

«LA PÉRDIDA DE ESPAÑA»: LEYENDA FUNDACIONAL IDENTITARIA. COMPARACIÓN ENTRE DOS VERSIONES RENACENTISTAS CLAVE EN TORNO A SU AUTORÍA

ORIOI MIRÓ MARTÍ
Universidad Internacional de la Rioja

RESUMEN

Este artículo demuestra la originalidad de la autoría de la leyenda renacentista de la pérdida de España que Onofre Manescal incluyó en su *Sermó del rei Jaume II* (1604), a la vez que evidencia la distancia de la misma sobre la considerada su fuente más directa, la *Historia verdadera del rey Rodrigo* (1592) de Miguel de Luna. Una comparativa detallada entre el *Sermó* (1604) de Manescal y la *Historia* (1592) de Miguel de Luna pone al descubierto un conjunto de afinidades pero también de desencuentros lo suficientemente profundos como para demostrar la independencia de estos dos textos identitarios fundamentales de la literatura española, pero también su indiscutible filiación.

Palabras clave: Onofre Manescal; Miguel de Luna; pérdida de España; leyendas; literatura española; identidad.

ABSTRACT

This article demonstrates the originality of the authorship of the Renaissance legend of the loss of Spain that Onofre Manescal included in his *Sermó del rei*

Jaume II (1604), at the same time that it shows its distance from what is considered its most direct source, the *Historia verdadera del rey Rodrigo* (1592) by Miguel de Luna. A detailed comparison between Manescal's *Sermó* (1604) and Miguel de Luna's *Historia* (1592) reveals a set of affinities but also disagreements deep enough to demonstrate the independence of these fundamental identitarian texts of the Spanish literature but also their indisputable affiliation.

Keywords: Onofre Manescal; Miguel de Luna; loss of Spain; legends; Spanish literature; identity.

LA PÉRDIDA DE ESPAÑA es una leyenda que habla del período en el que la Península Ibérica cayó bajo dominio musulmán. Todas las crónicas medievales coinciden en que el reino peninsular se encontraba en un estado de conflicto interno permanente, lo que justificó la presencia de tropas extranjeras que ofrecerían refuerzo a alguno de los bandos enfrentados. Las causas que condujeron a la invasión definitiva se desconocen, aunque esta carencia de fuentes se suple con la presencia de varias leyendas que relatan cómo la península cayó en manos musulmanas en un tiempo récord debido a este estadio de inestabilidad.

Las leyendas que hablan sobre las invasiones musulmanas del reino, entre las que se cuenta la más conocida de *la pérdida de España* o *el pecado de España*, se encuentran recogidas en las principales crónicas medievales. La versión más extendida es aquella que habla de cómo el rey visigodo Rodrigo forzó a Florinda, la hija del noble Julián, tras ver cómo esta se bañaba de noche, lo cual hizo que este ofreciera sus conocimientos del territorio a un rey enemigo para que invadiera el reino, buscando con ello castigar a Rodrigo. Las crónicas medievales, pues, coinciden en afirmar que el período en que el reino visigodo se encontró bajo dominio musulmán fue la consecuencia de los vicios de los gobernantes a los que Dios buscó castigar mediante una invasión temporal: esta es la conocida como *tesis neogoda* que está presente (aunque no en todas) en las principales obras que conforman la historiografía latina de los siglos VIII y IX, a saber, la *Spania musulmana* (s. VIII), la *Septimania franca* (ca. s. IX), los *Annales portugalenses veteres* y el *Testamentum*

(finales del s. VIII, mediados del s. IX), así como el corpus historiográfico alfonsino (ca. 877-910) (Martin, 2020).

El presente, pues, se considera uno de los textos identitarios más emblemáticos del Renacimiento (Sánchez Hidalgo, 2016). El factor identitario de la literatura española se refiere a aquellos elementos y rasgos culturales y lingüísticos que caracterizan la literatura producida en España y que contribuyen a definir la identidad nacional y cultural de los españoles. Estos elementos suelen incluir la diversidad de culturas, tradiciones y valores que han influido la literatura española a lo largo de la historia. Así, la presencia de diferentes culturas en la península ibérica, como los visigodos y los musulmanes, por lo que nos concierne en este estudio, vendrían a encarnar ese factor identitario de la literatura española que es una mezcla de elementos culturales y lingüísticos que reflejan la diversidad y riqueza de la historia y la cultura españolas, y que contribuyen a definir la identidad nacional y cultural de los españoles (Sánchez Hidalgo, 2016; Rocha, 2018).

En este sentido, pues, el texto de Luna no alberga dudas de su vinculación identitaria. Sin embargo, la obra de Manescal, por estar escrita en catalán, ha sido considerada más vinculada al elemento identitario catalán que al español: con todo, dado el contenido del texto, no han sido pocos los estudiosos que han visto una doble filiación en el texto, y así lo entendemos nosotros (Rocha, 2018; Badia i Margarit, 1966; Pujol, 1999).

Miguel de Luna (1540-1615) fue un morisco granadino dedicado a la traducción de manuscritos árabes que llegó a ser el traductor oficial de Felipe II y Felipe III. Luna fue uno de los traductores junto con Alonso del Castillo de los polémicos manuscritos plúmbeos del Sacromonte (Cabanelas Rodríguez, 1965), que a pesar de ser una reivindicación de la identidad árabe en la Península (Barrios Aguilera, 2006), se convirtieron a la larga en el relato del pasado cristiano de Granada (Alonso, 1979; Caro Baroja, 1992; Hagerty, 2007). Con todo, por lo que sería conocido Luna es por afirmar haber encontrado un supuesto manuscrito árabe del siglo VIII escrito de primera mano por un musulmán que intervino en las guerras contra los godos y que cambiaba por completo la visión que se tenía de los invasores. *La verdadera historia del rey Rodrigo*, tal como tituló Miguel de Luna su

traducción, recoge la historia de los musulmanes en tierras peninsulares, empezando por la pérdida de España y continuando con la relación de grandes hazañas y batallas históricas que los dos ejércitos protagonizarían en su guerra por el territorio. Esta *Historia* conocería una primera parte, impresa en 1592, y una segunda, impresa en 1600¹.

Sin embargo, el principal cambio que *La verdadera historia del rey Rodrigo* ofrecía era la consideración positiva de los musulmanes, hasta entonces descalificados sistemáticamente (Caro Baroja, 1992 y 2000), a quienes convertía en un verdadero modelo de honor y valentía. Estableciendo un precedente inmediato contra la *tesis neogoda*, Miguel de Luna presentaba una historia diferente en la cual los musulmanes habrían venido a sustituir a una monarquía decadente y habrían implantado un gobierno modélico regido por un rey también modélico, a quien en el momento más álgido de la historia se llegaba a comparar, en un complejo entramado comparativo de vida, gustos personales y grandes hitos, con la figura del emperador Carlos V.

Como se demostró posteriormente, y pese a los esfuerzos de Luna por dar veracidad a la historia, *La verdadera historia del rey Rodrigo* era una creación del propio Luna, quien buscaba no solo acreditarse como arabista competente, sino mejorar la situación en la que vivían los moriscos en una época

¹ Primera parte: 1592, imprenta de René Rabut, Granada. Segunda parte: 1600, impr. De Sebastián de Mena, Granada.

Reimpresiones: 1600, Sebastián de Mena, Granada; 1603, Angelo Tauanno, Zaragoza; 1603, Pedro Patricio Mey, Valencia; 1646, Claudio Macé, Valencia; 1654 y 1676, Melchor Sánchez, Madrid; 1676, Herederos de Gabriel de León, Madrid.

Traducciones: al inglés: 1627, parcial, Robert Ashley, impr. J. Parker, Londres; 1687, completa, Matthew Taubman, impr. F. Leach, Londres; 1693, completa, anónima, impr. D. Browne, Londres. Al francés: 1638, primera edición, sner de Vieux-Maisons, impr. Gervais Clovisier; 1671, François d'Obelih, impr. Daniel Elsevier, Amsterdam y reeditada en 1699, impr. Christophe Remy, París y 1702, impr. A. Brisson, Lyon. 1680, Le Roux. 1708, Guy Alexis Lobineau, impr. Vve. Muguet, París; 1721, anònim, impr. Bruyset, Lyon.

Al italiano: 1648, Bartolomeu de Rogatis, impr. F. Sauio, Napoles y reeditado en 1653, impr. L.A. Fusco, Nápoles, 1660, 1662, 1664 i 1674, impr. Il Guerigli, Venecia, y 1685-1689, impr. Gioseffo Longhi, Bolònia. 1648, Francesco Agricolet, impr. Il Fancina, Venècia; 1663, Sennucio Cirfranei, impr. All' Insegna della Stella, Florencia.

Vid. Palau Dulcet, 1954; Díaz, 1984.

marcada por los disturbios y la sangrienta Revuelta de las Alpujarras (Caro Baroja, 2000; Domínguez Ortiz y Vincent, 1993). Así, rompiendo tanto con la *tesis neogoda* como intentando una mejora de la situación real de una población que en la época había ascendido a las 100.000 personas (Kamen, 2011), Luna elaboró una narración ficticia al modo de Antonio de Guevara (1481-1545) que casaba con el creciente gusto popular por la novelización histórica y con un progresivo interés por los temas orientales, modificando así toda la tradición vigente y estableciéndose como referente primero para quien quisiera acercarse a los hechos que sucedieron cuando los musulmanes entraron en la península (Bernabé Pons, 2000; Menéndez Pidal, 1950; Riquer, 2000).

Pocos años después de la primera edición de Luna (1592), el teólogo catalán Onofre Manescal leía en la catedral de Barcelona un sermón funerario con ocasión de la muerte del rey Jaime II el 4 de noviembre de 1597. Manescal, que era doctor en teología y afamado predicador, publicaría este sermón en 1604 bajo el título *Sermò vulgarment anomenat del serenissim senyor don Jaume segon, iusticier, y pacífic, Rey de Aragó y Compte de Barcelona, fill de Don Pedro lo Gran, y de Dona Constança sa muller. Predicat en la Sancta Iglesia de la Insigne Ciutat de Barcelona a 4 de Noembre del Any 1597. Per Honofre Manescal Doctor en Theologia, y Rector de la Iglesia Parroquial de Sanct Andreu de la Selua. Dirigit al Illustrissim, y Excellentissim Senyor don Ioan Teres Archebisbe de Tarragona, y del consell de la Maestat, Lloctinent, y Capita general per lo Rey nostre Senyor en lo Principat de Cathalunya*.

El sermón, que sería ampliado para la edición impresa, trataba temas tan diversos como la geografía o las leyendas. Dentro de este último punto, el legendario, debe valorarse el mérito de Manescal en ser el primero en relatar de forma detallada la historia de la espada de Vilardell, el equivalente catalán de la leyenda de Excalibur, y el primero también en dar nombre al héroe (Riquer, 2000). Este sermón venía a ser un breve repaso de la historia de la corona catalano-aragonesa y contenía numerosas leyendas, una de las cuales era la pérdida de España. La versión que recogía, y contra toda expectativa, contradecía las crónicas más ilustres (la *versión oficial*) y mostraba una historia de las invasiones bastante similar a la que unos años antes Miguel de

Luna había impreso con un éxito sin precedentes, a pesar de sus evidentes falsedades (Bernabé Pons, 2000).

La voluntad última de Manescal era conseguir el cargo de cronista oficial de la corona, que en la época estaba reservado a un sector muy selecto de la sociedad (González Fernández, 2008). Como en el caso del granadino, el catalán buscaba una mejora sustancial no solo de su status social, sino que al importar una innovación moderna, un supuesto hallazgo hecho por un contemporáneo, el teólogo se establecía como el referente segundo de la versión y ponía sobre la mesa su capacidad como cronista e historiador.

Lo que el estudio comparativo actual ha demostrado es que Manescal tradujo literalmente gran parte del texto de Luna y lo incorporó a su sermón, pero con notables modificaciones: las principales diferencias, que demuestran que el texto del catalán no se puede considerar una copia del granadino, son, por una parte, la configuración formal del escrito, que difiere en la mayoría de las partes, y la otra, más importante aún, que la intención de Manescal no se corresponde con la de Luna, ya que el teólogo pretende, en esencia, desmontar cualquiera pretensión anexionista de territorios catalano-aragoneses que se basara en la *tesis neogoda* (Bernabé Pons, 2000; Menéndez Pidal, 1950; Riquer, 2000). En consecuencia, si la reconquista de los territorios peninsulares no fue hecha únicamente por don Pelayo, sino que en cada territorio intervino un personaje diferente y por tanto la reconquista de los territorios catalanes no había sido hecha por el linaje de los reyes godos, no se podía justificar por esta vía ninguna teoría política que estableciera una deuda histórica entre las coronas ni que colocara la catalana por debajo de la castellana. Se trata, por tanto, de una cuestión identitaria y de reivindicación política de primer orden.

Volvamos un momento a las cuestiones formales del escrito, primer factor que distancia ambos textos. La copia literal de fragmentos que un análisis contrastivo demuestra podría llevar a creer que Manescal contó con una copia de la *Historia* de Luna mientras elaboraba su sermón. Esta tesis la confirma el hecho de que sea Luna, y lo recoja Manescal, quien inaugura la tradición de llamar Florinda a la hija del noble que se pasa al enemigo, en sustitución de la clásica denominación peyorativa de Cava, sinónimo

de prostituta y que es la que ha perdurado hasta nuestros días (Menéndez Pidal, 1950; Gaylord, 1992; Maura, 2003). Sin embargo, la falta de estructuras idénticas, una división completamente diferente de los escritos y, por encima de todo, la visión peyorativa de los musulmanes hace que la de Manescal no pueda ser considerada un plagio, sino una versión diferente de la de Luna.

Á guerra entre los christianos te los moros, te abrá fasta que ayan cobrado los christianos las tierras que los moros las tienen forzadas; (...) Ca Jhesu Christo nunca mandón que matasen nin apremiaran a ningún miedo a que tomase la Su ley (Don Juan Manuel, *Libro de los Estados*).

Don Juan Manuel expresaba así en el *Libro de los Estados* lo que Luna y Manescal defienden a lo largo de los textos, pues todos comparten la consideración de que la invasión es una guerra meramente política y niegan toda vinculación religiosa al hecho. La idea que los cristianos luchan contra una ocupación inaceptable del territorio surge en el siglo IX con la *Crónica Albeldense* (881), que carece de intervenciones divinas que equilibrarían las fuerzas a favor de una facción concreta, sino que la guerra se decide por las armas, y la Reconquista, declarada ya en firme en la carta que don Pelayo envía al capitán de los ejércitos invasores y que Luna recoge al final del su capítulo XIX, se trata como un conflicto territorial y no como el enfrentamiento de dos civilizaciones opuestas por la religión:

Carta del Rey Don Pelayo, embiada al Capitán Tarif Abeniez. (...) y té hazemos saber, aunque tienes ocupado nuestro Reyno de España cono mal titulo, y fuerza de armas, tenemos confianza en Dios, que cono su ayuda lo bolveremos á restaurar, y esta se nuestra intención. (Luna, cap. XIX).

Con todo, hay elementos que se presentan lo largo de los dos textos que inclinan a pensar justo lo contrario, es decir, que en cierto punto la guerra política se convierte en una guerra de religión. Estos elementos serían que el rey musulmán Miramamolín Jacob Almanzor, al comprobar el éxito de la empresa, extienda la guerra a toda la morisma, y que además se plantee la

cuestión de la conversión musulmana bajo una apariencia falsamente inocente de obtención de privilegios.

La leyenda de *la pérdida de España*, en su versión primitiva, habla del agravio contra Florinda y la traición del conde Julián. El autor más antiguo que trata la leyenda de la Cava es Abderramán ben Abdelhakem, del siglo ix, cuya obra se encuentra en estrecha relación con el género llamado *fotuhāt* o de conquistas, y que son aquellas tradiciones de los países conquistados por el Islam que tratan sobre las profecías que anunciaban su invasión. Por otro lado, tradicionalmente la primera referencia a Julián la encontramos en la *Crónica Silense* (León, 1115), que considera al rey godo Vitiza el inicio de los males que desembocarían en la invasión y añade el motivo del destierro de sus hijos por don Rodrigo y la unión de estos a las fuerzas del conde Julián en Tánger. Según la tradición proveniente de Racizo (*Crónica del moro Rasī*: Ahmed al Râzī, 887-955?), igual que la *Crónica sarracina* de Pedro del Corral (1430), don Rodrigo ayudaría a su sobrino don Sancho a combatir la invasión sarracena provocada por la traición del conde Julián (Menéndez Pelayo, 1985). Sin embargo, Manescal no sigue estas fuentes, sino a Luna, dado que presenta una relación de hechos bastante diferente.

La versión de Manescal incluye algunas de las historias paralelas que se habían ido adhiriendo al largo del tiempo a la leyenda de la Cava. Una de estas nuevas incorporaciones sería la leyenda de la Torre de Hércules, que hablaba de una construcción muy antigua hecha por los griegos que guardaba la revelación de una invasión exterior en el momento en que esta se abriera. El deber de todo rey era añadir un candado a la puerta con el fin de impedir que esta invasión se llevara a cabo durante su reinado. Ignorante de esta tradición, el rey Rodrigo habría abierto la torre esperando encontrar tesoros para pagar nuevos ejércitos, pero, en lugar de eso, habría liberado su maldición.

De hecho, la narración puede entenderse como un conjunto de historias paralelas, proféticas en su mayoría, que seguirían en los dos autores la misma finalidad y un desarrollo muy similar. Algunas, sin embargo, podrían confundirse con una narración paralela, pero realmente se trata de episodios protagonizados por personajes relevantes y que van apareciendo en el relato

en contadas ocasiones. De este tipo es, por ejemplo, *la deshonra de Ataulfo*, a quien la madre del sucesor legítimo al trono godo castigaría por traidor y quien reaparece al final limpiando su honor librándose a manos del enemigo en una escena dramática de suicidio militar.

Este conjunto de historias constituyen el espesor de la narración y tienen un desarrollo prácticamente idéntico en ambos autores. Los elementos se suceden en el mismo orden y en las mismas coordenadas, lo cual podría perfectamente llevarnos a pensar que toda la narración es tratada por igual.

Debemos diferenciar, como ya apuntábamos antes, unos relatos principales de otros secundarios. Los relatos secundarios serían los que presentan más divergencia entre los autores y se reconocen fácilmente por el tratamiento diferencial que les da el clérigo. Estos serían, por un lado, *la caída de Ataulfo*, *la traición de Sisiberto* y *la historia del pastor* (o *fuga de Rodrigo*).

Estos relatos tienen cada uno una función específica. El primero, *la caída de Ataulfo*, es una historia de honor y de cómo un hombre de armas puede perderlo y cómo se recupera. Luna dedica una breve reflexión sobre la desgracia que supone para un soldado perderlo, y cómo solo una lucha a muerte con el enemigo puede devolverlo. Ataulfo morirá a manos de los invasores en una lucha encarnizada en la que desde buen principio no tenía ninguna posibilidad. Su muerte será admirada tanto por los personajes de la historia como ambos autores:

Su Capitan Ataulpho peleò como esforçado, y valiente Cavallero: y despues de aver muerto muchos Moros, aunque fue amonestado de sus enemigos que se rindiesse, nunca se pudo acabar con èl, hasta que murió peleando entre sus enemigos, como lo deven hazer los hombres que estiman la honra, y el servicio fiel à sus señores, para no ser culpados con razon ò sin ella. (Luna, cap. VII).

Y après de aver peleat varonilment lo capità del rey don Rodrigo Ataulpho, y aver mort molts moros sens voler-se rendir, morí en la pelea (Manescal, 21).

La traición de Sisiberto trataría de la maldad de los cristianos y las malas artes propias de la guerra. Sisiberto es un cristiano que en un momento

álvido de la historia, de noche, cuando los dos ejércitos descansan, se acerca a Tarif para avisarle de las malas intenciones del capitán cristiano Orpas, a quien acusa de querer preparar un ataque sorpresa contra el campamento. Tarif no se fía pero no tiene otro remedio que levantarse en armas y atacar primero, decisión que le otorga la victoria sobre el cristiano. La verdadera intención de Sisiberto era hacer caer al musulmán en el error que había hecho perder anteriormente una batalla a su señor, que era haber atacado apresuradamente cuando todavía no estaba preparado. Sisiberto buscaría el fracaso del capitán sarraceno proporcionándole una información que le obligara a un enfrentamiento imprudente. A lo largo de los dos textos, a pesar todo, es constante la idea que los musulmanes están preparados para la guerra, mientras que los cristianos no.

Por último, *la historia del pastor* o *fuga de Rodrigo*, evidenciaría la falta de honor y la vileza de este rey, quien viéndose superado la vigilia de la gran batalla final, decide huir sin permitir que nadie le siga. Para no ser reconocido, Rodrigo se hace con la ropa y la comida de un pastor, a quien deja la armadura real con que había estado entrando en batalla. El tema de la penitencia de Rodrigo después de abandonar a sus tropas no aparece ni en Luna ni en Manescal, pero sí en la *Refundición de la Crónica de 1344* (Toledo, ca. 1460) y la *Crònica d'Alfons III el Magne* (911), así como en múltiples canciones de tipo popular:

Y segons costum dels Goths, diuen entrà en la batalla ab un carro de marfil adornada sa persona de corona de or y altres insígnies y vestidures reals, conforme trobaren après juntament ab son cavall nomenat Orelia. (Manescal, 22 v.)

El pastor, sin nada con que vestirse, se la pone, lo que provoca la confusión y hace que los soldados de Tarif lo cojan prisionero una vez el musulmán ha vencido a las fuerzas cristianas, pero Julián, que conocía personalmente a Rodrigo, descubre el engaño. El relato del pastor es idéntico en ambos autores, lo cual viene reforzado por el hecho que Luna, por primera vez, y así lo hace Manescal, trata a Tarif no como a capitán, sino como a general. Es en este momento cuando Manescal introduce la novedad de haberse tenido noticia del rey exiliado doscientos años después de la invasión,

gracias al descubrimiento de una tumba en Viseo, Portugal, cuyo epitafio traduce, lo cual toma de la *Crònica d'Alfons III el Magne* (911). Las crónicas, sin embargo, difieren sobre el final del rey Rodrigo: así puede verse en el *Cronicón de Lucas Tudense* (1236), el *Toledano* (1243), la *Crònica d'Alfons III el Magne* (911) y la *Crònica Albeldense* (881).

Por otro lado, existen dos historias paralelas que, a pesar no poder ser consideradas ni proféticas ni principales, sí cumplen una finalidad muy concreta dentro de la narración principal. Estamos hablando del enamoramiento de Zahra y de la genealogía de la corona sarracena.

Zahra era la hija del rey Mahomet Abrehedin. Durante una fiesta, toma una barca para salir a divertirse pero una tormenta la arrastra hasta las costas peninsulares. Rodrigo la encarcela, pero pronto surge el amor entre ellos. Zahra se convierte al cristianismo y se casa con el rey goda, lo cual provoca una enorme angustia al monarca sarraceno, quien muere del disgusto. La historia de Zahra hablaría de la entrada de sangre sarracena en la corte goda y justificaría la subida al trono musulmán de quien sería el gran rey árabe Almanzor, a quien Luna plantea como el equivalente árabe de Carlos V. Estos dos elementos serían suficientes para justificar la presencia de un relato intercalado, pero es que además la historia de Zahra es utilizada también para plasmar la vileza de los traidores y su justo castigo. Cuando Rodrigo huye, ya vencido, la reina pasa a la custodia de Almanzor. El capitán Tarif la deja a cargo de Gilhait, hijo del rey de Túnez, quien debía reponerse de las múltiples heridas que había recibido. La reina conversa y el príncipe musulmán se enamoran y Gilhait se convierte al cristianismo, lo cual enciende las iras de Tarif, quien los manda ejecutar. Por tanto, la historia de Zahra explicaría la presencia de sangre sarracena en la corte goda y la subida al poder de Almanzor.

Llegados a este punto, solo nos queda comentar las historias proféticas. *La Torre de Hércules*, de la que ya hemos hablado antes, es la primera, mientras que la segunda es *el relato de la Cabeçuda*, una profecía muy antigua que pronosticaba el final del reino goda y la invasión sarracena.

La Cabeçuda es una cristiana que conoce la profecía y la utiliza para pedir clemencia a quien sabe que será el futuro regente de esas tierras. Ella le

ofrece el relato profético a cambio de protección para ella y los suyos cuando llegue el fin de la guerra. La historia habla de las señales que identificarán al capitán conquistador, el escogido por el destino. Estos elementos, que provendrían de la tradición árabe (Bernabé Pons, 2000), están presentes en las dos tradiciones y se encuentran en estrecha relación con el tópico del héroe que, destinado a cumplir grandes proezas, presenta unos rasgos físicos muy determinados y que sirven para reconocerlo y hacer público su destino en un momento determinado de la historia. Las características del héroe son un lunar en el hombro derecho y que con la mano del mismo lado pueda cubrirse la rodilla sin tener que encorvar la espalda.

Y deya mas, que lo capità que l'avia de guanyar avia de ser valerós y fort y que conexerien qui era aquest capità ab alguns senyals que avia de tenir, ço és un lunar pelòs tant gran com un ciuró en lo muscle de la mà dreta, y que la mà dreta avia de tenir més llarga que la mà esquerra, y tant que ab la palma podria cobrir lo genoll sens encorvar-se. (Manescal, 20).

Una vez verificadas todas las señales en Tarif, el héroe decide llevar la lucha hasta las últimas consecuencias y morir si es necesario. Confiado en el triunfo, Tarif, en un episodio paralelo al célebre de Hernán Cortés en Veracruz (Riquer, 2000; Márquez Villanueva, 1981), hace quemar todos sus barcos excepto uno, una pequeña embarcación que utiliza para enviar noticias a Muza.

A pesar de no depender directamente uno del otro, ambos autores se hacen eco del clima profético que desde finales de la Edad Media anunciaba el fin de la decadencia del reino godo y la llegada de un escogido que acabaría con las luchas internas que, desde de la llegada de los musulmanes, sacudían la península. Estas profecías políticas, como la Torre de Hércules o la revelación de la Cabeçuda, predecían eventos a corto plazo, pero en nada afectaban al fin del mundo, tal como sí hacían profecías escatológicas como la del *Vae mundo in centum annis* (*Ay del mundo de aquí a cien años*) que popularizó Arnau de Vilanova (Duran y Requesens, 1997; Riquer, 2000).

El Anticristo en Luna no es la civilización árabe, como sí lo es en Manescal. En este sentido no podemos decir que el granadino reproduzca las corrientes apocalípticas de la época, pues de hacerlo podría caer fácilmente en la *tesis neogoda*. De hecho es Manescal quien se acerca más a esta tesis, si vemos su discurso como la lucha entre una corrupción temporal, la invasión, y su enderezamiento, la reconquista del reino. Esta reconquista, no lo olvidemos, fue llevada a cabo por cada corona por separado, lo cual impedía cualquier pretensión anexionista posterior (Riquer, 2000). En las profecías de la Torre de Hércules y la Cabeçuda, Manescal añade las de San Metodio mártir (donde también aparece la profecía de la invasión), el venerable Beda y San Isidoro.

La última de las historias paralelas conectaría con la versión primitiva de la historia, la desgracia de Florinda, alargándola una poco más. El conde Julián se retira a sus tierras para reconstruirlas y vivir en paz, un vez acabada la guerra. Ambos autores hablan del origen del nombre Málaga, Villaviciosa, que es donde el conde y su familia se retiran. Por los remordimientos que sufre, Florinda se suicida, tragedia que a la larga provoca la muerte a la familia entera: Julián enloquece y se atraviesa con un puñal, y Egilona, su mujer, muere de enfermedad. No es la primera vez que un disgusto emocional pone fin a la vida de un personaje: ya veíamos cómo Abrehedin muere del disgusto a raíz de la conversión de su hija Zahra y su boda con el rey enemigo, y ahora Egilona cae enferma por el terrible impacto que le supone ver morir a su hija, despeñada además, lo cual, según la convención cristiana, impedía la salvación del alma (Menéndez Pidal, 1950; Márquez Villanueva, 1981; Maura, 2003).

Asimismo, se insinúa que la muerte de Florinda podría haber sido inducida por el demonio, pero de este hecho solo se hace una ligera mención, calcada en ambos autores, pero que no se llega a desarrollar.

Ab esta imaginació enganyada del dimoni determinà de morir desesperada.
(Manescal, 24).

El suicidio de Florinda, con todos los elementos que incluye, recuerda al de Melíbea, trágico personaje de *La Celestina* que decide lanzarse de una torre ante los ojos de sus padres ofuscada por la muerte de su amante Calisto, lo cual ha llevado a ser considerado un caso de plagio lamentable (Márquez Villanueva, 1981).

A partir de aquí, Manescal se adentra en una reflexión sobre las causas de la pérdida de España. Toda la culpa se desplaza de los vicios de Rodrigo para cargarse en la figura de Florinda.

per molt que vullam especular y escudrinyar la causa, la principal trobarem los pecats, en particular del rey y dels que tenian lo mando. (Manescal, 23).

Manescal reflexiona sobre el nombre de Cava, apodo peyorativo por el que se conocía antes de Luna a la hija del conde Julián (Menéndez Pidal, 1950; Gaylord, 1992; Maura, 2003), y apoya sus argumentos en el ejemplo bíblico, que deforma para adecuarlo a sus necesidades argumentativas.

se deya Cava, però no era aqueix son nom sinó dona Florinda, a la qual los àrabs per infàmia li di-gueren Cava, que significa entre los Àrabs una dona infame. (Manescal, 16).

Un aspecto importante a tener en cuenta es que fue Luna el primero en llamar Florinda a la hija del conde Julián. Este hecho es importantísimo porque permite saber qué tradiciones toman al granadino como referente y cuáles no.

En un ejercicio de retórica y deformación magistral del ejemplo bíblico, Manescal explica el proceso por el cual Florinda es la responsable de la invasión musulmana de la península y llega a comparar el pecado de Eva con el de Florinda. Dice que Eva fue la primera Cava porque causó la pérdida del Paraíso, y por eso no es de extrañar que otra mujer sea la causa de la pérdida del territorio a manos enemigas, justamente porque ya existe un precedente. Incluye además una reflexión sobre el nombre de Eva, que dice ser el origen del de Cava por una evolución del hebreo.

No diu mal en dir que Eva fou lo principi d'esta pèrdua, però si estava versat algun tant en llengua Hebrea veuria com lo nom de Eva és corromput, y son nom era Cavah. (Manescal, 24).

Esta misoginia que demuestran no solo el teólogo sino también el granadino, va a mayores cuando se culpa directamente a Florinda de la invasión, liberando así a Rodrigo de toda culpa. Realmente este cambio de perspectiva no solo es repentino sino forzado en el extremo. A lo largo del texto se defiende que la culpa de las invasiones radica en las faltas y pecados no redimidos de Rodrigo, teoría que no se mantiene hasta el final, sino que se ve modificada por las exigencias de adecuar la leyenda nueva con el relato tradicional de la Cava y la pérdida de España.

Otro concepto discordante entre los dos autores es el de destino y voluntad de Dios. Después de hablar de la Torre de Hércules, Manescal introduce la novedad de intervenir personalmente para hablar de la posible redención de los pecados del rey, cosa que evitaría la invasión y el final trágica del reino; pero don Rodrigo es un rey dominado por los vicios y, en lugar de redimirse, decide seguir adelante y trasladar la corte de Toledo a Córdoba para mejorar su seguridad. El hecho que el autor presente la posibilidad que Rodrigo pudiera redimir sus pecados y evitar así la invasión musulmana se opone a la idea de destino y es más plausible encontrarla formulada por un doctor en teología como Manescal, que por uno traductor morisco como Luna (Duran y Requesens, 1997), ya que para el cristianismo el concepto de destino está subordinado al de redención y Luna lo entiende solo como providencia o voluntad de Dios.

De hecho, no es la primera vez que Manescal introduce reflexiones de carácter erudito que representan otro de los puntos de divergencia respecto de Luna. Aparte de las breves explicaciones sobre el origen del nombre de Gibraltar y Guadalete, ambas ausentes en el granadino, Manescal introduce reflexiones eruditas que le otorgan una pátina de veracidad que lo aleja de la fabulación en la que muchas veces cae Luna. La primera de estas reflexiones es la justificación sobre una posible variante de la propia leyenda que afirmaría que la agravada no es la hija del conde sino la esposa. Esta variante aparece

durante la primera mitad del siglo XIII, tal como lo registran el *Toledano* (1243) y la *Crònica de Sant Joan de la Penya* (1372). El origen de este cambio se encuentra en el historiador bizantino del siglo IV Procopio de Cesarea, quien usa el motivo del anillo como símbolo del agravio, tal como también se hace en el relato bíblico de David y Betsabé (Samuel 11,14).

La segunda de estas reflexiones es la que explica la traición de los hijos de Vitiza. Cuando los ejércitos cristianos han caído ante Tarif en la gran batalla final, Manescal interrumpe la narración para hablar de las posibles causas de la derrota de los de Rodrigo. Una de ellas sería la traición de los hijos de Vitiza, predecesor de Rodrigo. Estos dos personajes, Achila y Ardo, habrían establecido alianzas secretas con Tarif y Julián y habrían abandonado el campo en plena lucha, dejando sin efectivos a Rodrigo.

Sin embargo, Manescal niega no solo la traición, sino incluso la supuesta intervención de Achila y Ardo, ya que el clérigo, basándose en hechos históricos, demuestra que los hijos del anterior monarca nunca se habrían aliado con un rey usurpador como Rodrigo, por una parte; y por otra, por no haberlo encontrado verificado en ninguna autoridad.

Según la *Crónica Mozárabe* (754), el rey goda Vitiza empezó a reinar en el año 702, a la muerte de Égica, su padre, quien en el 695 le había asociado al reino y le había nombrado gobernador de Galicia. La tradición de los vitizanos que habla de los pactos con los árabes y la aceptación de la conquista musulmana se encuentra recogida en la *Crónica Pacense* (*Crónica Mozárabe* de Isidoro Pacense, 754). Para su autor, un morisco que vivió en Córdoba y Toledo, Vitiza fue un monarca clemente que arregló los abusos de su padre devolviendo bienes y libertades a los condenados por el rey precedente. Además, convocó el XVIII Concilio de Toledo (702) y promulgó las últimas leyes que se incorporaron al *Liber Iudiciorum*, la recopilación de leyes visigóticas mezcla de la antigua legislación romana y las nuevas imposiciones germánicas que la aparición del derecho común acabó por sustituir a finales de la Edad Media. Según la citada crónica, Vitiza habría vivido durante el reinado de su padre en la ciudad de Tuy, donde hirió de muerte a Favila, padre de don Pelayo, a quien acabó expulsando del reino una vez ya coronado en Toledo. La tradición antivitizana, sin embargo, presente más bien en el

norte peninsular, presenta a un Vitiza vicioso que, para justificar sus excesos, forzó al clero a vivir entregado a la lujuria. Así lo hace la *Crónica de Moissac* y la *Crónica de Alfonso III* (911). La muerte de Vitiza como jefe del reino abrió un período de guerra civil. La elección de Rodrigo por asamblea debería haber tenido lugar durante la primavera de 710. Además, esta elección se llevó a cabo, según la *Crónica Pacense* (754), de forma irregular. La citada crónica también explica cómo Rodrigo se apoderó del reino y también cómo en el momento de la invasión musulmana, este *intestino furore confligetur* se encontraba en plena guerra civil (Larra, 1997).

Diuen alguns que dos fills de Vitisa als quals lo rey don Rodrigo avia comanat dos parts de l'exèrcit se concertaren la nit antes ab lo capità Tarify compte don Julià que dexarian al rey en lo mig de la pelea, sens consentir que ses esquadres peleassen, com diuen que u feren y posaren en execució. Lo que no és creïble: una, perquè estos no tenian molta amistat ab lo rey don Rodrigo; altre, perquè los autors més graves que en esta història yo he llegit no'n fan menció, de aquest cas. (Manescal, 22 v).

La siguiente reflexión es sobre la fecha de esta gran batalla por el destino del reino. El clérigo vuelve a apoyarse en fuentes eruditas que, como es costumbre, no cita, y que presentan divergencia no ya sobre el año, que todas coinciden en señalar como el 714, sino sobre el mes y el día. La reflexión se articula a través de las equivalencias del calendario musulmán y el cristiano.

Fou esta última pelea l'any set-cents y catorze conforme diuen tots los historiadors, encara que en lo mes y dia varian, perquè alguns diuen que era en la Luna de Muharran, que era en lo octubre, y seria segons aquest compte a vint-y-tres o vint-y-quatre del mes. Altres diuen que era lo mes de Xavel, que concorda ab lo nostre mes de setembre, y diuen era a nou delmes, en diumenge. En altres he trobat que fou a quatre de setembre, y en alguns a set, per a nostre propòsit y intent no y a molt que reparar en lo dia, puy sabem la veritat de la història que anam tractant en lo substancial y principal. (Manescal, 23).

A lo largo de los dos textos, todas las cartas incorporan la concordancia de las fechas según el calendario de quien las escribió. Es decir, que si la carta

está escrita por un árabe, la fecha seguirá el calendario musulmán, mientras que los cristianos seguirán el calendario romano. En todo momento, sin embargo, ambos registran las equivalencias con el calendario actual. Así, por ejemplo, dice Luna:

Hixera quiere dezir fuga, y es donde cuentan los Arabes sus años, y concuerda el año 91 della con los años del Nacimiento de N.S. Jesu Christo de 712 años. (Luna, cap. I).

De nuestro Real Palacio de Zarbal del Arabia felice à dos dias de la Luna de Sabben de noventa y dos años [Concuerda esta data con el mes de Setiembre del Nacimiento de Nuestro Señor Jesu Christo de 713 años]. (Luna, cap. V).

Del mismo estilo es la siguiente, que trata de la longitud de la conquista. Esta vez también Manescal acude a las fuentes eruditas para precisar un momento histórico y acercarse a la realidad alejándose de la fabulación. Asimismo, el clérigo dice que posee dos cartas que ayudarían a fechar el evento: estas cartas, concretamente una de don Pelayo a Tarif y la otra de Tarif a Almanzor, son transcritas únicamente en Luna y resumidas sintéticamente en el catalán.

Diuen alguns historiadors que ab vuyt mesos se ensenyoriren de Espanya; altres, que ab catorze; alguns, que ab dos anys, y adalguns los apar qu'estigueren sinch anys. Tinch per més certa la opinió que diu que ab vuyt mesos o catorze fou esta conquesta, una perquè après de las peleas que tingueren ab don Rodrigo no se'ls féu casi resistència, y axí pogueren ab breu temps rendir a Espanya. Altre, perquè en més mans an arribat dos cartes. (Manescal, 23 v).

En la misma línea que las argumentaciones anteriores, Manescal introduce una brevísima reflexión sobre la cuestión de la lengua. En este sentido es necesario destacar esta defensa de la lengua no a favor de ningún nacionalismo ni política determinada, sino deudora de una necesidad comunicativa urgente.

Cuando Rodrigo ha abusado de Florinda, esta envía a su padre, que se encuentra en una embajada diplomática en África, una carta en la que le hace conocer, a través de unos símbolos muy concretos, todo el agravio. Estos elementos son uno anillo y una piedra verde partida en dos mitades que, según la joven, rompió el rey con su ofensa. El hecho que el personaje agraviado esté fuera por orden del violentador es un tópico de larga tradición. En estos relatos se repite el motivo del mal consejo que el agraviado da al ofensor, a pesar de no estar presente ni en Manescal ni en Luna, pero sí en otros relatos que tratan la pérdida de España, como el *Libro contra el seta de Mahomat* del obispo San Pedro Pascual (Valencia, 1227?-1300) o la *Crónica* de San Juan de la Peña (1372).

Manescal transcribe la carta de Florinda tal como la reproduce Luna, aunque al principio duda si ha hecho bien de traducirla al catalán. Así pues, la carta de Florinda así como la reacción de Julián que incluye Manescal son una traducción literal de Luna, quien a su vez se había basado en la *Crónica del moro Rasís* de Pedro del Corral, tal como demostró en su día Menéndez Pelayo (1985).

No es el único momento en el que Manescal da explicaciones por haber escrito el *Sermó* en catalán. La consideración del público al que se dirige será el factor decisivo del cambio, pues en un primer momento, tal y como afirma en el prólogo, el autor dudaba si hacerlo en latín, siguiendo así la tradición sermonística, o en castellano. El latín se desestima por tratarse de materia histórica, tal como la convención pedía. El castellano, por último, tampoco se elige porque el auditorio lo formaban catalanes a muchos de los cuales les sería difícil entender el sermón por haber tenido poco contacto con castellanos. La necesidad comunicativa resuelve, pues, un dilema lingüístico.

Emperò a la postra, après de alguns anys, avent de imprimir altres sermons me só resolt de imprimir aquest sermó. Podia axir en llatí, com los altres, lo que aguera fet de bona gana, si no agué paregut que, per ser història, convenia isqués en romans. Aquest podia ser castellà, que per a qui a estat en Castella y tracta ab castellans, no fóra cosa dificultosa, del qual parer eran alguns, entenent que en llenguatje castellà avia de ser més comú y més apazible. Emperò advertint s'era

predicat en cathalà, i devant cathalans, an tingut per acertat se imprimís en cathalà. (Manescal, *Al Lector*, 2, lín. 10-19).

Y perquè la carta que escrigué dona Florinda és discretíssima y no aurà arribat en mans de tots, me ha paregut escriurer-la en nostre llenguatge, encara que ab diferent la escrigué ella. (Manescal, 17).

Convendría hacer ahora un breve paréntesis, porque existe un concepto discordante entre ambos autores que no afecta en sí a la leyenda y que conviene comentar. Se trata de una puntualización sobre las variantes de poder que caracterizan las coronas de donde provienen los autores, por bien que ya en la época en que fueron escritas la castellana y la catalana se encontraban unidas. Cuando al principio de la narración Julián se dirige a Muza para que organice la invasión, el cabecilla árabe sabe que no está capacitado para tomar este tipo de decisiones y escribe una carta a su rey Almanzor. La diferencia de la que hablamos es que, en la tradición de Luna, Almanzor decide por sí mismo ayudar a Julián y ordena al Consejo que ejecute sus órdenes. En Manescal, sin embargo, son el rey junto con el Consejo los que deciden tomar parte en la lucha. Esta sutileza, que podría parecer irrelevante, es fundamental para entender los diferentes conceptos de poder de los dos autores. A través del catalán, pues, vemos la fuerza que tenían las instituciones ciudadanas en la corona catalano-aragonesa y cómo esta se refleja en la literatura. Recordemos que una de las finalidades de Zurita en los *Anales de la Corona de Aragón* (1610) fue precisamente la de explicar el funcionamiento de las Instituciones dentro de la Corona para justificar delante de las autoridades reales castellanas esta variante de poder que incluía la misma concepción monárquica.

De tal manera, que quedò satisfecho el Rey Miramamolin Almançor, y assi se resolviò en su Consejo, que se escribiesse al Governador Muça. (Luna, cap. V).

Lo rey y los del consell restaren molt satisfets. Resolgué's en lo consell que se escrigués al governador Muça. (Manescal, 18).

Las divergencias entre ambos autores, como vamos viendo, no se concretan en elementos secundarios, sino que afectan directamente la articulación del entramado fundamental de la leyenda. Existen, sin embargo, algunos otros que son de menor importancia, pero que de todos modos conviene recordar. Uno de estos sería la divergencia entre el número de efectivos, que ambas obras registran a partir del momento en que comienzan las hostilidades. Manescal y Luna tienen especial cuidado en concretar en cada momento el número exacto de efectivos con que cuenta cada ejército. Manescal, sin embargo, y a pesar de coincidir a grandes rasgos con el granadino, utiliza a veces las fórmulas con el orden cambiado y a menudo modifica la cantidad de hombres.

Con seis mil hombres, assi Moros, como Christianos de los del vando del Conde Don Julian, y treientos hombres de à cavallo. (Luna, cap. VII).

Ab sis mil hòmens de a peu, entre Christians Julianistes y moros, y tres mil de a cavall. (Manescal, 20 v.).

Otros detalles divergentes serían el entierro de cadáveres que realiza Tarif o la concreción de la duración de la gran batalla, ambos solo registrados por el granadino.

Vemos, por tanto, cómo toda la leyenda en Manescal puede entenderse como la historia de un castigo divino. Este castigo es anticipado por varias profecías y, según el modelo bíblico en el cual se inspira, si la actuación errónea que lo provoca no se soluciona, la tragedia deviene inevitable. Concretamente, el teólogo catalán describe la caída de los poderosos por sus pecados, lo cual explicaría las invasiones y las constantes desgracias que sacuden a los personajes. En este sentido conviene explicitar que Manescal considera los árabes gente sin misericordia, lo cual contradice las teorías de Luna y separa totalmente la finalidad de las dos obras. Los árabes en Manescal son vistos como un castigo, a pesar de no tratar nada de su reinado ni tampoco presentarlos como el período de dominación oscura que imponía la tesis neogoda. El hecho de que la reconquista de los territorios se trate de modo diferente que en el granadino es el otro punto fundamental que incluye la

finalidad de la leyenda, tal como se ha hablado antes. Por tanto, la profecía que justificaba la entrada de los sarracenos en la península por voluntad divina a causa de los pecados de los godos, tan extendida por Europa, encuentra en Manescal un nuevo transmisor.

En Luna, sin embargo, se plantea la cuestión desde de un ángulo completamente diferente, y es que la civilización árabe, que sí aparece también en principio como castigo, es vista como una cultura superior a la peninsular del siglo VIII (y comparable, por tanto, a la española del XVI) que sustituye una política corrupta y un mal gobierno. Es a decir, que Luna plantea una situación peninsular desastrosa que la invasión musulmana no hace más que corregir. Estos conquistadores, además, respetarán la religión y los bienes del pueblo, factor que combinado con un período de dominación lo suficiente significativo, y no un breve paréntesis, daría lugar a la mezcla inevitable de sangre, lo cual desmonta la tesis de los cristianos viejos y la pureza de sangre, principal obstáculo para quienes pretendían ascender económica y socialmente. Luna presenta una situación en que se afirma que nadie podía ser realmente descendiente de los godos sin tener sangre sarracena: este hecho, lejos de ser considerado una vergüenza, se presenta como un honor. La unión de Zahra, la princesa musulmana, y Rodrigo, el gran rey godo, demostraría la introducción de sangre sarracena en la corte. Esta mezcla, por tanto, mezclaría la mejor parte de las dos culturas y las hermanaría íntimamente, hecho que llevaría a considerar la España musulmana como un reino que desconocía los problemas y el ambiente de crispación que sufría la España del siglo XVI.

En conjunto, vemos cómo Manescal ofrece una nueva versión de la leyenda de la pérdida de España. Esta versión está basada en la tradición de Luna y no se puede considerar copia ni traducción.

Las razones que podrían oponerse son que más del cincuenta por ciento del texto de Manescal es traducción literal de Luna. Además, la acción se desarrolla paralelamente en las dos tradiciones. Las leyendas forman parte de una historia mucho más grande, es a decir, se encuentran insertadas en un corpus textual que no trata solo de la caída del territorio a manos musulmanas. Los dos autores evitan el concepto de guerra de religión en favor de

una lucha limpiamente política y culpan de la invasión a Florinda en un giro inesperado que se produce en el mismo momento y abajo las mismas circunstancias en ambos autores. Por último, ambos comparten la utilización paralela del calendario árabe y romano y la presentación de su equivalencia cristiana.

A pesar esto, las razones que demuestran la originalidad del catalán son más que significativas. Ambos autores mantienen una concepción opuesta de la civilización invasora. La estructura formal del escrito es totalmente diferente: el granadino divide la leyenda en capítulos y cartas, mientras que el catalán diluye la historia dentro del fluir natural del sermón, a pesar de que también incluya de modo diferenciado algunas cartas. El catalán introduce elementos que no se encuentran en Luna, como la historia de las sucesiones reales hasta Almanzor o el intento de erudición histórica que le permite reflexionar sobre la duración de la conquista o deformar el ejemplo bíblico para culpar a Florinda de la pérdida de España. La leyenda, además, tiene una finalidad diferente en cada autor: Luna pretende mejorar la situación de los moriscos españoles y demostrar con el ejemplo del pasado que se puede convivir en paz, mientras que Manescal pretende demostrar su valía como cronista y al mismo tiempo desmontar cualquier pretensión anexionista basada en la *tesis neogoda*. Ambos se oponen también en el concepto de destino y voluntad de Dios, porque mientras Luna defiende el primero, Manescal cree que la redención de los pecados hubiera evitado la guerra. Por otro lado, las dos tradiciones siguen fuentes diferentes para las sucesiones de los monarcas árabes: es más, solo en Luna se halla presente el tópico del manuscrito encontrado escrito en una lengua que necesita ser traducida.

Con todo, existen pequeñas diferencias dentro de las mismas narraciones, como son el resumen de algunas partes y cartas, la divergencia en el número de efectivos de los ejércitos, las diferentes concepciones de poder, la breve explicación sobre el origen de ciertos topónimos y otros detalles secundarios, como el entierro de cadáveres o el descanso en Córdoba.

Por todas estas razones, consideramos que la leyenda de la pérdida de España que Manescal incluye dentro del *Sermó del Rei Jaume II* es una creación nueva y original, y que si tantas similitudes presenta con la misma leyenda

que Luna incluye dentro de su *Historia verdadera del rey Rodrigo* es porque el teólogo catalán la toma como su fuente primera y referente directo.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, C. (1979). *Los apócrifos del Sacromonte (Granada)*. Estudio Agustiniano.
- BADIA I MARGARIT, A. M. (1966). *La lengua literaria en la Edad Media: historia de la literatura catalana*, 1. Ariel.
- BARRIOS AGUILERA, M. y GARCÍA-ARENAL, M. (2006). *Los plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*. Universitat de València.
- CABANELAS RODRÍGUEZ, D. (1965). *El morisco granadino Alonso del Castillo*. Patronato de la Alhambra.
- CARO BAROJA, J. (1992). *Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España)*. Seix Barral.
- CARO BAROJA, J. (2000). *Los moriscos del Reino de Granada. Ensayo de historia social*. Istmo.
- DÍAZ, J. S. (1984). *Bibliografía de la literatura hispánica. Vol. XIII*. CSIC.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y VINCENT, B. (1993). *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Alianza Editorial.
- DURAN, E. y REQUESSENS, J. (1997). *Profecía i poder al Renaixement*. Tres i Quatre.
- GAYLORD, M. (1992). Spain's Renaissance Conquests and the Retroping of Identity. *Journal of Hispanic Philology* 16(2), 125-136.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, L. (2008). Honofre manescal y su Miscellanea de tres tratados (1611). Universidade de Santiago de Compostela.
- HAGERTY, M. J. (2007). *Los libros plúmbeos del Sacromonte*. Comares.
- KAMEN, H. (2011). *La Inquisición Española. Una revisión histórica*. Crítica.
- LARRA, F. (ed.). *Historia de España*. Planeta.
- MARTIN, G. (2020). La «pérdida y restauración de España» en la historiografía latina de los siglos VIII y IX. *e-Spania*, 36.
- MAURA, J. F. (2003). Leyenda y nacionalismo: alegorías de la derrota en La Malinche y Florinda La Cava. *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, 23.
- MENÉNDEZ PELAYO, R. (1985). *Floresta de leyendas heroicas españolas. Rodrigo, el último godo. Vol. I-II*. Clásicos Castellanos.

- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1950). *Historia de España. Tomo IV, España Musulmana 711-1031*. Espasa-Calpe.
- PALAU DULCET, A. (1954). *Manual del librero hispanoamericano. Vol. 7*. Librería Anticuaria.
- PUJOL, M. (1999). *Jaume I i la literatura*. Barcelona.
- RIQUER, M. de (2000). *Llegendes històriques catalanes*. Quaderns Crema.
- ROCHA, J. (2018). La Edad Media española en la literatura española contemporánea: textos identitarios y representaciones históricas. *Olivar*, 19(29), 155-172.
- SÁNCHEZ-HIDALGO, A. (2016). Identidad e historia en la literatura española. *Anuario de Letras Modernas*, 23, 111-126.