

La representación del moro en *Las Cantigas de Santa María* de Alfonso X, El Sabio: un precursor a la “maurofilia” de *Historia del Abencerraje y la hermosa Jarifa*

James Buchanan

A Thesis

in

The Department

of

Classics, Modern Languages, and Linguistics

Presented in Partial Fulfillment of the Requirements

for the Degree of Master of Arts (Hispanic Studies) at

Concordia University

Montreal, Quebec, Canada

March 2016

© James Buchanan, 2016

CONCORDIA UNIVERSITY

School of Graduate Studies

This is to certify that the thesis prepared

By: James Buchanan

Entitled: La representación del moro en *Las Cantigas de Santa María* de Alfonso X, El Sabio: un precursor a la “maurofilia” de *Historia del Abencerraje y la hermosa Jarifa*

and submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (Hispanic Studies)

complies with the regulations of the University and meets the accepted standards with respect to originality and quality.

Signed by the final Examining Committee:

Danièle Marcoux Chair

William Egginton Examiner

José Antonio Giménez Examiner

Bradley Nelson Supervisor

Approved by _____

Graduate Program Director

_____ 2016 _____

Dean of Faculty of Arts and Sciences

ABSTRACT

La representación del moro en *Las Cantigas de Santa María* de Alfonso X, El Sabio: un precursor a la “maurofilia” de *Historia del Abencerraje y la hermosa Jarifa*

James Buchanan

La representación del sujeto moro se representa frecuentemente en la literatura de la edad media de manera que lo problematiza y condena rotundamente como elemento negativo en el creciente dominio cristiano, mientras que en un canon literario denominado “maurófilo” de la temprana modernidad, después de la toma del último recinto arábigo de la Península, la imagen del moro adquiere elementos de nostalgia e idealización aparentes. La benignidad engañadora que caracteriza la maurofilia, sin embargo, oculta una ideología subyacente que se acerca en muchos aspectos a las posturas y actitudes de las letras medievales en cuanto a la creación y preservación de estereotipos y de desigualdades de poder.

ENGLISH SUMMARY

“The Representation of the Moor in King Alfonso X of Castile’s *Cantigas de Santa María* as a Precursor to the Maurophilia of *El Abencerraje*.”

This study critically examines and problematizes the long-accepted notion that the literary genre, or posture, known as “maurophilia” of sixteenth-century Spain, of which arguably the most famous example is the *Historia del Abencerraje y la Hermosa Jarifa*, which exists in at least three extant versions (hereafter referred to as *El Abencerraje*, as it is in most of the secondary literature), constitutes a radically different shift in the representation of the ethnoreligious “other,” specifically the Moor¹ or the Morisco² within the territory constituting present-day Spain, in comparison to the treatment of the Moor in such texts as the Marian miracles that constitute the Alphonsine *Cantigas de Santa María*, which date from the medieval period. It is the contention here, in fact, that as different as they may appear to be (and, indeed, as different as they are in many respects), a very similar ideological underpinning is in place in both, and that the blatant and often murderous animosity toward the (unconverted) non-Christian subject, specifically the Moor, that is found in medieval texts on one hand, and the pseudo-idealization and caricaturing found in maurophile texts of the Early Modern period, are in fact somewhat divergent manifestations of the same underlying beliefs, ways of structuring the “other”, and ways of interacting with it. The thesis is buttressed by a theoretical apparatus that combines contributions from Edward Said, Homi K. Bhabha, Michel Foucault, and William Egginton, as well as

¹ The Moor, or the *moro* in Spanish, refers to an Iberian person who is Muslim or that is culturally identified with Islam.

² A term that can mean “in the Moorish fashion” or, over the course of the sixteenth century after Islam, officially speaking, no longer had a presence on the Iberian Peninsula, a person deemed to exhibit cultural, linguistic, behavioral, or sartorial evidence of the Muslim past. The suffix *-isco* has generally pejorative connotations.

dialogues with twentieth-century Hispanists Américo Castro and Georges Cirot and primary sources from, and academic investigations of, the relevant periods of Iberian history.

In this paper, the concept of “maurophilia” is examined and its underlying assumptions critiqued, in dialogue with a variety of literary criticism as well as primary and secondary sources of an historical nature. Etymologically speaking, of course, this term, coined by the French Hispanist Georges Cirot in 1938, means “love of Moors,” and has been widely used (although regularly problematized) since its inception in classifying a corpus of Castilian literature that starts to appear from about the middle of the sixteenth century. Its most salient feature is an exaggerated and quite sentimental portrayal of Moors and, indeed, Moorishness, since many aspects of Islamic culture were absorbed into the future Spain (and Portugal), rooted, perhaps, in a certain nostalgia for the more beautiful, exotic and, it must be said, orientalized elements of an idealized Muslim past that never was. That such a literary posture should arise in this time and place seems incongruent with the lived experience of both Moors and Moriscos up to their final expulsion Spain in 1604, widespread fetishization and absorption of aspects of their culture notwithstanding. Though cultural synthesis existed (perhaps more in the pre-1492 epoch than after), their experience was marked to a great degree by ruthless, military conquest of Muslim-dominated cities and larger administrative units prior to the takeover of the last Moorish stronghold, and, following this, continued surveillance of their customs, language, dress, and degree of zeal in their adherence to Christianity (to which most were officially converted, often under duress). Identifiably Moorish outfits and Arabic itself (even where only the alphabet remained in largely symbolic use in communities that, through forced acculturation, had become unilingual in Castilian, Catalan, or another peninsular Romance vernacular) were among the most recognizable, and policed, markers of difference, traits which, in a seeming paradox, are

elevated to the status of beautiful, even captivating, relics when performed (or displayed) in Maurophile texts.

The cornerstone of the thesis, that the representation of Moors, Moriscos, and Moorishness in the context of maurophile literature owes much to, and is fundamentally very similar to, medieval literary antecedents, is informed by several different theoretical contributions. Edward Said's notion of orientalism, from his famous eponymous study, defines the means by which "the Orient" and by extension "the Oriental" is actually a Western construct, framed in such a way as to control its representation as both "other" and a commodity whose characteristics are delineated by Europeans. Rather closely related to this are ideas of "otherness" contributed by Homi K. Bhabha. In his *The Location of Culture*, Bhabha limns the mechanism through which the objectification and stereotyping of the other is accomplished, in large part through a closed circuit of propagandistic and ultimately demeaning *idées reçues*. Said and Bhabha, as rich as their contributions are, especially when analyzed in dialogue with each other, do not provide a sufficient framework for understanding either the performance of Moorishness and of the self-important values of the Christian-military majority, or how these performances play out in constructed spaces. Explorations of these two important features in the primary works are provided, respectively, by William Egginton and Michel Foucault. Egginton, without falling into the trap of positing a clear date of transition or an impermeable boundary between the two, suggests that what is called "theatre" in the modern sense has as its antecedent a form of presence that he describes as dramatization. Very similar to, and often even coterminous with, religious ritual, dramatization is a hallmark of medieval performance that "makes present, [and] adds a bodily dimension to, a narration that is already in some sense real" (Egginton 50). It is argued in this paper that this medieval way of performing is an element that links both primary

texts analyzed—despite the fact that *El Abencerraje* is, at least from a chronological standpoint, unambiguously a product of early modernity. Foucault’s contribution is in the realm of emplacement, in which he argues that the places whether divine, profane, and so on, are much more sharply delineated in terms of their nature and function in texts from the Middle Ages than in their modern counterparts, which allow for blending and ambiguity in a paradigm he refers to as a “heterotopia.” The medieval sense of emplacement, I argue, is also a hallmark of both the *Cantigas* and *El Abencerraje*, despite the varied and dramatic *mises-en-scène*, especially in the case of the miracles in Alfonso X’s compendium, which are very often fantastical.

The continuous, contradictory blending of fascination with and rejection of the once-dominant Moorish culture in Iberia, of course, has its genesis many centuries before the emergence of *El Abencerraje* and its ilk, and is fundamental in a discussion of the emergence of maurophilia, which is why equal weight is accorded to extracts from a very important set of illuminated manuscripts from the thirteenth century. The Medieval literary works examined in this thesis are three of the series of Marian miracles known as the *Cantigas de Santa María*, which is a voluminous compendium consisting of poetic text in the Galician-Portuguese language and accompanied by illuminations and musical scores. Its “authorship” is attributed to King Alfonso X of Castile (known as *el sabio*, “the wise”), although it would be more accurate to call him the patron, since it was under his auspices that the various miracles (contemporaneous and ancient, local and foreign, historically based and completely legendary or apocryphal) were compiled. A most striking feature of some of the miracles is that they involve the Virgin Mary’s intercession in, and of course complete approval of, some of the military campaigns (chiefly against the Islamic redoubts in the southern portions of the Iberian Peninsula) of Alfonso X or his antecedents. The overall tone of the miracles is didactic in the extreme, and exhorts the reader

(or listener, or participant, since the vast majority of the scholarship is in agreement that many of these miracles were meant to be sung by pilgrims) to greater devotion to the Virgin Mary and to the Alfonsine project. Generally speaking, religious minorities, chiefly Jews and Muslims, are perceived as a problem in need of resolution, although the representation of Jewish or Moorish characters varies greatly—as does their fate. Marauding Muslim hordes, or groups of Moors resisting Christian incursion into their territories, are dealt with swiftly and brutally in some of these texts, and their demise (often at the hands of soldiers), usually abetted by Marian intervention, is portrayed as inevitable and necessary. In others, the non-Christian subject is graciously rescued from one type or another of calamity or duress and allowed to convert to Christianity and become Mary’s devoted subject, either because they have been “preselected” for conversion based on their Christian-seeming aspect or behaviour, or because the Virgin has seen fit to forgive them for some sin or objectionable act. In yet other *cantigas* in which the narrative does not feature a Moorish person being punished or converted (or both), the spectre of Islam or of Moorishness (examples of which are condemning the Coran or referring to Mohammed as “a dog”) is evoked for more opaque reasons that do not have any demonstrable link to the story, perhaps as a way of conveying sinfulness, “otherness,” or undesirability, in marked contrast to the Virgin Mary or to Alfonso X, both of whom are advocates and embodiments of the dream of a universally Christian Iberia.

El Abencerraje, though most versions are estimated to date several hundred years after the *Cantigas*, in the middle of the sixteenth century, and in a period during which Islam had supposedly ceased to be practiced, deals with historical figures, albeit anachronistically, from the early fifteenth century. The impeccable Christian knight Rodrigo de Narváez, accompanied by a company of soldiers, encounters a blue-blooded Moor in what was then (in the early fifteenth

century) a frontier territory between Muslim Granada and the rest of the peninsula, now Christianized. This Moor, whose name is Abindarráez and who belongs to the aristocratic Abencerraje clan referenced in the title, enters singing a song in Arabic and wearing a lavishly described outfit, which make him seem like an orientalist caricature compared to the sobriety of the Castilian retinue, who are certainly not singing but rather talking about war and the killing of Moors. The Moorish noble, despite his costume and being outnumbered, fights valiantly, earning his supposed enemy's respect—but being brave in this skirmish does not elevate him to the status of equal of Narváez. The Christian gallantly forbears to kill him and even allows him to visit his love, on the understanding that Abindarráez must return within a few days and enter captivity, a demand to which the Moor accedes. Taken at face value, in almost every respect, the treatment of the Moorish subject in *El Abencerraje* is much more positive than its medieval counterparts. Abindarráez is not incompetent in battle and is beautifully dressed, elegant, and honourable—and, crucially, at no point is it suggested that he change religions. However, the ideological underpinnings of his representation (and, by extension, that of “The Moor” more generally in the so-called Maurophile canon) have much more in common with depictions in the Middle Ages than one might think. The relationship between the two men is predicated on inequality—inherent indebtedness and inferior rank on the part of the Moor, and a deeply patronizing *noblesse oblige* on the part of Narváez, all this despite their frequent and effusive expressions of loyalty and fraternal love for each other. Even the initial appearance of Abindarráez on the scene transfixes the soberly-dressed hordes of Christian soldiers, in the manner of an exotic specimen, or a woman (the frequently encountered overt or veiled feminization of Moorish men, even in the guise of admiration, being anathema to the idea of stoic Castilian masculinity and therefore, within the context of this culture, a grave insult).

There is some material in the thesis that acts as a sort of counterpoint to the main body. From an historical standpoint, at least some of the Moriscos of the sixteenth century managed, in small but striking ways, to keep their sense of difference alive, and “perform” these differences, for instance in the use of Arabic script in the writing of texts in Castilian or other Romance languages in communities where actual knowledge of the Arabic language had waned or disappeared. This is an act that could have unpleasant legal consequences in an era when Arabic language and script were the objects of policing and suspicion by officials. There were also records of anti-Christian screeds, some of which were quite vitriolic, and sporadic attempts to keep Islam, albeit a watered-down version, alive in the consciousness of the descendants of converts. The possibility that some literary works from the period that deal with Moors and that were written shortly after the heyday of the “maurophile” movement offer a more nuanced and less rigid representation of the Moorish subject is also touched upon. Even such a celebrated and famous literary style as maurophile texts, then, while they certainly point to a continuance of a medieval dream of Christian uniformity and hegemony, and a concomitant discomfort with ethnoreligious difference, should not be interpreted as the only literary possibility of the Moorish or Morisco subject.

TABLA DE MATERIAS

Introducción -----	1
Capítulo 1: La presencia mora en las <i>Cantigas de Santa María</i> -----	15
Capítulo 2: Vigilancia y problematización de la presencia morisca en la sociedad española del siglo XVI -----	27
Capítulo 3: La maurofilia y la desigualdad medieval en <i>La historia del Abencerraje y la hermosa Jarifa</i> -----	38
Conclusión -----	45
Bibliografía -----	48

Introducción

En *The Location of Culture*, Homi K. Bhabha subraya la “ahistorical nineteenth-century polarity of Orient and Occident which, in the name of progress, unleashed the exclusionary imperialist ideologies of the self and other” (19), una problemática que constituye una parte importante de sus investigaciones. Como se demuestra a lo largo de este ensayo, dichas ideologías imperialistas definitivamente *no* aparecen por primera vez en el siglo diecinueve, sino que forman parte del sentido emergente de lo español (o de lo castellano) cuyas expresiones son ya palpables en el compendio alfonsí, y probablemente incluso mucho antes. Es el propósito de este ensayo argumentar que hay bastante más continuación que ruptura entre la ideología fundamentalmente antimora de la colección alfonsí, en conjunto con los patrones sociales y acontecimientos sociales y legales que ocurren en el medievo tardío y la temprana modernidad, y la aparición del género literario denominado “morisco” o “maurófilo. De hecho, esta polaridad se encuentra a la base de las identidades ibéricas.

La representación del moro, que luego se convertiría en el morisco, parece ser una fuente inalcanzable de fascinación en las literaturas del medievo y de la temprana modernidad, además de en textos primarios de estirpe histórica. Hay diferencias importantes en la naturaleza del mor(isc)o en las dos épocas, y, claro está, la serie de ensayos de Georges Cirot que nombran la “*maurophilie*” por primera vez ha contribuido mucho a la percepción general del perfil del siglo XVI, que en el presente trabajo se centra en *La historia del Abencerraje y la hermosa Jarifa*, como más benigna, o sutil, que en las *Cantigas de Santa María*, un ejemplo de la producción literaria medieval.

Conviene resumir brevemente la naturaleza de cada uno de los textos primarios. Las Cantigas, escritas o recogidas bajo el patrocinio del rey Alfonso X, tratan de milagros marianos de origen ibérico o forastero. El compendio es uno de muchos que aparecen en la época:

Entre los siglos XIII a XVI, la Península Ibérica manifestó una viva presencia del hecho milagroso en la realidad cotidiana; esta presencia se expresó en la religiosidad popular y quedó registrada en las diferentes plasmaciones escritas de lo milagroso, desde las obras de Gonzalo de Berceo, Alfonso X y Pero Marín al *corpus* documental conservado en el Archivo del Real Monasterio de Guadalupe. (Rodríguez 2).

La recopilación alfonsí destaca por su extensión: consiste en 427 milagros de estirpe bastante moralizadora; “al redactar los milagros, [los supuestos autores] implementaron diversas estrategias y prácticas discursivas tendientes a expurgar de los relatos de devotos y peregrinos toda connotación heterodoxa, ajena a la ortodoxia cristiana de la época” (ibídem). La Virgen, con energía y a veces con violencia, reafirma la ortodoxia tanto en el sentido más estrictamente religioso como social y políticamente. En este trabajo, solo se pueden examinar algunos de los muchos que tratan del tema de la minoría etnorreligiosa y su papel en la emergente hegemonía castellana.

El Abencerraje es un relato o una novela muy corta de autoría dudosa—y, al menos superficialmente, de argumento muy sencillo—que aparece a mediados del siglo XVI, y que pretende narrar varios acontecimientos en el sur de España unos siglos antes de la aparición del texto, en un territorio muy cerca de lo que antaño había sido el Reino de Granada. Acompañado por sus soldados, un hidalgo y caballero cristiano, Narváez, encuentra a un moro y éste (Abindarráez, miembro de los Abencerraje), tras luchar ferozmente contra la infantería castellana, finalmente se encuentra vencido. En lo que se supone es un gesto de gran tolerancia, caridad cristiana y *noblesse oblige*, Narváez no solo se abstiene de matar a su preso, sino que le otorga el derecho de seguir hasta Coín para que el moro se case con su novia, la hermosa Jarifa, siempre

que vuelva a ser prisionero dentro de unos días. Abindarráez cumple con su promesa, y Narváez le pone en libertad—e incluso logra convencer al Rey de Granada de que perdone a su futuro yerno por haber frecuentado a Jarifa sin permiso paternal. El tono del relato se destaca por ser sumamente noble y sentimental, y la amistad entre los dos protagonistas crea la impresión de basarse en una relación de igualdad. Un análisis más profundizado del texto y de su entorno histórico, sin embargo, revela una falta de paridad entre moro y cristiano casi tan importante como la que se encuentra en *Las Cantigas*.

En *Las Cantigas*, el sujeto moro representa o el espectro de la destrucción y del sacrilegio, o un lienzo en blanco para la adscripción de bondad, que usualmente conlleva la conversión al catolicismo. Abindarráez, sin embargo, se ve elegante y gallardo, y hasta capaz de hipnotizar a los escuderos cristianos al hacer aparición en la escena, quienes dentro de poco se convertirían en sus captores. Las diferencias, sin embargo, entre los dos textos, pueden ser engañosas, al menos hasta cierto punto. El argumento principal del presente ensayo es que la representación del sujeto moro en la época medieval actúa como base de la imagen del morisco en el siglo XVI, y que las similitudes entre ambas son más acusadas que las diferencias. Dentro de un marco teórico que se basa principalmente en Edward Said y Homi K. Bhabha, con aportes de Michel Foucault, Américo Castro y William Egginton, intentaré demostrar que la otredad mor(isc)a es parte de una misma representación (en el sentido de *performance*) de una “verdad” trascendente y eterna: que el sujeto moro tiene que ser dominado y absorbido por la hegemonía cristiana-castellana. Si bien las *idées reçues* con respecto a la diferencia mora tienen un aspecto más ritual y menos matizado en las *Cantigas*, el mecanismo de desigualdad mediante el cual el sujeto religiosamente diferente siempre tiene que colocarse por debajo de los regentes del poder también está inscrito en el texto de *El Abencerraje*.

La idea del orientalismo, según Edward Said, radica en un componente importante de la cultura europea, un “nosotros” que se opone, de manera hegemónica, a países y tradiciones no europeos, éstos últimos considerados inferiores (Said 7). El Oriente, más una construcción que un territorio delimitado con fronteras inmutables, por lo visto, incluye todo territorio desde el Levante hacia el este. Said define el Oriente como un lugar inventado: “the Orient was almost a European invention, and had been since antiquity a place of romance, exotic beings, haunting memories and landscapes, remarkable experiences (Said 1)”. El orientalismo, que surgió a finales del siglo XVIII, puede analizarse “as the corporate institution for dealing with the Orient [...] by making statements about it, authorizing views of it, describing it, by teaching it, settling it, ruling over it [...] and having authority over [it]” (Said 3). En el segundo capítulo de su obra, Said examina los procesos a través de los cuales los orientalistas europeos, que eran por la mayoría franceses y británicos, establecieron, legitimaron y perpetuaron discursos y estrategias que les otorgaron (a los europeos) la autoridad de hablar sobre y por el Oriente.

Uno de los personajes más destacados de los inicios del orientalismo fue el profesor Antoine-Isaac Sacy. Su elección deliberada de algunos textos orientales ayudó en el desarrollo de su poder como “Western authority” (Said 125) y le otorgó “the power... to signify the Orient” (Said 126). Su decisión de exponer algunos materiales y no otros radicaba en la idea que para que resultara comprensible y del agrado del público y del mundo académico europeo, la cultura oriental tenía que ser transformada adecuadamente (Said 128). Aun así, no todos los textos les gustarían a los europeos por el nivel superior de civilización que, según esta visión eurocentrista, se había alcanzado en Europa (ibídem). El filólogo Renan expandió los estudios de Sacy, notablemente en su casi invención de lo semítico. Se puede decir que Renan casi inventó lo semítico porque “comprobó” que lejos de ser una lengua divina, el hebreo (como los demás

idiomas semíticos) era una versión “degradada” del indo-europeo (Said 140-41). A través de sus estudios de fenómenos humanos normales, como la lengua, que se realizaron dentro de bibliotecas y mediante el estudio de textos, y que luego fueron expuestos en museos, Renan logró la “transformation of the human into the specimen” (Said 141). Con la producción cultural semítica así expuesta, los supuestos defectos de lenguas no indo-europeas salieron a la luz. Una corriente racista yacía al fondo de su ideología (como era el caso, sin duda, en muchísimos colegas suyos en su época): existía un paralelismo entre los estudios lingüísticos y la biología, sobre todo con respecto a la idea de “degraded types” (Said 144). Los “tipos degradados”, en muchas instancias bastante más grotescos que hasta los estereotipos más crudos de los europeos decimonónicos cuyas filosofías se exponen en *Orientalism*, salen de manera flagrante en algunas de las *Cantigas*, mientras que el “héroe” epónimo de *El Abencerraje* revela de manera más benévola y discreta cuán lejos está del ideal castellano masculino.

Los autores británicos y franceses que posteriormente viajaron a varios sitios en el Oriente continuaron la relación de hegemonía; Europa seguía siendo la voz de la autoridad sobre y por el Oriente. Para Edward William Lane, Egipto era un lugar de peregrinaje, un *tableau vivant* o un espectáculo, y lo que observó fue sometido a su visión romántica (Said 158). Fingió ser egipcio y musulmán, pero mantenía una distancia a lo largo de su estancia allí, reteniendo de esta manera su “secret European power” (Said 160). Lane nunca se casó, a pesar de que sus amigos egipcios le instaron a que lo hiciera, creando así una distancia casi divina del ciclo de la vida egipcio (Said 161). “To be a European in the Orient [...] one must see and know the Orient as a domain ruled over by Europe” (Said 197). Era casi inevitable que estos europeos en el Oriente reconfiguraran lo que Said llama “[the] dream of Napoleonic world hegemony” (179), como sus predecesores del siglo anterior reconfiguraron aspectos del cristianismo, y la idea de la

Europa cristiana como un centro privilegiado de cultura, de razón y de autoridad, al proclamarse creadores (casi dioses) del Oriente. Un mecanismo similar se observa tanto en *Las Cantigas* como en *El Abencerraje*, aun tomando en cuenta los siglos que distan entre dichas obras del libro de Said, por un lado, y el hecho de que lo que puede denominarse el Oriente” está en Iberia (y no en tierras ajenas como es el caso con respecto a Inglaterra o Francia). Como se verá en el análisis de los textos primarios, una de las prácticas en el ejercicio del poder es la declaración de verdades sobre la naturaleza mora (en lugar de la abstracción llamada *The Orient*) ya sea de manera grotesca y alarmante en el caso del compendio alfonsí, ya sea más sutilmente, como se observa en *El Abencerraje*.

Las técnicas a las que un grupo recurre para mantener su relación hegemónica con respecto a otro grupo (los europeos con respecto a los orientales en los siglos XVIII y XIX, concretamente, en el segundo capítulo de *Orientalism*) pueden compararse a las usadas por los castellanos cristianos con respecto a los moros en el contexto de la península ibérica durante y después de la edad media. Sacy y Renan, es cierto, se pudieron declarar, en cierto modo, creadores del Oriente (de alguna manera, la voz del Oriente) porque dieron fuerza y legitimidad a sus pronunciaciones contextualizándolas en una base racional, académica y científica, como era de esperar de dos hombres que eran productos del Siglo de las Luces. Como Said ha indicado, este impulso de crear, dominar y controlar no significaba una ruptura precisamente con la figura de un Dios todopoderoso, sino una reinención de esta. En la Castilla premoderna, sin embargo, la autoridad en muchos casos había de localizarse en el cristianismo mismo, como es el caso en las *Cantigas de Santa María* o un cristianismo no tan explícito, pero que hace parte del bagaje cultural castizo/castellano, y en clara oposición a lo mor(isc)o, si bien la imagen del pueblo vencido se retrata aparentemente de modo más suave, como es el caso en *El Abencerraje*. Los

escritores del siglo XIX, Nerval y Flaubert, por ejemplo, que viajaban a países orientales reafirmaban a menudo su postura citando a otros autores orientalistas, sobre todo a Lane (Said 168). (La cadena que liga a estos autores con los laboratorios de Sacy y de Renan no se menciona explícitamente, pero sin duda subyace.) Tal práctica les otorga la autoridad de sus predecesores y sitúa sus enunciaciones dentro del campo orientalista.

A diferencia de los “científicos” británicos y franceses decimonónicos, en la cultura ibérica del medievo tardío y de la temprana modernidad se siente (y se resiente) todavía la presencia del Islam. Observa Said que “Islam [after its initial appearance in Europe] is ‘handled’: its novelty and its suggestiveness are brought under control so that relatively nuanced discriminations are now made that would have been impossible had the raw novelty of Islam been left unattended” (59). Ante el impresionante poder y las pretensiones expansionistas de la civilización islámica, “Europe could respond with very little except fear and a kind of awe” (ibídem). Al analizar las *Cantigas de Santa María*, si bien la colección remonta a una etapa bastante avanzada en la colonización y cristianización forzada de la Península, no se puede decir con certeza que la religión y/o la cultura de los moros estuviesen totalmente bajo control oficial. El espectro de la otredad y la amenaza islámicas aún se nota en algunas de las representaciones de muchedumbres arábigas, y el miedo que conllevan. Se puede decir, de hecho, que el texto fabrica este miedo para conmover a los lectores emocionalmente, mientras que los orientalistas se esfuerzan hacia un performance de autoridad y poder científicos.

Sin embargo, en dicha obra—ya sea por el orgullo del poder cristiano del reino alfonsí, ya sea por compensación del miedo restante con la bravura—hay un mayor porcentaje de “personajes” islámicos ya sometidos o que acaban sometiéndose a la voluntad cristiana a lo largo de las estrofas. A menudo, como se argumentará luego en las *Cantigas* 205 y, especialmente, en

la 329, son despojados de cualquier tipo de voluntad propia—o hasta la capacidad de moverse independientemente de la voluntad de la Virgen.

Por supuesto, hay que estar consciente de los límites del orientalismo en el esquema de Said con respecto a los textos que se examinan en el presente ensayo. Como bien señala Kushigian en su *Orientalism in the Hispanic Literary Tradition*:

Said's usage [of the term] is so polemical as to place Hispanic Orientalism in a dubious and inferior position in relation to the Anglo-French phenomenon. But the concept of Orientalism affirms the plurality of the elements in its structure, be they cultural, literary, or philosophical, and permits its study from a variety of distinctive perspectives. (1)

Kushigian opina que en la cultura española existe “a spirit of veneration and respect for the Orient unparalleled by other Western European nations” (3) y en que—se supone que bajo el dominio musulmán—“Arabic and Romance flourished side by side in a sustained contact of cultures, as polyglossia was appropriated in Medieval Spain” (2). La cita anterior sugiere una visión algo idealizada de la pluralidad de la Iberia medieval, la llamada “convivencia”. Said, por su parte, y a pesar de que sus teorías tomadas al pie de la letra puedan simplificar demasiado la investigación, está más acertado en cuanto a la división de poder, en el que el Occidente (en este caso, Castilla/España cristiana) adjudica sobre el valor del Oriental. Kushigian estaría, sin duda, en contra de la afirmación de Said que dice que “[a]s a cultural apparatus Orientalism is all aggression, activity, judgment, will-to-truth, and knowledge” (Said 204), pero se ve, de manera más obvia en las *Cantigas* y en *El Abencerraje*.

Algunos aportes más sobre la creación y la preservación del estereotipo provienen de *The Location of Culture*, pero sin que se enfoque demasiado en las ideas explícitamente psicoanalíticas, o en aquellas que, a mi parecer, solo pueden ser plenamente fructíferas dentro del marco del posmodernismo. Aun reconociendo que no todas las exposiciones teóricas de Bhabha

pueden aplicarse a las obras tratadas en este ensayo, un matiz que, a mi parecer, existe en esta obra y no en el libro de Said, es un análisis más profundo de los mecanismos del poder dentro del marco del colonialismo y cómo los sujetos marginados se representan, como estereotipos (aunque varían mucho entre sí). El estereotipo es “an arrested, fetishistic mode of representation within its field of identification” (ibídem 76). En las obras literarias y, además, en la historiografía, la representación del “oriental” radica en “stressing the arbitrary, differential and systemic construction of social and cultural signs” (68). De ahí “the fixity and fetishism of identities within the calcification of colonial cultures” (ibídem) que se explotan tan dramáticamente en *El Abencerraje* y las *Cantigas*. Tanto las teorías de Bhabha como las de Said, sin embargo, carecen de posibilidades para explicar plenamente los mecanismos de la desigualdad en el tiempo y el espacio.

Desde el punto de vista del espacio y del emplazamiento, Foucault nos brinda un análisis sumamente útil sobre la diferencia entre las organizaciones espaciales medieval y moderna. Esta última constituiría una “heterotopía” mientras que en el medievo:

there was a hierarchic ensemble of places: sacred places and profane places; protected places and open, exposed places; urban places and rural places (all these concern the real life of men). In cosmological theory, there were the supercelestial places, as opposed to the celestial, and the celestial place was in its turn opposed to the terrestrial place. There were places where things had been put because they had been violently displaced, and then on the contrary places where things found their natural ground and stability. It was this complete hierarchy, this opposition, this intersection of places that constituted what could very roughly be called medieval space: the space of emplacement. (Foucault 22)

El marco, o el escenario, de los milagros de las *Cantigas* demuestra el concepto medieval del espacio. Si bien la Cantiga 205, por ejemplo, que trata de una madre que tiene que refugiarse en lo más alto de una torre para evitar que ella y su hijo mueran debido a la violencia en que les rodea, parece ubicarse en un emplazamiento “terrestre”, en realidad es celestial en el sentido de

que se ritualizan el rechazo de los moros y la necesidad de representar la primacía cristiana. En un relato “moderno” como *El Abencerraje*, el marco no es tan unidimensional. El campo de batalla donde el argumento se pone en marcha funciona como escenificación de la batalla además de un lugar de codificación de la estructura del poder. Se mantiene, sin embargo, que este escenario debe más al legado medieval, debido a que definitivamente no cumple con la definición de la heterotopía según Foucault. Las heterotopías “have the curious property of being in relation with all the other sites, but in such a way as to suspect, neutralize, or invert the set of relations that they happen to designate, mirror, or reflect” (ibídem 24). Ninguno de los ejemplos que se analizan en este ensayo demuestra o procura invertir las relaciones (entre cristianos y moros/moriscos) que se describen.

Un cuestionamiento sobre la actitud de los peninsulares cristianos durante la edad media hacia los subalternos musulmanes—y si vamos al caso, con respecto a los judíos también—no puede hacerse sin considerar las ideas de Américo Castro, aunque no es la intención del presente ensayo demorarse demasiado en el tema. Pocas teorías sobre la naturaleza de la edad media en la Península han suscitado tanta polémica como la que algunos han llamado la *España de las tres culturas* (ej. Díaz-Mas 73). La teoría—uno de cuyos atributos más llamativos es la noción de la convivencia—parece originarse en un deseo de rechazar la idea que “el *ontos* español estaba ya totalmente desarrollado cuando las tropas árabes y bereberes invadieron la Península Ibérica en 711” (Voss 136) y la concomitante representación “de una España eternamente cristiana [que se] manifiesta [en] el gran esfuerzo de disociarse o distanciarse del islam” (ibídem). Las teorías de Castro surgen de un deseo de escapar de “las narrativas europeas comunes que hasta ese momento estructuraban el concepto de la historiografía española” (ibídem) y de examinar “la *confrontación y convivencia* durante siglos de tres sistemas culturales y religiosos diversos”

(ibídem 136-37, énfasis mío). Existe una imagen simplificada e idealizada de la llamada convivencia que se ha desarrollado por parte de algunos investigadores posteriores a lo largo de los años (véase, por ejemplo, *The Ornament of the World*, de María Rosa Menocal, dirigido, por lo visto, al mercado popular). Sin embargo, es preciso señalar que Castro nunca ha interpretado la convivencia ni como una larga instancia de las tres culturas en una posición de entenderse bien en todo momento, ni como que había algún tipo de igualdad (nunca la hubo, ni en las épocas y zonas de dominio musulmán, ni mucho menos en las temporadas y áreas de prevalencia cristiana). De hecho, Castro no considera que “son sólo las adaptaciones (voluntarias) de características culturales o materiales de los musulmanes las que determinan la formación de una identidad española, sino también las simbiosis omitidas, denegadas, la negativa de ciertos aspectos de la casta dominante” (Voss 137). Tornando a las palabras del mismo Castro, lo que se convertiría eventualmente en lo español es el “resultado del entrecruce entre tres castas de creyentes” (Castro 28): un proceso, según él (y según la mayoría de las fuentes primarias y secundarias, tanto medievales como posteriores), no exento de conflictos incluso cuando se trata de un fenómeno de, por así llamarlo, intercambio. Tal vez el ejemplo más importante que se puede nombrar de este intercambio bélico es la aparición del culto de Santiago y la concomitante cristiandad guerrera dentro de la península, un fenómeno que tiene la curiosa y pujante distinción de ser una confrontación al islam, amén de ser de inspiración musulmana, al menos según el análisis castrista: “se intentó oponer (no racionalmente, claro está) otra fe bélica, grandiosamente espectacular, apta a su vez para sostener al cristiano y llevarlo al triunfo” (ibídem 328). El espíritu de cruzada tuvo su máximo apogeo en—por supuesto—la llamada Reconquista, forma, según Castro, de una “‘guerra divinal’ [que] fue un invento mahometano, [el cual] en todo caso apareció en Europa por vez primera gracias al islam” (ibídem 43).

Es posible que a lo largo de los años, las teorías de Castro hayan ido simplificándose hasta llegar a una visión de su obra en que se sobresale únicamente, o predominantemente, una interpretación idealizada de la coexistencia de las diferentes fes y etnias en los reinos ibéricos. Díaz-Mas opina, no sin cierta amargura, que en las obras de Castro “se ha forjado una cierta leyenda rosa de España (otra vez el término anacrónico) como lugar de convivencia armoniosa de las tres castas o culturas” (72). Observa a continuación que:

[Castro] postula que en la España medieval [...] se dio una insólita convivencia armoniosa y tolerante entre los colectivos de las tres religiones, que habrían colaborado en pie de igualdad en múltiples empresas culturales y políticas. Este periodo idílico se habría truncado en el siglo XIV de lo que Castro llama convivencia conflictiva, que desembocaría en un auténtico desgarramiento social e histórico con la toma de Granada, la expulsión de los judíos y la posterior persecución de conversos y moriscos hasta la definitiva expulsión de éstos en 1614. (ibídem)

Por mucho que Castro “[produzca] nuevos mitos o al menos funestas imprecisiones” (Voss 141) sobre la historiografía española, o que incluso cometa el error de esencializar las características orientales u occidentales—a menudo cayendo en la trampa del orientalismo, según mantiene Voss (ibídem)—, sería imprudente ignorar del todo a Castro, ya que, como se puede mantener, sus investigaciones abrieron la puerta a los estudios de los elementos de hibridez en la época medieval (y posteriormente). Se acepte parcial, total o nulamente las ideas desarrolladas por Américo Castro, es de esperar que nadie pretenda pronunciar la última palabra en materia de la tolerancia o intolerancia de Alfonso X, o de su época en general. Hasta la más somera investigación de las fuentes primarias y secundarias de estirpe histórica o política revela un campo minado de aparentes contradicciones con respecto al posicionamiento de las minorías. Los intercambios (a diferencia de las batallas, de estirpe comercial o cultural, por ejemplo) eran frecuentes a lo largo de la época, sobre todo en las zonas fronterizas donde había “una realidad [...] compleja en donde los contactos superan [...] al ámbito bélico, desarrollándose

vinculaciones de carácter comercial, social y cultural” (Melo Carrasco 639). Muchos ejemplos del arte y de la arquitectura vernáculos, sobre todo en el sur, además de las huellas árabes en el mismo idioma castellano, atestiguan aún hoy esos intercambios, aunque, a mi parecer, sería difícil acertar qué elementos arábigos que se absorbían (y que han perdurado hasta hoy) en el idioma y en la cultura de la eventual España son productos de estas fronteras, y cuáles, por otro lado, provienen de la época del predominio moro en la Península.

William Egginton provee unas ideas muy pertinentes sobre el análisis de la escenificación y de la *raison d'être* más generalmente de las dos obras. Examina la cuestión de “at what point theater *per se* detaches itself from its liturgical moorings” (47). Ninguna de las obras que se indagan en el presente trabajo constituye teatro, pero ambas demuestran una tendencia más (en el caso de las *Cantigas*) o menos destacada hacia el dramatismo medieval, a diferencia del teatro moderno. Fundamentalmente, tanto en las *Cantigas* como en *El Abencerraje*, se observa una recreación de verdades (según la mente cristiana-castellana de la época) de manera casi ritual:

When the priest repeats the gestures of the breaking of the bread and the words of the blessing of the sacraments, or when a canon displays in wonder the empty funereal veil that he has picked up from the steps of a church's sepulcher, they are [...] engaging in the same function, one for the most part alien to the modern stage: re-enacting a timeless truth by means of an imitation of it. (Egginton 49)

En el teatro moderno, sin embargo, “the production of an imaginary reality that coexists or momentarily replaces social reality, dramatization makes present, adds a bodily dimension to, a narration that is already in some sense real” (ibidem 50). La narración ya “real” del compendio alfonsí es la consolidación de la hegemonía cristiana y el concomitante vencimiento de la presencia islámica (porque en la época siguen existiendo algunos recintos de poder islámico en la Península) y la reinstauración de lo mismo en *El Abencerraje*. Los dos textos se alejan de lo que podría denominarse el teatro moderno, y, por extensión, la narrativa moderna, en el sentido de

que la secuencia de eventos presenta un elemento de inevitabilidad. Es difícil que al lector se le ocurra preguntarse “[w]hat happens next?” as opposed to the proper pedagogical question, ‘What does it mean?’” (ibídem 50-51).

El ensayo se divide en tres partes principales. La primera se centra en la función del uso de la presencia mora en tres de las *Cantigas de Santa María* dentro de un contexto en el que se recalca el sujeto moro como un aspecto problemático en la consciencia emergente de una incipiente España cristiana que se ha de resolver. En la segunda, se esbozan algunos de los acontecimientos históricos y se escogen algunas fuentes primarias del siglo dieciséis, con el fin de revelar hasta qué punto la oficialidad cristiana vigila y problematiza los vestigios de la presencia morisca (y sus “supervivientes”, por así llamarles). Cuenta también con una examinación de la nomenclatura tan importante al estudio. Finalmente, se examinan algunos episodios de *El Abencerraje*, en el que se constata que la relación fundamentalmente desigual del Medioevo aún sobrevive, si bien la problematización de la cuestión mora ya ostenta un disfraz atractivo y seductor.

Capítulo 1: La presencia mora en las *Cantigas de Santa María*

Una investigación de las actitudes y decisiones administrativas y militares de los predecesores de Alfonso X revela varias instancias de tolerancia, aunque el motivo de éstas se basara principalmente en “pragmatic and opportunistic needs and desires, which frequently overcame social and ethnic differences” (Liuzzo Scorpo 217), además de una larga tradición de hibridez étnica, religiosa y cultural. Por ejemplo, en 1085, Alfonso VI conquista Toledo, antaño la capital visigoda. Si bien los cristianos existentes en la ciudad—los mozárabes—constituían, además de los judíos, una minoría cuya posición les dejaba claramente por debajo de los musulmanes social y económicamente antes de la toma de la ciudad, eran participantes en la cultura híbrida de la región. Según Dodds *et al.*, preferirían escribir y componer poesía en árabe, idioma que valorizaban a costa del latín (80-81)³. Una vez conquistada la ciudad, la forma antigua de la cristiandad de los mozárabes, antes amparada en la fe islámica que la había tolerado, tarda relativamente poco tiempo en asimilar al rito latino (*ibidem*).

Alfonso X, tras la muerte de su padre, Fernando III, construye un monumento en conmemoración del recién difunto cuya inscripción es plurilingüe: aparece en latín, árabe, hebreo y castellano. Observan Dodds *et al.* que “[h]ere is Alfonso’s elegy to his conqueror father’s plural kingdom, and to a Castilian universe in which the public presence of Jews and Muslims was a matter of course, peoples of the realm with their own monumental languages” (196). El tono, tal vez, es algo idealista, pero no se puede olvidar que Alfonso X se distingue por dirigir la empresa de traducción en Toledo, su ciudad natal, y que la mayoría de los textos están escritos originalmente en árabe. Es bien conocido que muchos de los participantes eran judíos y, por

³ Esto es un detalle más interesante en términos de identidad cultural-étnica de lo que hemos visto en Castro. Los mozárabes, por lo visto, escenifican su identidad social según el contexto político-lingüístico vigente. Se redefine, de hecho, el concepto de convivencia de manera más flexible y movable.

supuesto, moros (ibídem 205). Sin embargo, nos advierte Liuzzo Scorpo que no se debe caer en la trampa de interpretar a Alfonso X, su visión de la sociedad o sus pretensiones militares como paragón de la tolerancia. “[S]ocial, political, and private exchanges between different social groups were explicitly regulated in his legal corpus, the *Siete Partidas* [c.1256-65]” (219) y, a continuación, “despite the widespread belief that the Alfonsine Court represented a model of tolerance and enlightenment [...] towards the non-Christian groups [...] both the King and his Court showed clear signs of distrust toward [non-Christians], who were considered as potential sources of crisis” (220-21). Esta investigadora opina que lo más apto para describir la pluralidad de la sociedad de entonces es “parallel societies” (221) en vez de la problemática “convivencia”. Bajo ningún concepto existe una igualdad entre los grupos principales. La castellana es una sociedad legalmente codificada (por decirlo de alguna manera) como cristiana en la que los proselitistas judíos o musulmanes, por ejemplo, provocan la ira de Dios y, si se atreven a predicar, lo hacen so pena de muerte, al menos teóricamente (ibídem).

Con respecto a la cuestión de la tolerancia (o falta de tolerancia) de Alfonso X, los probables escritores o compiladores, y/o la sociedad en general con respecto a los moros, a través de las *Cantigas de Santa María*, no parece haber un consenso completo entre los muchos investigadores que se han dedicado al tema, aunque tampoco abundan las opiniones diametralmente opuestas entre sí. Connie Scarborough “approach[es] the question of the portrayal of Muslims and Jews from the standpoint of Alfonso’s concern for realpolitik. Even though ideally the king may have dreamed of a united Spain dominated by Christian-Castilian hegemony, the reality of the Peninsula was far more diverse” (*A Holy Alliance* 81-82). Al mismo tiempo, “the miraculous interventions of the Virgin to either quell Muslim military threats, both from inside and outside of the Peninsula, or to convert Jews or Muslims to the Christian faith,

certainly contributed to Alfonso's dream for the future" (ibídem 84). El conjunto de los estudios alfonsíes de Scarborough parece indicar una especie de vía media con respecto a la representación de las minorías en las *Cantigas*. Otros estudiosos, por ejemplo Bollo-Panadero, mantienen que, mucho más que contribuir al sueño del porvenir del rey, tales objetivos constituyen su base, ya que "[l]os reinos cristianos, aunque estaban divididos, eran llevados por el fervor de la fe, por lo cual un espíritu de cruzada se extendió por la Península" ("Textos de persecución" 17). Como el sistema simbólico dependía también de la Iglesia, y ésta era representante de todas las cualidades positivas imaginables, no es sorprendente que la simbología impuesta sobre musulmanes y judíos fuera un conglomerado de cualidades negativas, con variedad suficiente para acomodar siempre otra crítica más (ibídem 15-16).

El compendio alfonsí no es notable solamente por la esencia de su contenido, sino también por su forma y su naturaleza. Es ampliamente sabido que las *Cantigas* no consisten únicamente en textos. Hay ilustraciones que acompañan el texto, además de partituras. Es de suponer que una de las varias funciones previstas era que la obra sirviera de acompañamiento al peregrinaje o que, de alguna manera, los versos y su melodía se aprendiesen y se cantasen. De hecho, se puede decir que Alfonso X y su taller concibieron la obra para ser vivida en el sentido más pleno de la palabra; su fácil prestación a la representación, amén del espíritu de *realpolitik* cultural y social que imbuyen sus páginas, hacen de suma utilidad, en primer lugar, las teorías sobre la presencia dramática (y ésta es distinta del verdadero teatro) propuesta por Egginton, para acercarnos a una definición de la naturaleza de la obra (¿qué es, y para qué sirve?), además del significado, específicamente, de la representación del sujeto moro dentro de las *Cantigas*. Su oposición binaria se halla en la forma de la Virgen, quien cumple el papel de "agent of the Reconquest [and] divine helper in the fight against Moorish invasions and incursions in Castilian

territory” (Scarborough 24) y también de “ardent supporter of Alfonso’s political aims” (ibídem). Cumple diferentes papeles (a veces más de uno en una sola cantiga): salvadora, castigadora, abogada, portavoz.

Dadas las aparentes contradicciones en las actitudes hacia las minorías étnicas y religiosas de la época, no es de extrañar que tales contradicciones—o complicaciones—similares existiesen en la literatura. Santiago DiSalvo observa sensatamente que “[l]a caracterización del judío y del moro no caben en un esquema de análisis unilateral, ya que se trata de representaciones llenas de matices y diferencias entre una cantiga y otra” (21). Este investigador ha recopilado las cantigas que tratan de moros (aunque sea de manera indirecta, por ejemplo, la invocación de Mahoma o el Corán, sin que aparezca un personaje), de las cuales hay treinta y una en total. De éstas, diez tienen representaciones positivas, tres son positivas y negativas a la vez y las demás son negativas (ibídem 48-50). Tal esquema puede ser un punto de partida útil para considerar la cuestión de la representación del sujeto moro en las diversas *Cantigas*, pero su aparente heterogeneidad—incluso una heterogeneidad dentro de un mismo ejemplo, como se verá con respecto a la *Cantiga 205*—merece un análisis que vaya más allá de tales clasificaciones.

Pese a la plasticidad o variabilidad que pueda tener la representación del moro en las *Cantigas*—y la representación de este compendio es más variable, al menos superficialmente, que en lo referente a la maurofilia, que se investiga en la sección sobre *El Abencerraje*—la relación es fundamentalmente binaria y desigual entre moros y cristianos, tal y como se pinta en esta obra, y muchas obras más de la época medieval. La representación del sujeto religiosa o étnicamente diferente, especialmente del moro o del judío, en los textos de la España de la Reconquista, emerge de una relación binaria por excelencia. Completamente privados de una voz

propia, los judíos y los moros en la representación ibérica medieval permanecen atrapados en distintos estereotipos, siempre carentes, de alguna manera, de algo: ya sea de los ideales de lo caballeresco castellano (en el caso de, por ejemplo, algunos de los relatos de *El Conde Lucanor* de Don Juan Manuel), de la valentía, de la misericordia o del privilegio de nacer cristiano. A menudo, estos elementos se mezclan. Es preciso recordar que un moro (o una mora) no tiene por qué ser representado como monstruo grotesco para ser un sujeto colonial despojado de individualidad o de voz.

La *Cantiga* 192 sobresale por culpar a la religión islámica más que a una persona mora. De hecho, la fe mahometana aparece personificada como el diablo. Aquí, el hecho de haber nacido moro no se encuentra demasiado complicado por deficiencias personales esencializadas; la Virgen exhorta al moro a que se convierta para ser salvado, atacando a Mahoma y no al mismo moro del relato:

...”Pagão,
 sse queres guarir,
 do demo de chão,
 t’ás a departir
 e do falso, vão,
 mui louco, vilão
 Mafomete cão,
 que te non valer
 pode, e chrischão,
 te faz [...] irmão
 nosso” (Alfonso X El Sabio *Cantigas de Santa María II* 221, 98-108)

Mahoma es el fundador, pues, de esta “falsa” secta que impide al personaje hacerse miembro de la cristiandad, concebida, a través del uso de la palabra “hermano”, como una familia.

En cuanto a los rasgos que la Virgen le atribuye al profeta, existe uno que es, según Jesús Montoya Martínez, de etimología (y, por tanto, de significado) ambigua. El vocablo dudoso es

cão, que algunos investigadores han señalado como “perro”, y otros, “‘cano’, en su acepción de ‘viejo’” (Montoya Martínez 321). En el caso de que la palabra no sea “can” en el sentido de *perro* en gallego, se trataría de “oponer la cualidad de ‘lozanía’ (juventud) del cristiano a la de la ‘vejez’ (decrepitud o esterilidad) de la secta de Mahoma” (ibídem). Cualquiera de las dos interpretaciones tiene sentido en este contexto, tomando en cuenta tanto la deshumanización desenfrenada del sujeto moro como la denigración de la fe musulmana, ambos fenómenos abundantes en el corpus alfonsí y en la época en general.

Es preciso señalar que este “personaje”, por así llamarlo, si bien goza de más autonomía o voluntad que en otras cantigas de tema moro, que se verán posteriormente, es en esencia un vehículo o pelagatos de los deseos y sueños ideológicos de Castilla. Su aceptación del cristianismo, y su articulación de lo mismo, consiste, básicamente, en repetir lo que ya se ha pronunciado la Virgen:

“Mais mannã crara
 Querrei receber

 A fe dos Romãos;
 Ca connosco ben”
 Diss’ el, “que pagãos
 Andan con mal sen
 A guisa de vãos
 Ca non son certãos
 D’a lee dos chrischãos”
 (Ibídem 222, 121-22; 124-30)

Este moro, como se nos hace saber muy temprano en la cantiga, pertenece a un hombre (éste, un buen cristiano); el moro es “o seu/cativo” (ibídem 219, 34-35). El buen cristiano no puede más con la ceguera espiritual del moro—que no se describe como malo, sino “encreu”, no creyente (ibídem 219, 36), y lo manda encerrarse en una cueva y “o fezo jazer” (ibídem 220, 70). El hecho de obligarlo a “yacer” es un componente de la eventual salvación del moro; la segunda etapa

también ocurre en la caverna. Tiene que hacer frente a “o demo” (ibídem 220, 72), y, aunque este demonio no es explícitamente relacionado con Mahoma, se sobreentiende que la religión islámica es algo que tiene que ser expulsado, cual una instancia de posesión diabólica. Si bien antecede varios siglos el laboratorio orientalista de Said, se puede imaginar al moro como un espécimen: este sujeto del colonialismo no tiene voz.

Al moro de la cantiga 192 le va mejor, o al menos mantiene algo de autonomía, en comparación con el de la 329. Aquí, en otra instancia de la plasticidad con la que se manipulan los diferentes aspectos de lo moro—el Corán, la equivocación inherente a no ser cristiano, invasiones y un largo etcétera—se atestigua una especie de sincretismo religioso. A un grupo de musulmanes se le exalta la veneración de María en una iglesia y por reconocer el poder de la Virgen, a pesar de que no son cristianos:

Onde, pero que os mouros non temam a nossa fe,
 Tod’ esto da Virgen santa tēen [que] gran verdad’ é;
 E porend’ aly oraron u a ssa eigreja sé,
 E cada ñu do que teve foi sobr’ o altar pōer.
 (Alfonso X El Sabio *Cantigas III* 163, 30-33)

En una observación totalmente opuesta a la idea cristiana muy extendida del islam como fuente inacabable de mentira y error, se comenta que los poderes y la concepción inmaculada de la Virgen son certezas coránicas, y que es menester creer en ella:

Ca, segund’ lles deu escrito Mafomat no Alcoran,
 Ben creen mouros sen fella, e desto dulta non an,
 que do Esperito Santo s’ enprennou sen null’ afan
 prender nen dan’ a sa carne, e assi foi conceber

 Virgen; e des que foi prenne ai pariu fillo baron
 E depois ar ficou virgen, e demais ouve tal don
 Que sobrelos anjos todos quantos eno ceo son
 A fezo Deus mais onrrada e todos mais valer.

(Ibídem, 20-23; 25-28)

Hay un miembro del grupo de fieles no cristianos, sin embargo, que sobresale por sus atributos negativos. Un moro “atrevud’ e de mal sen” (ibídem, 36) roba la ofrenda que los demás moros dejan en el altar antes de salir. El moro “atrevido” se describe luego en la cantiga, como “mui mais negro que o pez” (ibídem 165, 70), sustancia negra que es uno de los componentes del alquitrán⁴. Como castigo, la Virgen lo paraliza y le quita el oído y la visión, convirtiéndolo, efectivamente, en un muñeco de madera:

[...] cego tornou
e perdeu todo o siso, e tan yrto se parou
ben come madeiro duro, que se non pode mover.
(Ibídem 164, 40-43).

Sus amigos concluyen que su inmovilidad fue un castigo divino, revisan sus bolsos y, una vez devuelta la ofrenda al altar, al pobre moro se le abren los ojos y, por fin, se le revela el poder de la Virgen:

[...] E aquel mouro s’erger
.....
Foi, e os ollos tan toste se ll’abriron, e a luz
Viu polo prazer da Madre daquel que morreu na cruz.
(Ibídem 165, 73; 75-76).

Una persona despojada de su movilidad (aunque temporalmente) es, en esencia, un muñeco susceptible de ser manipulado. Es comparable al ejemplo precedente en el que la Virgen impone su presencia en las páginas coránicas, contaminándolas con la obligatoriedad de creer en ella. Trasladado físicamente para que cruce la mirada redentora de la Virgen, el moro negro, cual un espécimen del laboratorio orientalista que propone Said, puede considerarse un artefacto de la

⁴ “Pez”. *Diccionario da Real Academia Galega*. A Coruña: Real Academia Galega.
<http://www.realacademiagalega.org/diccionario>. 1 de febrero de 2015.

visión alfonsí de la sociedad. Esta visión—sumamente medieval—no considera que la apertura cristiana hacia quien reciba el bautismo contradiga una postura de control, o hasta de belicosidad. La cruz y la espada—incluso en la ausencia de una cruz o espada físicas—van unidas. Quizá lo más llamativo de esta cantiga en particular es la relativa benignidad con la que se evoca el conocimiento coránico, atribuyéndole información verdadera sobre María, su virginidad y su poder. El espectro de la maldad que yace en el fondo de la totalidad de lo moro (y sin ello, pese a los ejemplos del bien que pueden surgir de un personaje o un tema moro, la narrativa reconquistadora carece de sentido) no está ausente, por supuesto. Radica sobre todo, según Rafael Ocaso, en la negritud del desdichado hombre/muñeco. Sostiene que “[b]lackness, both as color and as race, stands out in the *Cantigas* as a literary device consistently used to symbolize evil [...] [which] is evident in many *Cantigas* in the drawings of *moros* (blacks and Moslems) or even of the Devil and his demons” (184). Se establece, en cuanto al texto y a las ilustraciones, “an inextricable relationship between the Moorish invader and the devil. Thus, some of the miracles may be interpreted further as a *Deus ex machina* device, since the *moro* is aided by supernatural forces of the devil” (ibídem 188). En vista de que las obras alfonsíes están llenas de aparentes contradicciones entre sí con respecto a la representación del sujeto morisco, a mi modo de ver, la presencia de un sujeto con atributos raciales y personales negativos dentro de una colectividad mora representada benignamente sirve de recuerdo tanto de la equivocación en que yace todo moro, como en su estatus como tipo degradado. El aspecto aterrador del moro diferenciado es una manifestación física de su ceguera. Se sobreentiende que un tipo degradado no puede tener acceso al conocimiento letrado de una de las pocas instancias de no equivocación—desde la perspectiva dominante cristiana—del Corán.

El moro/muñeco de la cantiga 329, que podría haber estado fácilmente en coma sin que el argumento se alterase demasiado, difiere marcadamente de (pero, en muchos aspectos más sutiles, se acerca a) la mora-heroína de la 205. Ella es, de hecho, una mora en el sentido nominal únicamente, y su aspecto marial se explicita en varias instancias. Debido a un incendio, causado por las tropas castellanas que están en el proceso de conquistar un área en la actual provincia de Ciudad Real, una madre debe subir a la torre de una fortaleza mora, que está en llamas, sin dejar caer a su bebé. Se asienta entre dos merlones⁵, milagrosamente ilesa:

Hũa moura con seul fillo, que mui mais ca si amava,
 Sobiu-sse con el encima, que lle non foss' afogado.

 E otre duas amẽas se foi sentar a mesquiãa
 Con seu fillo pequenõo que en seus braços tãia;
 e pero que mui gran fogo de todas partes viynna,
 a moura non foi queimada nen seu fillo chamuscado.
 (Alfonso X El Sabio *Cantigas II* 252-53, 39-40; 42-45).

Se observa luego que tanto los cristianos testigos/espectadores de la escena como los soldados involucrados se dejan aportar por la imagen:

E quando [Don Gonçalvo y Don Alffonso] viron a torra que era toda cavada
 E viron ontr' as amẽas aquela mour' assentada,
 Semellou lles a omagen de com' está fegurada
 A Virgen Santa Maria que ten seu Fill abraçado.
 (Ibídem 253, 52-55)

Es de subrayar que se paran para observar la imagen al mismo tiempo que “en servir Deus en mourous guerrejar se traballava[n]” (ibídem, 48). Se crea así un espacio físico y moral para dramatizar simultáneamente el afán de conquistar a los moros, el amor visceral de la Virgen (o

⁵ “[M]erlón: Cada uno de los prismas que coronan la parte superior de un muro o parapeto, a cada lado se sitúan las almenas” mientras que la almena es la “[o]quedad intermedia entre cada merlón en un muro o parapeto.” *Diccionario de arquitectura y de construcción*. <http://www.parro.com.ar/definicion-de-merl%F3n>
 10 de marzo de 2016

algún simulacro marial) y la misericordia, ejemplificando atributos supuestamente propiamente cristianos.

Las tropas de Alfonso VII, en efecto, conquistaron esta zona en 1147 la cual, a pesar de ser parte de la actual Castilla-La Mancha, era uno de los bastiones más septentrionales de Al-Ándalus (Gómez Álvarez *sin paginación*). No es de extrañar que la valentía de los cristianos sobresalga en el texto, mientras que los moros, salvo la madre y su hijo, mueren dramáticamente, tirándose de las almenas:

E os mourous que dentr' eran, por sse mellor a[m]pararen
Do fogo, ontr' as amẽas punnavan de sse deitaren;
E assi morreron muitos daquel poblo malfadado
(Alfonso X El Sabio *Cantigas II* 252, 33-35)

Los castellanos dejan de atacar cuando el castillo se queda totalmente destrozado, salvo la almena que alberga la mora, cual un pedestal en un cuadro medieval de la Virgen con el Niño. En esta cantiga, los salvados, ayudados por la bondad de María, a quien le suplican constantemente los cristianos, flotan tranquilamente hacia abajo y aterrizan en un prado idílico:

E daquela part' a torre u eles eran tan passo
Se leixou vïir a terra sobr' un gran chãõ devasso
Que neũ deles morto non foi, ferido nen lasso,
nena madre neno fillo; mas pousou-os en un prado
A Virgen Santa Maria a que por ele rogaban
Os crischãos.
(Ibídem 253, 62-65; 67-68).

La voz narrativa no parece percibir ninguna contradicción entre la belicosidad feroz que se exhibe hacia los moros, por un lado, y la devoción hacia la “María” mora.

Cabe señalar que la mujer arábica nunca habla por sí misma. Permanece como estatua de la Madonna estática mientras sube (inexplicablemente) la torre y se posa entre los merlones, cuando la Virgen se la lleva hacia la tierra una vez apagado el incendio. La escena está repleta de

posibilidades teatrales—o, mejor dicho, y según la terminología de Egginton, de dramatismo. Se puede imaginar—siempre que los dramaturgos de la época dispusiesen de los métodos para equipar tal montaje—el relato convertido en una moralidad (*Morality play*), montada en una estructura existente. “Escenificada” en la imaginación, la mezcla resultante (de beligerantes y espectadores, de guerra y de un milagro y de ferocidad y misericordia marial) crearía la impresión de ser demasiado multifacética como para encajarse en el esquema espacial del Medievo desarrollado por Foucault. Sin embargo, tomando en cuenta cuán estrechamente ligada está la espada con la cruz en la época, se evidencia una singularidad medieval, pese a la cacofonía de elementos, en la que la guerra y el fervor religioso pueden existir juntos en la misma *mise-en-scène* frenética y justificarse mutuamente.

La relativa elasticidad en la representación del Moro, cuyos variantes parecen tan dispersos entre sí que, a la primera vista, resulta difícil hallar un hilo unificador, no cambia el hecho fundamental de la posición del sujeto islámico en la emergente España. Por mucho que una representación de este sujeto pueda tener un aspecto diferente de otro, su “otredad” es el atributo constante—y éste puede ser simultáneamente mutable, como Satanás. Presenta un elemento problemático, en el que subyace siempre un riesgo potencial, verdadero o imaginado contra el prospecto de un reino castellanoparlante y uniconfesional. La yuxtaposición de la masa de musulmanes que defienden el castillo y acaban pereciendo, con la Mora/Virgen, que dramatiza su salvación (ambas suertes decididas con antelación), ejemplifica, tal vez, lo que se esperaba de los subyugados: autocolonizarse tranquilamente o echarse en las llamas de la perdición.

Capítulo 2: Vigilancia y problematización de la presencia morisca en la sociedad española del siglo XVI

Es necesaria, por un lado, una investigación del fenómeno de la temprana modernidad española llamado maurofilia (tomando en cuenta estudios de enfoque más bien históricos también), postura literaria en la que—valga la simplificación—el sujeto étnica y/o religiosamente otro, concretamente el moro o morisco, se representa de manera mucho menos negativa (y, se supone, multifacética) que en la literatura de la época medieval. Por otro lado, y antes de analizar *El Abencerraje*, sería preciso examinar los aspectos sociales, religiosos y jurídicos de la sociedad en la cual emerge el fenómeno maurófilo; se revela mucho así sobre lo referente a las minorías religiosas. Se procurará mostrar que la maurofilia es un concepto bastante problemático, desde diversos ángulos. Por un lado, si es que los literatos de la segunda mitad del siglo XVI aprecian tanto el legado musulmán en la Península, sobre todo en sus manifestaciones más aristócratas, ¿por qué los moriscos, es decir los descendientes de los moros que anteriormente se convertían voluntariamente o por la fuerza antes o después de la conquista de Granada, se ven cada vez más marginados, bajo restricciones cada vez mayores? A continuación demuestro los distintos mecanismos de represión que se usan contra los descendientes de moros en el período posterior a 1492.

Será conveniente considerar brevemente la naturaleza de la nomenclatura del sujeto del que hablamos—los “moriscos,” muy comúnmente empleada por los investigadores de los siglos XX y XXI. La palabra se refiere, en los términos más sencillos, a “los musulmanes de los reinos peninsulares que luego serán España [...] que fueron obligados a convertirse al cristianismo a

principios del siglo XVI” (Epalza 6). De ninguna manera se trata de un término neutral, sin embargo; la terminación *-isco* connota a menudo desprecio y/o imitación (ibídem 7). “Morisco” no es corriente hasta mediados del siglo XVI, y aun en esta época es contérmino con *cristiano nuevo de moro*, locución que domina en las primeras décadas de ese siglo (Harvey 4), pero de ninguna manera es una autodesignación: “[m]oro and morisco were names that other people had for them, not the name they used for themselves [which was] *muslimes* (ibídem 5).” Es preciso recordar que el vocablo “también es signo de que esas personas no son como los demás ‘moros’ paganos [sic], ya que han sido bautizados y suelen ser reconocidos como cristianos en la sociedad española” (Epalza 7), al menos teóricamente. Si bien se consideran “by their Spanish rulers as having been legally converted to Christianity” (Harvey 2), también, al menos en algunos casos, siguen siendo “crypto-Muslims [who] [...] [live] their true religion secretly” (ibídem). No es el propósito de esta pequeña desviación hacia la terminología propugnar otro término, sino reconocer que este nombre es, quizás, tan problemático como las maneras en las que se representan los propios referentes, y, además, que “[l]e vocable morisco [...] souligne de façon incontestable l’altérité de la population soumise et le caractère péjoratif que le suffixe donne au mot en question porte en lui-même la négation de la reconnaissance de l’Autre” (Redondo 18). Si se quisiera identificar un punto de inflexión y un momento histórico, o un periodo de tiempo, cuando los moros se convierten en moriscos (al menos desde el punto de vista cristiano), se tendría que señalar:

La conquista del Reino de Granada y, especialmente, las capitulaciones de su capital [que] marcan el inicio de una etapa nueva en las relaciones de los musulmanes peninsulares con las autoridades cristianas [...] [junto con] [e]l punto fundamental de las modificaciones de los estatutos fue precisamente la obligación de la conversión al cristianismo. (Epalza 31)

La naturaleza de la maurofilia y qué significa es bastante controversial. Empecemos por una definición bastante neutra—por así llamarla—de L.P. Harvey, que enuncia lo siguiente: “The action of [Moorish novels] is usually set in the closing decades of the history of the independent state of Granada or in the early years of the sixteenth century [...] [and] have a ‘Moorish’ [...] hero (and often heroine), and [...] are depicted as being fully as noble and magnanimous, fully as humanly attractive as the Christians who face them” (198). Harvey considera la posibilidad (sin hacer declaraciones inequívocas) de que *El Abencerraje* sea fruto, total o parcialmente, de un autor morisco (ibídem 201). Se le debe otorgar reconocimiento al hispanista francés Georges Cirot por acuñar el término “maurofilia” por primera vez, estando muy consciente de la paradoja, cuando se pregunta: “la littérature espagnole du XVIe siècle [...], n’est-elle pas, si l’on peut dire, marquée au coin de la ‘maurophilie?’” (“Maurophilie” 1938 153). El autor reconoce, sin embargo, la extraña coexistencia de tal fenómeno literario con una “phobie collective poussant tout un pays vers une mesure violente dont il nous est difficile aujourd'hui de nous faire juges, et qu’il vaut mieux nous borner à nous expliquer dans la mesure du possible” (ibídem 152). A lo largo de cuatro artículos que aparecen entre 1938 y 1944, que tratan de textos como *El Abencerraje* y la obra de Pérez de Hita, Cirot nunca se atreve a pronunciar la palabra final sobre el tema, pero inicia un acercamiento al porqué de esta aparente contradicción:

Sans parler des histoires consacrées aux événements relatifs aux guerres contre Mores ou Morisques, il semble que le roman sentimental se tourne vers eux, affectant de les prendre pour des héros, et des héros aussi pleins de valeur que de sentiments. Il y a là comme un détournement de la mode chevaleresque. C’est un phénomène curieux d’engouement collectif. (Ibídem 154)

Si bien Cirot merece ser reconocido como el inventor del término, tampoco—en comparación con investigaciones posteriores—resulta tan curioso el fenómeno (y no se quiere, por eso, sugerir que no sea complicado). La apropiación de costumbres y tropos moros, además de no limitarse al

ámbito literario, tiene antecedentes históricos en la Península⁶. A pesar de la condenación del Islam que aparece en, por ejemplo, *El Conde Lucanor*, Don Juan Manuel y muchos conquistadores cristianos de su época “were great consumers of Andalusī culture in general, especially arts and sciences, and even literature” (Wacks 87). De hecho, Don Juan Manuel “earned his literary renown – in part – by imitating and incorporating Andalusī narrative tradition and history into his own writings” (ibídem 88). La misma estructura de los *exempla* es un ejemplo de la influencia artística de la minoría árabe. El autor se ha apropiado de la técnica narrativa llamada *frametales* de la práctica literaria andaluza (es decir, del antiguo Al-Ándalus) (ibídem 89). En la vida cotidiana, al menos la de las clases más acomodadas, “it was quite fashionable for Christian Spaniards to dress as Moors” (Fuchs *Passing for Spain* 6).

Es cierto que *El Abencerraje* tiene muchas diferencias con respecto a las *Cantigas*. Muchos investigadores lo han interpretado como el ejemplar *sine qua non* de la llamada maurofilia, fenómeno cultural que empieza a surgir después de que el Islam haya dejado de ser practicado, al menos oficialmente, en la Península. Parece que un campo de pensamiento se ha desarrollado en las décadas después de la serie seminal de Cirot, deshaciéndose, por lo visto, de algunos de los matices y ambigüedades de la postura original de éste, cuya exploración de la maurofilia —aunque deje lagunas y huecos— siempre se concienta de las contradicciones y dificultades inherentes en la propuesta. Por ejemplo, se ha procurado demostrar, y no muy convincentemente, que en *El Abencerraje* se halla una “resistencia morisca o pro-morisca” (López-Baralt 155). La destacada investigadora Carrasco Urgoiti, siguiendo esta línea de pensamiento, mantiene que se ve un doble retrato de virtudes caballerescas en los personajes de Narváez y Abindarráez (68) y que éste se coloca “[at] the same moral level as the Christian”

⁶ Varios investigadores a partir del último cuarto del siglo XX reconocen estar en deuda a Cirot por su contribución, como L.P. Harvey, pese a que éste le reprocha el enfoque exclusivamente literario (Harvey 199)

(ibídem 71). Fuchs señala prudentemente que “the orthodox mania for ethnoreligious purity and the classification of subjects coexisted with an enduring enchantment with Islam and cultural crossovers” (*Passing for Spain* 6), pero simplifica demasiado al observar que “despite their Moorish garb the protagonists of these fictions are often indistinguishable from the country knights and ladies of chivalric romance” (ibídem 6-7). Como se demostrará a la hora de analizar el texto, siempre hay maneras de distinguir entre mor(isc)os y cristianos. Otra de las ideas más importantes, y recurrentes, en este campo interpretativo gira en torno de la supuesta intención de la obra. Carrasco Urgoiti especula que “*El Abencerraje* may well have been to some extent motivated by the desire to counteract the growing animosity between the descendants of the Moors and the majority of the population in Spain” (68) y que la obra refleja la idea que “moral excellence makes men free to reach to one another across all barriers” (ibídem 72). Más radicalmente aún, puede leerse como “a plea for peaceful coexistence, a stratagem to undermine the ruling caste and its monolithic order” (Burshatin 196-97)⁷.

El mismo Cirot se asombra desde el principio de su investigación de la aparente contradicción entre la suntuosidad y la belleza de los aspectos y personajes moros de relatos maurófilos y la posición difícil en la que se encuentran los musulmanes o sus descendientes, una vez acabada la “Reconquista”. En la opinión colectiva de muchos de los cristianos, “[les Morisques] étaient des mécréants, objets de scandale” (Cirot *Maurophilie* 1938 150) y también “des gagne-petit, dont la concurrence était dangereuse et étouffante” (ibídem 151)—un supuesto peligro que se manifiesta, entre otros fenómenos, en la persecución por parte de la Santa Inquisición. El espectro de la persecución religiosa, la vigilancia y la desconfianza tiene, por supuesto, muchos antecedentes en el trato del Otro, tanto dentro como fuera de Iberia.

⁷ Burshatin no conviene con esta posición, pero la cita se incluye debido a la claridad y concisión con las que la resume.

Limitándonos al contexto peninsular, “[i]n the Cortes of 1480, the Catholic Monarchs launched a new religious policy that ordered Muslims [...] to dwell in special neighborhoods [...] separate from the rest of the Christian population, in a more efficient form of segregation” (Fernández Chávez y Pérez García 75). Más temprano aún, las *Siete Partidas*, compendio jurídico de Alfonso X, “pueden considerarse como una reacción ante el peligro inminente que podrían representar en la Península el resto de los reinos musulmanes y la población musulmana no asimilada” (Gómez Torres *sin paginación*). El espíritu de vigilancia y esencialización—que en la época de la temprana modernidad alcanzaría nuevos extremos—ya está claramente evidente en la codificación de leyes, normas, y castigos con respecto a la población islámica.

En el apartado “De los moros,” se prohíbe la construcción de mezquitas y las demostraciones públicas de fe, para limitar la expansión del islam: “en las villas de los cristianos non deben haber los moros mezquita, nin facer sacrificios públicamente ante los homes: et las mezquitas que habien antiguamente deber seer del rey, et puédelas él dar á quien quisiere” (676). La legislación no sólo limita la práctica, sino que la califica; así, la religión musulmana es “nescedat que creen et por que se cuidan salvar”, no es “buena ley” (676). Se protege a los musulmanes convertidos porque “desque han entendimiento conoscen la mejoría de la nuestra fe” (677), pero se insiste de manera puntillosa en los castigos en los que incurrirá el cristiano que se convierta al Islam porque “facen muy grant maldad et muy grant traycion” (678), que puede ir desde la pérdida de bienes a la difamación hasta después de cinco años después de la muerte (677-680). Penas incluso más severas se reservan para moros y cristianas que tengan relaciones sexuales entre sí⁸ (ibídem).

⁸Las citas alfonsíes provienen de *Las siete partidas*. Madrid: Imprenta Real 1807. Edición facsímil. Facultad de Derecho. Universidad de Sevilla. *Partida VII*, “Título XXV: De los moros” (Tomo III. 673-81).

La incorporación de hábitos y expresiones estéticas de origen árabe obviamente no significa que los moriscos gocen de plena aceptación, sino todo lo contrario:

[the] appreciation of *mudéjar* craftsmanship and enthusiasm for love poems about gallant Moors and their ladies belonged to the habitus of sixteenth-century Spaniards. But the ability to deny that these attitudes had any bearing whatsoever on the status of flesh-and-blood Moriscos was part of that habitus, too. (Childers 28)

En muchas instancias, “the descendants of [the] Moors were stripped of their homes and property, forced into exile, and constituted as the lowest rung of society” (ibídem 29). A lo largo del siglo XVI, al endurecerse las actitudes y comportamientos hacia la población no integrada, los Moriscos son sujetos a violencia y brutalidad, fruto de las actividades bélicas y el Oficio Santo de la Inquisición, cuyas víctimas incluyen “two Moriscos branded on the face who were reconciled in the auto-da-fé of 4 February 1524, [and] the ten who were burned at the stake for sodomy (a typically Islamic sin in medieval Christian imagery) in April 1540” (Fernández Chávez y Pérez García 84-85). Además, miles de moriscos se ven esclavizados y vendidos en diferentes lugares del territorio (ibídem 88-89); otra propuesta especialmente cruenta que pretende resolver el problema morisco sugiere su castración (Perry 51).

Si bien los *autos da fé* e instancias de vasallaje o de violencia extrema son las manifestaciones más llamativas y dramáticas de la ansiedad antimorisca, solamente pueden existir dentro de un sistema más extenso de vigilancia. Tanto las tradiciones como los propios cuerpos moriscos se convierten en “the primary means that some Christians [use] to transform Morisco difference into deviance” (Perry 38). Por ejemplo, Carlos V le ordena al arzobispo de Granada en 1526 que se escrute atentamente a las parteras moriscas porque éstas, supuestamente, circuncidan a los bebés varones en cuanto nacen y previenen el bautismo de todo recién nacido (ibídem 41-42). Se enfoca con especial rigor en la costumbre morisca de bañarse y de lavarse

ritualmente, que desde antiguo ha llamado la atención como marcador de diferencia. Un cronista atribuye las victorias militares de los cristianos a las consecuencias de los baños musulmanes en la virilidad de los bañadores; el rito engendra “a certain softness in [Morisco] bodies, and of excessive pleasure [that cause] idleness” (ibídem 47-48). Alrededor del año 1560 dos edictos se publican: el primero les prohíbe a los moros que usen ropa de seda, y el otro estipula que los curas inscriban a todo niño morisco “in schools where they would learn the [Castilian] language and Christian doctrine” (ibídem 95) a partir de los tres años de edad.

A mediados del siglo XVI, se ponen en marcha proyectos en el sur de España que incluyen la Casa de la Doctrina, “un colegio destinado, entre otras misiones, a acoger a jóvenes moriscos” (Vincent 102), que se erige en Granada. Por altruistas que puedan ser los motivos de los monjes, no hay que olvidar que “los jesuitas están en muy buenas relaciones con los inquisidores y en varias ocasiones éstos piden a los miembros de la Compañía [de Jesús] que participen en las visitas de las zonas del distrito donde abundan los moriscos” (ibídem 103). Según Vincent, se cree que “en los adultos está demasiado arraigada la fe de sus antepasados para llegar a convertirse realmente” (105), con lo que los jesuitas se enfocan en la educación de los niños, “que [están] alejados durante el mayor tiempo posible del ámbito familiar” (ibídem). Transcurre el día escolar con los niños “bajo la vigilancia permanente de los miembros de la Compañía” (ibídem 107). Pero la empresa tiene sus dificultades. En una misiva vituperadora de finales de 1556, el padre Ruiz se queja de que “[e]ste reino de Granada... está lleno de Moriscos, como enjambres de abejas, que apenas se hallan algunos que muestran un poco de cristiandad, que por pura fuerza les hacen ir a misa y a poder de voces hincar de rodillas” (ibídem 108). El padre Cordeses, enfurecido con “la absoluta impotencia ante la resistencia pasiva de la comunidad morisca” (ibídem 109) tacha de “vilísima” y “grosera” a la colectividad (ibídem).

Aunque no sean del todo fructíferos los esfuerzos evangelizadores, los proyectos de la Compañía de Jesús de la época pueden interpretarse como modelo a pequeña escala de las inquietudes culturales y religiosas del estado. Se incluye aquí un pequeño ejemplo de los decretos (de los cuales Vincent enumera varias docenas), estipulados en una carta a Andrés Escobar, clérigo rector de la Casa de los Niños, del corregidor Hernán de Sotomayor. (Énfasis mío, en todos los casos, pero la actitud despreocupada con respecto a los tildes y la falta de puntuación son de Sotomayor). Este último, miembro de alto cargo de la inquisición, hace hincapié en:

[el] orden que ha de tener el padre que hubiere de ser rector de los niños de la doctrina para que los niños sean aprovechados en santa doctrina y buenas costumbres y para que en breve tiempo depriendan leer y escribir y los puedan poner a sus oficios y *para que ni en las cárceles ni por la ciudad haya muchachos ladrones ni juegan ni anden perdidos* para lo cual se fundó [sic] estas casas. (Ibídem 113)

Sotomayor exige a continuación que, al despertar a los alumnos por la mañana, el encargado “dirales algunas cosas de dios mientras se visten para que no se levanten jugando *ni haciendo otras malas obras y se enseñen a levantar como cristianos*” (ibídem).

La creciente intolerancia con respecto a “Morisco customs and lifestyle with regard to dress, bathing, the Arabic language and other cultural traits” (Fernández Chaves y Pérez García 87-88), y la concomitante “pretensión de las autoridades e instituciones cristianas de vigilar el comportamiento religioso de los moriscos [...], cada vez más agobiante y quisquillosa, afectando a cualquier signo de diferencia, que podría ser signo de islamismo” (Epalza 33), sugieren que los moriscos viven callados, sin voz propia y que esconden sus verdaderas creencias y su oposición al régimen inquisitorial. No es totalmente así. Amén de la intransigencia pasiva al adoctrinamiento escolar y eclesiástico, existen maneras activas de resistencia, y todas ellas, huelga decir, conllevan el riesgo de peligro, incluso las oraciones, de las cuales sobresale “la Fâtiha, surate liminaire du Coran,” cuya interpretación, para los Moriscos, era “libranos, Señor,

del camino de los malditos Judios y herrados Cristianos” (Cardaillac 25).⁹ Algunos moriscos, aunque no muchos, se atreven a hacer peregrinaje a La Meca, viaje que borra todos los pecados de quien lo emprenda. Obviamente, muy pocos lo pueden hacer, debido a las dificultades en no solamente la logística de viajar en la época, sino también a la vigilancia a la que se ven sometidos los moriscos (ibídem). Además, “on sait, grâce au témoignage d’Aznar Cardona, que les Morisques d’Aragon [conservent] en outre et [célèbrent] jusqu’au moment de l’expulsion les grandes fêtes musulmanes (ibídem 26).” De alguna manera, procuran cancelar los rituales cristianos. Como en muchas instancias los padres moriscos no pueden negarse a hacer bautizar a sus hijos, se precipitan, a la vuelta de la ceremonia, a lavarle cuidadosamente la cabeza al bebé, y frotársela con pan para intentar rescindir los efectos del bautismo (ibídem 27-28).

Otro método de resistir la aculturación es el mismo idioma árabe, o al menos la forma escrita. El árabe, incluso bien entrado el siglo XVI, no se limita al ámbito religioso; se usa en diversos contextos, como en el oficio de curandero tradicional, por ejemplo. Quien lleve un libro o una hoja de papel en árabe, está en riesgo de castigo, por supuesto, “[g]iven the atmosphere of suspicion the Inquisition fostered [...] about anything written in Arabic, [...] whether it were a verse from the Quran or a bill of sale for a mule” (Halavais *sin paginación*). La conversión oficial al cristianismo y la amenaza de la Inquisición no imposibilitan la manutención de la fe islámica, aunque resulte diluida. Una tendencia a subvertir el poder dominante, al mismo tiempo que se evita llamar demasiado la atención al ejecutivo inquisitorial, parece ser un componente integral de la identidad morisca, tal y como existe en su último siglo en la Península. De hecho, existe, aunque clandestinamente, un apoyo comunitario y religioso para la práctica secreta del Islam. Las comunidades aragonesas y castellanas disponen del concepto de *taqiyya*, según el cual se les permite ocultar sus creencias, y hasta convertirse públicamente a otra religión, si declarar

⁹ Biblioteca Nacional de Madrid, m.s. 9074, folio 62, verso

su verdadera fe resulta demasiado peligroso. “In general terms, the concept of *taqiyya* provides allowances for Muslims to conceal and thus guard their true beliefs when under threat of physical harm. [...] The source for this concept is [...] the Qur’an itself” (Barletta 563). Se distingue entre quien se vea obligado a hacerse cristiano y el que abra su corazón voluntariamente a la herejía (ibídem 564). La adherencia inquebrantable a su fe, mientras se muestran señales exteriores de participación en el cristianismo, hasta participar en la misa católica, se demuestra en este interesantísimo extracto de un texto escrito en letra arábica por un imam en Zaragoza, y que fue recopilado por el escritor morisco Mancebo de Arévalo (reproducido, desgraciadamente en traducción inglesa, por Barletta), en una clara indicación de deseo e intencionalidad que cuadran con el deseo, que es uno de los atributos de la teatralidad según Egginton:

I know very well that we are going through a period of terror, but Allah will still not fail to punish us if we neglect the service of his kingdom insofar as our legal obligations are concerned. As for hiding our true intentions, we can all make use of this as is our privilege. [We can worship through] the singing of the foreigners whereby the Christians seek salvation, for it all may be classed as allowable dissimulation, for what is good doctrine may not be forbidden by any law, however harsh. They will not neglect our words if they are good. When one gives his will by his hand, good faith is not far away. (Ibídem)

Siendo el castellano y el aragonés lenguas romances y, por tanto, más aptos a la representación en el alfabeto latino, es lógico preguntarse por qué los autores de los textos aljamiados—termino que se refiere al uso del alfabeto árabe para reproducir otro idioma—utilizarían la grafía arábica cuando la lengua comunitaria es latina. También hay que considerar el hecho de que “the vast majority [of the Moriscos], and almost all of the women, [are] illiterate in both Spanish and Arabic” (López-Morillas, “Language and Identity” 193). Además, la gran mayoría de los moriscos fuera del reino de Granada ya no habla árabe con fluidez, aunque

perduran pequeñas comunidades de hablantes en Valencia hasta principios del siglo XVII (ibídem 197). Hasta cierto punto, sería lógico pensar que se mantiene la práctica de escribir en letras árabes para esconder el contenido a los cristianos, pero la posesión de un manuscrito en árabe constituye un crimen bajo la Inquisición, una institución que, además, cuenta con expertos en la lengua (Valero Cuadra 43).

Muchas de estas escrituras han sido destrozadas a lo largo de los siglos, pero las que quedan ponen de relieve una postura para nada sumisa con respecto a la Inquisición y la religión cristiana. En uno de los manuscritos que se han hallado en Almonacid de la Sierra (Zaragoza), hay una amenaza del infierno para los moriscos que frecuenten demasiado a los cristianos (Cardaillac 40). Otros manuscritos, firmados por un tal Juan Alonso Aragonés, son audaces en su condenación de los cristianos por su ignorancia bíblica. Aragonés muestra su odio por el casticismo (por lo visto): “Cuerbo maldito español, / pestífero can cerbero/que estas con tres cabezas / en la puerta del infyerno” (ibídem 171)¹⁰. Que uno esté de acuerdo o no con sus interpretaciones bíblicas, no se puede evitar admirarle el atrevimiento cuando acusa a los papas de corromper el Evangelio y niega la existencia de la Trinidad (ibídem 172), y argumenta que la paloma no es el Espíritu Santo, sino una manifestación del arcángel Gabriel (ibídem 173). Y para colmo: “vosotros [cristianos] que en la oración / como golosos exipcios / adoráys vuestro dios pan / ahogándolo entre bino” (ibídem 181¹¹).

¹⁰ BNM ms. 9067 folio 212

¹¹ BNM ms. 9654 folio 10

Capítulo 3: La maurofilia y la desigualdad medieval en *La historia del Abencerraje y la hermosa Jarifa*

Es cierto que *El Abencerraje* tiene muchas diferencias con respecto a las *Cantigas*. Muchos investigadores lo han interpretado como un ejemplo *sine qua non* de la maurofilia, un fenómeno cultural que empezó a surgir después de que el Islam dejara de existir, oficialmente, al menos, en la península. La primera procura demostrar que *El Abencerraje* es un ejemplo de maurofilia, género literario en que se halla una “resistencia morisca o pro-morisca” (López-Baralt 155). Una de las ideas más importantes, y recurrentes, en este campo argumenta que el relato es “a plea for peaceful coexistence, a stratagem to undermine the ruling caste and its monolithic order” (Burshatin 196-97) —una súplica que tiene que ser, sin embargo, algo retroactiva, ya que las distintas versiones de *El Abencerraje* aparecieron después de la llamada Reconquista. Por su parte, André Stoll mantiene que el relato produce “una serie de preguntas en cuanto a su diálogo con el imaginario colectivo español de la época” (Stoll 430) —es decir, un cuestionamiento, o desestabilización, de la jerarquía en vigor que remonta a los primeros siglos de la (re)cristianización de la Península.

A mi modo de ver, los contrastes entre la casticidad cristiana de Narváez y sus escuderos y el moro Abencerraje son evidentes y múltiples (pese a que, como se ha subrayado antes, sus representaciones son relativamente benignas). Por un lado está la cuestión del género sexual. Se nota en el relato una “sexualized hierarchy reinforced by Abindarráez’s dress and emotionalism” (Bollard 302). Desde el momento en que el moro aparece en la escena, es admirado por su belleza y la suntuosidad de su ropa, como si mirasen a una dama en un poema de amor cortés. Además, el moro, aunque Narváez y sus escuderos tienen que admirar su coraje

en defenderse, es un preso. Narváez le permite cumplir su misión amorosa y poética, pero solamente si el moro promete volver, y eso pese a que los militares cristianos salen del lugar del encuentro alabando al recién vencido. Palabras como “prisionero” (Adams y Starck 13), “cautivo” (ibídem 15) y otras similares abundan en el texto, muchas veces con respecto a su amor por Jarifa; si bien es frecuente que el enamorado se describa de esta manera en la tradición del amor cortés, este campo semántico sirve también como recuerdo de la prisión cultural en la que se encuentra. Por último, la misma estructura del relato pone énfasis en el contraste entre la esencia de los cristianos y la diferencia y exotismo del Abencerraje. La lucha contra los moros, la bravura de los cristianos y la inevitabilidad de ambas demuestra el mismo espíritu de autojustificación que se ve en otros textos anteriores (“El poema de Fernán González”, entre otros) y constituyen una especie de preámbulo a la historia propiamente dicha: Narváez “hizo hechos dignos de perpetua memoria, sino que esta nuestra España tiene en tan poco el esfuerzo, por serle tan natural y ordinario” (ibídem 36).

Empecemos con el caballero cristiano Narváez. Como bien señala Burshatin, no hace falta que se escriban todas sus hazañas, puesto que en España los ejemplos de bravura son tan frecuentes, a diferencia de los antepasados griegos y romanos, que consideraban necesario apuntar cada acontecimiento digno de mención (199):

Dice el cuento que [...] fue un caballero que se llamó Rodrigo de Narváez [...]. Éste, peleando contra moros, hizo cosas de mucho esfuerzo [...] [e] hizo hechos dignos de perpetua memoria; sino que esta nuestra España tiene en tan poco el esfuerzo (por serle tan natural y ordinario) que le parece que cuanto se puede hacer es poco; no como aquellos Romanos y Griegos, que al hombre que se aventuraba a morir una vez en toda la vida, le hacían en sus escritos inmortal. (Adams y Starck 1-2)

La omisión de un linaje de Narváez y de los castellanos en general no es nada sorprendente: la impecabilidad espiritual y guerrera ya ha sido expuesta detalladamente en otras fuentes, por

ejemplo en *El Poema de Fernán González*. La etnogénesis castellana según esta obra se basa en “estos godos”, quienes, pese a ser “un pueblo descreyente”, fueron curiosamente “enviados por Cristo de la parte de oriente” (Alarcos Llorach 17). Un periodo de tristeza y martirio, causado por la llegada de los musulmanes, esos “pueblos descreídos” (ibídem 27), es necesario para que emerja Fernán González, cuyo linaje se parece a una genealogía bíblica. De manera similar a Narváez, Fernán González es “de los moros implacable guerrero” (ibídem 41), representado, en un lenguaje excepcionalmente vivo y violento, como “el buitre carnicero” (ibídem). La descripción del oficio de Narváez es comparativamente sutil, pero éste, quien ha ganado su fama “peleando contra moros” (Adams y Starck 1), dispone de “cincuenta escuderos, hidalgos a los gajes del Rey, para la defensa y seguridad de la fuerza: y este número nunca faltaba, como los Inmortales del Rey Darío, que en muriendo uno, ponían otro en su lugar” (ibídem 3-4), toda una máquina de matar castiza infatigable e imparable. Tan esencial e inevitable es el oficio de vencer y asegurar la preeminencia del cristianismo, que al encontrarse la caballería en un período de ocio, Narváez se queja: “han pasado muchos días que no hemos hecho cosa que nuestros nombres acreciente, y sería dar yo mala cuenta de mí y de mi oficio, teniendo a cargo tan virtuosa gente y valiente compañía, dejase de pasar el tiempo en balde. [...]Será bien dar a entender a nuestros enemigos que los valedores de Alora no duermen” (ibídem 5). Así, “[e]ven with enmity in a lesser light [compared to other texts], *Abencerraje* situates itself in the epic tradition and its *contra moros* orientation” (Burshatin 200). Menos mal para los hidalgos desarraigados que llegue uno de sus “enemigos” poco después.

Una especie de lamentación se presenta sobre los sufrimientos de los Abindarráez y, por extensión, a los de todos los moros, debido a “un notable e injusto agravio, movido de falsa información, que contra ellos hizo [un Rey de Granada]” (Adams y Starck 16); notable no solo

por el lenguaje especialmente lúgubre y sentimental, sino también porque, al aludir a un acontecimiento histórico (o a fabricar un hecho verosímil), subraya de manera dramática la eventual perdición del último reino andalusí de manera predeterminada. Si bien, según la historia, es debido a que se descubre un plan para matar al rey que éste “[hace] a todos una noche degollar” (ibídem), uno piensa lógicamente en la caída de Granada a manos de los cristianos. La serie de llantos: “[c]uando la gente se vio sin esperanza de sus vidas, comenzó de nuevo a llorarlos. Llorábanlos los padres que los engendraron, y las madres que los parieron; llorábanlos las damas a quien servían, y los caballeros con quien se acompañaban. Y toda la gente común alzaba un tan grande y continuo alarido *como si la ciudad se entrara de enemigos*” (ibídem, énfasis mío) evoca la muy conocida reacción de “Aixa, madre de Boabdil [último rey de Granada], [cuando] lo reprendió por llorar al abandonar Granada, con la frase ‘llora como mujer lo que no supiste defender como hombre’” (Álvarez Díaz 30). Si bien, como nos aclara Álvarez Díaz a continuación, esta anécdota es probablemente falsa (ibídem), su fácil aceptación demuestra hasta qué punto la historia del último reino nazarí se lee y se reproduce en términos de pérdida y de llantos. Como se verá a continuación, cuando el noble Abencerraje aparece en escena, entra cantando coplas algo tristes de “dulce memoria” (Adams y Starck 8). La estructura misma del relato recalca la inevitabilidad de la victoria cristiana.

Si bien en una lectura idealizada de la historia se hace hincapié en los rasgos que comparten Narváez y Abindarráez, los contrastes entre la casticidad cristiana de Narváez y sus escuderos y el moro Abencerraje son evidentes y múltiples, desde el momento en que aparece el moro por primera vez. Por un lado está la cuestión del género sexual. Se nota en el relato una “sexualized hierarchy reinforced by Abindarráez’s dress and emotionalism” (Bollard 302), mientras que las descripciones de Narváez “enfatan las conquistas militares” (Terradas 73).

Desde el momento en que el moro aparece en la escena, es admirado por su belleza y la suntuosidad de su ropa, en una *mise-en-scène* en que los instintos bélicos de los soldados cristianos se quedan temporalmente suspendidos, sustituidos por algo que se acerca a la atracción sexual:

[los escuderos] vieron venir por donde ellos iban un gentil moro en un caballo ruano. Él era grande de cuerpo y hermoso de rostro, y parecía muy bien a caballo. Traía vestida una marlota de carmesí y un albornoz de damasco del mismo color, todo bordado de oro y plata. Traía el brazo derecho regazado y labrada en él una hermosa dama y en la mano una gruesa y hermosa lanza de dos hierros. Traía una adarga y cimitarra, y en la cabeza una tunecí, que dándole muchas vueltas por ella, le servía de hermosura y defensa de su persona. (Adams y Starck 6-8)

El extraño poder del viajero árabe para seducir (aunque probablemente no en el sentido sexual) a la caballería de Narváez consiste también en su voz. Entra cantando una copla agridulce a la que le “faltaba el arte” (ibídem 9), pero no el “contentamiento” (ibídem), y “como [Abindarráez] traía el corazón enamorado, a todo lo que decía daba buena gracia” (ibídem). Los versos se oyen como una lista de algunas de las municipalidades andaluzas de (re)conquista tardía, y pueden interpretarse como un presagio de la derrota del moro:

Nacido en Granada,
Criado en Cártama,
Enamorado en Coín,
Frontero de Álora. (Ibídem)

La aparente benignidad de la representación puede interpretarse como otra instancia de lo que Marchante-Aragón ha señalado como el tropo del “moro ridículo” (98) en una pieza de teatro escrita un poco después de la novela morisca, y de la ansiedad que tenía la España ya (oficialmente) cristianizada con respecto a sus antecedentes semíticos. Evoca a Bhabha al hablar de la amenaza que la hibridez representa para los colonizadores y la resultante “necessity to differentiate between the allegedly discrete [racial] components of Iberian societies” (ibídem 104)

y de representar (en el sentido teatral de la palabra) estas diferencias. Si bien la voz narrativa de *El Abencerraje* prescinde de descriptores fisionómicos o de estirpe explícitamente raciales, aun así el personaje titular, en la suntuosidad de su ropa y se emocionalidad, se parece a una figura exagerada en algún cuadro sensiblero, “and demonstrates, far earlier than Edward Said’s modern examples, the existence of a sixteenth-century Spanish Orientalism” (Quinn 15).

Conclusión

El propósito principal del presente trabajo ha sido demostrar hasta qué punto la figura del moro medieval, que (en la imagología de entonces) supone la posibilidad de peligro, se acerca a la representación poetizada del siglo XVI. Por muy ameno, atractivo e inocuo que sea el caballero Abindarráez en comparación con sus antecedentes medievales, los importantes lazos que se pueden hacer entre *El Abencerraje* y *Las Cantigas de Santa María* hacen que el moro en su forma de la temprana modernidad siga “tethered to treacherous stereotypes of primitivism and degeneracy” (Bhabha 42). Esto y las “relatively nuanced discriminations” (Said 59) que se hacen posible una vez controlado el espectro del Islam son cara y cruz de la misma moneda—un sujeto fijo, o un prisionero, en la imaginación europea. “[T]he unbroken, all-embracing Western tutelage of an Oriental country (ibídem 35)” cuyo punto de referencia es, por supuesto, la historia de las actividades coloniales del Reino Unido y de Francia a partir del siglo XVIII, podría aplicarse fácilmente a la manipulación y control por parte de los cristianos castellanoparlantes hacia los moros y sus descendientes, tanto en sus representaciones literarias como en documentos históricos. He procurado recalcar lo artificial de la fachada de benevolencia cristiana (hacia Abindarráez), uno de los elementos más destacables de la maurofilia. El hecho de que el moro se convierta en cautivo de Narváez es, tal vez, el único acontecimiento mínimamente verosímil que se encuentra en *El Abencerraje*, ya que tanto antes como después de la caída de Granada en 1492, los moros y sus descendientes, según una amplísima gama de documentación primaria, fueron víctimas de toda clase de vigilancia y represalias.

Muchos investigadores han explorado temas que se relacionan con lo que he indagado en este trabajo, incluyendo, entre otros, si Alfonso X tenía prejuicios étnicos o religiosos (y si es

una cuestión que se puede plantear con respecto a una figura medieval). Connie Scarborough, por ejemplo, plantea que las *Cantigas* constituyen una especie de propaganda, uno de cuyos retos era el establecimiento de una jerarquía clara con respecto al posicionamiento social de las minorías (*A Holy Alliance*). Uno de los asuntos más controvertidos con respecto al *Abencerraje* es, por un lado, si se fundamenta en un llamamiento a la tolerancia (véase *Huellas del Islam en la literatura española* de López-Baralt), postura rechazada rotundamente por Burshatin (“Power, Discourse, and Metaphor”) y contestada, aunque no refutada totalmente, por Marsh (“En clave femenina”).

Relacionado con el presente estudio de manera tangencial pero, creo, digno de mención, es el tratamiento del pueblo judío en las *Cantigas* u otros textos coetáneos. *Suele* haber dos soluciones a lo judío en las *Cantigas*: la muerte o la conversión al cristianismo. Ambas se realizan, usualmente, a manos de la Virgen, y al menos un investigador ha dicho rotundamente que los personajes judíos “always either die or convert” (Carpenter 24) en la colección alfonsí. Si bien tal afirmación puede considerarse algo simplificada, un análisis somero de las instancias en las que se hallan personajes o temas judíos en este compendio demuestra hasta qué punto la imaginación cristiana recurre a los mismos tropos e imágenes fijas en problematizar la presencia judía o mora en su literatura. No obstante, es más difícil establecer paralelos entre la representación de los judíos (o de sus descendientes) y la de los moros/moriscos *después* de 1492. No existe un equivalente “hebraico” de la maurofilia, y hallar una representación definitiva judía en la literatura a partir del último cuarto del siglo XV puede ser difícil¹². Uno tiene que acostumbrarse y estar atento a, por ejemplo, “las numerosas marcas textuales que evocan el

¹² Los famosísimos versos de Quevedo: “Érase un hombre a una nariz pegado,/érase una nariz superlativa,” pese a que su autor naciese casi un siglo después de la expulsión definitiva de los judíos de España, son simplemente una extensión de la “concepción [de base medieval] de los judíos que irá deformando progresivamente su fisiognomía” (Espí Forcen, sin paginación)

discurso inquisitorial y de la sangre” (Fine 12) en *La Celestina*, o fijarse en algo que no está, como puede ser “la llamativa ausencia en el llanto del padre de Melibea de una concepción fundada en la doctrina cristiana” (ibídem), también en la obra de Fernando de Rojas.

En un estudio futuro, suponiendo que no exista todavía, sería fructífero, en lugar de seguir reflexionando sobre la naturaleza de la maurofilia y si es válida como género literario, considerar algunas de las maneras radicalmente diferentes entre sí de la representación del sujeto moro, o morisco en la literatura castellana (y/u otras literaturas vernáculas ibéricas también) en diferentes épocas. Por ejemplo, Zelima, personaje (en el sentido de la palabra inglesa *persona*) de esclava morisca que es el áter ego de la muy castiza y cristiana Isabel en *Desengaños amorosos* de María de Zayas, puede leerse como condenación de las transgresiones sociales proscritas, al menos para la mujer—y si la obra se interpretase así, la morisca tendría forzosamente que leerse como un elemento problemático y probablemente moralmente deficiente. Esta postura, por supuesto, es lejos de ser la única posible. El único elemento constante en los retratos literarios del sujeto moro, morisco, o—por así llamarlo—amoriscado, es su inalcanzable capacidad de perturbar y problematizar la hegemonía cristiana, aunque tal sujeto acabe vencido, borrado o absorto por el poder dominante.

Bibliografía

- Adams, N. B, and G. T. Starck (eds.). *El Abencerraje según Antonio Villegas*. New York: Crofts, 1947.
- Alarcos Llorach, Emilio (ed.). *Poema de Fernán González*. Madrid: Castalia, 1964.
- Alfonso X, el Sabio. *Cantigas de Santa María, volumen 2*. W. Mettmann (ed.). Madrid: Editorial Castalia, 1986.
- . *Cantigas de Santa María, volumen 3*. W. Mettmann (ed.). Madrid: Editorial Castalia, 1986.
- Álvarez Díaz, Juan José. “Refranes españoles de batallas (s. XIV–s. XV).” *Paremia* 23 (2014): 25-34.
- Bass, Laura. “Homosocial Bonds and Desire in The *Abencerraje*.” *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 24.3 (2000): 453-71.
- Barletta, V. “Deixis, *taqiyya*, and textual mediation in crypto-Muslim Aragon”. *Text & Talk* 28.5 (2008): 561–79.
- Benítez Sánchez-Blanco, Rafael. “The Religious Debate in Spain.” *The Expulsion of the Moriscos from Spain: A Mediterranean Diaspora*. M. García Arenal and G. Wieggers (eds.). C. López-Morillas and M. Beagles (tr.). Boston/Leiden: Brill Academic Publishers, 2014. 102-31.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994.
- Bollard, Kathleen. “Rereading Heroism in *El Abencerraje*.” *Bulletin of Spanish Studies* 80.3 (2003): 297-307.
- Bollo-Panadero, María Dolores. “‘Textos de persecución’: Formación ideológica y hegemonía

- cristiana en la literatura castellana de los siglos XIII-XV.” *Hispanófila* 165.164 (2009): 15-29.
- Bunes Ibarra, Miguel Ángel de. *Los moriscos en el pensamiento histórico: Historiografía de un grupo marginado*. Madrid: Cátedra, 1983.
- Burshatin, Israel. “Power, Discourse, and Metaphor in the *Abencerraje*.” *MLN* 99.2 (1984): 195-213.
- Cardaillac, Louis. *Morisques et chrétiens : un affrontement polémique, 1492-1640*. Paris, 1977: Klincksieck.
- Carpenter, Dwayne E. “The Portrayal of the Jew in Alfonso the Learned’s *Cantigas de Santa María*.” *Iberia and Beyond: Hispanic Jews between Cultures*. Bernard Dov Cooperman, ed. Newark, DE: University of Delaware Press, 1998. 15-42.
- Carrasco Urgoiti, María Soledad. *The Moorish Novel: El Abencerraje and Pérez De Hita*. Boston: Twayne Publishers, 1976.
- Castro, Américo. *La realidad histórica de España*. México: Editorial Porrúa, 1962.
- Childers, William. “‘Granada:’ Race and Place in Early Modern Spain.” *Spectacle and Topophilia: Reading Early Modern and Postmodern Hispanic Cultures*. D. Castillo and B. Nelson (eds.). Nashville: Vanderbilt UP, 2012. 19-42.
- Cirot Georges. “La maurophilie littéraire en Espagne au XVIe siècle.” *Bulletin Hispanique* 40.2 (1938): 150-57.
- . “La maurophilie littéraire en Espagne au XVIe siècle (suite).” *Bulletin Hispanique* 41.1 (1939) : 65- 85.
- . “La maurophilie littéraire en Espagne au XVIe siècle (suite).” *Bulletin Hispanique* 43.3/4 (1941) : 265-89.

- . "La maurophilie littéraire en Espagne au XVIe siècle (suite et fin)." *Bulletin Hispanique*. 46.1 (1944) 5-25.
- Coleman, David. *Creating Christian Granada: Society and Religious Culture in an Old-World Frontier City*. Ithaca: Cornell UP, 2006.
- Díaz-Mas, Paloma. "Judíos, conversos, marranos: la historia de una verdad a medias." *Occidente y el otro: Una historia de miedo y rechazo*. A. Duplá et al (eds.). Vitoria-Gasteiz: Ayuntamiento, 1996. 71-80.
- DiSalvo, Santiago. "Pero que d'outra lei sejan: una vez más sobre los moros y los judíos en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X." *Extraños en la casa: alteridad y representaciones ficcionales en la literatura española, siglos XIII a XVII*. G. Chicote (ed.). La Plata: Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria, Universidad Nacional de La Plata, 2007. 21-53.
- Dodds, Jerrilynn, et al. *The Arts of Intimacy: Christians, Jews, and Muslims in the Making of Castilian Culture*. New Haven: Yale UP, 2008.
- Egginton, William. *How the World Became a Stage*. Albany: SUNYP, 2003.
- Epalza, Mikel de. *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: Ed. MAPFRE, 1992.
- Espí Forcen, Carlos. "Érase un hombre a una nariz pegado: la fisonomía del judío en la Baja Edad Media." *Congreso Internacional de Imagen y Apariencia. Noviembre 19 2008-noviembre 21, 2008*. Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de publicaciones. No pagination. Internet resource reproduced at <https://digitum.um.es/xmlui/handle/10201/42766> Accessed January 2, 2016.
- Fernández Chaves, Manuel F., and Rafael M. Pérez García. "The Morisco Problem and Seville (1480-1610)." *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond. Volume*

- 2: *The Morisco Issue*. K. Ingram (ed.). Boston/Leiden: Brill Academic Publishers, 2012. 75-102.
- Feros, Antonio. "Rhetorics of the Expulsion." *The Expulsion of the Moriscos from Spain: A Mediterranean Diaspora*. M. García Arenal and G. Wieggers (eds.). C. López Morillas and M. Beagles (transl.). Boston/Leiden: Brill Academic Publishers, 2014. 60-101.
- Fine, Ruth. "Voces y silencios: Los llantos de Pleberio y Agi Morato o la representación del converso en Rojas y Cervantes." *Autour de La Celestina*. R. Amran (ed.). Paris: Indigo, 2009. 247-64.
- Foucault, Michel. "Of Other Spaces." J. Miskowiec (tr.). *Diacritics* 16.1 (1986). 22-27.
- Fuchs, Barbara. *Exotic Nation: Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*. Philadelphia: U. Pennsylvania Press, 2009.
- . "In Memory of Moors: 'Maurophilia' and National Identity in Early Modern Spain." *Journal for Early Modern Cultural Studies* 2.1 (2002). 109-25.
- . *Passing for Spain: Cervantes and the Fictions of Identity*. Urbana: University of Illinois Press, 2003.
- . *Mimesis and Empire: The New World, Islam and European Identities*. Cambridge: Cambridge UP, 2001.
- . "Virtual Spaniards: The Moriscos and the Fictions of Spanish Identity." *Journal of Spanish Cultural Studies* 2.1 (2001): 13-26.
- Fuchs, Barbara, L. Brewer-García, and A. Ilika (eds. and transl.). *The Abencerraje and Ozmín and Daraja: Two Sixteenth-Century Novellas from Spain*. Philadelphia: UPennsylvania Press, 2014.
- Galán Sánchez, Antonio. *Los mudéjares del reino de Granada*. Granada: Diputación provincial

de Granada, 1991.

García Valdecasas, Amelia. *El género morisco en las Fuentes del "Romancero general."*

Valencia: Diputación provincial de Valencia, 1987.

Gómez Torres, David. "Estereotipos de ayer y de hoy: la homogeneización de la imagen del moro en la comedia de Lope de Vega." *Espéculo* 29 (2005). No pagination. Internet resource reproduced at

<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero29/estelope.html>. Accessed May 1, 2014.

Halavais, Mary H. *Like Wheat to the Miller: Community, Convivencia, and the Construction of Morisco Identity in Sixteenth-Century Aragon*. New York: Columbia UP, 2007. Internet resource reproduced at www.gutenberg-e.org. No pagination. Accessed May 1, 2014.

Harvey, L.P. *Muslims in Spain, 1500 to 1614*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

Hernández-Pecoraro, Rosilie. "Jarifa's Choice: A Gendered Reading of *El Abencerraje* y la *Hermosa Jarifa*." *Bulletin of Spanish Studies* 79.4 (2002): 429-46.

Holzinger, Walter. "The Militia of Love, War, and Virtue in the *Abencerraje* y la *hermosa Jarifa*: a Structural and Sociological Reassessment." *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 2.3 (1978): 227-38.

Liuzzo Scorpo, Antonella. "Religious Frontiers and Overlapping Cultural Borders: The Power of Personal and Political Exchanges in the Works of Alfonso X of Castile." *Al-Masāq* 23.3 (2011): 217-36.

López-Baralt, Luce. *Huellas del Islam en la literatura española*. Madrid: Hiperión, 1985.

López-Morillas, Consuelo. "Language and Identity in Late Spanish Islam." *Hispanic Review* 63.2 (1995): 193-210.

- Marchante-Aragón, Lucas. "The King, the Nation, and the Moor: Imperial Spectacle and the Rejection of Hybridity in The Masque of the Expulsion of the Moriscos." *Journal for Early Modern Cultural Studies* 8.1 (2008): 98-133.
- Marsh, Eleanor. "En clave femenina: Mujer e intertextualidad en la *Historia del Abencerraje y la hermosa Jarifa*." *Hispania* 94.4 (2011): 615-27.
- Melo Carrasco, Diego. "Un aspecto de la vida en la frontera castellano-granadina (s. XIII-XV): la acción de rastros y redentores." *Studi medievali* 52.2 (2011): 639-64.
- Menéndez Pidal, Ramón. *España y su historia. Tomo II*. Madrid: Ediciones Minotauro, 1957.
- Montoya Martínez, Jesús. *Composición, estructura y contenido del cancionero marial de Alfonso X*. Murcia: Real Academia Alfonso X El Sabio, 1999.
- Ocasio, Rafael. "Ethnic Underclass Representation in the *Cantigas*: The Black Moro as a Hated Character." *Estudios alfonsinos y otros escritos en homenaje a John Esten Keller y a Anibal A. Biglieri*. N. Toscano Liria (ed.). New York City, 1991: National Endowment for the Humanities. 183-88.
- Percebal, José María. "Las relaciones entre cristianos y moriscos: la construcción del 'otro' que fue expulsado en 1609". *La expulsión de los moriscos*. A. Moliner Prada (ed). Alella (Barcelona): NABLA, 2009. 41-64.
- Pérez Moneda, Vicente. "La población morisca y las consecuencias demográficas y económicas de su expulsión." *Los moriscos: una mirada de cuatro siglos después de su expulsión*. F. Díaz Esteban (ed.). Madrid: ACTAS, 2012. 26-53.
- Perry, Mary Elizabeth. *The Handless Maiden: Moriscos and the Politics of Religion in Early Modern Spain*. Princeton: Princeton UP, 2005.
- Quinn, Mary. *The Moor and the Novel: Narrating Absence in Early Modern Spain*. Basingstoke,

- UK: Palgrave Macmillan, 2013.
- Redondo, Augustin. "L' image du morisque (1570-1620), notamment à travers les *pliegos sueltos*. Les variations d'une altérité." *Les représentations de l'Autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain (II. Perspective diachronique)*. Paris : Presses de la Sorbonne nouvelle, 1993. 17-31.
- Riosalido, Jesús. "Historia del pueblo morisco." *Los moriscos: una mirada de cuatro siglos después de su expulsión*. F. Díaz Esteban (ed.). Madrid: ACTAS, 2012. 11-25.
- Rodríguez, Gerardo. "Los milagros en la religiosidad hispánica (siglos XIII al XVI)." *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre|BUCEMA* Hors-série n° 2 (2008): 1-10.
- Scarborough, Connie L. *A Holy Alliance: Alfonso X's Political Use of Marian Poetry*. Newark, DE: Juan de la Cuesta, 2009.
- Terradas, José Carlos. "El *Abencerraje* como problema heroico: una lectura según modelos homéricos." *Revista de Literatura* 74.147 (2012): 65-92.
- Vincent, Bernard. *Minorías y marginados en la España del siglo XVI*. Granada: Diputación provincial de Granada, 1987.
- Voss, Britta. "La imagen de los 'moros' en la obra de Américo Castro." *Iberoamericana* 10.38 (2010): 135-142.
- Wacks, David. "Reconquest Colonialism and Andalusī Narrative Practice in Don Juan Manuel's *Conde Lucanor*." *diacritics* 36.3-4 (2006): 87-103.
- Weiss, Julian. "El poscolonialismo medieval: líneas y pautas en la investigación de un problema histórico." *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*. N. Fernández Rodríguez y M. Fernández Ferreiro (eds.). Salamanca, 2012: La Semyr. 177-200.
- Wright, Diane M., and Nicolás Toscano Liria. "Temas moriscos: Del romancero a la novela

morisca.” *Estudios alfonsinos y otros escritos en homenaje a John Esten Keller y a Anibal A. Biglieri*. N. Toscano Liria (ed.). New York City, 1991: National Endowment for the Humanities. 254-61.