y por la segunda pierda todo cuanto hubiere y herédendolo los sobredichos herederos si los hubiere; y si no los hubiere, herédelos el rey, y ella muera por ello; eso mismo mandamos de la viuda que esto hiciere. Y si lo hiciere con cristiana casada, sea apedreado por ello y ella sea metida en poder de su marido, que la queme o la suelte o haga de ella lo que quisiere. Y si yaciere con mujer

⁴³*Le livre du licite et de l'illicite*, escrito en el siglo XII, llama *fasiq* a aquellos musulmanes que tienen contacto con los que desconocen la Ley o renuncian a ella. El que así actúa se convierte en un pecador público y pierde sus derechos civiles.

baldonada, que se dé a todos, por la primera vez azótenlos juntos por la villa y por la segunda vez, que mueran por ello.

A esta jurisprudencia hay que añadir el hecho de que la literatura caballeresca y la novela de aventuras sentimentales aplican la Ley de Escocia artúrica contra los adúlteros (*Grisel y Mirabella* o *La cárcel de amor*, por ejemplo).

Es interesante que el soldán lleve hasta el extremo su ortodoxia y decida sacrificar, como hizo el padre de Laureola, a su propia hermana por un delito de *fornicio* (no queda claro si conocía la intención de convertirse al cristianismo) sin que se cumpla la condición que se impuso en la época nazarí. Según el código de Yusuf, son necesarios «cuatro testigos presenciales para una serie de delitos cuya pena es la muerte» (Eslava Galán, 1995, 114), ausentes en este episodio. Paralelamente, en territorio cristiano «Para [los] delitos de índole religiosa, el Fuero de Brihuega reservaba la hoguera; por ejemplo, para las parejas adúlteras cuando estén compuestas de moro o judío y cristiana.» (Eslava Galán, 1995, 135). Por lo tanto, en uno y otro caso la descentralización de la justicia produce alteraciones en su impartición, problema que se resuelve en los libros de caballerías aplicando un código propio.

A pesar de la sentencia del soldán de Persia, uno de los más poderosos del Asia musulmana, la pena no se cumple, y Trineo y Aurencida salen airosos de la hoguera porque se levanta una tormenta de granizo y viento (F962.5. *Storm of gigantic hailstones*), desatada por los conocimientos de Muça Belín (*Palmerín de Olivia* 153, 334), quien, a modo de *deus ex machina*, como el dios cristiano a la muerte de su hijo Jesucristo, resuelve sin derramar sangre el conflicto (corresponde a los motivos folclóricos D905. *Magic storm*; D2141. *Storm produced by magic*). Los musulmanes, sin poderse mover por la intensidad de la tormenta (D1331.2.8. *Magic storm blinds enemy troops*; D2142.2. *Storm raised to defeat enemy*), interpretan este hecho como un tipo de ordalía, y la tormenta como una hierofanía, la manifestación del juicio de Alá a favor de la inocencia de los amantes. Todos, cuyo comportamiento oscila entre la superstición y la ignorancia, huyen despavoridos sin preocuparse por el destino de los prisioneros (F960. *Prisoner's Miraculous Release*). El soldán, al presenciar tal diluvio, se arrepintió de la sentencia (*Palmerín de Olivia*, 153, 335). Como colofón, Trineo es salvado en el último momento por su amigo Palmerín (R177(G) *Rescue at last time*), quien le corta las cuerdas que atan sus manos y cubre su desnudez. Salen, de este modo, de un *occidente islamizado*.

Relatos similares a este episodio de Aurencida y Trineo se encuentran en *Los siete infantes de Lara*, el *Poema de Fernán González* y las leyendas de *Mainete* y *Galiana*, la *Historia Ecclesiastica*, un cuento de las *Gesta Romanorum*, Medea y Jasón, y *Dell'istoria Della sacra religiones et ill^{ma} militia di San Giovanni Gierosolimitano* (1594).

El fornicio del moro: ¿una aventura de camino de un temprano «galán de monjas»?

Muchos, bellísimas amigas, son los hombres y mujeres necios que se imaginan que, por ponerle encima a una joven una toca blanca y una vestidura negra, ha dejado de ser mujer y de sentir femeniles apetitos (*Decamerón*, 3ª jornada, narración 1ª)

Pertenece esta cita inicial al *Decamerón*, a una narración en la que un joven, Masetto de Lamporecchio, fingiéndose mudo como hará Palmerín en tierra de moros porque desconoce la *algarabía*, se hace hortelano o jardinero de un monasterio de monjas que porfían por acostarse con él. Algo similar ocurre en el *Primaleón* (51, 111). Si en el episodio de Aurencida y Trineo la acción ocurría en tierra de moros, aquí se traslada a tierra de cristianos. Ahora Lecefin, hijo del soldán de Persia convertido en un accidental galán de monjas, lujurioso y asesino, seduce a una abadesa en un episodio breve y sin deleitación morbosa, tan del gusto caballeresco.

Las relaciones entre monjas y paganos diabólicos – en ocasiones, es el mismo diablo con quien yacen – o «eros de convento» (Díez Borque, 1995) cuenta con una amplia tradición literaria: la *Crónica del rey don Pedro* (de Portugal), la *Vida de Santo Domingo*, *Castigos e documentos del rey don Sancho*, el *Poema de Yúçuf*, el ejemplo III del *Libro de los enxemplos* o el «Enxemplo de la muger, e del clérigo, e del frayle» del *Sendebat*. En todos los casos, la religión separa a los amantes y es la consciencia del error cometido la que lleva la confirmación de la doctrina cristiana.

En su deambular por los caminos, Lecefin, caballero alevoso, llega herido por azar a un monasterio de monjas, después de acumular múltiples tachas morales: quiere rematar a Arnedo cuando lo encuentra malherido, mata al ermitaño que lo cura y culmina su andadura alterando la supuesta soledad y recogimiento de un monasterio femenino. Allí, lugar de lujuria contenida, «fue curado por una monja que sabía mucho de aquel menester.» En este caso la herida es un término dilógico que incluye la herida física, mejorada con las virtudes curativas de las monjas, y sus conocimientos sobre hierbas y cocimientos, y la herida de amor que le produce la abadesa.

Y la *abadessa* de aquel monasterio era *dueña de alta guisa y era aún moça* y, como supo que aquel cavallero era de la corte del Emperador, ívalo a ver muchas vezes y fue muy pagada d'él, de vello de tan buena palabra y fermosura y él ansimismo lo fue d'ella y diole a entender, por las mejores maneras que pudo, que la amava. Ella no le pesó y *en poco tiempo*, como Lecefin fue guarido, complieron sus voluntades. Y allí estovo a *gran vicio* Lecefin algunos días (...). (Cursiva mía).

El episodio se resume en este párrafo breve en el que se presenta a Lecefin como un moro lujurioso, en cierta medida un tipo de *galán de monjas* al modo de Juan Ruiz en el *Libro de buen amor*. Queda claro que uno de los intereses del episodio es mostrar la inmoralidad del otro religioso.

Más sugestiva me parece, no obstante, la figura de la abadesa, cuya acción me plantea la duda de si lo que pretende el autor es denunciar la corrupción religiosa en la línea erasmista o si, por el contrario, es una constante de época (recuérdese el milagro de «La abadesa en cinta»). Marín Pina menciona que Cristóbal de Castillejo,

en su *Diálogo de mujeres* (Venecia, 1544), cuenta por boca de Alethio un donoso chascarrillo acaecido en este caso a «una dama de un convento / de harto mereçimiento» que, con la ayuda de una amiga, dio a luz secretamente en el claustro, abandonó al hijo en una arquita y con engaños lo entregó a un caballero. Escuchado el relato, Fileno parece no dar crédito a estas historias que, dice, «son cuentos fabulosos / como aquéllos de Amadís» (*Diálogo de mujeres*, 1986; 129). Castillejo, natural de Ciudad Rodrigo, bien pudo inspirarse en pasajes como el citado de su paisano Feliciano de Silva y no sólo en relatos de tradición oral como sugiere Reyes Cano. Recuérdese que Oriana también funda un monasterio de monjas en el castillo de Miraflora y pide permiso a su padre y a su madre para retirarse allí unos días al conocer su embarazo (*Amadís de Gaula*, p. 753).

Por un lado, tenemos un monasterio de dueñas cuya abadesa, una «dueña de alta guisa y aún moça», es decir, noble y joven, se enamora del caballero y «en poco tiempo como Lecefin fue guarido, complieron sus voluntades». No hay *scala amoris*, ni real ni metafórica, aunque las implicaciones son más ricas que en el episodio de Aurencida y Trineo. Subyacen en esta disposición distintos problemas en torno a unos códigos que en los primeros años del siglo XVI serían suficientes para reconstruir la escena:

- a) la presentación de la mujer entre dos extremos, entre Lilith y María (la santidad y la lujuria, del martirio a la virginidad, según el modelo evangélico de María Magdalena, María Egipcíaca, Afra, Tais o Teodora, Pelagia, Dalila o Jezabel);
- b) los conocimientos femeninos y los saberes médicos que solían estar asociados con mujeres y monasterios ya que desde el siglo X estos lugares eran espacios de curación – y ya hay documentación del XIII que consideraba los conventos y monasterios como sinónimos de mancebías –;
- c) la relación entre el cortejo y la sanación, la *terapeia* y la hospitalidad de sexual, de modo que un caballero es curado de sus heridas pero cae en otra herida mayor, la del amor;
- d) en el siglo IV surgen los monasterios femeninos donde es posible dedicarse a la contemplación, la vida penitente y el ejercicio de la castidad (Sánchez Ortega, 1995, 17). Pero en la práctica la realidad es más compleja porque nos encontramos con monasterios:
 - d₁) como núcleos políticos o señoríos territoriales (Sánchez Lora, 1988, 97-138) reservados para la nobleza «hasta el punto de que algunos (...) se especializaban según niveles jerárquicos» (Cátedra, 2005, 33);
 - d₂) como lugares de libertad sexual (en realidad, eran 'monasterios abiertos'), de relajación y dejadez y «(...) solución *in extremis* para los típicos «puntillos de honra» (...) [porque] en torno al convento, se tejía toda una red de expectativas eróticas fallidas que podían llegar a dificultar con frecuencia la observancia estricta de la regla primitiva» (Gómez, 1990, 83);

- d₃) como espacios jurídicos de encerramiento temporal de mujeres para preservar su virginidad antes de la boda, o de reclusión perpetua y a la fuerza (*malmonjada*);
- d₄) como centros económicos por la importancia de la cuantía de la dote en el reparto de funciones dentro del monasterio. Porque a la monja también se la dotaba, y esta dote determinaba el cargo de la mujer, su libertad y sus responsabilidades y daba autonomía al convento.

Así las cosas, la función de abadesa queda «(...) casi naturalmente vinculada a la familia de los patronos de un convento (...)» (Cátedra, 2005, 48), es decir, su elección poco tiene que ver con la devoción o la espiritualidad, y sí con la posibilidad económica y material (de poseer bienes muebles) de fundar un convento. En todo caso, durante la Edad Media y a pesar de la reforma de Cisneros empezada en 1495 (Bataillon, 1966; García Oro, 1971), la vida de clausura era relajada en usos y costumbres amorosos porque, en general, no hay *observancia* de los tres votos monásticos que popularizaron las órdenes mendicantes: pobreza, castidad y obediencia. Hay que esperar hasta la reforma del Concilio de Trento para poner orden en un caos que alimentaba la imaginación popular. En el caso de la religiosidad femenina el hito en la reforma lo marca la bula *Circa Pastoralis*, promulgada por Pío V en 1566 (Giordano, 1998, 317).

En la dicotomía de los moralistas entre Eva y María, ajena a la opinión contemporánea seguramente (Cátedra, 1986), la abadesa, encargada del monasterio y de la educación de las monjas, fue una figura literaria perfectamente perfilada en la Edad Media, aunque, como símbolo, ambivalente en su configuración. Si en el milagro XXI de los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo una abadesa se deshace de un niño con la ayuda de la Virgen (T401.1. *Pregnant abbess secretly delivered of her child by Virgin Mary*), en el *Fructus Sanctorum* de Villegas, que recoge *exempla* del XV, «es muy raro encontrar ejemplos de abadesas cometiendo pecados o con defectos morales» (Tenenbaum, 2004-2005). Ambos son las dos puntas de un hilo con pocos matices y en el que nuestra abadesa se une al cabo del milagro de Berceo. En el episodio del *Primaléon* se vuelve a insistir en el tópico de que la lujuria entraba a los monasterios porque a) en ellos se reunían una gran variedad de mujeres (doncellas, viudas y casadas repudiadas) y b) porque existían casas de religiosas que no habían aceptado el estatuto monacal o casas que admitían religiosas y no religiosas.

En esta secuencia hay dos comportamientos igualmente reprobables, el de la abadesa y el del caballero, aunque la falta es distinta dependiendo de si la dueña había tomado o no los votos. Nada nos aclara de su vida anterior al monasterio, si la tuvo; es denominada *dueña*, término no marcado sexualmente porque a todas abadesas se las denominaba así, aunque en esta denominación cabrían dos posibilidades: a) que fuera una doncella que, como la aragonesa Ana Francisca Abarca de Bolea (siglo XVII), abadesa del Monasterio de Casbas, ingresase en el convento en la niñez o en edad adolescente; b) que fuera viuda. Sin embargo, ambas presuposiciones no interesan porque son indiferentes en el desarrollo. Más importante es que la dueña era «aún moza» y de «alta guisa», es decir, joven (lo suficiente como para atraer a los hombres) y con posibles. Sendos datos pueden justificar la presencia de esta monja

en el monasterio, sobre todo la riqueza. Como acabamos de comentar, la fundación de conventos se hacía con el mecenazgo de los nobles, quienes solían hacer profesar a algunas de sus hijas para conseguir benevolencia en el Más Allá. En ese caso, ellas eran las que ocupaban el puesto de abadesa. Si la nobleza o la monarquía fundaran un monasterio lo controlaba la doncella o dueña con más recursos, es decir, con más dote. Recordemos en este sentido la labor de mecenazgo de Grima, esposa todavía de Zifar, que funda un convento con el dinero y las riquezas de los marineros que intentaron secuestrarla y nombra abadesa a una doncella «muy fija dalgo e muy buena cristiana» (*Zifar*, 148)⁴⁴.

Si la abadesa hubiera profesado, queda sobreentendido con su comportamiento que no *observa* los tres votos monásticos ni se adapta a la regla de ninguna orden: sin duda flaquea en el de *castidad*, y el de *pobreza* estaría seriamente amenazado porque, antes de la reforma tridentina, las abadesas y monjas de cuna real llevan lujosos atuendos. El voto de *obediencia* correría también peligro, ya que si la abadesa era libre para mantener relaciones sexuales, entonces K1274. *Discovery of abbot's (abbess's) incontinence brings permission to monks (nuns) to do likewise*, es decir, la libertad sería mayor para el resto. No hay, pues, *observancia* de los tres votos en un monasterio poco estricto y en el que la orden de abadesa se silencia convenientemente bien para dar generalidad al episodio a través de la indefinición. Esta crítica misógina, que ataca los pilares de la vida conventual femenina, sirve para mostrar la depravación del moro, quien, sin embargo, logra redimirse con ayuda del amor.

No obstante, la figura de este «galán de monjas» existe en respuesta a unas vocaciones forzadas que ya despertaban la inquietud de Alfonso X. En la Partida VII, título 19, ley 1 condena moralmente la corrupción de las religiosas, sin que se tipifique como delito⁴⁵. Con todo, todavía estamos bastante lejos del Pablos del *Buscón*, pero entre ambos puede proponerse una solución de continuidad, con matices importantes.

⁴⁴ En el episodio del *Zifar* Grima elige de entre las cuatrocientas dueñas y doncellas que se presentan para entrar al convento a doscientas, «las que entiendo que conplian para el monesterio, que podiessen sofrir e mantener la regla de la orden (...) E [el monasterio] es de la orden de Sant Benito e oy en día le dizen el monesterio de la Dueña Bendicha» (*Zifar*, 148). Por contraste con la secuencia del *Primaleón*, aquí se remite a una orden concreta, la de san Benito, una regla que se creó hacia el 530, es decir, se trata de la regla más antigua, anterior a la de san Agustín (siglo IX) y san Francisco (siglo XII).

⁴⁵ «Gravemente yerran los hombres que hacen por corromper las mujeres religiosas, porque ellas son apartadas de todos los vicios y de los sabores de este mundo, y se encierran en los monasterios para hacer áspera vida con intención de servir a Dios. Otrosí decimos que hacen muy gran maldad aquellos que sonsacan por halago o de otra manera a las mujeres vírgenes o a las viudas que son de buena fama y viven honestamente, y mayormente cuando son huéspedes en las casa de sus padres o de ellas, o los que hacen esto estando en casa de sus amigos. Y no se puede excusar el que yaciese con alguna de ellas que no hizo muy gran yerro, aunque diga que lo hizo con su placer de ella no haciéndole fuerza es sonsacar y halagar las mujeres sobredichas con promesas vanas, haciéndoles hacer enemiga de sus cuerpos, a las que las traiciones en esta manera más pronto que no harían si les hiciesen fuerza».

Conclusiones preliminares

Como era habitual en la Edad Media, la historia hispánica se construyó a partir de leyendas. Intereses comerciales y económicos, así como de prestigio y vanidad, hicieron a los reinos cristianos, creadores de su propio destino, acudir a un pasado visigodo glorioso e inexistente en el que encontrar la legitimidad para enfrentarse contra el moro. Se creó así el motivo del llanto por la «pérdida de España», una España que nunca existió antes de la complicadísima unificación de los Reyes Católicos, porque fueron los monarcas leoneses los que comenzaron a pergeñarla. Había que acentuar, al menos en la teoría, las diferencias con el infiel, aunque la convivencia cotidiana originara interferencias e intercambios entre las culturas, credos, lenguas y símbolos religiosos. En todos los casos las discrepancias religiosas, idiomáticas, de usos y costumbres, y físicas y temperamentales han quedado perfectamente indicadas en estos capítulos.

Motivos folclóricos, elementos literarios, imaginación y ensueños, tópicos culturales y llamativos contrastes históricos prefiguran una imagen del otro que intenta, por contraste, preservar el cristianismo como poder secular e imponerse sobre el Islam. El estudio de estas aventuras secundarias que vengo comentando pasa por revisar la imagen del moro en la Península y el origen de la misma, para centrarnos en la lascivia. En ambos episodios comentados se habla de la sensualidad y lujuria del moro, un defecto más de entre los múltiples que se le atribuían. En efecto, el motivo de la imposibilidad del matrimonio entre personas de distinta religión sirve como estrategia para generar aventuras paralelas y complementarias, aporta interesantes matices a la convivencia entre credos y muestra la incompatibilidad entre los dos mundos, visible en el hecho de que cada uno quiera atraer al otro a su redil.

En general, el oriente de los textos caballerescos, y de otras realizaciones literarias, viene a ser una invención de occidente. El mito índico ya era conocido en la Biblia y en la tradición clásica, donde era un espacio exquisito, un occidente islámico dominado por una estética del placer con un aura de misterio que oscila entre dos polos opuestos: la atracción por el musulmán literario y la seducción del Islam, y cierta repulsión o desconfianza por los moros reales, o sea, los musulmanes. Por lo tanto, a grandes rasgos las fuentes del conocimiento árabe en el *Palmerín* proceden de la síntesis de distintas influencias: la vida real y la convivencia en Ciudad Rodrigo de mudéjares y cristianos en calles, lugares públicos y negocios; el *Corán* y sus versiones apócrifas, los relatos de oriente, la mencionada visión idealizada de occidente – en el romancero, la épica, la cuentística, el *Libro de los exemplos*, las *Novellae* de Sercambi o el *Decamerón* – y el folclore.

Repulsión y atracción conviven en sendos episodios donde la mujer, sea cristiana o mora, no sale bien parada. En el fondo la lujuria femenina es una más de las estrategias de desautorización de la mujer en la ficción bajomedieval. Tanto en una religión como en la otra, la situación de la mujer empeora como consecuencia de la monarquía aristocrática, la poligamia y la teocracia. De este modo, las características de la mujer musulmana y cristiana no son solo consecuencia de la religión, sino también de las costumbres y de una manera de distinguir las clases

sociales, la plebe de la aristocracia. Por ciertos escritos no canónicos, tanto Jesús de Nazaret como Mahoma respetaron y protegieron a la mujer; fueron sus discípulos quienes adoptaron una postura distinta, paralizándolo la actividad femenina y excluyéndola de una religión en ciernes que ellos se encargaron de cincelar.

Tanto Aurencida como la abadesa comparten que ni una ni otra son vírgenes, no pueden casarse y ofrecen a los hombres hospitalidad sexual. Ambas son sinónimo de lujuria y serían pecadoras o impuras por llevar una vida poco recatada en el trato con el sexo opuesto. Son, pues, representación de la dicotomía mujer-pecado y lujo asociado a la lujuria.

De este modo, lo musulmán es utilizado para crear una identidad nacional, apoyada en una religión totalizadora; contribuye también a esta identidad la estigmatización del otro, recuperando el mito goticista por el que España era la nueva cuna de la cristiandad. Los libros de caballerías, como otros géneros contemporáneos, presentan una visión mal conocida y poco entendida del Islam, reducida a una acumulación de tópicos, deformaciones y desinformaciones, siempre interesadas, aunque esos intereses puedan llegar a ser en ocasiones absolutamente ingenuos y cándidos. Tras el Concilio de Trento (1545-1563), no se cejó en el esfuerzo de la coerción contra el musulmán, anulando sus valores y células de identidad a través de la represión. A pesar de ello, en los textos escritos se asiste a una «exotización literaria» que no afecta a los libros de caballerías, que oponen la riqueza y el placer musulmán a la austeridad y sacrificio cristiano. De este modo, la imagen del otro se construye a partir de una doble postura: la que procede de una visión de la cultura islámica heredera de Mahoma, constituida por lujuriosos, lascivos, bebedores e incultos, en suma, la baja estofa de la población; y la que procede de la deuda persa, con personajes exóticos, sensuales, cultos y rodeados de un ambiente de exquisitez, refinamiento y lujo.

La publicación y, en ocasiones, redacción de textos caballerescos coincide con los años de expulsión de judíos y moros de España, así como del viaje de Colón a América, que dio carta de naturaleza al descubrimiento del Nuevo Mundo. El decreto de expulsión acabó con más de setecientos años de fusión de la cultura meridional y oriental; Europa se replegó dentro de sí misma y volvió el rostro hacia el oeste. Ante esto, sucumbió el feudalismo y se encendió la llama del nacionalismo, que conllevó una oleada de expansión colonial.



Bibliografía citada

- Abencerraje, El (novela y romancero)*, ed. de Francisco López Estrada, Madrid, Cátedra, 1982.
- Al-Gazali, Muhammad b. Muhammad Abu Hamid, *Le livre du licite et de l'illicite*, Paris, J. Vrin, 1991.
- Allaigre, Claude, «Mahoma protopícaro en el *Viaje de la Tierra Santa* (Zaragoza, 1498)», *Bulletin Hispanique*, 104/2 (2002), pp. 529-537.

- Amadís de Gaula* = Garcí Rodríguez de Montalvo, *Amadís de Gaula*, ed. Juan Manuel Cacho Bleuca, Madrid, Cátedra, 1991, 2 vols.
- Amor y el erotismo en la Literatura Medieval*, *EL*, ed. Juan Victorio, Madrid, Editorial Nacional, 1983.
- Ansary, Tamim, *Un destino desbaratado. La historia universal vista por el Islam*, Barcelona, RBA, 2009.
- Baranda, Nieves; Víctor Infantes, «El género editorial de la narrativa caballerescas breve», *Voz y letra*, 7/2 (1996), pp. 127-132.
- Baranda, Nieves, «El *Guarino Mezquino* [1527]», *Edad de Oro*, 21 (2002), pp. 289-203.
- , «El *Guarino Mezquino*: Un caso singular en las caballerías hispánicas», en *Literatura caballeresca tra Italia e Spagna (da «Orlando» al «Quijote»)*. *Literatura caballeresca entre España e Italia (del «Orlando» al «Quijote»)*, eds. P. M. Cátedra; J. Gómez-Montero; B. König, Salamanca, Semyr, 2004, pp. 307-326.
- Barkai, Ron, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (el enemigo en el espejo)*, Madrid, RIALP, 1984.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España*, México, FCE, 1966.
- Bennassar, Bartolomé, *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, Crítica, 1981.
- Bernis, Carmen, «Modas moriscas en la sociedad cristiana española del siglo XV y principios del XVI», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 144 (1959), pp. 199-236.
- , *Trajes y modas en la España de los Reyes Católicos*, Madrid, Instituto Diego Velázquez del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1978-1979.
- , «Las pinturas en la sala de los Reyes de la Alhambra: los asuntos, los trajes, la fecha», *Cuadernos de la Alhambra*, 18 (1982), pp. 20-50.
- Boccaccio, Giovanni, *El Decamerón*, edición de Anna Girardi; traducción de Pilar Gómez Bedate, Madrid, Espasa-Calpe, 2001.
- Bunes Ibarra, Miguel Ángel de, *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII: Los caracteres de una hostilidad*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, 1989.
- Cacho Bleuca, Juan Manuel, «“Nunca quiso mamar leche de mugier Hafez”. (Notas sobre la lactancia. Del *Libro de Alexandre* a don Juan Manuel)», *Actas del I Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Santiago de Compostela, 2 al 6 de diciembre de 1985)*, ed. Vicente Beltrán, Barcelona, PPU, 1986, pp. 219-224.
- , «La entrada en el reino de Mentón: intercambio de papeles en el *Libro del caballero Zifam*», en *Literatura y cristiandad. Homenaje al profesor Jesús Montoya Martínez (con motivo de su jubilación)*. (*Estudios sobre hagiografía, mariología, épica y retórica*), eds. Manuel José Alonso García; M.^a Luisa Dañobeitia Fernández; Antonio R. Rubio Flores, Granada, Universidad de Granada, 2001, pp. 613-625.
- , «La imagen del moro en la literatura castellana medieval», en *Mudéjar: el legado andalusí en la cultura española*, comisario Gonzalo M. Borrás Gualis, Zaragoza, Universidad de Zaragoza; Gobierno de Aragón; Departamento de Educación, Cultura y Deporte, 2010, pp. 168-187.
- , «Entre la atracción y el rechazo: apuntes sobre el moro en la lengua y la literatura castellana medieval», *Actas del XII Simposio Internacional de Mudéjarismo. Teruel, 14-*

- 16 de septiembre de 2011, Teruel, Centro de Estudios Mudéjares-Instituto de Estudios Turolenses, 2013, pp. 5-36.
- Cacho Blecuá, Juan Manuel; María Jesús Lacarra, «Cristianos, moros y judíos: entre mitos y huellas literarias», *Literatura de la Edad Media: entre oralidad y escritura*, Madrid, Crítica, 2012, pp. 67-131.
- Carmona Fernández, Fernando, «Largueza y don en blanco en el *Amadís de Gaula*», en *Medioevo y literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 septiembre- 1 octubre 1993)*, ed. J. Paredes, Granada, Universidad de Granada, I, 1995, pp. 507-521.
- , «Ideología de un motivo literario: el “don contraignant” o “don en blanco” en el *Amadís de Gaula*», *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 27 (2004), pp. 141-158.
- , «Amadís y Don Quijote: pervivencia del motivo medieval del don en blanco», en *Actes del X Congrès Internacional de l'Associació Hispànica de Literatura Medieval. Universitat d'Alacant, 16-20 setembre de 2003*, eds. R. Alemany; J. L. Martos; J. M. Manzanaro, Symposia Philologica, Alacant, 1, 2005, pp. 525-535.
- Carmona González, Alfonso, «Textos jurídico-religiosos islámicos de las épocas mudéjar y morisca», *Areas: Revista de ciencias sociales (Ejemplar dedicado a: Moros, mudéjares y moriscos)*, 14 (1992), pp. 13-26.
- Caro Baroja, Julio, *Los moriscos en el reino de Granada*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957.
- , «Soliloquio sobre la Inquisición y los moriscos», *Historia* 16, Extra 1 (Ejemplar dedicado a: *La Inquisición*) (1986), pp. 38-46.
- Carrasco Urgoiti, M.^a Soledad, «Aspectos folklóricos y literarios de la fiesta de Moros y Cristianos en España», *PMLA Publications of the Modern Language Association of America*, LXXVIII (1963), pp. 477-491.
- , «Apuntes sobre el sustantivo “morisco” y algunos textos que lo ilustran», *Averroes dialogado y otros momentos literarios y sociales de la interacción cristiano-musulmana en España e Italia: un seminario interdisciplinar*, ed. André Stoll, Reicherberger, Kassel, 1998, pp. 187-209.
- , *Los moriscos y Ginés Pérez de Hita*, Barcelona, Bellaterra, D.L., 2006.
- Cátedra, Pedro M., «La mujer en el sermón medieval (a través de textos españoles)», en *La condición de la mujer en la Edad Media. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez del 5 al 7 de noviembre de 1984*, coords. Y-R. Fonquerne; A. Esteban, Madrid, Casa de Velázquez; Universidad Complutense, 1986, pp. 39-50.
- , *Liturgia, poesía y teatro en la Edad Media*, Madrid, Gredos, 2005.
- Cavallero, Ricardo Juan, *Justicia inquisitorial. El sistema de justicia criminal de la Inquisición Española*, Buenos Aires, Ariel Historia, 2003.
- Cinco leyendas y otros relatos moriscos (ms 4953 de la BNM)*, ed. Ottmar Hegyi, Madrid, Gredos, 1983.
- Cirot, George, «Sur le Fernán González. Le thème de la femme qui délivre le prisonnier», en *Bulletin Hispanique*, 30 (1928), pp. 113-146.
- Classen, Albrecht, *Erotic Tales of Medieval Germany*, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2007 (Medieval and Renaissance Texts and Studies: Texts for Teaching, Volume 3).

- Corominas, Joan, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 6 vols., 1987-1991.
- Corti, Francisco, «Imágenes acerca de la procreación y del sexo en el matrimonio según las miniaturas de las *Cantigas de Santa María*», en *Caballeros, monjas y maestros en la Edad Media*, eds. L. von der Walde; C. Company; A. González, México, UNAM-El Colegio de México, 1996, pp. 467-492.
- Coulson, Noel J., *Historia del derecho islámico*, Barcelona, Bellaterra, Biblioteca del Islam Contemporáneo, 10, 1998.
- Chalmeta, Pedro, «El Almotacén a través del *Llibre del Mustaçaf*», *Aragón en la Edad Media*, 20 (2008), pp. 203-233.
- Deferrari, H. A., *The Sentimental Moor in Spanish Literature before 1600*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1927.
- Deleito, José, *La vida religiosa española bajo el cuarto Felipe*, Madrid, Espasa-Calpe, 1963.
- Deyermund, Alan, «Secretos de Oriente, secretos de mujeres: los saberes prohibidos en la literatura medieval castellana», *El cuento oriental en Occidente*, eds. María Jesús Lacarra; Juan Paredes, Granada, Fundación euroárabe, 2006, pp. 61-94.
- Diálogo de mujeres*, ed. Rogelio Reyes Cano, Madrid, Castalia, 1986.
- Díaz-Mas, Paloma; Cristina de Lapuente, *Judaísmo e Islam*, Madrid, Crítica, 2007.
- Didier, Hugues; «Entre el disfraz y el martirio: los viajeros jesuitas en el Asia musulmana (siglos XVI-XVII)», *Isimu: revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la Antigüedad*, 9 (2006), pp. 77-87.
- Díez Borque, José Manuel, «Eros de convento: poesía contra monjas en el Siglo de Oro Español», *Erotismo en las letras hispánica. Aspectos, modos y fronteras*, eds. Luce López-Baralt y Francisco Márquez Villanueva, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 1995, pp. 71-110.
- El conde Lucanor* = Don Juan Manuel, *El conde Lucanor*, ed. Guillermo Serés, estudio preliminar Germán Orduna, Barcelona, Crítica, 1994.
- Eimeric, Nicolau; Francisco Peña, *El manual de los inquisidores*, introducción y notas de Luis Sala Molins, Barcelona, Muchnik Editores, 1983.
- Eslava Galán, Juan, *Historia de España contada para escépticos*, Barcelona, Booket, 1995.
- Fahmy, Mansour, *La condition de la femme dans l'Islam*, Paris, Editions Allia, 2004.
- Fernández Conde, Francisco Javier, *La religiosidad medieval en España. Baja Edad Media (XIV-XV)*, Gijón, TREA, 2011.
- Ferrario de Orduna, Lilia E., «Algo más acerca del *don* en blanco en los libros de caballerías castellanos», *Anclajes. Revista del Instituto de Análisis Semiótico del Discurso*, I/1 (1997), pp. 149-158.
- Fulbrook, Mary, *Historia de Alemania*, Londres-Nueva York, Cambridge University Press, 1995.
- García-Arenal, Mercedes, *Inquisición y moriscos. Los procesos del tribunal de Cuenca*, México, Siglo XXI, 1978.
- , «Los moros en las Cantigas de Alfonso X el Sabio», *Al-qantara: Revista de estudios árabes*, 6, 1 (1985), pp. 133-152.
- García Fitz, Francisco, *La Edad Media: guerra e ideología: justificaciones jurídicas y religiosas*, Madrid, Sílex, 2003.
- , *La Reconquista*, Granada, Universidad de Granada, 2010.

- García Herrero, M.^a Carmen, *Artesanas de vida: mujeres de la Edad Media*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico (C.S.I.C.), Diputación de Zaragoza, 2009.
- García-Valdecasas, Amelia; Beltrán, Rafael, «La maurofilia como ideal caballeresco en la literatura cronística de los siglos XIV y XV», *Epos: revista de filología*, 5 (1989), 115-140.
- García Oro, José, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempos de los Reyes Católicos*, Madrid, CSIC, 1971.
- Giordano, M.^a Luisa, «Entre experiencia subjetiva y creación de un modelo: el caso de dos *beatas* en España entre los siglos XVI y XVII», *De los símbolos al orden simbólico femenino (siglos IV-XVII)*, eds. A. I. Cerrada Jiménez; J. Lorenzo Arribas, Madrid, Asociación Cultural AL-MUDAYNA, Col. LAYA, 20, 1998, pp. 317-334.
- González, Julio (1960), «La judía de Toledo», *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, Madrid, CSIC; Escuela de Estudios Medievales, vol. 1, 1960, pp. 26-42.
- Gómez, Jesús (1990), «Dos consideraciones sobre la presencia de Petrarca en España y el diálogo *De remediis utriusque fortuna*», *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 9 (1990), pp. 139-149.
- Gómez Moreno, Ángel, *Claves hagiográficas de la literatura española (del «Cantar de mio Cid» a Cervantes)*, Madrid; Frankfurt: Iberoamericana; Vervuert, *Medievalia Hispanica*; 11, 2008.
- Gracia Noriega, José Ignacio, *Don Pelayo, el rey de las montañas*, Madrid, Esfera de los Libros, 2006.
- Granja Santamaría, Fernando de la, *Estudios de historia de Al-Andalus*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1999.
- Haro, Marta, «Erotismo y arte amatoria en la doncella Teodor», *Revista de Literatura Medieval*, 5 (1993), pp. 113-125.
- Jacquart, Danielle; Claude Thomasset, *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, Barcelona, Labor Universitaria, Monografías, 1989.
- Khayat, Rita El, *Le monde arabe au féminin*, Paris, L'Harmattan, 1988.
- Lacarra, María Jesús, «La recepción del cuento oriental en la literatura hispánica», en *Mudéjar: el legado andalusí en la cultura española*, comisario Gonzalo M. Borrás Gualis, Zaragoza, Universidad de Zaragoza; Gobierno de Aragón; Departamento de Educación, Cultura y Deporte, 2010, pp. 202-219.
- Lacarra, María Jesús; Francisco López Estrada, «Historia de Enalviellos (*Crónica de la población de Ávila*)», *Orígenes de la prosa*, Madrid, Júcar, 1993, pp. 77-84.
- Lacarra, María Jesús; Juan Manuel Cacho Bleca, *Lo imaginario en la conquista de América*, Zaragoza, Oroel, Col. Aragón y América, 13, 1990.
- Lacarra Lanz, María Eugenia, «Parámetros de la representación de la sexualidad femenina en la literatura medieval castellana», *Foro Hispánico*, 5. *La mujer en la literatura hispánica de la Edad Media y el Siglo de Oro*, Amsterdam, Rodopi, 1993, pp. 23-43.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel, «Grupos marginales», *XXI Semana de Estudios Medievales*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1999, pp. 505-601.
- Leyendas moriscas*, ed. Francisco Guillén Robles, Granada, Prensas Universitaria de la Universidad de Granada, col. Archivum, 1994.

- López Rajadel, Fernando, *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, 2009.
- López-Baralt, Luce, «Los moriscos tienen la palabra: la literatura testimonial de una minoría del Renacimiento español», *Actes du II Symposium International du C.I.E.M. sur religion, identité et sources documentaires sur les Morisques Andalous (partie française, espagnole et anglaise)*, ed. Abdéljelil Temini, Tunis, (Publications de l'Institut Supérieur de Documentation, 4), 1984, pp. 60-69.
- , «Las dos caras de la moneda: el moro en la literatura española renacentista», *Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, Madrid, Hiperión, 1989, pp. 149-180.
- , *Un Kāma Sūtra español*, Madrid, Siruela, 1992.
- , *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Madrid, Trotta, 2009.
- Márquez Villanueva, Francisco, «Leandra, Zoraida y sus fuentes franco-italianas», *Personajes y temas del «Quijote»*, Madrid, Taurus, 1975, pp. 77-146.
- (1977), «El sondable misterio de Nicolás de Piamonte (Problemas del Fierabrás español)», *Relecciones de Literatura Medieval*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1977, pp. 95-134.
- Márquez Villanueva, Francisco, «La buenaventura de Preciosa», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 34 (1985-1986), pp. 741-768.
- Martínez Albarracín, Carmen A., «Las moriscas en el reino de Granada (siglo XVI)», *II Congreso virtual sobre historia de las mujeres. (del 15 al 31 de octubre del 2010)*, 2010. URL: http://www.revistacodice.es/publi_virtuales/ii_congreso_mujeres/comunicaciones/carmenmartinez.pdf
- Tirant lo Blanch* = Martorell, Joannot (Martí Joan de Galba), «*Tirant lo Blanch*». *Text original, València, 1490*, ed. i notes Albert Hauf, València, Tirant lo Blanch, 2005.
- Mas, Albert, *Les Turcs dans la littérature espagnole du siècle d'Or*, Paris, Centre de Recherches Hispaniques, 2 vols., 1967.
- Mata Carrizo, Juan de, *En la frontera de Granada*, Granada, Universidad de Granada-Universidad de Sevilla, 2002.
- Mela, Pomponio, *Compendio Geographico i historico de el orbe antiguo, i descripción de el sitio de la tierra*, Madrid, Antonio de Sancha, 1780.
- Menéndez Pidal, Gonzalo, *La España del siglo XIII leída en imágenes*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1986.
- Las mil noches y una*, trad. Vicente Blasco Ibáñez, Madrid, Cátedra, 2007.
- López Baralt, Luce, *Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, Madrid, Hiperión, 1990.
- Montaner Frutos, Alberto, «La mora Zaida, entre historia y leyenda (con una reflexión sobre la técnica historiográfica alfonsí)», en *Historicist Essays on Hispano Medieval Narrative in Memory of Roger M. Walker*, London, Maney Publishing for the MHRA (Publications of the Modern Humanities Research Association, 16), 2005, pp. 272-352.

- Otis-Cour, Leah, *Historia de la pareja en la Edad Media: placer y amor*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 2000.
- Partidas* = *Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia* (1972), Madrid, Atlas.
- Palmerín de Olivia* = *Palmerín de Olivia (Salamanca, [Juan de Porras], 1511)*, introd. M.^a Carmen Marín Pina; ed. y apénd. Giuseppe di Stefano; rev. Daniela Pierucci, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, col. Los Libros de Rocinante, 18, 2004.
- Pérez Higuera, Teresa (2002), «Orígenes orientales del jardín hispanomusulmán», *Persia y España en el diálogo de las civilizaciones. Historia, religión, cultura*, Madrid, Ediciones Clásicas, pp. 147-154.
- Poesía dialectal árabe y romance de Alandalús: (vejeles y xarajat de muwassabat)*, ed. Federico Corrientes, Madrid, Gredos, 1998.
- Primaleón* = ¿Vázquez, Francisco?, *Primaleón. Salamanca, 1512*, ed. M.^a Carmen Marín Pina, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, Los Libros de Rocinante, 3, 1998.
- Roldán Castro, Fátima, «La percepción del entorno en el mundo musulmán», *Paisaje y naturaleza en la Edad Media, Cuadernos del CEMYR 7*, [La Laguna]: Centro de Estudios Medievales y Renacentistas, Universidad de La Laguna, 1999, pp. 47-68.
- Rubiera, María Jesús, *Tirant contra el Islam*, Alicante, Aitana, 1993.
- , «El jardín trascendido o el jardín árabe medieval», *Jardines y paisajes en el arte y en la historia*, Madrid, Universidad Complutense, 1995, pp. 11-29.
- Rubio García, Luis, «Alfonso X y los moros», *Littera scripta in honorem prof. Lope Pascual Martínez*, Murcia, Universidad de Murcia, 2, 2002, pp. 919-933.
- Said, E., *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil, 1980.
- Sánchez Albornoz, Claudio, *La España musulmana según los autores islamitas y cristianos medievales*, Buenos Aires, El Ateneo, 1960.
- Sánchez Ortega, Marta Helena, *Pecadoras de verano, arrepentidas en invierno: el camino de la conversión femenina*, Madrid, Alianza, 1995.
- Shafa, Shojaeddin, *De Persia a la España musulmana. La historia recuperada*, Huelva, Publicaciones de la Universidad de Huelva, 2000.
- Tenenbaum, Felipe, «La mujer en el convento: *Fructus Sanctorum*», *Memorabilia*, 8 (2004-2005).
URL: <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/memorabilia8/Felipe/Felipe.htm>
- Thompson, Stith, *Motif-Index of Folk-Literature. A classification of Narrative Elements*, Helsingfors-Bloomington, FFC-Indiana University Studies, 6 vols.; ed. revisada, Copenhagen-Bloomington, 1955-1958. Existe versión electrónica: CD-ROM (1987-1990) created by IntelLex Corporation, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis.
- Tolan, John V., *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*, València, Universitat de València, 2007.
- Toro Pascua, Isabel, «*Amadís de Gaula* y la tradición apocalíptica medieval: la figura del Endriago», en «*Amadís de Gaula*»: quinientos años después. *Estudios en homenaje a Juan Manuel Cacho Bleca*, eds. José Manuel Lucía Megías; María Carmen Marín

- Pina; col. Ana Carmen Bueno, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2008, pp. 769-788.
- Ubieto Arteta, Antonio, *Leyendas para una historia paralela del Aragón medieval*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010.
- Valero Cuadra, Pino, *La leyenda de la doncella Carcayona. Estudio y edición crítica*, Alicante, Universidad de Alicante, 2000.
- Vasvári, Louise O., *The heterotextual body of the Mora Morilla*, London, Department of Hispanic Studies, Queen Mary and Westfield College, 1999.
- Vernet Ginés, Juan, «El erotismo en el mundo musulmán», *Historia* 16, 124 (1986), pp. 29-34.
- Viaje de Turquía: diálogo entre Pedro de Hurdimalas y Juan de Voto a Dios y Mátalas callando que trata de las miserias de los cautivos de turcos y de las costumbres y secta de los mismos haciendo la descripción de Turquía*, edición, introducción y notas de Marie-Sol Ortola, Madrid, Castalia, 2000.
- Vigil, Mariló, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo XXI, 1996.
- Villacañas Berlanga, José Luis, *La monarquía hispánica: (1284-1516)*, Madrid, Espasa, 2008.
- Zifar = Libro del caballero Zifar*, ed. Cristina González, Madrid, Cátedra, 2001.