

La maurofilia en la poesía épica medieval

IRENE ZADERENKO

Boston University

Resumen: El hispanista francés Georges Cirot fue el primero en emplear el término “maurofilia literaria” (*maurophilie littéraire*) en 1938 para referirse a la representación del valor y la nobleza de los moros en la literatura española del siglo XVI. Pero como señaló Ramón Menéndez Pidal (1957, 202), ya en los siglos XIV y XV los castellanos se habían sentido atraídos por los musulmanes de Granada, por su exótica civilización, su lujo en el vestir, la espléndida ornamentación de sus edificios y su modo de cabalgar, armarse y combatir.

Francisco Márquez Villanueva (1984, 117-118) indicó que aunque la literatura maurófila del siglo XVI fue elaborada bajo el signo avanzado del humanismo cristiano, cuyas características fueron “el inconformismo y la sensibilidad para toda suerte de realidades en divergencia del mundo oficial”, las raíces de la maurofilia literaria se encuentran en el viejo romancero fronterizo y morisco elaborado en el siglo XV. En su opinión, el Romancero fue la patria de la “maurofilia pura” y es donde encontramos un cuadro de referencias temáticas “hecho de toponimia y onomástica, armas, indumentaria, policromía y cabalgadas” tendiente a caracterizar al moro como un ser refinado y superior.

Para María Rosa Lida (1960, 355), en cambio, la imagen caballerescas del moro se remonta a don Juan Manuel, pues en sus obras aparecen las cortes musulmanas como “centros de molicie refinada y suntuosa”. En efecto, en el *Libro de los estados* se afirma el valor del moro como guerrero y en el *Conde Lucanor* aparecen una serie de reyes moros magnánimos y discretos. Sin embargo, el árabe como personaje sabio o “ejemplar” figura ya en una de las fuentes del *Conde Lucanor*, la *Disciplina clericalis*, obra compuesta a principios del siglo XII por el judío converso Pedro Alfonso. Por otra parte, el análisis de la representación de los moros en textos épicos, Avengalvón en el *Poema de mio Cid* y Almanzor en la *Los siete infantes de Lara*, nos permite descubrir un importante e insoslayable antecedente de la maurofilia de los últimos siglos de la Edad Media.

Palabras claves: maurofilia – *Poema de mio Cid* – *Siete infantes de Lara* – Romancero.

Abstract: Maurophilia as a literary tradition was codified for the first time in 1938 in an article published by the French Hispanist Georges Cirot, who explored the

idealized representation of Moors in sixteenth-century literature. Yet Ramón Menéndez Pidal argued that in the fourteenth and fifteenth centuries the Castilians, far from feeling any repulsion toward the Muslims of Granada, felt attracted to their exotic civilization, the oriental luxury of dress, the splendid ornament in their buildings, and their mode of riding and fighting. Maurophilia, in sum, became fashionable.

Years later, Francisco Márquez Villanueva pointed out that although literary maurophilia of the sixteenth century was influenced by a Christian humanism sensible to all sorts of realities marginalized by the official world, the roots of maurophilia could be found in the Romancero of the fifteenth century. In effect, the *romances fronterizos* are abundantly concerned with love as well as war, and often idealize relations between Moors and Christians. They are, for the most part, showcases for Moorish regalia and chivalric pomp.

According to María Rosa Lida, the positive depiction of Moors appeared for the first time in works by Don Juan Manuel. In the *Libro de los estados* the Moors are shown as courageous warriors, and in the *Conde Lucanor* there are several Moorish kings who behave as magnanimous and discreet rulers. But the Arab as a wise man or an exemplary figure appeared already in one of the sources of the *Conde Lucanor*, the *Disciplina clericalis* composed at the beginning of the twelfth century by Pedro Alfonso. On the other hand, the earliest medieval epic texts, the *Poema de mio Cid* and the *Siete infantes de Lara*, evince a sympathetic view of an enemy with whom Christians frequently allied, and with whom they lived.

Keywords: maurophilia – *Poema de mio Cid* – *Siete infantes de Lara* – Romancero.

El hispanista francés Georges Cirot fue el primero en emplear el término “maurofilia literaria” (*maurophilie littéraire*) en 1938 para referirse a la representación del valor y la nobleza de los moros en la literatura española del siglo XVI. Pero como indicó Ramón Menéndez Pidal (1957, 202), ya en los siglos XIV y XV los castellanos se habían sentido atraídos por los musulmanes de Granada, por su exótica civilización, su lujo en el vestir, la espléndida ornamentación de sus edificios y su modo de cabalgar, armarse y combatir.

Francisco Márquez Villanueva (1984, 117-118) señaló que aunque la literatura maurofílica del siglo XVI fue elaborada bajo el signo avanzado del humanismo cristiano, cuyas características fueron “el inconformismo y la sensibilidad para toda suerte de realidades en divergencia del mundo oficial”, las raíces de la maurofilia literaria se encuentran en el viejo romancero fronterizo y morisco elaborado en el siglo XV. En su opinión, el Romancero fue la patria de la “maurofilia pura” y es donde encontramos un cuadro de referencias temáticas “hecho de toponimia y onomástica, armas, indumentaria, policromía y cabalgadas” tendiente a caracterizar al moro como un ser refinado y superior.

Para María Rosa Lida (1960, 355), en cambio, la imagen caballeresca del moro se remonta a don Juan Manuel, pues en sus obras aparecen las cortes musulmanas como “centros de molicie refinada y suntuosa”. En efecto, en *El libro de los estados* se destaca el valor extraordinario del moro como guerrero y en *El conde Lucanor* aparecen una serie de reyes moros magnánimos y discretos. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el árabe como personaje sabio o “ejemplar” figuraba ya en una de las fuentes del *El conde Lucanor*, la *Disciplina clericalis*, obra compuesta a principios del siglo XII por el judío converso Pedro Alfonso. Por otra parte, el análisis de la representación de los moros en textos épicos nos permite descubrir un importante e insoslayable antecedente de la maurofilia de los últimos siglos de la Edad Media.

El texto probablemente más significativo en este sentido es la leyenda de los *Siete infantes de Lara*, donde Almanzor aparece como un moro rico y poderoso, más rico y poderoso que el conde Garci Fernández, un personaje débil y poco perfilado, incapaz de vengar la traición de Ruy Velázquez. Almanzor, además, se muestra siempre magnánimo y compasivo, franco y sutil. No sólo perdona la vida al padre de los infantes en dos ocasiones, sino que hace posible el nacimiento de su hijo, quien va a vengar los agravios del traidor Ruy Velázquez. Almanzor es presentado como un gobernante poderoso, como en efecto lo fue, pero al mismo tiempo es un personaje de una gran nobleza. Se niega, en efecto, a matar a su huésped, Gonzalo Gústioz, aunque su muerte podría acarrearle grandes beneficios. Además de revelar una gran lealtad, Almanzor exhibe una profunda compasión hacia su prisionero, mostrando respeto y hasta delicadeza cuando le hace saber a don Gonzalo que sus hijos han muerto. El moro es capaz de entender el dolor del desconsolado padre, de perdonar la muerte de sus alguaciles, de liberar a su prisionero, de criar al hijo de éste en la corte de Córdoba y de ayudar a Mudarra cuando el joven decide vengar los agravios sufridos por su padre a manos del traidor Ruy Velázquez.

Mudarra, hijo de padre cristiano y de madre mora, va a mostrar las mismas características positivas, aunque su personaje está menos desarrollado en la versión más temprana de la leyenda, la de la *Estoria de España*. El joven no duda en abandonar la corte de Córdoba, en la cual ocupa un lugar elevado junto a Almanzor, para vengar una afrenta cometida hace muchos años contra su padre, al que nunca ha visto. En Castilla, Mudarra pide justicia siguiendo los procedimientos legales propios del siglo XIII: desafía públicamente a Ruy Velázquez en el palacio del conde Garci Fernández y mata al traidor cuando éste intenta huir de noche a Barbadillo. El joven acaba con Ruy Velázquez mediante un heroico tajo “que l’ partió fasta en el medio cuerpo” (p. 201)¹, y mata además a otros treinta caballeros que iban con él, sus cómplices. El castigo de doña Lambra, quien había iniciado el conflicto con los infantes el día de su

¹ Cito la versión de la *Estoria de España* editada por Carlos Alvar y Manuel Alvar (1991, 179-202).

boda, es postergado hasta después de la muerte de Garci Fernández, puesto que ella “era muy su parienta del conde” (p. 201), lo cual pone de manifiesto que el joven Mudarra no sólo es valiente y leal, sino también prudente.

No voy a extenderme en el análisis de la maurofilia en los *Siete infantes de Lara*; remito a un trabajo sobre la imagen del moro en esta leyenda que publiqué hace unos años (Zaderenko 2003-2004) y a otro estudio más extenso sobre el mismo tema que va a aparecer próximamente.

En el *Poema de mio Cid* (o *Cantar de mio Cid*), el Campeador lucha contra los moros por necesidad y no por odio, para “ganarse el pan”, como indica el propio Rodrigo: “mis fijas e mi mugier verme an lidiar,/ en estas tierras agenas verán las moradas cómo se fazen,/ afarto verán por los ojos cómo se gana el pan” (vv. 1641-1643)². Álvarez Fáñez se manifiesta en el mismo sentido: “De Castiella la gentil exidos somos acá,/ si con moros non lidiáremos, no nos darán del pan” (vv. 672-673), y también el rey Alfonso reconoce la motivación económica de las campañas del Cid contra los moros cuando le dice a Minaya: “sin nulla dubda id a mio Cid buscar ganancia” (v. 898). Cuando en una de las escenas más conmovedoras del poema Jimena y sus hijas suben al alcázar de Valencia para contemplar por primera vez la bella ciudad, agradecen a Dios “d’esta ganancia, como es buena e grand” (v. 1617).

Los moros son presentados siempre como seres humanos que trabajan y oran, luchan y sufren, como los cristianos. En Castejón, al amanecer “todos se levantavan,/ abren las puertas, de fuera salto davan,/ por ver sus lavores e todas sus heredades” (vv. 458-460), y cuando ven acercarse al Cid a la puerta de la ciudad sienten miedo (v. 469). Sin embargo, el Campeador no quiere arrasar el castillo (v. 533) y se muestra preocupado por la opinión de sus habitantes (v. 535). Cuando se retira de Castejón, “Los moros e las moras bendiziéndol’ están” (v. 541).

Después de conquistar Alcocer, el Cid declara que si descabezan a los moros “nada non ganaremos” (v. 620) y tras vencer a los moros de Valencia que habían venido a socorrer a los de Alcocer, “A so castiello a los moros dentro los an tornados;/ mandó mio Cid aún que les diessen algo” (vv. 801-802). Cuando finalmente el Campeador decide abandonar la ciudad, los moros lloran (v. 856) y le ofrecen sus oraciones: “¡Vaste, mio Cid; nuestras oraciones váyante delante!/ Nós pagados fincamos, señor, de la tu part” (vv. 853-854).

Las campañas militares del Campeador no se realizan bajo el signo ideológico de la reconquista o de la cruzada religiosa. Los moros son vistos como una fuente de ganancias a la que el exiliado debe recurrir necesariamente, no como enemigos de la fe a los que hay que destruir, y se les reconoce el derecho a defenderse: “En sus tierras somos e fêmosles todo mal,/ bevemos so vino e comemos el so pan;/ si nos cercar vie-

² Cito el texto editado por Alberto Montaner (2007).

nen, con derecho lo fazen” (vv. 1103-1105). El poeta, además, expresa piedad por los padecimientos de los habitantes de Valencia que sufren por el asedio de las tropas del Cid: “¡Mala cueta es, señores, aver mingua de pan,/ fijos e mugieres verlos murir de fanbre!” (vv. 1178-1179).

En las batallas, ambos ejércitos invocan el auxilio divino: “Los moros llaman — ¡Mafómat!— e los cristianos, — ¡Santi Yagüe!—” (v. 731); el poeta señala simplemente la diferencia, sin manifestar ninguna valoración negativa hacia la religión del enemigo. El único personaje que expresa abiertamente el deseo de “matar moros” es el obispo don Jerónimo, un clérigo “de parte de orient” (v. 1288), es decir, un francés.

Numerosos cantares de gesta franceses presentan este punto de vista, poniendo de manifiesto una ideología de cruzada que establece una clara oposición entre el bien (la religión del héroe) y el mal (la religión del enemigo). En efecto, las *chansons de geste* más antiguas —*La chanson de Roland, Gormont et Isembart, la Chanson de Guillaume*— presentan en un primer plano la lucha contra los enemigos de la fe cristiana, los sarracenos³. Esto influye en la caracterización de los personajes pues el héroe es asistido por la divinidad y combate al servicio de su religión, en tanto que el enemigo es demonizado, configurándolo a menudo en formas monstruosas. En *La chanson de Roland* (c. 1100) se afirma que “Los paganos están en el error y los cristianos en lo cierto” (“Païen unt tort e chrestiens unt dreit”, v. 1015). Bertrand de Bar-sur-Aube, en el proemio de su poema *Girart de Vienne* (c. 1180), señala que los vasallos leales “ensalzaron la cristiandad y confundieron y expulsaron a los sarracenos” (“Crestfienté firent molt essaucier,/ et Sarrazons confondre et essillier”, vv. 56-57). Esta actitud radical ante la religión musulmana llevó frecuentemente en las *chansons de geste* a “la solución franca”, es decir, a darle a elegir al enemigo entre la conversión al cristianismo o la muerte. El único que parece adherir a esta ideología de cruzada en el *Poema de mio Cid* es el obispo francés don Jerónimo, como ya mencionamos, pues ni el Cid ni los suyos hablan de “matar moros” por motivos religiosos.

El personaje moro más importante del *Poema* es Avengalvón, gobernador de Molina y “amigo de paz” del Cid, es decir, su aliado. Es por eso que Avengalvón es llamado “amigo de paz” (v. 1464) y “amigo sin falla” (v. 1528), mientras que éste se refiere al Cid como su “amigo natural” (v. 1479). El moro se comporta siempre como un fiel vasallo del Campeador, lo cual se pone de manifiesto cuando acompaña a Jimena y a sus hijas en el viaje de Medinaceli a Valencia (vv. 1477-1557) y, más tarde, cuando recibe a los infantes de Carrión y a sus esposas en Molina (vv. 2636-2688). Aunque, como Avengalvón mismo dice, su relación con el Cid se debe a consideraciones prácticas (el reconocimiento de la superioridad política y militar del Campeador, vv. 1523-1526), el vínculo que los une es también emocional, como puede deducirse,

³ Acerca de la épica de cruzada europea, puede consultarse el amplio estudio de Montaner (2004).

por ejemplo, del hecho de que Avengalvón reciba a los vasallos del Campeador “con grant gozo” (v. 1478) o de que cuando llegan los castellanos, el moro declare: “a mí non me pesa, sabet, mucho me plaze” (v. 1480). Avengalvón trata a sus huéspedes con gran deferencia y en vez de los cien hombres que le pide el Cid para que acompañen a su esposa e hijas a Valencia, envía doscientos (v. 1490). Cuando el moro se encuentra con Minaya, lo besa en el hombro de acuerdo con la tradición andalusí (“en el ombro lo saluda, ca tal es su usaje”, v. 1519), un detalle curioso que el poeta no olvida mencionar. Álvarez Fáñez corresponde a las atenciones de Avengalvón con la misma deferencia: “Entraron en Medina, sirvíalos Minaya,/ todos fueron alegres del cervicio que tomaran” (vv. 1534-1535). Cuando llegan a Molina, Avengalvón “bien los sirvió sin falla” (v. 1551) y hasta hace cambiar las herraduras de los caballos de sus huéspedes, un generoso gesto de hospitalidad.

Más tarde, cuando los infantes deciden volver a Carrión con sus esposas, Avengalvón los recibe en Molina “con grandes alvorozes” (v. 2649). El moro muestra su magnificencia entregando regalos a las hijas del Campeador y buenos caballos a sus esposos (vv. 2654-2655). La gran riqueza exhibida por Avengalvón hace que los infantes decidan traicionarlo. Al enterarse de que los yernos del Cid planean matarlo, Avengalvón que “mucho era buen barragán” (v. 2671) se enfrenta a los infantes, mostrando su desprecio por “los de Carrión” (v. 2683). El moro “de buen seso” (v. 2688) da una lección a los infantes “malos e traidores” (v. 2681), que planeaban corresponder a la generosa acogida de Avengalvón asesinandolo para apoderarse de sus riquezas.

En cuanto al rey Yúcef de Marruecos que viene a cercar Valencia, representa otra oportunidad de adquirir ganancias: “Riqueza es que nos acrece maravillosa e grand”, declara el Campeador (v. 1648). Además, el poeta reconoce que son guerreros valientes: “Los moros de Marruecos cavalgan a vigor,/ por las huertas adentro entran sines pavor” (vv. 1671-1672). Después de derrotarlos, el Campeador permite que “los moros de las tierras” participen de las grandes ganancias (v. 1779). El extraordinario botín obtenido por los cristianos se describe detalladamente (vv. 1774-1778; 1783-1784), y la magnífica tienda del rey de Marruecos con tendales de oro labrado es un regalo digno del rey Alfonso (vv. 1785-1791).

El rey Búcar de Marruecos también representa una oportunidad de acrecentar “la ganancia” (v. 2316). Aunque Búcar se muestra cobarde y huye del Cid, la batalla es “maravillosa e grant” (v. 2427) y el botín excepcional (vv. 2465-2467; 2482; 2489-2491). Después de este resonante triunfo de los cristianos, en Marruecos “o las mezcuitas son” temen un ataque del Cid, pero el Campeador rechaza tal posibilidad pues sabe que debe proteger Valencia (vv. 2499-2502). En el poema no hay “resistencia a ultranza a los invasores norteafricanos”, como se ha repetido muchas veces (Montaner 2007, 517). El Cid se defiende de los ataques de los reyes de Marruecos como antes se ha defendido en Alcocer y en Murviedro de los ejércitos del rey de Valencia.

Los moros desaparecen en la última parte del *Poema* en la que el Cid se enfrenta a sus enemigos, que son todos cristianos: los infantes de Carrión, el conde García Ordóñez y los “malos mestureros” de la corte.

En las *Mocedades de Rodrigo*, texto tardío de la épica castellana, el joven héroe se enfrenta primero a don Gómez de Gormaz y a los condes traidores, y más tarde al rey de Francia, al emperador y al papa, con los que sostiene un prolongado conflicto. Rodrigo combate también contra los moros, pero su relación con ellos se transforma rápidamente en un vínculo amistoso. Además, los moros aparecen caracterizados de manera positiva desde el principio: el rey Burgos de Ayllón es “muy lozano” (‘valiente, noble’), el arrayaz Bulcor de Sepúlveda es “muy honrrado” y su hermano Tosios, el arrayaz de Olmedo, es “muy rico e mucho abondado” (vv. 452-454)⁴. Rodrigo los vence en “buena lid en el campo” (v. 472), donde toma prisionero al rey Burgos, pero cuando el rey Fernando le reclama que entregue al prisionero, el joven le contesta: “Solamente non sea pensado,/ que non vos lo daré por quanto yo valgo,/ que fidalgo a fidalgo, quandol’ prende, non deve dessonrrarlo” (vv. 498-500). Rodrigo reafirma los principios de una cultura aristocrática que está por encima de diferencias religiosas: el rey Burgos es un “hidalgo” y como tal no debe ser deshonorado, aunque sea musulmán. Después de este intercambio de palabras con el rey, Rodrigo libera a su prisionero y le promete que va a protegerlo: “itvos para vuestro reinado, salvo e seguro/ que en toda la mi vida non ayades miedo de rey moro nin de christiano” (vv. 509-510). El rey Burgos, agradecido, se somete a Rodrigo y le rinde homenaje (vv. 514-517). Cuando el joven se enfrenta más tarde a cinco reyes moros, “[...] muy bien le ayudó el rey moro Burgos de Ayllón loçano,/ [...] que era su vasallo” (vv. 699-700), reafirmando lealmente la alianza establecida entre los dos.

En la última parte del poema, el rey Fernando y Rodrigo pasan a Francia, donde se enfrentan a los grandes poderes de Europa: el rey de Francia, el “emperador alemán” y el “papa romano”, quienes reclaman el pago de tributos a España. La generosidad de Rodrigo con el rey Burgos contrasta con su intransigencia y el deseo de humillar a los grandes poderes cristianos: “[E]nbarraganad a Francia, [...] / suya será la dessonra, irlos hemos denostando” (vv. 992-993), le reclama al rey Fernando cuando éste se niega a recibir a la hija del conde de Saboya. Más tarde, Rodrigo se niega a otorgar las treguas que demandan el rey de Francia, el emperador y el papa, oponiéndose a la voluntad del rey Fernando que quiere resolver el conflicto pacíficamente. El texto queda inconcluso, por lo que no sabemos cómo terminaba el relato, pero resulta evidente la oposición que se establece entre la alianza duradera y mutuamente beneficiosa de Rodrigo con el rey Burgos y la desconfianza que caracteriza la relación del joven con los grandes personajes cristianos, incluidos el papa y el rey Fernando.

⁴Cito el texto editado por Carlos Alvar y Manuel Alvar (1991, 104-162).

Otro texto asociado con la tradición épica, el relato de la muerte del rey Sancho II durante el asedio de Zamora, fue probablemente cantado en lengua vulgar pues en la *Estoria de España* se indica que “dizen en los cantares de las gestas que la tovo cerca da vii annos” (p. 281)⁵. La *Estoria de España* (capítulos 829-845) incluye una narración detallada de los sucesos: el conflicto entre don Sancho y sus hermanos por la partición de los reinos, lo que llevó a la guerra de “cristianos unos con otros” (p. 280). En este relato, todos los personajes exhiben grandes fallas —hasta el Cid fracasa cuando persigue a Vellido Dolfos, el traidor, pues ha olvidado calzarse las espuelas (p. 285)— y los moros no tienen un papel importante. No obstante, “la tierra de moros” es mencionada varias veces como lugar de refugio de personajes cristianos que han sido agraviados. En efecto, el rey Alfonso se ha exiliado en “tierra de moros” después de que su hermano se apoderó de su reino (p. 277); Arias Gonçalo le dice a doña Urraca que si los zamoranos se niegan a luchar contra el rey Sancho, ellos deberían irse a Toledo “a los moros, o se fue vuestro hermano el rey don Alfosso” (p. 278), y después del largo asedio de Zamora, le aconseja a Urraca que entregue la ciudad al rey don Sancho “[e]t nós vayámosnos pora vuestro hermano el rey don Alfonso a tierra de moros” (p. 281); también el Cid decide “irse pora Toledo a moros do era el rey don Alfonso” (p. 279) cuando el rey Sancho le muestra su ira por la respuesta que le ha traído de doña Urraca.

Al recibir la noticia de que don Sancho ha muerto, el rey Alfonso decide volver a Castilla. Per Assúrez, quien lo acompaña en Toledo, cree que no deberían revelarle al rey Almemón que Sancho ha muerto, pero Alfonso le responde defendiendo al rey moro:

Amigos, bien sabedes vós de cómo quando yo vin a este moro, que me recibió él onradamientre et diome muy complidamientre todas las cosas que me fueron mester, et catóme en logar de fijo, pues ¿cómo le podría encobrir la merced que me Dios fizo? Ca el que me esto á fecho, aún me fará más, segund que yo en él fio. (pp. 290-291)

Cuando finalmente don Alfonso le comunica a Almemón que quiere volver a Castilla, éste se lo agradece y le promete ayuda:

Gradéscolo a Dios del cielo por que tú feziste lealtad en dezirme que te queries ir, et que guardeste de yerro a ti et a mí que non oviessen los omnes en qué me travar; ca si te fueras yo non lo sabiendo de ti antes, tú non escaparas de muerte o de prisión. Mas pues que assí es, vete et toma tu regno si pudieres, et yo darte é de lo mío lo que ovieres mester con que puedas allanar et aver los coraçones de los tuyos. (p. 291)

⁵ Cito el texto editado por Carlos Alvar y Manuel Alvar (1991, 274-300). No podemos saber con certeza cuál sería el contenido de “los cantares de las gestas” del rey don Sancho pues en la *Estoria de España* se distingue entre éstos y “las crónicas et [...] los libros de las estorias d’esto” (p. 281), que son las fuentes citadas repetidamente por los cronistas al narrar la historia de Sancho II.

A pesar de que el cronista conoce una versión diferente de estos hechos, la de don Lucas de Tuy⁶, prefiere la versión del arzobispo don Rodrigo pues “cuéntalo mejor et dize que [Almemón] salió con éll [don Alfonso] onrándol con todos los mayores de su palacio [...] et diz que l’ dio allí muchos de sus dones que levó allá consigo a aquella entención, et de su aver cuanto le era mester. Et espidiéronse allí ell uno dell otro con grand amor” (p. 292). Una vez más, los principios de la cultura aristocrática prevalecen, dejando de lado diferencias religiosas. El rey moro aparece en este relato como un ejemplo de conducta leal y generosa, a diferencia de lo que ocurre con los descendientes del rey Fernando, devorados por la codicia y los celos.

En otros textos asociados con la tradición épica castellana, los moros no tienen un rol significativo. No obstante, cuando se los menciona su papel no es el de enemigos irreductibles de los cristianos. En la leyenda de *La condesa traidora*, el objeto del deseo de la condesa —que la lleva a intentar envenenar a su propio hijo— es “un rey de los moros” (p. 327)⁷ y Bernardo del Carpio no duda en unirse a Marsil “que era rey de Çaragoça” para luchar contra Carlomagno (pp. 387-388)⁸, como nos recuerda también el autor del *Poema de Fernán González*:

Fueron para Çaragoça a los pueblos paganos,
vesó Vernaldo del Carpio al rey Marsil las manos
que diesse la delantera a los pueblos castellanos,
contra los doze pares, esos pueblos lozanos. (c. 144)⁹

En todos estos textos épicos no se contraponen valores religiosos sino caballerescos: lealtad contra traición, coraje y franqueza contra cobardía y duplicidad. En la épica castellana, los musulmanes no aparecen nunca como enemigos de la fe a los que hay que destruir; por el contrario, figuran muchas veces como valiosos aliados y como caballeros valientes, leales y generosos, ejemplo de los más altos ideales de la sociedad cristiana. Por tanto, creo que podemos afirmar con confianza que la maurofilia nació en la Península Ibérica mucho antes del siglo XVI, puesto que tiene sus primeras manifestaciones en textos épicos castellanos compuestos varios siglos antes. De hecho, podemos afirmar que la maurofilia nació con los primeros textos de la literatura castellana.

⁶ Como indica Charles Fraker, las interpolaciones de don Lucas de Tuy en estos capítulos de la *Estoria de España* introducen elementos religiosos y una mentalidad de cruzada en un relato que carecía de ellos: “I believe that it could be shown that whether by design or simply *de facto* many of the short interpolations from Lucas in the *Crónica* serve to sound a specifically religious note in passages which otherwise lack it [...]. A second sense in which the bit from Lucas adds to the Sancho narrative is that, as we have pointed out, Alfonso’s thoughts embody the spirit of holy war, of crusade” (1974, 496-497).

⁷ Cito la versión de la *Estoria de España* editada por Carlos Alvar y Manuel Alvar (1991, 322-329).

⁸ Cito la versión de la *Estoria de España* editada por Carlos Alvar y Manuel Alvar (1991, 384-406).

⁹ Cito la edición de Carlos Alvar y Manuel Alvar (1991, 408).

Obras citadas:

- ALFONSO, Pedro, *Disciplina clericalis*. Introducción y notas de María Jesús Lacarra. Traducción de Esperanza Ducay. Zaragoza, Guara, 1980.
- ALVAR, Carlos y Manuel ALVAR, eds. *Épica medieval española*. Madrid, Cátedra, 1991.
- BERTRAND DE BAR-SUR-AUBE. *Girart de Vienne*. En *La Geste de Monglane*. Vol. I. Eds. D. M. Doughery y E. B. Barnes. Eugene, University of Oregon Press, 1966.
- CIROT, Georges. “La maurophilie littéraire en Espagne au XVIe siècle”. *Bulletin Hispanique*, XL (1938), pp. 150-157, 281-296, 433-447; XLI (1939), pp. 65-85, 345-351; XLII (1940), pp. 213-227; XLIII (1941), pp. 265-289, XLIV (1942), pp. 96-102; XLVI (1944), pp. 5-25.
- FRAKER, Charles, “Sancho II: Epic and Chronicle”. *Romania*, XCV (1974), pp. 467-507.
- La Chanson de Roland*. Ed. de Jean Dufournet. París, Flammarion, 1993.
- LIDA DE MALKIEL, María Rosa, “El moro en las letras castellanas”. *Hispanic Review*, XXVIII (1960), pp. 350-358.
- MANUEL, Juan. *El libro de los estados*. Eds. Ian Macpherson y Robert Brian Tate. Madrid, Castalia, 1991.
- , *El conde Lucanor*. Ed. Guillermo Serés. Estudio preliminar de Germán Orduna. Barcelona, Crítica, 1994.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, “El problema historiográfico de los moriscos”. *Bulletin Hispanique*, LXXXVI (1984), pp. 61-135.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, “España como eslabón entre la Cristiandad y el Islam”. En *Mis páginas preferidas*. Vol. II. Madrid, Gredos, 1957. Pp. 183-206.
- MONTANER, Alberto, “Introducción a la épica de frontera (tradición románica, bizantino-eslava e islámica)”. En *Épica europea de frontera*. Vol. III: *Ressons épics en les literatures i el folklore hispànic - El eco de la épica en las literaturas y el folclore hispánico*. Eds. Pedro Bádenas y Eusebi Ayensa. Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, 2004. Pp. 9-39.
- , ed. *Cantar de mio Cid*. Estudio preliminar de Francisco Rico. Barcelona, Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores, 2007.
- ZADERENKO, Irene, “La imagen del moro en la *Leyenda de los infantes de Lara*”. *Letras. Studia Hispanica Medievalia VI XLVIII-XLIX* (2003-2004), pp. 159-164.
- , “Maurofilia en la leyenda de los *Siete infantes de Lara*, un rasgo excepcional de la épica española” (en prensa).