

Autor: [Ana Corbalán Vélez](#) (University of North Carolina at Chapel Hill)

Título Artículo: **Aproximación a la imagen del musulmán en la España medieval**

Fecha de envío: **24/03/2003**

Resumen en castellano:

Este artículo trata sobre la construcción de la imagen del musulmán como el ‘Otro’ en los textos literarios de la Edad Media española. Esta imagen era totalmente estereotipada y negativa y sirvió para incrementar la hegemonía cristiana y la creencia en la superioridad del cristianismo frente a las demás creencias religiosas. Al representar al musulmán de esta forma arquetípica, se logró justificar la expulsión de los grupos minoritarios de la Península. Para llevar a cabo el objetivo de este trabajo, hemos analizado algunos poemas del Romancero Viejo y el cuento de “La doncella Teodor” y hemos llegado a la conclusión de que cualquier discurso disponible fue apropiado para defender la causa cristiana.

Summary in English:

This article is about the construction of the image of the Moor as ‘the Other’ in the literary texts of Medieval Spain. This was a totally stereotyped and negative image, and it served as a way to increase Christian hegemony and the belief in the superiority of Christianity as opposed to other religious beliefs. The way of representing the Muslims as an archetypical group was a very useful tool to justify the expulsion of the non-hegemonic groups from the Iberian Peninsula. In order to achieve the objectives for this

project, we have analyzed some old Romances and the Story of the maiden Theodor, and we have reached the conclusion that any available discourse was appropriated to defend the Christian cause.

Aproximación a la imagen del musulmán en la España medieval

Durante ocho siglos, estuvieron coexistiendo y conviviendo sobre el suelo ibérico las comunidades judías, musulmanas y cristianas.¹ Como consecuencia de ello, nos encontramos en la historia medieval española ante una compleja sociedad pluralística formada por tres comunidades muy diferentes cuya interacción cultural fue de vital importancia para la historia europea. En realidad, una parte sustancial de la cultura y del desarrollo científico en Europa se debe a la influencia de los árabes y de los judíos. Estos tres grupos compartieron durante muchos siglos el espacio de la península y por lo tanto, experimentaron entre sí varios procesos de aculturación, asimilación, influencia, fricción, sospecha y rivalidad. La convivencia entre estas sociedades fue deteriorándose paulatinamente, ya que aunque siempre hubo cierto aislamiento social, cuando se reinstauró la hegemonía cristiana hacia 1300, los cristianos lucharon intensamente para consolidar su autoridad frente a sus adversarios religiosos y militares. En realidad, la principal divergencia entre estas culturas fue debida a causas religiosas, puesto que estas sociedades representaban tres religiones

¹ En realidad, el concepto de coexistencia en la España medieval es realmente complejo. Según Benjamin Gampel, esta coexistencia evoca imágenes de una “pluralistic society where communities often lived in the same neighborhoods, engaged in business with each other, and affected and infected each other with their ideas. At the same time, these groups mistrusted each other and were often jealous of each other’s

monoteístas circunscritas por un ambiente de intolerancia que fomentaba la eliminación de todos aquellos que no compartieran sus mismas creencias religiosas. Por ello, como afirmó Dwayne Carpenter, cada grupo intentó retratar los otros dos siguiendo las pautas de sus propias tradiciones religiosas y en respuesta a las necesidades políticas del momento (*Convivencia*, 61)

Los estereotipos sociales, ideológicos y culturales que fueron creándose a raíz de esta larga coexistencia se pueden observar en las representaciones literarias de la época.² Según Rosa Menocal, la imagen del moro se reconstruía en la literatura mediante una definición de lo que era el cristiano, que en estos textos estaba definido como lo que no era el moro (52). Por estos motivos, en este trabajo nos proponemos analizar la construcción del discurso que promulgó la superioridad del pensamiento cristiano por encima de las otras creencias religiosas y el proceso a través del cual este discurso sirvió para crear la idea de España como nación.³ Asimismo, estudiaremos cómo se refleja este sentimiento de superioridad en ciertos textos literarios de la época – romances y cuentos didácticos-- y cómo cualquier discurso disponible fue apropiado para defender la causa cristiana. Finalmente intentaré demostrar cómo por medio de la desacreditación y estereotipación negativa de la imagen del musulmán, se justificó su definitiva expulsión de la península Ibérica.⁴

successes, and the ever-present competition among them occasionally turned to hatred”. Véase *Convivencia*, 11.

² Lamentablemente, por falta de espacio, solamente podemos analizar la imagen del moro reflejada en la literatura cristiana sin tocar la imagen del cristiano desde la perspectiva árabe, aunque la comparación sería un estudio muy interesante.

³ Para este concepto de nación, aunque sea anacrónico, véase Anderson: *Imagined Communities* (1983). En realidad no existía una nación española en el medievo, sino el reino de Castilla, que llegó a convertirse en un imperio muy poderoso, y la Corona de Aragón.

⁴ También es importantísima la expulsión de los judíos, pero a causa de la falta de espacio material, la focalización de este estudio se basará principalmente en el análisis de la imagen del moro en la España medieval.

Para llevar a cabo estos objetivos, analizaré los contactos entre estas culturas, la progresiva deterioración de sus relaciones, la imagen negativa, simplificada y estereotipada del moro en la literatura medieval, la creación del discurso de superioridad cristiana y por último, la cristianización de un cuento oriental de sabiduría doctrinal y su apropiación en la literatura castellana.

Para iniciar este estudio examinaré la situación legal y social de los musulmanes que habitaban en España durante los siglos XIV y XV, cuando el dominio árabe de la península estaba a punto de desaparecer.⁵ Ya con anterioridad, en las *Siete Partidas* de Alfonso X⁶ se consideraba al árabe como un intruso y se establecía la legislación que marcaba las pautas sobre la manera en la que debían de vivir y comportarse los musulmanes en los reinos cristianos. Estos estatutos se crearon, según el estudio de Carpenter, porque los musulmanes constituían una amenaza real para los reinos de Castilla y era necesario reducir su poder político para que no consiguieran de nuevo la hegemonía en España (276). Por medio de estos preceptos, se prohibieron claramente y bajo amenaza de muerte las relaciones sexuales entre hombres paganos⁷ y mujeres cristianas, puesto que suponía una amalgamación de dos religiones diferentes y un acercamiento al mundo árabe. Estas prescripciones, que imponían cierta distancia con el enemigo religioso, se debían, según Menocal, a que las autoridades cristianas temían

⁵ Es curioso analizar el factor de que ocho siglos de cultura árabe-islámica se suelen estudiar como un paréntesis en la historia de España. Véase el estudio realizado por Gema Martín Muñoz sobre el discurso del sistema educativo español para deslegitimar la españolidad de al-Andalus en “Lo real y lo irreal en la representación occidental del mundo musulmán” en *Revista de Occidente*, 224, páginas 106-122.

⁶ Véase el análisis sobre esta legislación realizado por Dwayne Carpenter en su artículo titulado “Minorities in Medieval Spain: The Legal Status of Jews and Muslims in the *Siete Partidas*”. En ese estudio se citan todas las prescripciones nombradas por Alfonso X en *Las Partidas* acerca “De los Moros” (7.25). Para un estudio más detallado, véase el documento original. Curiosamente, *Las Siete Partidas* no salieron a la luz hasta 1348, unos 64 años después de la muerte de Alfonso X.

⁷ Véase el libro de Luis Rubio García *Estudios sobre la Edad Media Española*, principalmente el capítulo “Comunidades separadas” (168-194) en el cual se analiza la tradición ininterrumpida de denominar paganos a los moros en los documentos, crónicas y textos literarios desde el siglo XII al XV.

que la seducción material, cultural e intelectual que ejercía la cultura árabe fuera destructiva para la perpetuación de los valores cristianos (41). Es más, también en *Las partidas* se decretó la pena capital para aquellos cristianos que osaran convertirse al Islam.⁸

Esta separación entre culturas aumentó notablemente durante el siglo XV, cuando la política de Juan II de Castilla promulgó más leyes hostiles contra los musulmanes, prohibiéndoles entre otras cosas que se afeitaran la barba y obligándoles a llevar un emblema distintivo en su hombro derecho. Asimismo, a mediados del siglo XV, los oficiales de Toledo aprobaron los primeros estatutos de limpieza de sangre que dificultaban aún más la asimilación entre culturas al definir la lealtad al reino en términos de linaje. Finalmente, en 1480, las Cortes de Toledo acordaron establecer una separación total entre ambas razas dentro de España.⁹ Vemos, pues, que hacia finales del siglo XV los cristianos se habían vuelto mucho más intolerantes e intransigentes en su aproximación a otras expresiones culturales y religiosas. Mediante todas estas leyes se mantuvo un orden social que defendía la autoridad cristiana y subyugaba a la población musulmana. Las barreras legales que segregaban a la minoría musulmana sirvieron, según Kenneth Baxter, para limitar una aculturación no deseada (91). Es así como a través de todos estos preceptos, podemos discernir y precisar la actitud oficial preestablecida contra las minorías religiosas (Carpenter, 279).

Ya desde siglos anteriores, las palabras ‘moro, judío o hereje’ se usaban para categorizar al intruso y en consecuencia, “these outsiderly groups are re-grouped together into an all-inclusive exclusion. They can be all the more readily dismissed

⁸ Véase también la traducción al inglés de *Las Partidas* sobre el estado legal de judíos y moros que aparece en *Medieval Iberia*, pags. 269-275.

because they constitute a single category”. De esta forma, estos intrusos no fueron incorporados en la sociedad cristiana, facilitándose así el rechazo colectivo de los mismos (Rosenstein, 68). Esta segregación social y psicológica sirvió, como reiteró Mark Meyerson, para reforzar un orden sociopolítico basado en el abuso del poder cristiano sobre la población musulmana (145). Poder que también se manifestó y evidenció en la conquista de esclavos mudéjares. En realidad, la esclavitud en la Edad Media fue una institución muy extendida y asimilada tanto en los reinos árabes como en los cristianos que respondía al deseo de controlar al enemigo ideológico, reflejando simultáneamente el propio miedo a ser esclavizado, factor muy común en las sociedades fronterizas. A raíz de la existencia previamente establecida de la institución de la esclavitud, podemos corroborar las palabras de Meyerson, cuando afirmó que la esclavitud legal de los mudéjares funcionó para mantener el orden social, que se basaba en el dominio del señor cristiano sobre una población musulmana subyugada (145). De esta forma, al controlar legalmente los movimientos y actividades de los mudéjares,¹⁰ éstos fueron reducidos a una categoría humana inferior a la de la población cristiana (146), por lo que se pudieron cometer contra ellos muchos abusos justificados. La privación de la libertad constituyó una expresión del poder cristiano señorial en su forma más brutal. Es más, como los musulmanes, adversarios militares y religiosos, tenían una imagen bastante negativa y representaban al enemigo vencido, eran fácilmente susceptibles de ser degradados a la categoría de esclavos (Meyerson 164-165).

⁹ Datos históricos citados en el estudio realizado por Mary Elisabeth Perry, “Moriscas and the Limits of Assimilation” (275)

¹⁰ Una pequeña aclaración: los Mudéjares eran los musulmanes que vivían en reinos cristianos. Los Mozárabes, por otro lado, eran los cristianos que habitaban en la zona árabe de al-Andalus.

En general, todas estas leyes y condiciones político-sociales reflejan el discurso que se creó y difundió en la península, el cual defendía la supuesta superioridad de la religión cristiana, religión portadora de la verdad absoluta que justificaba, según Luis Rubio García, una lucha fanática con fondo religioso cuyo objetivo final era aniquilar a la comunidad que sustentaba el otro ideario (157). Asimismo, como los musulmanes y los judíos defendían creencias religiosas oficialmente inferiores, infieles, desleales y herejes, fueron reducidos a espacios muy limitados al margen de la sociedad cristiana. Siguiendo estas pautas, en el libro *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe*, Donald Kagay afirmó que los musulmanes eran enemigos sin rostro que tenían que ser atacados por los militantes de la iglesia (121). Como consecuencia de la experiencia histórica de la Guerra Santa y de las Cruzadas, se intensificaron los estereotipos negativos y distorsionados que la conciencia popular y colectiva cristiana tenía sobre el Islam, y estos estereotipos fueron reforzados por medio de la tradición oral y escrita (Daniel Vitkus 209). David Blanks agregó que la creación de esos falsos estereotipos sirvió como pauta para que los cristianos se pudieran definir a sí mismos usando la imagen del moro como ‘el otro’¹¹ (3).

Esta imagen distorsionada del musulmán se refleja constantemente en la literatura popular y folklórica medieval. Así por ejemplo, en el *Romancero Viejo*¹² se manifiestan de forma reiterada los conflictos armados entre moros y cristianos, empleando para ello descripciones que contienen una interesante mezcla de ficción, realidad, epopeya, mito y propaganda: “los moros salen al campo [...] / a ellos, que no

¹¹ Por ‘otro’ me refiero aquí a la connotación dada por Gayatri Spivak como “the excluded or mastered subject created by the discourse of power”. Véase *Post-Colonial Studies: The Key Concepts* London: Routledge, 2000, págs. 171-173.

¹² Todas las citas de romances han sido extraídas de *El romancero viejo*. Edición de Mercedes Díaz Roig. Madrid: Cátedra, 1976.

son nada, hoy vengamos a Fernando!” (56). Por otro lado, la imagen del musulmán aparece animalizada en innumerables ocasiones: “un moro perro” (271). Muy a menudo, a pesar de vestir ropaje muy elegante, las características físicas de los moros son ridiculizadas en estos romances: “Ciento y veinte años el moro, -- de doscientos parecía / [...] con la cabeza pelada – la calva le relucía” (57). Frecuentemente, aparecen muchas distorsiones que presentan a los árabes como personajes despreciables y traidores, como se refleja en el “Romance de la pérdida de Alhama”: “Mataste los Bencerrajes, -- que eran la flor de Granada, / cogiste los tornadizos – de Córdoba la nombrada” (69); o en el “Romance del moro Alatar”: “¡Por Alá, perro cristiano, -- te prenderé por la barba!” (72). Hay ocasiones en las que el árabe quiere vengarse de los agravios sufridos por los cristianos y arremete contra la familia del cristiano:

aquel perro de aquel Cid -- prenderélo por la barba,
su mujer, doña Jimena, -- será de mí cautivada,
su hija, Urraca Hernando, -- será mi enamorada,
después de yo harto de ella -- la entregaré a mi compañía. (151)

A raíz de estas representaciones tan marcadamente negativas, la crueldad que los cristianos emplearon para matar a los moros no se percibe como tal, sino como acciones necesarias y racionalmente justificadas. De esta manera, son frecuentemente retratadas las imágenes de las cabezas de los árabes que se presentaban como trofeo de guerra ante el rey: “Cortado ha la cabeza, -- y en la lanza la ha hincado, / y por delante las damas – al buen rey la ha presentado” (74). Acciones similares a esta se encuentran en muchísimos romances, en los cuales se repite constantemente la imagen del acto de cortarle la cabeza al pagano y exhibirla en público. Para ilustrar esta tradición con un ejemplo adicional, podríamos mencionar el “Romance del moro Caláinos”:

echó mano a un estoque -- para el moro matar.

La cabeza de los hombros -- luego se la fue a cortar:
 llevóla al emperador -- y fuésela a presentar.
 Los doce cuando esto vieron -- toman placer singular
 en ver así muerto al moro, -- y por tal mengua le dar. (193)

Por otro lado, el valor de los caballeros se medía por sus hazañas contra los moros: “¡Ay, Dios, qué buen caballero -- el Maestre de Calatrava / [...] Cada día mata moros -- cada día los mataba;” (70). De la misma forma, se adquiría incluso más fama y mejor reputación si en una batalla se conseguía cortar la cabeza de algún árabe: “¿Cuál será aquel caballero -- de los míos máspreciado, / que me traiga la cabeza -- de aquel moro señalado” (73). O también si se conseguía una victoria frente al enemigo con un número muy inferior de hombres, demostrando así la fuerza y heroísmo de los caballeros cristianos: “¡Ay Dios, qué buen caballero -- fue don Rodrigo de Lara, / que mató cinco mil moros -- con trescientos que llevaba!” (126).

Obviamente, en estos romances narrados y cantados desde el punto de vista cristiano, los musulmanes casi siempre acababan siendo derrotados. Ellos eran, en palabras de Louise Mirrer, dóciles o vencidos testigos de la fuerza y superioridad militar de los cristianos (49). Un ejemplo ilustrativo lo tendríamos en el “Romance del obispo don Gonzalo”:

Honra ganan los cristianos, -- los moros pierden el campo:
 diez moros pierden la vida -- por la muerte de un cristiano, (64)

Otro ejemplo en el que los musulmanes reconocen la superioridad de los cristianos puede ser igualmente hallado en el “Romance de la pérdida de Alhama”: “que cristianos de braveza -- ya nos han ganado Alhama” (69). El triunfo del cristianismo también se manifiesta cuando los moros reconocen que estaban equivocados al defender su religión pagana: “¡Reniego de ti, Mahoma, -- y de cuanto

hice en ti!” (217). Con respecto a este punto, es relevante la importancia de la firmeza del sentimiento religioso fuertemente arraigado en los pueblos medievales. En varios romances se refleja muy sutilmente este conflicto de religiones. En el “Romance de Saavedra”, se observa el discurso usado para evangelizar al otro y la valentía de un hombre que prefiere morir antes que renegar de su fé cristiana:

- si cristiano te tornases, -- grande honra te haría
y si así no lo hicieses, -- muy bien te castigaría [...]
- tórnate moro si quieres -- y verás qué te daría:
darte he villas y castillos -- y joyas de gran valía. (75)

De de esta forma y siguiendo estas pautas, Manuel Alvar afirmó que los romances fronterizos se podían equiparar a los cantares de gesta¹³ por su carácter histórico, porque informaban sobre sucesos concretos y recientes, porque retrataban a un pueblo y sobre todo, porque servían para pregonar un imperativo nacionalista “que exigía el cumplimiento del destino histórico” (80-81).¹⁴ También agregó que por medio de estos romances se daba forma a la historia que Castilla iba trazando para “dar unidad a las tierras de España” (57). Angus Mackay se opuso a esta idea al alegar que estos poemas no promueven un espíritu nacional, sino que expresan creencias colectivas, pero solamente pertinentes a las sociedades fronterizas de la zona de Granada (17). Sin embargo, Giorgio Perissionotto objetó que lo que imperaba era la conciencia de guerra religiosa como empresa nacional que trascendía los intereses de los pequeños reinos (4).

¹³ Véase adicionalmente el *Cantar de Mio Cid*, para comparar el ideal nacionalista y patriótico del poema con el de los romances fronterizos.

¹⁴ Este enfoque coincide con la teoría tradicionalista de Menéndez Pelayo que proclama que los romances provenían de fragmentos de los cantares de gesta y afirma que en España el pueblo quiso recordar persistentemente los pasajes más significativos de estos poemas. Véase el apartado dedicado al romancero en *Manual de literatura española. Edad Media* (551-622)

Efectivamente, si bien es cierto que estos romances narraban y describían hechos específicos y locales, no es menos cierto que el reino de Castilla creía firmemente que esos territorios le habían sido usurpados, por lo que estaba obsesionado con la conquista de la frontera y por ello cualquier información acerca de esas regiones era relevante para llevar a cabo su propósito. Como añadió Perissinotto, “lo que en los primeros tiempos de la Reconquista se veía como un enfrentamiento inevitable entre invasor e invadido [...] se empieza a ver como una causa de alcance mayor: un choque de religiones y mundos, la usurpación de territorios y reinos, la necesidad de inculcar en la península un espíritu de cruzada” (115). Este discurso nacionalista se puede ratificar en el romance de “La venganza de don Julián”:

Madre España, ¡ay de ti! -- en el mundo tan nombrada,
de las partidas la mejor, -- la mejor y más ufana,
[...] por un perverso traidor -- toda eres abrasada,
todas tus ricas ciudades -- con su gente tan galana
las domeñan hoy los moros -- por nuestra culpa malvada,
si no fueran las Asturias, -- por ser la tierra tan brava. (113)

Sin embargo, no todos estos romances estaban basados en una descripción de batallas entre moros y cristianos. Muchos críticos defendieron la destacada ‘maurofilia’ y simpatía hacia el moro que se desprendía de la lectura de muchos de estos romances. En algunos de ellos, la voz narrativa parece que está enfocada desde el punto de vista del musulmán. De esta manera, la imagen del moro era presentada desde una perspectiva positiva y humanitaria. Es decir, nos encontramos ante la aparición del ‘moro bueno’ en la literatura, figura realmente honrada y valiente con la que los cristianos supuestamente podían identificarse. Algunos críticos incluso llegaron a afirmar que en los romances fronterizos se idealizaron “las relaciones entre moro y

cristiano, sobre todo en los temas de la amistad, el amor y la virtud” (Diane Wright 260). Esta maurofilia fue firmemente rechazada por Alvar, que la consideró tan sólo una “moda literaria” y reiteró que “la condición específica de los romances fronterizos no está en dar la visión del campo vencido o la imagen de las cosas a través de unos ojos derrotados, sino en conservar las esencias más específicamente castellanas de la poesía épica” (58).

Nosotros no podemos compartir la visión reducida de Mackay que limitaba el alcance de los romances fronterizos a un contexto geográfico, ni la idea tan defendida de la maurofilia medieval, sino que queremos demostrar que estos romances sirvieron para impulsar la determinación de finalizar la tarea de la Reconquista iniciada muchos siglos antes y que la mirada de supuesta simpatía hacia el moro no es más que otro acto de condescendencia hacia el perdedor de una guerra. En todos estos romances, incluso en aquellos que se ponen ficticiamente en boca del moro, no podemos detectar la verdadera voz del árabe ni el consabido intento de idealizar al otro, sino una metáfora de la inferioridad del musulmán frente al hombre cristiano en la lucha por el poder. Mirrer corroboró este argumento al afirmar que la imagen tan extendida del moro amigo “appears largely to derive from the praxis of male gender dominance in medieval Castilian culture, not from any true friendship between Muslims and Christians in reconquest Spain.” Y añade que, por lo general, los árabes eran definidos y descritos como personajes sumisos, débiles, inútiles o derrotados y en suma, incapaces de mantener el poder de Castilla¹⁵ (4).

¹⁵ Mirrer establece una interesante similitud entre moros y mujeres al considerar que las cualidades viriles del hombre cristiano estaban ausentes en las imágenes que se ofrecían de los musulmanes. Véase su libro: *Women, Jews, and Muslims in the Texts of Reconquest Castile*.

Respecto a la manera mediante la cual se observaba e imaginaba al otro, hay una imagen que se repite una y otra vez a lo largo de la literatura medieval, y esta imagen es la de la mora estereotipada como persona exótica, bellísima, sumisa y en definitiva, objeto de deseo del hombre cristiano. Según Olivia Constable, el orden religioso y social de los reinos cristianos hizo que las mujeres musulmanas fueran particularmente vulnerables para ser explotadas por los hombres cristianos; por ello, según las leyes, no estaba permitido que un hombre musulmán tuviera relaciones sexuales con una mujer cristiana, aunque un hombre cristiano tenía absoluta libertad para relacionarse sexualmente con una mora (340). Conquistar a una mora significaba por lo tanto conseguir una victoria adicional frente al otro mediante la posesión del bien máspreciado del enemigo. Esta conquista normalmente se llevaba a cabo sin el consentimiento de las mujeres seducidas. Como afirmó Menocal, “the seduction or rape of a woman as the image for the succumbing of one culture or political entity to another is certainly common, and in archetypal terms the attraction of the Other at one level is often commensurate with his repulsiveness at another” (51). De esta manera, podemos observar en muchos romances la asociación directa entre hombría, conquista y violación.¹⁶ Así, por ejemplo, en el romance de la morilla burlada, se escenifica con excelente precisión la escena en la que una mora es engañada por un cristiano al abrirla la puerta pensando que era un familiar musulmán en peligro de muerte. Aunque el final es abierto, es demasiado obvio lo que va a suceder: “vistiérame una almeja -- no hallando mi brial / fuérame para la puerta -- y abríla de par en par” (251).

¹⁶ Con este término nos referimos a la creencia extendida a lo largo de la historia que consideraba a un hombre mucho más “hombre” si podía poseer sexualmente al objeto de su deseo, sin tener ninguna consideración hacia los deseos del otro.

En muchas ocasiones, la mora seducida procedía de alto linaje. Este factor incrementaba la falsa creencia en la superioridad física y moral de los cristianos. Por ejemplo, en “Pártese el moro Alicante”, el prisionero cristiano es cuidado por una morica que “hermana era del rey, -- doncella moza y lozana; / con ésta Gonzalo Gustos -- vino a perder su saña, / que de ella le nació un hijo -- que a los hermanos vengara” (132). Aquí se observa claramente que por medio de la posesión sexual de la hermana del rey, este cristiano logró adquirir mucho más poder para vengarse de sus enemigos. En este contexto, el hijo nacido como producto de la aculturación fue utilizado para continuar la venganza del padre.

Es necesario reiterar que en cualquier guerra los trofeos son altamente apreciados. Un trofeo que se valoraba mucho en las luchas entre moros y cristianos, como hemos podido apreciar, era el de la conquista de los hombres y mujeres del bando enemigo. Citando el diccionario de la Edad Media, hemos visto que a causa del choque entre personas de diferentes religiones se explica la persistencia de la esclavitud. En el mundo mediterráneo, el cristianismo se enfrentó al Islam, y los miembros de ambas religiones se reducían mutuamente a la esclavitud en cuanto tenían la más mínima oportunidad (338). En este sentido, resulta muy interesante exponer el caso de las esclavas sabias de al-Andalus, esclavas cristianas privilegiadas “que servían a los grandes señores del país y que habían sido educadas exquisitamente para tal función” (Pino Valero 39). Estas esclavas eran muy cultas, inteligentes, bellas y “adiestradas en artes y conocimientos muy diversos”, por lo que, comparadas con las mujeres libres de al-Andalus disfrutaban de una incuestionable ventaja sobre éstas últimas¹⁷ (47). En el mundo islámico abundan los ejemplos de estas esclavas adquiridas con muy poca edad

y entrenadas desde muy pequeñas en las ciencias religiosas, llegando a destacar posteriormente por su erudición.¹⁸ La figura de estas esclavas cristianas de lujo se representó en la literatura popular con Teodor, figura originalmente árabe que debió agradar mucho por su excepcional sabiduría popular y por tanto fue adoptada por la sociedad medieval castellana. Esto es un claro indicio de que, a pesar de las múltiples hostilidades entre ambas culturas, hubo muchísimas interacciones culturales y mutuas influencias en las producciones literarias y artísticas. De ahí la relevancia de este relato como “reflejo literario de una de las realidades sociohistóricas más importantes de al-Andalus y del mundo árabe” (52).

La doncella Teodor representa por ello, un caso muy interesante de aculturación y asimilación entre los mundos árabes y cristianos. La Teodor castellana funde elementos cultos y populares de las dos culturas. Tanto la historia de Tawaddud como la de Teodor presentan una estructura lineal básica de ejemplo didáctico compuesta por un marco narrativo de preguntas y respuestas que contiene información de interés general. Como afirmó Nieves Baranda, “la estructura dialogada permite una narración constante sin más cambios que la presencia del nuevo sabio y la nueva sucesión de preguntas y respuestas” (18). Según Valero, las preguntas que se hacen en ambas versiones responden a una ética universal, común a los dos mundos (34). Lo que varía es el contexto y el contenido de algunos de los diálogos; estos cambios se realizaron con el objetivo de dirigirse más directamente a una audiencia en particular. En la versión española hay una considerable reducción del material islámico –pues el

¹⁷ Para un estudio adicional, véase el análisis realizado por Pino Valero Cuadra sobre las mujeres en al-Andalus y las esclavas sabias en *La Doncella Teodor: Un cuento hispanoárabe*.

¹⁸ Es interesante al respecto la definición que el *Dictionary of the Middle Ages* realiza sobre los esclavos de los musulmanes: “The ideology of Islamic slavery could best be described as one that articulated slavery as a social process –a means of converting outsiders into insiders” (332)

público cristiano no necesitaba conocer profundamente toda una exposición del Corán ni de los tratados científicos árabes--, y del número de preguntas que Teodor ha de contestar;¹⁹ pero por otro lado, la descripción del canon estético de belleza femenina, presentado con una enumeración de las cualidades físicas que debe reunir la mujer ideal, y que aparece descrito con dieciocho atributos divididos en seis triadas de adjetivos,²⁰ mantiene las mismas analogías en Oriente y Occidente (John Walsh 12).

Es así como este cuento se opone, en parte, a la consabida “resistencia a asumir la cultura árabo-islámica como componente de la personalidad cultural hispana” (Gema Martín 118) ya que en el relato se observan abundantes rasgos orientales que constituyen una parte integral de la historia cristianizada. Asimismo, se puede señalar que la adaptación, acercamiento y apropiación de textos árabes responde a una corriente religiosa y didáctica muy importante en la Edad Media, pues las circunstancias históricas de la península con la presencia de tres comunidades durante ocho siglos favorecieron el intercambio cultural²¹ y debido a ello, muchos cuentos y textos didácticos de procedencia oriental circularon “oralmente entre los cristianos, pasando a engrosar nuestro folclore”²² (*Cuentos de la Edad Media* 11)

En realidad, la importancia de *La doncella Teodor* radica en varios factores adicionales: en primer lugar, hay que considerar que proviene de un cuento de las *Mil y*

¹⁹ De 200 cuestiones en la versión árabe, a 20 en la castellana. Citado de Margaret Parker (8).

²⁰ Véase el relato en la página 73 de Baranda, cuando Teodor describe la belleza ideal en una mujer: “ha de ser luenga en tres lugares en esta manera para ser del todo fermosa: ha de tener el cuello luengo y los dedos luengos y el cuerpo luengo. E ha de ser blanca en tres lugares: ha de ser blanca en el cuerpo, y blanca en la cara y blancos los dientes. E ha de ser prieta en tres lugares ... e ha de ser bermeja en tres lugares... e ha de ser ancha en tres lugares...”

²¹ La aproximación a los textos árabes se vio muy favorecida gracias a la escuela de traductores de Toledo.

²² En realidad, hasta mediados del siglo XIII no se encuentran en castellano cuentos de procedencia oriental. “Su aparición es el resultado de un largo y fructífero proceso de captación de la cultura islámica iniciado por los cristianos ya desde el siglo x. Primero en monasterios como Ripoll o Sahagún, y finalmente en Toledo se van realizando traducciones al latín de textos en árabe”. Véase Lacarra en *Cuentos de la Edad Media* 14.

*una noches*²³ adaptado a la cultura castellana; en segundo lugar, nos enfrentamos ante una inversión revolucionaria en las relaciones entre amos y esclavos y entre hombres y mujeres; y en tercer lugar, nos hallamos ante un cuento que alcanzó una popularidad asombrosa y del que se hicieron numerosas versiones.²⁴ Por estos motivos, nos encontramos ante una historia muy relevante que merece ser estudiada para analizar las posibles causas que impulsaron su notable popularidad en España.²⁵

Para comenzar, Nieves Baranda afirmó que la doncella Teodor es “un personaje medieval arrancado de Oriente para nuestra propia historia literaria” (20). Efectivamente, Teodor es una figura literaria que nació en el mundo árabe pero que valiéndose de su popularidad, fue incorporada muy pronto a la literatura popular castellana, y una vez cristianizada, sirvió como arma eficaz para luchar contra los infieles y evangelizar al pueblo llano. Según Valero, este relato pasó a la tradición española a través de las versiones árabes que circulaban por al-Andalus (63). En su reelaboración, se adaptó la trama a la cultura cristiana; es decir, se sustituyó el nombre de Tawaddud por el de la esclava cristiana llamada Teodor,²⁶ el califa pasó a ser un rey, el lugar de la acción cambió de Bagdad a Túnez, el debate central fue modificado, los preceptos islámicos se reemplazaron por los cristianos, se eliminaron las largas recitaciones del Corán y del saber musulmán de la versión original y se produjo de esta

²³ Originalmente titulado “La Historia de la doncella Tawaddud” cuento de origen árabe, “como lo demuestra el hecho de que el grueso de la historia lo constituya un compendio del saber musulmán en todos los campos del saber, en todas las artes y ciencias, y al margen del hecho de que las esclavas sabias como Tawaddud son, sociológicamente, arabigomusulmanas” (Véase Valero 66)

²⁴ Hay cinco manuscritos conservados del siglo XV y más de cuarenta impresiones, tanto en castellano como en portugués. (Véase Lacarra 51). El personaje de Teodor aparece también en *La doncella Teodor* de Lope de Vega, en *El vergonzoso en palacio* de Tirso de Molina y en *La pícaro Justina*, entre otras.

²⁵ En España y en el Nuevo Mundo, pues hay constancia de que fue uno de los cuentos más conocidos en Indias. Véase G Lohmann Villena, “Los libros españoles en Indias”. *Arbor* 2 (1944), p. 235

²⁶ Es realmente interesante la asociación del nombre a una cualidad cristiana digna de alabanza. Teodor es un nombre que proviene del griego y significa “don de Dios”. Véase el *Diccionario etimológico comparado de nombres propios de persona*

manera una completa cristianización del cuento, aunque se mantuvo su estructura básica original (Baranda 13).

Al usar un cuento árabe y españolizarlo, se consiguió impulsar la propaganda del discurso religioso que defendía la superioridad cristiana por encima de las otras religiones y culturas. Por estos motivos, cuando la joven Teodor, pese a su inferior categoría social, responde de forma brillante a las preguntas formuladas por los sabios, adoctrina simultáneamente al rey islámico y a toda su corte sobre el cristianismo. Adicionalmente, también se puede discernir en *La doncella Teodor* un rasgo muy marcado de antisemitismo, ya que el sabio que aparece retratado en el cuento como extremadamente prepotente y arrogante, el que utiliza un tono despectivo hacia la doncella y se ríe de sus compañeros “porque se dexaron assí vencer de aquella donzella tan simple y tan pequeña, y niña de tan pocos días” (73), es judío y es precisamente la persona que recibe la mayor humillación como castigo por su soberbia al tener que desnudarse ante toda la corte real cuando es derrotado por la sabiduría de Teodor. De esta manera, nos encontramos ante una esclava cristiana que, como afirmó Walsh, tiene que enfrentarse en una disputa escolástica con los hombres más sabios del imperio enemigo y logra humillarlos a todos (14). Vemos así que hasta una mujer subordinada, subyugada y sin libertad, puede derrotar a los infieles. La joven doncella, por ser cristiana, es portadora de la verdad absoluta y posee la sabiduría más admirable. El mensaje queda de esta forma claramente establecido.

Otro factor muy importante a tener en consideración: la figura de Teodor presenta gran interés por su singularidad como mujer sabia extremadamente joven. Es realmente inusual y sorprendente encontrar en la literatura a una mujer activa dentro de una esfera masculina, también resulta extraño el que una esclava se imponga ante su

dueño e incluso parece una paradoja el hecho de que una niña de corta edad demuestre ser mucho más sabia que sus ancianos antagonistas. En primer lugar, desde el principio de la historia, cuando el mercader que la había comprado e instruido se vio obligado a venderla, ella es quien lo persuade sobre el procedimiento que debe seguir para remediar sus males: “¡dvos para los joyeros, y traedme composturas y afeites con que se afeitan las mugeres y traedme paños [...] llevarme heis al rey Miramamolín Almançor y dezilde que me queréis vender” (60). Él confía plenamente en el entendimiento de Teodor y obedece ciegamente todas las instrucciones que ella le da. En otras palabras, estamos ante una esclava que le da órdenes a su señor por medio de un discurso muy elocuente, persuasivo y convincente.

Este punto nos lleva a recordar el cliché del esclavo sabio, tan usual en la literatura latina, y a considerar el tópico de la retórica tradicional sobre el joven y el anciano, simbolizado en la figura de Teodor, ya que la “joven suma, a su plenitud física, la prudencia y sabiduría propias del anciano” (Azaustre 43), cualidades que se ven reflejadas en los atributos del discurso de la doncella. Del mismo modo, la sabiduría es una cualidad arquetípica para caracterizar a los grandes hombres de la historia de la humanidad, y Teodor es una persona excepcionalmente sabia, a pesar de las expectativas de género. “Su sabiduría, sus conocimientos y su agilidad en la respuesta son los elementos que la han hecho pervivir en la tradición popular” (Baranda 11). En este sentido, Lacarra afirmó que a causa de su corta edad y de su condición de mujer y esclava, la magnitud de su triunfo es mayor y eso explicaría la popularidad de la obra durante tantos siglos (53). Por otro lado, según manifestó Margaret Parker, no hay semejantes antecedentes de heroínas femeninas en la literatura de sabiduría medieval española. Y agregó que lo que es diferente sobre la doncella y que por lo tanto

produce asombro es su extraordinaria sabiduría y la demostración que hace de ella en un foro público (127, 133).

Sin embargo, hay que mencionar que esta heroína, para ser aceptada por un auditorio compuesto por el rey, su corte y toda la caballería, adopta a menudo perspectivas y comportamientos típicamente masculinos. Así, por ejemplo, cuando define las edades de las mujeres y cómo se valora cada una, habla con la voz de un hombre.²⁷ Asimismo, también podemos observar su visión masculina cuando define la cosa más deleitosa para una hora, que sería “dormir y complir su voluntad con una gentil donzella o muger que sea graciosa” (75). Es importante subrayar que aunque esta joven utilice a veces el punto de vista masculino, el simple hecho de que sea mujer y logre humillar y derrotar con sus palabras a los hombres más sabios del reino enemigo, representa un cambio totalmente innovador en la evolución del pensamiento y una absoluta ruptura con la tradición.

Por otro lado, es importante subrayar que en *La doncella Teodor* española, como bien apuntó Valero, se introducen varios aspectos característicos de la cultura medieval cristiana (91). Estos aspectos son principalmente de contenido religioso. De esta forma, el cuento, al hacerse tan popular, sirvió como herramienta didáctica para educar al pueblo.²⁸ Teodor es una figura que simboliza al perfecto orador: tiene grandes cualidades físicas, intelectuales y morales.²⁹ De ahí que en el interior de la historia nos hallemos frente a un auténtico catecismo de defensa cristiana y justificación ética: cada vez que los sabios quieren poner a prueba a Teodor y le preguntan algo, ella responde

²⁷ Véase la página 72 de la *Historia de la doncella Teodor* para un análisis más exhaustivo de su perspectiva masculina.

²⁸ Lo que responde al *ars praedicandi*: el orador cristiano, como adoctrinador, debe construir sermones elocuentes y atractivos, por ello conviene emplear un registro sencillo para exponerlos. Véase Azaustre 15, 82.

con referencias bíblicas, religiosas y adoctrinadoras. Por ejemplo, cuando se le pregunta cuál es el peor pecado, ella contesta que es “no creer en la fé católica y desesperar de la misericordia de Dios” (81); y cuando se le cuestiona quién fue el que más sentencia dio, responde que Pilatos, porque “mandó matar a Nuestro Señor Jesuchristo, que es verdadero Dios” (79). Este discurso responde a la “cristianización de la retórica”, ya que en la Edad Media, sobre todo a partir de San Agustín,³⁰ se siguieron las pautas de la retórica como modo de predicación para convertir e ilustrar (Hernández 72). Como toda obra medieval que defendía la filosofía cristiana, en la historia de Teodor se refleja claramente la creencia en la intervención divina: “esto será comienzo de vuestro bien si al Señor Dios pluguiere” (61). También podemos observar que Teodor revela con su discurso la verdad absoluta por contar con la gracia y ayuda divina: “yo responderé con la ayuda de Dios” (63). Y obviamente, en este discurso no podía faltar la plegaria y alabanza a Dios para finalizar el cuento de forma religiosamente correcta: “Dios Nuestro Señor sea loado por siempre jamás por quanto bien y merced nos haze y nos hará de aquí adelante. Amén. A Dios gracias” (83).

En definitiva, para finalizar este estudio, podemos percibir la firmeza e internalización del sentimiento religioso cristiano como rasgo diferenciador de *La doncella Teodor* y el éxito de este relato aparentemente inocente que sirvió como arma eficaz de predicación cristiana y evangelización del pueblo medieval castellano. Por otro lado, es realmente interesante el hecho de que se haya utilizado la figura de una mujer como representante de la sabiduría más absoluta, lo que demuestra que quien

²⁹ Para una descripción más detallada del orador, véase Fernández, 459-465.

³⁰ “Frente a la Retórica pagana, más preocupada por demostrar lo verosímil, la Retórica que preconiza San Agustín se apoya en la exposición de la verdad que, a su vez, tiene su base en la fé [...] cuya misión no sólo es la de enseñar las verdades cristianas, “docere”, sino también la de defender o hacer apología

defiende la verdad y superioridad del cristianismo, sea hombre o mujer, siempre resulta vencedor en la lucha contra los infieles. Por estos motivos, hemos analizado la apropiación de una figura literaria singular que nace en el mundo literario árabe y vuelve a aparecer más tarde en la literatura castellana para defender la causa cristiana, promover el cristianismo y rechazar el Islam. Es más, este cuento en su versión española sirve como pronóstico de lo que pasaría unos años después en la historia de España: los grupos religiosos minoritarios serían derrotados y expulsados de la península como consecuencia de la convicción en la superioridad ideológica cristiana sobre las otras religiones compuestas por paganos e infieles que no adoraban al Dios verdadero. Debido a ello, el hecho de que tanto los judíos como los musulmanes fueran finalmente expulsados nos lleva a la conclusión de que estas comunidades, a pesar de su coexistencia, nunca fueron realmente asimiladas por la sociedad cristiana medieval.

En este trabajo he analizado la construcción del discurso que impulsó la creencia en la supremacía absoluta del poder cristiano y cómo se desacreditó al árabe, fomentándose para ello una internalización de la causa religiosa y una propaganda de la inferioridad social, militar, cultural y religiosa de los musulmanes; inferioridad que fue reflejada en la literatura medieval por medio de imágenes negativas, racistas, distorsionadas y estereotipadas de las minorías religiosas que vivían en la Península Ibérica.

He intentado demostrar también cómo la literatura hecha por los cristianos de la época medieval es una prueba testimonial de sus actitudes que sirvieron para consolidar su autoridad frente a sus adversarios religiosos y militares (Carpenter 62). De esta manera, he examinado la representación de las imágenes que reforzaban el estrato

de la verdad, “delectare”, y muy especialmente, lograr que el pecador se arrepienta, “movere”. Véase

inferior de las minorías religiosas en los romances fronterizos y he podido observar los prejuicios de los cristianos al hablar de los musulmanes, reflejándose en estos romances la supuesta brutalidad, maldad y cobardía de los paganos. Como señaló Perissinotto, esta distorsión de la figura del musulmán sirvió para legitimar la determinación en la recuperación y restauración de Hispania como patria perdida (3). Como consecuencia de ello, la expulsión y el rechazo de los musulmanes adquirió rasgos que podríamos considerar “nacionalistas”.

Del mismo modo, he intentado demostrar que a pesar de las relaciones culturales, no existió ningún tipo de acercamiento y tolerancia religiosa entre estas dos culturas, sino todo lo contrario: ambas comunidades vivían en universos totalmente separados y consideraban a la otra de rango inferior. Por tanto, la distancia social existente entre cristianos y musulmanes facilitó el aislamiento religioso de las minorías. Y la hegemonía de la casta dominante, en este caso la cristiana, consiguió segregar a los musulmanes a espacios muy limitados, impidiéndoles la plena integración e inserción en la sociedad medieval castellana.

Habría que preguntarse si esta persistente representación distorsionada y estereotipada del musulmán no surgió como respuesta a la inferioridad cultural de los cristianos y al miedo y a la amenaza que el Islam suponía para el cristianismo, lo que provocó la necesidad occidental de inventarse constantemente a un otro negativo para definirse a sí mismos.³¹ De esta forma, la imagen que se construyó del moro fue enfocada desde un prisma negativo que identificaba a los musulmanes como “wholly alien, wholly evil” y como “duplicitous, lustful, self-indulgent pagans who worshipped idols” (Blanks 3).

Hernández, 78.

Finalmente, quisiera reseñar hasta qué punto el etnocentrismo del cristianismo medieval que consideraba los valores de la fe cristiana como el único paradigma válido para la humanidad, simboliza parte de la historia de la intolerancia y del odio hacia el otro, así como la raíz de la aparición de estereotipos e imágenes anti-islámicas que aún hoy lamentablemente prevalecen en nuestra sociedad.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Alvar, Manuel. *El Romancero. Tradicionalidad y pervivencia*. Barcelona: Editorial Planeta, 1970.
- Anderson, B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, eds. *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. London: Routledge, 2000.
- Azaustre, Antonio y Juan Casas. *Manual de retórica española*. Barcelona: Ariel, 1997.
- Baranda, Nieves and Victor Infantes, eds. *Narrativa popular de la Edad Media*. Madrid: Ediciones Alkal, 1995.
- Baxter Wolf, Kenneth. “Christian Views of Islam in Early Medieval Spain.” *Medieval Christian Perceptions of Islam: A book of Essays*. Ed. John Victor Tolan. New York: Garland Publishing, 1996. 85-108.
- Blanks, David R and Michael Frassetto, eds. *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other*. New York: St. Martin’s Press, 1999.

³¹ Véase la introducción de *Orientalism* de Edward Said.

Carpenter, Dwayne E. “Minorities in Medieval Spain: The Legal Status of Jews and Muslims in the *Siete Partidas*.” *Romance Quarterly*, 33.3 (1986): 275-287.

---, “Social Perception and Literary Portrayal: Jews and Muslims in Medieval Spanish Literature”. *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*. Eds. Vivian Mann, Thomas Glick, and Jerrilynn Dodds. New York: George Braziller, 1992. 61-81.

Constable, Olivia Remie, Ed. *Medieval Iberia: Readings from Christian, Muslim, and Jewish Sources*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1997. 237-351.

Dictionary of the Middle Ages “Slavery, Slave Trade”. Vol 11. Ed. Joseph Strayer. New York: Scribner, 1982-1989.

Díaz Roig, Mercedes, ed. *El Romancero Viejo*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1977.

Fanjul, Serafín. “El mito de las tres culturas”. *Revista de Occidente* 224 (2000): 9-30.

Fernández, Manuel Gayol. *Teoría literaria*. La Habana: Cultural, 1939.

Gampel, Benjamin R. “Jews, Christians, and Muslims in Medieval Iberia: Convivencia through the Eyes of Sephardic Jews”. *Convivencia: Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*. Eds. Vivian Mann, Thomas Glick, and Jerrilynn Dodds. New York: George Braziller, 1992. 11-37.

Hernández Guerrero, Jose Antonio y M^a del Carmen García Tejera. *Historia breve de la retórica*. Madrid: Síntesis, 1994.

Lacarra, Maria Jesús. *Cuentos de la Edad Media*. Madrid: Castalia, “Otres Nuevos”, 1986.

Lacarra, Maria Jesús y Francisco López Estrada. *Orígenes de la prosa*. Ed. Ricardo de la Fuente. Barcelona: Júcar, 1993.

Mackay, Angus. “The Ballad and the Frontier in Late Mediaeval Spain.” *Bulletin of Hispanic Studies* 53 (1976): 13-33.

Manual de literatura española. Edad Media. Eds Felipe Pedraza Jiménez y Milagros Rodríguez Cáceres. Vol. I. Navarra: CENLIT, 1980.

Martín Muñoz, Gema. “Lo real y lo irreal en la representación occidental del mundo musulmán”. *Revista de Occidente* 224 (2000): 106-122.

Menocal, Maria Rosa. *The Arabic Role in Medieval Literary History. A Forgotten Heritage*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1987.

Meyerson, Mark D. “Slavery and the Social Order: Mudejars and Christians in the Kingdom of Valencia.” *Medieval Encounters* 1.1 (1995): 144-173.

Mirrer, Louise. *Women, Jews, and Muslims in the Texts of Reconquest Castile*. Ann Harbor: The U of Michigan P, 1996.

Parker, Margaret. *The Story of a Story across Cultures: the case of the Doncella Teodor*. London: Tamesis, 1996.

Perissinotto, Giorgio. *Reconquista y literatura medieval: Cuatro Ensayos*. Potomac, Maryland: Scripta Humanistica, 1987.

Perry, Mary Elizabeth. “Moriscas and the Limits of Assimilation.” *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain. Interaction and Cultural Change*. Eds. Mark Meyerson and Edward English. Notre Dame, Indiana: U of Notre Dame P, 1999. 274-289.

Rosenstein, Roy. “The Voiced and the Voiceless in the Cancioneros: The Muslim, the Jew, and the Sexual Heretic as Exclusus Amator.” *Coronica* 26.2 (1998): 65-75.

Rubio García, Luis. *Estudios sobre la Edad Media Española*. Murcia: Departamento de Filología Románica, Universidad de Murcia, 1973.

Said, Edward. “Introduction”, *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978. 1-28.

Tibón, Gutierre. *Diccionario etimológico comparado de nombres propios de persona*.
México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

Valero Cuadra, Pino. *La doncella Teodor: un cuento hispanoárabe*. Alicante: Instituto
de Cultura Juan Gil-Albert, 1996.

Walsh, John K. “More on Arabic vs. Western Descriptive Modes in Hispanic
Literature: Brantôme’s Spanish Formula.” *Kentucky Romance Quarterly* 8.1
(1971): 3-16.

Wright, Diane M. “Temas moriscos: del romancero a la novela morisca”. *Estudios
Alfonsinos y otros escritos*. Ed. Nicolas Toscano. New York: National
Endowment for the Humanities, 1991. 254-261.