

## Humor étnico en *El Conde Lucanor*

Ana Adams  
(Gustavus Adolphus College)

Sabido es que el humor de tipo étnico delinea los límites sociales, geográficos y morales de una nación o etnia (Davies 383). Las historias humorísticas sirven tanto para celebrar lo que tenemos en común como para reiterar las diferencias. Cuando las articula un componente de un grupo étnico específico, celebran la identidad del mismo (Leveen 30). No obstante, las historias cómicas sobre un grupo étnico minoritario constituyen un modo más de agresión que une en la risa a unos contra otros, marcando la diferencia y perpetuando estereotipos étnicos negativos (Lorenz 253). Así ocurre, por ejemplo, en el humor popular donde la risa se dirige hacia aquellos a los que se quiere denigrar para lograr el triunfo del que narra a nivel discursivo (Zenner 93).

Aunque con frecuencia se ha enfatizado el carácter didáctico y serio de la obra de Don Juan Manuel, la crítica ha aceptado ampliamente que los ejemplos de Patronio contienen una gran dosis de ironía y humor central a su retórica y a la transmisión ideológica de su mensaje que, sin duda, fue de gran atractivo a los lectores medievales (72-73). A pesar de reconocer que el humor es esencial para la retórica manuelina, el humor de Don Juan Manuel, caracterizado de refinado, inteligente y agudo, se ha considerado circunscrito y meramente anecdótico. Sólomente cinco autores han dedicado estudios a este aspecto concreto, y de un total de 51 ejemplos, únicamente 21 se han clasificado como humorísticos.<sup>1</sup> Si el humor es el ‘azúcar o miel o alguna cosa dulce’ que ‘lieva con ella la melezina quel a de provechar’ (72-73) como advierte cuidadosamente el prólogo, ¿no sería, por tanto, lógico que contuvieran humor mayor número de ejemplos? Si aseguramos que el humor refleja la agudeza del autor, ¿no lo habría explotado éste en más ejemplos, de manera más compleja y a su favor? Cabe, por tanto, preguntarnos: ¿tomamos a Don Juan Manuel demasiado en serio? o ¿entendemos hoy su uso del humor y la extensión del mismo?

Quizás porque *El Conde Lucanor* se ha considerado tradicionalmente paragon de la maurofilia hispana, si bien existen estudios sobre el humor manuelino, el aspecto del humor étnico, específicamente, no se ha comentado hasta la fecha.<sup>2</sup> Mi tesis parte del supuesto que la risa es ideología para explicar en qué manera el humor, aspecto fundamental de la estrategia retórica de

---

<sup>1</sup> Reconociendo que hasta entonces se había ignorado el estudio del humor, Reinaldo Ayerbe-Chaux fue el primero en evaluarlo en los ejemplos 9 y 27, los cuales incluyen personajes pseudohistóricos (72-88). Le sigue el estudio de Gregory Kaplan con una acertada lectura freudiana de los ejemplos 20, 31 y 32. Graciela Cándano identifica sorprendentemente sólo diez relatos cómicos (ejemplos 5, 7, 11, 20, 29, 32, 35, 43 (parte I y II) y 51), los cuales analiza proveyendo un listado muy útil de motivos cómicos (*Seriedad* 339). Habiendo apuntado a la compleja función social del humor en mi introducción, me resisto a concordar con el análisis de María del Pilar Mendoza Ramos, quien defiende que la función de la risa en *El Conde Lucanor* es de tipo anecdótica, mero recurso para demostrar una lección. Junto a estos estudios del humor manuelino, habría de reconocerse, por último, el trabajo de Alberto Sandoval que, aunque sin tener como enfoque principal el humor, su análisis destaca con maestría la comicidad de la estrategia narrativa del conocido ejemplo 35.

<sup>2</sup> La tolerancia del noble castellano la aseveraba su más reconocido biógrafo, Andrés Giménez Soler, con las siguientes palabras: ‘Don Juan Manuel, no obstante su fervor religioso fue un español de su tiempo, es decir, tolerante con otras religiones, las cuales admitía y consentía, bien al contrario de lo que entonces era la opinión europea’ (133). Daniel Devoto llega incluso a calificar a Don Juan Manuel de proto-orientalista y ejemplo de la maurofilia hispana (‘Introducción’ 433). Más recientemente, aun aceptando las representaciones negativas de Abenabet y Al-Hakam (los reyes musulmanes de los ejemplos 30 y 41 respectivamente), David Wacks reitera la admiración del autor hacia la cultura andalusí al afirmar: ‘His affinity for Andalusí culture reveals some of the contradictions of the frontier culture of Christian Iberia: Andalusí Muslims are unfit to rule, yet worthy of both high praise and imitation’ (156).

Don Juan Manuel, denigra y ataca al musulmán con estereotipos étnicos comunes para el entretenimiento, educación y persuasión de los lectores cristianos, inevitablemente fijando una imagen del autor como sabio, virtuoso y piadoso caballero. Sin ser un examen exhaustivo del humor étnico en *El Conde Lucanor*, este estudio cuestiona la tendencia crítica que ha visto la figura del musulmán en tonos positivos, considerando también las ansiedades del aristócrata cristiano que lo representa y de la audiencia a la que éste se dirige. Este ensayo se enfocará en los ejemplos 25, 50, 30, 41 y 46, cuyo aliciente humorístico parte de la maniobra política manuelina que recalca la incongruencia de las acciones de los poderosos y sabios. Además de retar la interpretación tradicional de la obra de Don Juan Manuel, el examen del humor étnico podría cuestionar, más ampliamente, el concepto de convivencia porque ¿podemos hablar de una armoniosa coexistencia si al nivel discursivo se ataca y denigra al otro; si existe un humor hostil que consciente e inconscientemente preserva la actitud de rechazo e invita a la violencia?

Gran parte de los comentarios críticos sobre la representación del musulmán en *El Conde Lucanor* se han basado principalmente en el análisis de Saladín, único personaje que aparece en la colección dos veces, en el ejemplo 25 y en el 50, ambos relacionados estructuralmente por su situación en el medio y al final de la colección, como señala Ayerbe-Chaux (127).<sup>3</sup> Debido a su relevancia en la literatura europea y porque su representación servía para argumentar la admiración que Don Juan Manuel tenía por la cultura árabe, esta figura despertó el interés de los investigadores hispanos. Con vistas a demostrar que la representación de Saladín era única en España en comparación a la de otros países vecinos, Américo Castro fue el primero en señalar que el Saladín manuelino representa el hombre ideal, modelo de conciencia moral y auto-control (265). Años más tarde, Roberto González-Casnovas ratifica la interpretación de este personaje como modelo masculino al aseverar:

Saladino en su totalidad representa al hombre juanmanuelino por excelencia (¡si además fuese cristiano!): un hombre en el estado y en el corazón de suma nobleza; un gran amigo de prudentes y prudente consejero de sus amigos; sobre todo, honrado y buscador de la virtud humana, en otros y en sí mismo. (83-84)

A éste le sigue David Flory con una reiteración de la misma interpretación que se ha mantenido hasta nuestros días: ‘al Sultán se le representa como caballero ideal... se muestra al más grande enemigo de la cristiandad como máximo ejemplo de la astucia, inteligencia y dignidad’ (*El Conde Lucanor* 48), llegándose inclusive a establecer el paralelo entre Juan Manuel y el conocido Sultán de Babilonia:

El *Libro* empieza, pues, con una historia que revela una corte impregnada de sospecha, de mentira, de engaño, y termina con su opuesto, un monarca magnánimo y honrado (impresión reforzada por el *enxiemplo* 25, que marca el punto medio de la colección). ¿La corte de Alfonso XI y la corte ideal, soñada, como sería si Juan Manuel fuera rey? (Deyermond 230)

Más que caballero ideal, Saladín se representa como hombre imperfecto, líder ingenuo e inadecuado, al ser capturado astutamente por un anónimo hidalgo cristiano que, superándole en

<sup>3</sup> Porque únicamente se encuentra en uno de los manuscritos hoy conocidos, la existencia del ejemplo 51 ha sido muy debatida. Parte de la crítica concluye que es apócrifo (Menéndez y Pelayo 147, Blecua 121, Barcía 16), mientras otros (Flory ‘A suggested’ 87-88 y England 16-27) lo atribuyen a Don Juan Manuel. Consúltese también en cuanto a esta controversia Deyermond (227) y Carlos Alvar (137-40).

virtudes, demuestra que es hombre verdadero. Con referencia a algunos de los estereotipos que destacaron a Saladín (erudición, largueza, cacería, etc.), el ejemplo 25 relata la historia del Conde de Provenza, y cómo éste tuvo que casar a su hija durante su presidio en Tierra Santa. El conde decide pedir consejo al sultán, el cual indica que lo lógico y correcto sería casar a su hija con ‘omne’. La solemnidad de la máxima resulta humorística, pues parece que el sultán asevera lo obvio: que case a su hija con un varón. No obstante, como hombre de buen juicio y entendimiento, comprendiendo la ambigüedad de esta palabra, el conde ordena a sus parientes que elaboren un listado de los varones casaderos de la comarca en el cual se incluyan los hijos de reyes y grandes señores, y se especifiquen las ‘maneras’ y las ‘costumbres’ de cada uno.<sup>4</sup> Con mordaz crítica autorial a la educación inadecuada y a los hábitos nocivos de los nobles ociosos y rudos de su época, el inventario señalaba las muchas faltas de los hijos de los reyes, sugiriendo que el hijo de un ‘rico-omne’, aunque sin gran poder, era sorprendentemente el mejor y más hombre de todos.

La narración de Patronio subraya la excepcionalidad del hidalgo, el cual tras las nupcias deja atónitos a los parientes cuando, misteriosamente, sin ni siquiera consumir el matrimonio y habiendo pedido toda la fortuna del conde, parte hacia la Tierra Santa para probar que efectivamente era ‘omne’, ‘pues el soldán e el conde tanta onra le finieran e lo escogieran por omne, que ternía él que non era omne si non fiziesse en esto lo que pertenesçía’ (179). El joven pero hábil hidalgo viaja a Armenia, donde aprende la lengua y las costumbres locales, y donde analiza que las debilidades del sultán son su amor por el saber y, especialmente, la cacería. Con esta información, planea su ataque calculadamente, compra las mejores aves y perros de caza disponibles en el mercado para halagar al sultán y, seguro de su victoria, ordena a las galeras que se situasen a la espera en el puerto.

La escena de llegada a la corte, destaca la astucia del joven cristiano que logra engañar al sultán, seduciéndolo con el obsequio de los animales para hacerlo creer que realmente el joven venía a ‘aprender alguna cosa de quanto bien avía en él e en las sus gentes’ (180). Así se subraya la imprudencia e ingenuidad de Saladín al aceptar los servicios del cristiano desconocido, el cual logra infiltrarse en corte enemiga sin causar sospecha alguna. Amante del arte de la certería y autor de *El libro de la caza*, Don Juan Manuel divierte a sus lectores cazadores con la explicación de cómo un día, aprovechando la distracción de Saladín durante una cacería, el joven pudo acorralar y demandar la libertad de su suegro de tan temido y sabio rival. La cómica y climática escena destaca una vez más la imprudencia del sultán quien, enfrascado en la persecución, se retira del grupo. Ignorante del peligro de la situación, desmonta el caballo y se distrae dándole de comer a los halcones. Ensimismado con las aves obsequiadas, el pasaje enfatiza la imagen cómica del rey desmesuradamente entregado a un pasatiempo que, lejos de fortalecerlo, como resultaría de la práctica correcta de la caza, lo hace vulnerable:

. . . alongáronse tanto de las gentes, que ninguno dellos non vio por do iva. E quando Saladín llegó do los falcones estavan con la grúa, descendió mucho aína por los acorrer. E el yerno . . . de quel vio en tierra, llamó a los de la galea. E el soldán, que non paraba mientes sinon por cevar sus falcones, quando vio la gente de la galea en derredor de sí, fue muy espantado. (180-81)

<sup>4</sup> Según se explica en *Libro de los estados*, obra de corte teológico anterior al *Conde Lucanor*, las maneras no son algo natural sino aprendido de un maestro como por ejemplo, montar a caballo y luchar con armas, cazar, nadar, hacer esgrima, jugar a buenos juegos y andar y correr por los montes, entre otras actividades (78). Se consideran costumbres el comer, beber, vestirse, hablar, etc.; es decir, ‘cosas que gana omne por luengo uso, ca usando omne la cosa luengo tienpo, tórnase en costumbre’ (79).

Así la escena termina con la irónica imagen del cazador cazado, consecuencia culminante de las acciones imprudentes del sultán, cuya sabiduría legendaria demuestra sus límites. Lejos de probar cuán sabido era Saladín, con la captura del sultán, el ejemplo confirma la hombría y valía del virtuoso hidalgo que, aunque menos poderoso que el conde y otros nobles de Provenza, logró engañar al enemigo más sabio y temido de la cristiandad.<sup>5</sup> La imagen cómica del musulmán necio y vencido se subraya una vez más tras la escena de la caza cuando el conde regresa a Provenza con un yerno formidable, triunfal y enriquecido con creces por la indemnización del sultán aleccionado. Al final del ejemplo, Saladín mismo reconoce la ironía de la situación, alegrándose, con risa nerviosa, de no haber salido perjudicado gravemente.

Con varios momentos humorísticos en el transcurso de la narración, la comicidad del ejemplo 25 se construye alrededor de una situación irónica central: que habiendo recomendado al conde ‘que casedes vuestra fija con omne’, Saladín no se percata que el verdadero hombre inevitablemente vendrá a rescatar a su suegro de la prisión. A pesar de haber ayudado al conde a elegir al joven hidalgo entre una larga lista de pretendientes, el sultán demuestra no conocer el verdadero significado de la palabra ‘omne’. Más aún, el chiste se repite de nuevo en el ejemplo 50 para recalcar una vez más que, a pesar de sus dichos sapienciales, Saladín es un imprudente peligroso que desconoce una de las cualidades más básicas e importantes del hombre verdadero: la vergüenza.

Como describe el título del ejemplo 50, Patronio narra la historia ‘De lo que contesçió a Saladín con una dueña muger de un su vasallo’. En esta ocasión, la buena esposa que promete corresponder el amor de Saladín, logra engañar al sultán para evadir el adulterio. En vez de solicitar la lectura de un libro como en la anécdota similar que aparece en el *Sendebär*, la dueña de *El Conde Lucanor* ingeniosamente pide algo aparentemente simple: que el sultán pueda identificar la mejor virtud de un hombre. Sin conocer la respuesta a la simple pregunta y reiterándose así que este célebre sabio irónicamente ignora la virtud principal del verdadero ‘omne’, Saladín emprende un largo viaje en su búsqueda finalmente encontrando a un caballero capaz de revelar que la mayor virtud del hombre es la vergüenza. La imagen del Saladín viajero es satírica porque el sultán que en el 25 parecía saber qué era un hombre de verdad, claramente desconoce en el 50 que la vergüenza, y más aún, la prudencia, son requisitos indispensables del hombre virtuoso, afianzando con esta representación cómica del conocido sultán, las ideas del dominico Tomás de Aquino.<sup>6</sup>

Repetiendo la crítica a la mala educación de los nobles europeos, el relato coloca a Saladín en un largo viaje para descubrir que sorprendentemente, los grandes señores de Francia, de Italia e Inglaterra tampoco eran hombres verdaderos, ya que desconocían la cualidad fundamental de éste (295). Este ataque resultaría cómico para los lectores nobles castellanos y aragoneses ya que interesadamente, Saladín no llega a la península para evitar cualquier crítica directa que pudiera herir a Don Juan Manuel políticamente. El regreso a la corte tras el largo viaje añade tensión dramática y humor al relato cuando el ingenuo sultán llama a la sabia señora a su dormitorio para exigir su derecho a la consumación del adulterio. En la hilarante escena de la alcoba, los lectores expectantes se imaginan al sultán sexualmente excitado y preparado a recibir finalmente los

---

<sup>5</sup> Recordemos que en *El libro de los estados*, Don Juan Manuel incide en que la práctica correcta de la caza crea buenos hombres, buenos cristianos y buenos guerreros. Cultivada imprudentemente para el ocio y el deleite, debilita a los líderes en el campo de batalla y en el gobierno de sus tierras, y más importante, se convierte en un impedimento para su deber con Dios (245).

<sup>6</sup> La presencia del pensamiento dominico en la obra manuelina ha sido aceptada por la crítica. Véase por ejemplo Angel Benito y Durán, Rosa María Lida, David Flory, Reinaldo Ayerbe-Chaux y Eloisa Palafox, entre otros.

favores de la dama porque cree que tiene la respuesta adecuada al acertijo. Una vez que la verdadera lección sale a la luz: que lo importante no es que el sultán sepa que la vergüenza es la cualidad central del hombre verdadero sino que actúe como ‘omne’ (prudencia), se frustra inesperadamente la excitación sexual del necio y burlado rey quien, como en el ejemplo 25, se ve obligado una vez más a indemnizar, en este caso, a la dueña y su esposo.

Paralela a la excitación y a la decepción sexual de Saladín, la tensión dramática se eleva y resuelve de manera inesperada.<sup>7</sup> Como señala Devoto, la comicidad se intensifica además por el tempo acelerado que imita el delirio pasional de Saladín (461-462). Si Saladín se hubiera dado cuenta que sería vergonzoso reclamar su premio adúltero o si el anciano caballero se lo hubiese advertido, la cómica e inapropiada escena de la recámara se habría evitado junto con la inesperada y bochornosa lección. El desarrollo de la trama que culmina en el deshonoroso encuentro acentúa el hecho de que Saladín ni sabe ni es hombre de verdad. No se trata de que Saladín sepa que la vergüenza es la virtud más importante sino que actúe con vergüenza: ‘e que ayades vergüenza de lo que me dezides’ (299). Aunque al final del ejemplo consigue actuar con vergüenza, el lector recuerda a Saladín como la figura cómica del gran sultán aleccionado, esta vez por una mujer que, aunque menos poderosa, astutamente lo supo evadir.

El paralelismo establecido entre el ejemplo 25 y 50 cuestiona la sabiduría sentenciosa de Saladín y desmitifica su imagen de rey-sabio ya que recibe lecciones de dos personajes de rango inferior, en el primero un joven hidalgo, en el segundo una mujer. Irónicamente, aunque conocido por su gran amor y habilidad para la caza, Saladín es en los dos ejemplos un cazador cazado, literalmente en el 25 y figurativamente en el 50. Legendario mujeriego, como se le conocía en la tradición literaria europea, Saladín, el cazador de mujeres, termina justamente aleccionado por una.<sup>8</sup> Ambos ejemplos presentan al sultán distraído de sus obligaciones con actividades que menoscaban su capacidad en el liderazgo porque no son ‘aprovechosas de las onras e de las faziendas e de sus estados... porque pudiesen salvar las almas’ (69). Tanto la práctica ociosa de la caza como su ardor desmesurado son debilidades que, en el 25, aprovecha el joven cristiano para el recate de su suegro y en el 50, ponen en peligro el honor del sultán, la dama y su esposo. Insistiendo en la relación de ambos ejemplos, la lujuria de Saladín en el ejemplo 50 contrasta con la mesura del hidalgo cristiano del ejemplo 25, el cual espera a consumir su matrimonio con la hija del conde hasta que ‘entendiessen las gentes que fazia fecho de omne’ (179). Confirmando las inclinaciones del musulmán hacia lo sensorial, ambos ejemplos son cómicos desde el punto de vista cristiano ya que uno de los más poderosos y reconocidos guerreros del islam termina aleccionado sorprendentemente por un hidalgo cristiano primero, y más tarde, para más inri, por una mujer. Tanto el 25 como el 50, cuestionan y critican la sapiencia contradictoria e incompleta de Saladín por ser teórica pero no práctica: ‘... ca *muchos dizen* muy buenas palabras e grandes sesos [sentencias] e *non fazen* sus faziendas tan bien como les complía’ (292), explica Patronio. El consejero alecciona que a estos poderosos les falta entendimiento y porque actúan ‘como el loco que tiene la espada en la mano, o commo el mal príncipe que ha grant poder’ (292).

<sup>7</sup> Como explica Grunner, el aumento de la tensión dramática y su resolución repentina es una técnica narrativa humorística tradicional muy común.

<sup>8</sup> Explica Ayerbe-Cahux que existieron numerosas leyendas medievales que resaltaron la sexualidad incontrolada de Saladín como en el caso del poema francés de 1187 en el que durante una visita la corte de Noradín, sultán amigo, Saladín se enamora de su esposa. Cegado por la pasión y por el ansia de poder, Saladín planea la muerte de su amigo para casarse con la viuda y convertirse entonces en señor de sus reinos. En una línea similar, un poema prosificado de Jean d’Avesnes recuenta las relaciones ilícitas de Saladín, esta vez con la esposa del rey francés Felipe Augusto, y su enamoramiento con la princesa cristiana de Antioquia (Ayerbe-Cahux 131-133).

La representación del musulmán débil, inepto y cómico no es única a Saladín sino que se vuelve a repetir en los casos de los reyes andalusíes Abenabet y Alhaquem que como el primero, también se consideraban monarcas sabios. Uno de los aspectos salientes del ejemplo 30, titulado ‘De lo que contesçió al rey Abenabet de Sevilla con Ramaiquía, su muger’, es la descripción exótica del ambiente moro del palacio de Abenabet y la exagerada cantidad de riqueza que éste emplea para satisfacer (con doble sentido) sin éxito a su esposa desagradecida, primero plantando almendros que simularan la nieve por todo el reino de Córdoba, y segundo, inundando toda una laguna de agua de rosas con azúcar, canela, clavos, almizcle, ámbar y perfumes para que la reina ociosa pudiera hacer adobes.<sup>9</sup> La elaboración de Don Juan Manuel captura con humor satírico al Abenabet poeta que se esfuerza exageradamente por hacer metáfora para transformar la nieve en un campo de almendros en flor y el barro en mezcla de esencias. Con aguda percepción, Ayerbe-Chaux señala lo que parece intención del autor al marcar el aspecto exuberante y desmedido de las acciones de Abenabet: ‘Si don Juan Manuel estuviera interesado tan sólo en lo ejemplarizante de la anécdota se habría contentado quizás con el agua de rosas y los adobes. El escritor sabe entrar en el espíritu de la acción del rey y multiplica la enumeración de los ungüentos y perfumes: almizcle, ambar, algalia; todos raros y exóticos’ (122). El lujo y el derroche de recursos para un fin vano e inútil es uno de los aspectos centrales del ejemplo que refuerza la visión del moro como hombre necio, afeminado, inclinado a los placeres sensuales y materiales. El hedonismo musulmán, estereotipo común, reconocible por cualquier lector cristiano de la época (Tolan 135-193), es consistente con la crítica que aparece en *El Libro de los estados*. En esta obra previa, habiendo afirmado que Mahoma es un profeta falso y sus seguidores necios, añade además, que la secta de los moros es demasiado permisiva al aprobar que vivan lujosa y desordenadamente para así concluir que aquellos que decidan seguir esta práctica sensual y desordenada, no salvarán sus almas en ello demostrando su gran falta de entendimiento (*Estados* 117).

Apuntando que el error de Abenabet que fue amar a su mujer en demasía, el ejemplo hace referencia a la leyenda de Almutamid que se enamoró de la esclava de un arriero a la que conoció en el río. Asimismo fueron extendidas las relaciones pasionales entre Almutamid y su ministro y amigo de la infancia Ibn Ammar, al que al final terminó matando. Reconocido como gran poeta sabio ya que algunos de sus poemas contenían máximas (Scheindlin 117), Almutamid fue también famoso por su crueldad extrema. Aseveran las leyendas que asesinaba a sus enemigos a la menor sospecha y que conservaba sus cráneos. El personaje causaba pavor, incluso se rumoreaba que en una ocasión mató a un grupo de invitados y que asesinó despiadadamente a su hijo. La historia le hizo justicia cuando tras haber sido derrotado por el emir almorávide en 1090, fue desterrado a África donde murió de manera trágica (Chejne 62). No existió en la historia legendaria de Al-ándulus personaje de carácter más desenfrenado y escandaloso, siendo por ello figura didáctica ideal como modelo del mal gobernante que debe aprender a reprimir sus impulsos. No es de sorprender por ello que, a diferencia de las tradiciones ejemplares musulmanas y mendicantes que preferían personajes anónimos, Don Juan Manuel eligiese para su colección didáctica a protagonistas históricos ya que consideraba la lectura de las crónicas actividad necesaria y edificante para cualquier noble (*Estados* 198). Por sí sólo, el nombre de Abenabet, como el de Saladín y Alhaquem, explicaba más que cualquier descripción por evocar las muchas tradiciones que circulaban en la época acerca de esos personajes. Don Juan Manuel no buscaba cambiar la

---

<sup>9</sup> Sólo la segunda anécdota es la que aparece en las dos únicas fuentes de donde se podría haber inspirado este ejemplo. Una es latina, el *Scriptorium Arabum loci de Abbadidis*. La otra es *The History of the Mohammedam Dynasties in Spain* (traducida por Gayangos) de Ahmed Ibn Mohammad Al-Makkari. La anécdota de la nieve es creación del autor, según Ayerbe-Chaux (119-124).

percepción de estos personajes sino que, en la re-elaboración de lo que ya se sabía de ellos, fijaba tanto su imagen como los estereotipos asociados a la cultura musulmana.

Abenabet es un rey moro afeminado,<sup>10</sup> un marido y un rey débil no sólo porque goza excesivamente de lo material, sino porque lo único que le preocupa es satisfacer, sin resultado, a su mujer. La situación matrimonial obviamente invita al doble sentido, confirmando con un tono sexual y satírico, la impotencia (debilidad) del rey andalusí. De esta manera, además de la crítica en contra del amor excesivo a la esposa, —asunto contra el que ya había avisado Don Juan Manuel en el ejemplo 27 al señalar que el amor desmesurado perjudica la vida política— el ejemplo también incide sobre la clase. Los caprichos de Ramaiquía hacen referencia a que el error de Abenabet/Almutamid fue casarse con una esclava, hacerla su esposa favorita y madre de sus hijos.<sup>11</sup> Desde la perspectiva didáctica y moralizante, su deber hubiera sido casarse, como dictaban las *Partidas*, para la procreación y no para el fornicio, crítica típica del matrimonio árabe, de los harenes y del paraíso musulmán. Como cabeza de estado, el rey tiene la obligación de casarse para establecer necesarias alianzas para el bien de su pueblo, en vez de por placer o enamoramiento. Como sugiere el caso del joven yerno en el ejemplo 25, el verdadero hombre se casa para alzar su linaje y riquezas, no para degradarlo. Abenabet se representa así como un gobernante inadecuado, hombre imperfecto, necio y afeminado doblemente por situarse a sí mismo en una posición inferior tanto en la jerarquía doméstica como en la social.<sup>12</sup>

Junto a Abenabet, el ejemplo 41 presenta el caso cómico de otro líder andalusí, la historia ‘De lo que contesçió al rey de Córdoba quel dizían Alhaquem,’ quien, según juzga Patronio, no era muy buen gobernante porque: ‘non se travajava de fazer otra cosa onrada nin de grand fama de las que suelen y deven fazer los buenos reys...sinon de comer e folgar e estar en su casa viçioso’ (245). Un día mientras el rey disfrutaba su ociosidad escuchando tocar el albogón, pensó que el instrumento no sonaba tan bien como debía, considerando necesario añadirle un agujero más. El instrumento de viento como símbolo fálico añade a la comicidad del ejemplo, subrayando también la peligrosidad sensual de la música. Aunque el nuevo orificio hizo que el albogón sonara mucho mejor, como no se consideraba una gran hazaña, la gente se burlaba del califa haciendo referencia a lo insignificante de la invención con la expresión: ‘V.a. he de ziat Alhaquim’, pronunciado en árabe para añadir un toque verídico al ejemplo y, de paso, dárseles de entendido Patronio (Don Juan Manuel a través de él), el cual continúa con la necesaria traducción: ‘este es el añadimiento del rey Alhaquem’ (246). El chiste se extendió por todo el reino hasta llegar a oídos del monarca quien, entristecido y para restaurar su imagen pública, se vio obligado a compensar el escarnio con una obra digna de aclamación. Fruto de la humillación, tal explica Don Juan Manuel es el origen de la gran Mezquita de Córdoba, orgullo de Al-áandalus, como subraya Patronio (246).

<sup>10</sup> En este sentido afeminado o homosexual no se entiende con el sentido que se le otorga a esta palabra en la actualidad, sino con la connotación de exceso (y de debilidad), como explica Halperin: ‘(effeminacy was) for a long time defined as a symptom of an excess of what we could call heterosexual as well as homosexual desire’ (92).

<sup>11</sup> Dice Mena acerca de la leyenda de Ramaiquía (Itimad), como se conoce al personaje históricamente) que su capricho proviene de la ruptura con su clase natural que era la de esclava: ‘Sin embargo Itimad no era completamente feliz como reina. Mientras que Almutamid había ganado Córdoba, y ensanchado sus dominios a la par que abrillantaba su corte con nuevos sabios, ella se sentía desgraciada. Echaba de menos la libertad de su infancia, el correr por los campos, el deambular por los barrios y mercados y el trabajar en el modesto oficio de la fabricación de ladrillos y tejas’ (Mena 53).

<sup>12</sup> Cabría preguntarse si el juego de palabras y tono jocoso con que el didacta cristiano describe la situación del rey impotente se acentúa por su sabida homosexualidad ya que, desde el punto de vista cristiano, la homosexualidad se consideraba un acto inmoral que debilitaba al hombre, como explica Eisenberg (258-259).

Como con Saladín, aunque no tan comentado, este ejemplo también se ha querido analizar como paradigma del moro amante y cultivador del saber al que Don Juan Manuel admira. Así, María Rosa Lida afirma que: ‘Para acentuar el contraste entre semejante ideal y la conducta de Al-Haquem, don Juan Manuel tuvo a bien olvidar que, aunque pacífico, Al-Haquem no era un rey holgazán y que el ‘estar en casa viçioso’ no era para ‘comer e folgar’, sino para proseguir una quieta y asidua vida de estudio, famosa por su inmensa lectura y acopio de innumerables libros’ (51; citada en Ayerbe-Chaux). No obstante, el paralelismo establecido entre el marco y el relato, y consecuentemente entre Lucanor y Alhaquem, ambos inventores de cosas pequeñas (el cristiano en la caza, el moro en la música), es más benévolo con el noble cristiano que, como Don Juan Manuel, prefería la certería al arte musical. Alhaquem representa al musulmán sensual, vicioso y ocioso mientras que de Lucanor nunca se cuestiona que practique la caza pecaminosamente. Como apunta Ayerbe-Chaux, el ejemplo da primacía a lo caballeresco sobre el arte (124), y se prefiere la caza a cualquier otro tipo de actividad que oriente al hombre el placer de los sentidos.

Ya en *El libro de los estados* Don Juan Manuel había dejado clara la diferencia principal entre la música y la caza: uno es placer sin gran beneficio, mientras que el último es útil y necesario para la educación y el entrenamiento del noble. En el caso de la música, Don Juan Manuel permite que se use en casas nobles, mientras no obstruya los quehaceres del gobernar: ‘El plazer del cantar et de los estrumentos, non ay en él otro bien sinon el plazer solamente, que es una cosa que pertenece et cae bien en las casas de los señores. Et pues ál non presta, deven dello usar en guisa que non enpesca a las almas nin a los cuerpos nin a las faziendas’ (*Estados* 244). El único propósito honesto para el que se puede gozar la música es para el servicio y alabanza de Dios, el resto de los usos provocan el deleite de los sentidos y orientan al hombre hacia el pecado, como enfatiza el doble sentido burlón y moralizador del cuento de Alhaquem:

El rey David et los otros sanctos que fizieron los estrumentos, la razón por que los fizieron fue para cantar con ellos loores a serviçio de Dios; mas los que agora tañen los strumentes, cantan et fazen sonos con ellos para mover los talantes de las gentes a plazeret et delectes corporales, que tornen más las gentes a pecar que a serviçio de Dios. Pues así, bien entendedes vós que la culpa non es de parte de los estrumentos nin de los primeros que los fizieron, mas es de parte de las gentes que usan mal dellos. (*Estados* 160-161)

A diferencia, la caza es buena y provechosa, y cuando no hay otros asuntos importantes que atender, es una de las actividades más beneficiosas para los guerreros: ‘Et en el tiempo que non ha de fazer omne otros fechos mayores et más provechosos, non ha ninguno tan bien puesto commo en caça de aves o de canes’ (*Estados* 244). El pasatiempo musical de Alhaquem difiere grandemente del de Lucanor porque, al menos, la pequeña añadidura ha sido en el campo de la caza, práctica necesaria para la construcción del líder militar.<sup>13</sup> Como ya sugería el ejemplo 25, la práctica de la cacería crea buenos hombres, buenos cristianos y buenos guerreros, mientras el ocio musical produce hombres afeminados y débiles en el campo de batalla y en el gobierno de sus tierras, como es el caso de Alhaquem.

Al-Hakam II, califa al que se refiere el ejemplo, fue reconocido históricamente como fundador de un gran número de escuelas, magnánimo mecenas y protector de los principales de la época: Inb<sup>3</sup>Add Rabí, al-Quālī, al-Zubaydī e Ibn al-Qutīyah, entre otros (Chejne 150). Como Saladín y Abenabet, líderes conocidos por su amor al saber, Alhaquem no lo canaliza y usa

<sup>13</sup> Aunque los predicadores con frecuencia criticaban la caza como actividad de lujo y poco productiva, Don Juan Manuel la defiende, dejando claro cómo debe practicarse para no incurrir en pecado (*Estados* 245).

adecuadamente. Esta crítica, de sabor muy dominico, señala en todos estos casos que el musulmán, falto de entendimiento, utiliza el saber equivocadamente para el deleite corporal en vez de para un bien superior que es el servicio a Dios, incidiendo de esta manera en el extendido estereotipo del sarraceno equivocado.<sup>14</sup>

Alhaquem termina la construcción de la Mezquita de Córdoba y por esta razón, sus súbditos, nos dice Patronio, ya no se burlan de él: ‘E desque aquel rey ovo acabada la mezquita de fecho aquel tan buen añadimiento, dixo que, pues fasta entonçe lo loavan escarneçéandolo del añadimiento que fiziera en el albogón, que tenía que de allí adelante lo avían de loar con razón del añadimiento que fiziera en la mezquita de Córdoba’ (246). La sustitución del pequeño ‘añadimento’ por la construcción de una gran mezquita resulta cómica porque el rey tuvo que compensar con creces la pequeñez de la primera invención.<sup>15</sup> El ejemplo termina recordando a los lectores que los moros de Córdoba fueron vencidos por el rey Fernando III, y que lo que antes era Mezquita de Córdoba ahora es la iglesia de Santa María, en mi opinión, no tanto incidiendo en que Alhaquem se había redimido con la construcción de la mezquita, sino aprovechando para honrar con la representación cómica del rey andalusí, la triunfal reconquista del bisabuelo de Don Juan Manuel, el cual le había otorgado su famosa espada Lobera, evidencia de la virtud de su linaje como señala Cecilia Ruiz (127-130). Irónicamente, la gran obra de Alhaquem fue superada por Fernando III al que se describe en el *Los estados* como mártir y santo, junto al Cid y Ferrant González, todos grandes héroes de la Reconquista (226). En vez de celebrar la gran obra del califa andalusí, el ejemplo evoca así el pasado glorioso de Castilla quizás con tonos de crítica a la debilidad de la monarquía incapaz de continuar la Reconquista, máxima expresión de fe y la mayor obra que puede realizar un rey cristiano, como también recordaba Patronio en el ejemplo 3.

Los ejemplos 30 y 41, ambos representando reyes andalusíes, desde el punto de vista de la moral cristiana, aprovechan para hacer burla del estereotipo del musulmán que vive lujosamente para criticar así su estilo de vida. Ya señaló Ayerbe-Chaux la similitud en el ambiente exótico de los ejemplos 30 y 41 y confirmó que ‘el ambiente árabe’ no está presente en las fuentes islámicas originales sino que son ‘preferencia estética el autor’ (119). La diferencia étnica entre personaje y autor altera la dinámica del relato en la re-elaboración de Don Juan Manuel, el cual dirige la risa hacia el moro necio, emasculado y vencido, Abenabet por no poder satisfacer a su mujer, y Alhaquem porque termina pagando por su propia estupidez.

Con punzante humor satírico, Don Juan Manuel critica a líderes musulmanes que aunque cultivados, fallan en obrar correctamente para el bien propio, el de su pueblo y la salvación de sus almas. Reconocidos como enemigos dignos, ya sea por su bravura en el campo de batalla o por su superioridad tecnológica y cultural, el cristiano defiende ante todo su superioridad moral que les dará ventaja, con ayuda de Dios; del resto, podrán apoderarse, como agudamente celebran los finales de los ejemplos 41 y 25. Junto a la censura del sarraceno, los cómicos ejemplos de los reyes andalusíes atacan el comportamiento ocioso, desordenado e inmoral de las élites cristianas que también se criticaba en los ejemplos 25 y 50. Los nobles cristianos entre los cuales Don Juan Manuel se quiere distinguir como ya lo había hecho en el *Libro de los estados*<sup>16</sup>, son ociosos (afeminados y débiles) como los moros protagonistas. La crítica es simultáneamente interna y

<sup>14</sup> La conexión entre el entendimiento y la conversión al cristianismo es uno de los temas principales del *Libro de los estados* y uno de los elementos de influencia tomista, como asegura Macpherson (xxx-xxxi).

<sup>15</sup> Como Alhaquem, Saladín también se ve obligado a pagar por su necesidad con sendas recompensas al conde y su nuero y a la dueña y su esposo.

<sup>16</sup> Me refiero aquí a la referencia autobiográfica en boca del Arzobispo de Santiago quien reconoce a Don Juan Manuel como caso excepcional entre los hombres de su estado gracias a la buena educación que recibió (*Estados* 253).

externa. Se subraya inmoralidad y debilidad del musulmán a fin de censurar a los nobles cristianos que se comportan como ellos.<sup>17</sup> Degradando al musulmán y a los cristianos inmorales que actúan equivocadamente, Don Juan Manuel forja una imagen de sí mismo que le favorece políticamente como hombre virtuoso y devoto piadoso, cuyas obras literarias se encauzan correctamente para engrandecer la honra, la fama y asegurar la salvación eterna, como insiste el prólogo a su obra.<sup>18</sup>

La misma crítica que se hace al moro por su amor al lujo y la vida desordenada refleja la ansiedad del cristiano que reprimiéndose la desea. Dicha ansiedad es obvia en aquellas historias donde Patronio desaconseja al Conde la acumulación de riquezas, como en la conclusión del ejemplo 14 (132-133). La voz quasi-clerical de Patronio, represora de las pasiones humanas, persuade a Lucanor a cambiar los lujos temporales, deseados pero perjudiciales, por el tesoro verdadero que son las buenas obras, afirmadoras de la identidad masculina, noble y cristiana, y aseguradoras de la honra, la buena fama y la vida eterna. De la misma manera, el ejemplo 16 desaconseja el *folgar*: ‘E vos, señor conde, pues sabedes que avedes a morir, por el mio consejo, nunca por viçio nin por folgura dexáredes de fazer tales cosas, porque...siempre viva la fama de los vuestros fechos’ (141). No obstante, Don Juan Manuel logra articular conceptos aparentemente contradictorios bajo el pretexto de aumentar la honra, la fama y la salvación del alma como el caso del Conde de Provenza en el ejemplo 25 o en la caza.

Por último, uno de los relatos más chistosos de la colección donde el humor vuelve a incidir en lo corporal es el ejemplo 46, titulado ‘De lo que contesçió a un philosopho que por ocasión entró en una calle do moravan malas mugeres’ en el cual Patronio presenta una lección inesperada y cómica para explicar cómo mantener la fama. Tanto al lector moderno como al medieval les resulta humorística la manera en que Patronio da un rodeo para describir el estreñimiento del filósofo, sin mencionar el nombre de la enfermedad pero deteniéndose en los incómodos pero cómicos dolores del anciano musulmán:

... e aquel philosopho avía una enfermedad: que quandol era mester de desnbargar de las cosas soberanas que fincavan de la vianda que avía reçebido, non lo podía fazer sino con muy grant dolor e con muy grant pena, e tardava muy grant tiempo ante de que pudiesse seer desenbargado. (272)

Igualmente hilarante es la cadena de eventos inesperados que se desatan de una situación tan natural pero vergonzosa al mismo tiempo. Continúa explicando Patronio que desde que el filósofo seguía fielmente las indicaciones de sus médicos de obrar cada vez que sintiera ganas, se encontraba más feliz y aliviado de sus aflicciones intestinales. Un día, mientras caminaba por las calles de Marruecos, ciudad donde vivía y tenía muchos discípulos, le sorprendió un retortijón. Apresurado para cumplir con el consejo médico, buscó un callejón discreto para defecar, ignorante de que aquella era la calle de las prostitutas. Cuenta Patronio que por el tipo de enfermedad que tenía, el tiempo que tardó y su aspecto al salir del callejón, la gente juzgó que había entrado en la calle buscando los servicios de las pecadoras que allí vivían. El ejemplo resulta cómico porque la materialidad del estreñimiento es incongruente con las pretensiones morales y sociales del

<sup>17</sup> David Hanlon arguye que la representación del moro en la literatura castellana alude al control demográfico del mudéjar más que a la amenaza que supone el musulmán desde fuera de la frontera (479- 504). En este punto no entraré yo.

<sup>18</sup> También en *Los estados* Don Juan Manuel se representó como modelo de conducta intachable, como comenta Ruiz (8-57).

protagonista. Acostumbrado a su torre de marfil, el filósofo se ve involucrado en una situación embarazosa a causa de los problemas físicos de su vejez.

Aunque no se trata de un personaje histórico ni de un líder político como el ejemplo 50, el ejemplo se asemeja a los anteriores porque el filósofo erudito comete una acción imprudente, irónicamente por ser ignorante. Se trata de un chiste clásico de filósofos, que a pesar de su sapiencia, le falla el saber práctico tan importante para el noble guerrero como acentúa la obra de Don Juan Manuel. El ejemplo prueba de manera cómica que tan importante es filosofar (teoría) como conocer la realidad que a uno le rodea (práctica). Si el filósofo hubiera sabido que aquella era la calle de las prostitutas, lógicamente, no se hubiera detenido allí y hubiera evitado fácilmente la situación deshonrosa. Aunque sabio y docto pensador, el filósofo es un *senex* grotesco, ignorante y torpe en algunos aspectos cruciales de la vida diaria.

Asegurando la inocencia del protagonista pero acentuando la figura del sabio ignorante en materias de la vida práctica, Patronio insiste en tres ocasiones en la ingenuidad del filósofo que llega a su casa sin saber de las habladurías y críticas del pueblo: ‘... E desto no sabía nada el philósopho que tales mujeres’, ‘... commonquier que él non sabía que tal compañía allí moraba’ y finalmente, ‘Quando el philósopho esto oyó, fue tanto espantado e preguntóles que por qué dizían esto’ (272-273). A su sorpresa, los discípulos indignados lo acusan de deshonrarse a sí mismo y a ellos. Tras aclarar la situación a sus discípulos, el maestro les pide que no se preocupen, que pronto respondería a sus quejas. Con el doble sentido burlón que caracterizan algunos ejemplos de *El Conde Lucanor*, como ya se ha visto, la torpeza mental del filósofo es análoga a la corporal que le impide defecar. Así, el estreñimiento del viejo se transforma en soltura cuando en sólo ocho días escribe un librito muy bueno dirigido a sus discípulos sobre la ventura y la desventura; unas veces hallada y buscada, y otras hallada pero no buscada. Nótese aquí el doble sentido de la palabra ‘obras’ para acentuar el juego humorístico: obra= caca; obra=libro. El filósofo grotesco parece perder control y facultad mental al asociarse con lo corporal, la cloaca y las prostitutas. Aunque capaz de redimirse por la escritura del libro (en el caso de Alhaquem por la construcción de la mezquita y en Saladín por el amor casto y la largueza), las narraciones de Patronio ridiculizan a musulmanes notables.

El filósofo del ejemplo 46 se parece al Saladín de los ejemplos 25 y 50, ambos cultivadores del saber que parecen conocer la teoría pero no la práctica. Como noble y guerrero, Don Juan Manuel critica que este tipo de saber no es útil para nadie, pero especialmente para los hombres de su rango que obligados a lidiar con asuntos mundanos. Como los cristianos inmorales, el musulmán posee un saber imperfecto porque ni sabe ni actúa moralmente. Estos se distinguen claramente del cristiano virtuoso que actúa con prudencia, como el joven hidalgo del ejemplo 25 y Don Johan, alter ego del autor, que en 50 ejemplos aparece como fijador del saber que es teórico y práctico para enaltecer su honra, fama y salvar el alma. El lector ideal de Don Juan Manuel no es el musulmán, el infante escribe para cristianos de la clase alta castellana ante los cuales, por motivos políticos y personales, se presenta como el noble cristiano ideal que, como el Cid y otros nobles rebeldes de la época, se consideraban moralmente por encima del rey y de sus enemigos moros. Sus obras (y el humor que en ellas se encierra) son un arma retórica para la defensa de su honor y fama, como modo de legitimar su poder (Palafox) ante un monarca que lo había rechazado como consejero y como suegro (Ruiz 16).<sup>19</sup>

<sup>19</sup> La interpretación biográfica y política en el caso de la obra manuelina no sería del todo descabellada como sugieren los estudios de Giménez Soler 199; Deyermond 225-227; Gómez Redondo 319-408; Orduna 245-258; Prieto; y Romera Castillo 19-20. Como afirma Fernando Gómez Redondo: ‘...por mucho que clamen en contra de los ‘autobiografistas’, no hay obra más cargada de sustancia, de vida y de tiempo de Don Juan que esta colección de ‘exemplos’

Las lecciones cómicas de protagonistas musulmanes marcan la diferencia entre cristianos y moros, creando una comunidad de lectores que comparten la risa contra el otro al que se ridiculiza. Si no faltaban en la península cristianos holgazanes, ociosos y necios como se pronuncia con insistencia tanto en *El Conde Lucanor* como en el *Libro de los Estados*, nos preguntamos entonces ¿qué aliciente podría tener para Don Juan Manuel construir a Saladín, Al-haquem, Abenabet y al filósofo marroquí como figuras cómicas? Se podría concluir que la retórica manuelina aprovecha de estereotipos conocidos, aceptados e incuestionables en la Edad Media cristiana tales como el estado de equivocación del musulmán, su necedad racional y abuso de los placeres sensuales para fijar su agenda política (Tolan 135-193). La representación cómica del musulmán como hombre imperfecto, afeminado y relegado —como la mujer— al campo de lo corporal, irracional e inferior apoya el dominio político y militar ya extendido en el discurso medieval por otros métodos, como demuestra Tolan (174-193). Este provoca la risa y el entretenimiento del lector al encontrarlo en situaciones irónicas, siempre afirmando el estereotipo que el lector cristiano típicamente esperaría de un moro. Incluso el famoso y cómico ejemplo 35, rico en doble sentidos y alusiones metafóricas como demostraron Márquez-Villanueva y Vasvari, incide en las acciones violentas de la *performance* erótica del joven novio que logra desflorar a su esposa rebelde fijando una vez más, la imagen del musulmán sensual y exótico que se repite en los ejemplos estudiados.<sup>20</sup> De esta manera, las historias didácticas y políticas de Don Juan Manuel confirman los estereotipos étnicos, celebrando la superioridad de los lectores cristianos que se unen en la risa, como teoriza Konrad Lorenz (253).

La representación del musulmán como personaje cómico sirve también un propósito didáctico porque burlarse del Otro permite una distancia que suaviza el ataque de la crítica interna, ya que es más fácil reírse del moro que de uno mismo. Se anima a los lectores cristianos a evitar comportarse como moros, no obstante perpetuando los aceptados estereotipos negativos del musulmán equivocado, torpe, necio, imprudente, y por tanto, falto de entendimiento; también lujurioso, sensual, impotente, afeminado y convenientemente generoso y vencido, todos constituyendo un modo más de agresión que actúa desde un sentido de superioridad cristiana. Don Juan Manuel escoge con acierto las situaciones incongruentes de estos sabios y poderosos musulmanes quienes, además de recibir las grandes lecciones que merecen, se ven obligados a compensar por su estupidez. Las historias didácticas de Patronio usan de estos conocidos estereotipos cómicos a fin de que, reconociéndolos en sí mismos, los lectores cristianos los rechacen para que no se les tache de comportarse como moros. Dicho insulto desvela la ideología racista del autor quien amenaza al cristiano con la pérdida de la honra, la fama y hasta la salvación del alma. Sugiriendo que entre ‘ellos’ y ‘nosotros’ no existe tanta distancia ya que muchos cristianos equivocadamente se comportan como moros, por incidir en el estereotipo, en vez del acercamiento, los ejemplos fomentan el rechazo del Otro y de sus formas de vivir.

---

y ‘proverbios’, con los que el autor otorgará significado a todos los hechos de su existencia’ (366). Para Deyermond: ‘una lectura que lo pase por alto resultaría gravemente defectuosa’ (226-227) porque ‘tanto la historia-marco como más de la tercera parte de los *enxiemplos* se inspiran, pues, en la vida política de Don Juan Manuel, la historia de su familia, su atormentada convicción de que Alfonso XI le persigue y de que el linaje bendito queda excluido del poder’ (235).

<sup>20</sup> Curiosamente, la potencia sexual es un estereotipo de los gitanos en los chistes españoles y de los afroamericanos estadounidenses, atributo que simultáneamente se admira, se desprecia, y se teme: ‘There is thus reason to believe that Gipsy jokes are designed not only to ridicule Gypsies but also to provide an outlet for the inferiority feelings of the Castellano narrators themselves. The jokes are popular and effective (i.e., received with outbursts of laughter) because they elevate the Castellano self-image in two ways: first, by reinforcing the negative stereotype and, second, by dissipating lower-class male status anxieties’ (Brandes 63).



## Obras Citadas

- Alvar, Carlos. 'Ay cincuenta enxiemplos.' *Bulletin hispanique* 86.1-2 (1984): 136-141.
- Ayerbe-Chaux, Reinaldo. 'Don Juan Manuel y la conciencia de su propia autoría.' *La corónica* 10 (1981-82): 86-90.
- . *El Conde Lucanor. Materia tradicional y originalidad creadora*. Madrid: Ediciones J. Porrúa Turanzas, 1975.
- Barcia, Pedro Luis. *Análisis de El Conde Lucanor*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1968.
- Benito y Durán, Ángel. *Filosofía del Infante Don Juan Manuel: sus ideas, su cultura, espíritu filosófico*. Alicante: Excma. Diputación Provincial, 1972.
- Blecua, Alberto. *La transmisión textual de El Conde Lucanor*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 1980.
- Castro, Americo. 'The Sultan Saladin in the Romance Literatures'. *An Idea of History: Selected Essays of Americo Castro*. Columbus: Ohio State UP, 1977.
- Cándano Fierro, Graciela, 'Comicidad didáctica en *El Conde Lucanor* del infante don Juan Manuel.' *Memoria y literatura. Homenaje a José Amezcua*. eds. María José Rodilla y Alma Mejía. México D.F., Universidad Autónoma Metropolitana, 2005. 147-154.
- Cándano Fierro, Graciela. *La seriedad y la risa: la comicidad en la literatura ejemplar de la baja edad media*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Chejne, Anwar G. *Historia de la España musulmana*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1980.
- Davies, Christie. 'Ethnic Jokes, Moral Values and Social Boundaries.' *British Journal of Sociology* 33 (1982): 383-403.
- Devoto, Daniel. *Introducción al estudio de Don Juan Manuel, y en particular de el Conde Lucanor: una bibliografía*. Madrid: Castalia, 1972.
- Deyermond, Alan. 'Cuentística y política en Juan Manuel: *El Conde Lucanor*'. *Studiam in honorem Germán Orduna*. Ensayos y documentos, 39. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 2001.
- Don Juan Manuel. *El Conde Lucanor*. Ed. Alonso I. Sotelo. Madrid: Cátedra, 1990.
- . *El libro de los estados*. Ed. Ian Richard Macpherson y Robert Brian Tate. Madrid: Clásicos Castalia, 1991.
- Eisenberg, Daniel. 'Juan Ruiz's Heterosexual 'Good Love''. *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*, 250-274. Durham, NC: Duke UP, 1999.
- England, John. 'Exemplo 51 of *El conde Lucanor*: The Problem of Authorship.' *Bulletin of Hispanic Studies* 51 (1974): 16-27.
- Flory, David A. 'A Suggested Emendation of *El Conde Lucanor*, Parts I and III.' *Juan Manuel Studies*, 87-99. London: Tamesis, 1977.
- . '*El Conde Lucanor*.' *Don Juan Manuel en su contexto histórico*. Madrid: Editorial Pliegos, 1995.
- Giménez Soler, Andrés. *Don Juan Manuel, biografía y estudio crítico*. Zaragoza: Tip. La Académica, de F. Martínez, 1932.
- Gómez Redondo, Fernando. 'Don Juan Manuel.' *La prosa del siglo XIV*. Madrid: Júcar, 1994.
- González-Casanovas, Roberto J. 'Didáctica y Bildung en *El Conde Lucanor*: del consejo a la educación de Saladino.' *Anuario Medieval* 2 (1990): 78- 90.

- Gruner, Charles R. *The Game of Humor: A Comprehensive Theory of Why We Laugh*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 2000.
- Halperin, David M. *How to Do the History of Homosexuality*. Chicago: U of Chicago P, 2002.
- Hanlon, David. 'Islam and Stereotypical Discourse in Medieval Castille and León.' *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 30.3 (2000): 479-504.
- Kaplan, Gregory B. 'Innovation and Humor in Three of *El Conde Lucanor's* Most Amusing Exemplos: A Freudian Approach.' *Hispanófila* 123 (1998): 1-15.
- Lida de Malkiel, M. R., ed. 'Tres notas sobre don Juan Manuel.' *Estudios de literatura española y comparada*. Buenos Aires: Eudeba. 1966. 92-133.
- Leveen, Louis. 'Only when I laugh: Textual Dynamics of Ethnic Humor.' *MELUS* 21.4 (Winter 1996): 29-55.
- Lorenz, Konrad. *On Agression*. New York: Harcourt, Brace and World, 1963.
- Macpherson, Ian Richard, ed. *Don Juan Manuel, a Selection*. London: Támesis Texts, 1980.
- Márquez Villanueva, Francisco. 'Sangre y matrimonio: el mancebo que casó con una muger muy fuerte et muy brava.' *Erotismo en las letras hispánicas: aspectos, modos y fronteras*. Ed. Luce López-Baralt y Francisco Márquez Villanueva. México: Colegio de México, 1995. 315-334.
- Mena, José María de. *Tradiciones y leyendas de Sevilla*. Barcelona: Plaza & James, 1985.
- Mendoza Ramos, María del Pilar. 'La función de la risa en los *fa-bliaux*, el *Libro de buen amor* y *El conde Lucanor*.' *La cultura del otro: español en Francia, francés en España*. Sevilla: Departamento de Filología Francesa de la Universidad de Sevilla, 2006. 75-85.
- Menéndez y Pelayo, Marcelino. *Orígenes de la novela*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961.
- Mirrer, Louise. *Women, Jews, and Muslims in the Texts of Reconquest Castile*. Ann Arbor: U of Michigan P, 1996.
- Orduna, Germán. 'La autobiografía literaria de Don Juan Manuel.' *Don Juan Manuel. VII Centenario*. Murcia: Universidad y Academia Alfonso X el Sabio, 1982.
- Palafox, Eloísa. *Las éticas del exemplum. Los 'Castigos del Rey Don Sancho IV,' 'El Conde Lucanor' y el 'Libro de buen amor.'* México, D.F.: Publicaciones de Medievalia, 1998.
- Prieto, María Remedios. 'Rasgos autobiográficos en el ejemplo V de El Conde Lucanor y estudio particular del apólogo.' *Revista de archivos, bibliotecas y museos* 77 (1974): 627- 63.
- Romera Castillo, José. *Estudios sobre 'El Conde Lucanor.'* Madrid: UNED-Departamento de Filología Hispánica, 1980.
- Ruiz, María Cecilia. *Literatura y política: el 'Libro de los estados' y el 'Libro de las armas' de don Juan Manuel*. Potomac, Md., U.S.A.: Scripta Humanistica, 1989.
- Sandoval, Alberto. 'De-Centering Misogyny in Spanish Medieval Texts: The Case of Don Juan Manuel's XXXV Exemplum.' *Ideologies and Literature: Journal of Hispanic and Lusophone Discourse Analysis* 4:1 (1989 Spring): 65-94.
- Scheindlin, Raymond P. *Form and Structure in the Poetry of Al-Mu'tamid Ibn 'abbād*. Leiden: Brill, 1974.
- Tolan, John V. *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*. New York: Columbia UP, 2002.
- Vasvári, Louise O. 'Pornografía, política sexual y performance anxiety: El enxiemplo de la fierecilla domada (Conde Lucanor XXXV).' *Medievalia* 22 (1999): 451-69.

- . 'Intimate Violence: Shrew Taming as Wedding Ritual in the *Conde Lucanor*,' *Marriage and Sexuality in Medieval and Early Modern Iberia*. Ed. Eukene Lacarra Lanz. *Hispanic Issues* 26. New York, NY: Routledge, 2002. 21-38.
- Wacks, David A. *Framing Iberia: Maqamat and Frametale Narratives in Medieval Spain*. Leiden: Boston: Brill, 2007.
- Zenner, Walter. 'Jokes and Ethnic Stereotyping.' *Anthropological Quarterly* 43 (1970): 93-113.