

## “Como hacen los moros a los cristianos”: Raza, género e identidad cultural en “Tarde llega el desengaño” de María de Zayas

*Este artículo analiza cómo “Tarde llega el desengaño” de María de Zayas se articula en torno a dos espacios orientalizantes: el harén y el estrado. El harén constituye una figura imaginaria que aparece reduplicado de forma fragmentaria en diversas instancias, representando en unas ocasiones un espacio amenazante que implica la reversibilidad de los roles de género, mientras que en otras se transforma en una fantasía de dominio masculino. Por el contrario, el estrado, un espacio heredero del periodo islámico, constituye el lugar de sociabilidad femenina privilegiado en la sociedad española del siglo XVII. A través de la oposición entre estos dos espacios orientalizantes, “Tarde llega el desengaño” explora la interrelación entre los discursos sobre la identidad de género, la jerarquización racial y la otredad etno-religiosa para exponer cómo las categorías sociales son conceptos relacionales y situacionales cuyo significado se redefine según las relaciones de poder de cada contexto.*

En la introducción de la novela “Tarde llega el desengaño”, incluida en los *Desengaños amorosos* (647) de María de Zayas, Filis, la narradora, afirma que:

Bueno fuera que si una mujer ciñera espada, sufriera que la agraviara un hombre en ninguna ocasión; harta gracia fuera que si una mujer profesara las letras, no se opusiera con los hombres tanto a las dudas como a los puestos; según esto, temor es el abatirlas y obligarlas a que ejerzan las cosas caseras ... De manera que no voy fuera de camino en que los hombres de temor y envidia las privan de las letras y las armas, como hacen los moros a los cristianos que han de servir donde hay mujeres, que los hacen eunucos por estar seguros de ellos. (228-31)

En este pasaje, Filis enuncia claramente que la distribución de los roles de género no se deriva de forma natural de la diferencia sexual, sino que es producto de una serie de condicionantes culturales cuya finalidad es reprimir el papel social de la mujer. La importancia de este pasaje ya ha

sido puesta de relieve por varios críticos. Margaret Greer propone leerlo a través del concepto del “eunuco femenino”, como expresión de la castración simbólica sufrida por la mujer en una sociedad patriarcal (“María de Zayas” 47). De forma similar, Marina Brownlee afirma que la imagen del eunuco evocada por Filis supone “a devastating indictment of an oppressively phallogocentric society, one that is in keeping with Zayas’s concern for the intellectual welfare of women” (145).<sup>1</sup>

Aun cuando las implicaciones feministas de este pasaje han sido ampliamente resaltadas, la comparación con el harén apenas ha merecido atención.<sup>2</sup> Este artículo sugiere que el paralelismo establecido por Filis entre el eunuco del serrallo y la mujer no es simplemente un comentario aislado en la introducción al relato, sino que preludia la estructuración en torno a figuras orientalizantes a lo largo de “Tarde llega el desengaño”. Zayas explota el espectro de la reversibilidad de los roles de género en el espacio de la otredad no sólo a través de la figura del harén, que se reduplica de forma fragmentaria en diversas instancias, sino también en oposición al estrado, un espacio heredero del periodo islámico que constituye un lugar de sociabilidad femenina en la sociedad española del siglo XVII. A través de la oposición entre estos dos espacios orientalizantes, “Tarde llega el desengaño” explora la interrelación entre los discursos sobre la identidad de género y la otredad etno-religiosa para exponer cómo las categorías sociales son conceptos relacionales y situacionales cuyo significado se redefine según las relaciones de poder de cada contexto y sirve asimismo para reconducir el debate sobre la identidad de género a un terreno ideológico más amplio.<sup>3</sup>

“Tarde llega el desengaño” presenta una compleja estructura narrativa articulada a través de tres niveles diegéticos. Filis es la narradora de la ficción ante el auditorio reunido en casa de Lisis, cuyo “sarao” sirve de marco a los *Desengaños amorosos*. La novela comienza con la historia de don Martín, un caballero de Toledo que, tratando de viajar a Flandes, naufraga en una tormenta y llega a Gran Canaria, donde es recibido por don Jaime de Aragón. Durante la cena, don Martín presencia cómo Elena, la mujer de don Jaime, vive encerrada en un aposento miserable y come de las sobras de la mesa, mientras que un personaje llamado simplemente “la negra” preside la casa como si se tratara de la legítima esposa. Consciente de la sorpresa de don Martín, don Jaime refiere entonces una historia anterior sobre su juventud como soldado en Flandes, donde fue seducido por Lucrecia, una misteriosa dama flamenca que finalmente trató de asesinarlo, y cómo a su regreso a España se enamoró de Elena por su gran parecido físico con Lucrecia. Un día “la negra” acusó a Elena de mantener relaciones con un primo suyo, por lo que Don Jaime, sin exigir más

pruebas, ejecutó al primo y redujo a su propia mujer al estado en el que la ve don Martín. Cuando don Jaime termina de contar su historia, “la negra” cae repentinamente enferma y en su agonía confiesa que la supuesta infidelidad de Elena había sido invención suya. Don Jaime mata entonces a “la negra” y Elena fallece justo cuando acuden a liberarla. Finalmente don Martín regresa a Toledo para casarse con su prima, “escarmentado en todo el suceso que vio por sus ojos, para no engañarse de enredos de malas criadas y criados” (254). Esta moraleja convencional, aun cuando se ajusta al contenido del argumento, se centra en un aspecto secundario del mismo, por lo que, en lugar de servir como guía interpretativa, oculta la compleja reelaboración de los imaginarios de género, raza e identidad cultural subyacentes en la novela.

La desestabilización simultánea de la identidad de género y de la identidad cultural comienza con el viaje fallido de don Martín desde Toledo hasta Flandes. Como la narradora subraya de forma repetida, el mayor temor de don Martín y sus compañeros durante la tormenta que les lleva a la deriva por el Mediterráneo no es perecer ahogados en el mar, sino acabar en la costa de África y ser cautivados “en tierra de moros” (233).<sup>4</sup> Cuando don Martín y uno de sus compañeros consiguen llegar a tierra, desorientados y sin saber dónde se encuentran, exploran el terreno “con harto cuidado de que no fuese tierra de moros, donde perdiesen la libertad que el Cielo les había concedido” (234). La referencia a la “libertad” como un regalo divino resulta irónica, pues Filis había criticado en la introducción que la libertad fuera una prerrogativa masculina (“Ellos nacieron con libertad de hombres” 228).

La angustia de estos dos hombres remite igualmente al comentario anterior de Filis en el que ella planteaba que la castración simbólica y social de la mujer en la España del siglo XVII era similar a la castración literal (real o imaginada) de los hombres cristianos en territorio de musulmanes, sugiriendo que el encuentro con la otredad religiosa contiene la posibilidad de inversión de la categoría de género. A pesar de que el musulmán norteafricano no aparece nunca como tal en la novela, mantiene una presencia espectral durante todo el relato, cerniéndose sobre los personajes masculinos como una instancia amenazadora que revela la fragilidad de su identidad tanto de género como cultural.

La incertidumbre de don Martín sobre el espacio donde ha naufragado (incertidumbre de la cual también participa el lector) sólo se disipa cuando finalmente encuentran a “un caballero, que en su talle, vestido y buena presencia parecía serlo” (234). Don Martín y su compañero respiran aliviados al comprobar que este caballero es don Jaime de Aragón, el protagonista de la novela, quien les informa de que se encuentran en

Canarias. Todavía persiste sin embargo un residuo de ansiedad sobre la identidad de don Jaime en la puntualización de la narradora de que “parecía serlo”.<sup>5</sup> Un nuevo elemento de incertidumbre surge cuando se acercan a don Jaime y ven que “era un hombre de hasta cuarenta años, algo moreno, mas de hermoso rostro, el bigote y cabello negro y algo encrespado” (234-35). La descripción de don Jaime evoca una potencial diferencia fenotípica, que es precisamente uno de los supuestos atributos de los “moros” con los que temían toparse. Bien es cierto que el color de piel no implica por sí solo la conceptualización racial de un individuo, ya que, como señala Peter Wade, la supuesta “visibilidad” e inmanencia del concepto de raza basado en el fenotipo está producida culturalmente y condicionada por su contexto histórico y social (4-5).<sup>6</sup> En esta primera escena de “Tarde llega el desengaño” se produce una percepción divergente entre los personajes y la narradora en cuanto a la significación que le otorgan a este dato. Para don Martín, cuyo mayor temor era naufragar “en tierra de moros”, el color de piel de su huésped refuerza en un primer momento su ansiedad, pero de inmediato se convierte en un dato irrelevante porque entra en contradicción con los otros signos culturales que condicionan la construcción discursiva de la diferencia racial, como la lengua, la vestimenta, el estatus social o la religión. Por el contrario, Filis resalta el color “algo moreno” y el “bigote y cabello negro y algo encrespado” de don Jaime como un índice que prelude su construcción del mismo como el “moro” figurado que domina el castillo en el cual, por contraste, se va a subrayar el color de piel de todas las mujeres que lo habitan.

Cuando Elena aparece durante la cena, la narradora incide en la blancura de sus manos, “que parecían copos de blanca nieve” (237), en contraste con “la negra” (237). La crítica se ha centrado en cómo la oposición entre Elena y “la negra” articula el repertorio de presuposiciones morales sobre la diferencia racial (Foa 165-67; Mihaly 722; O’Brien, *Women* 138-39; Brownlee 83-84; Gamboa Tusquets 53-56; Rhodes 24-25; Howe 85). Ahora bien, la centralidad del conflicto entre Elena y el personaje de “la negra” ha eclipsado en gran medida la auténtica complejidad del mapa racial de la novela, ya que además de estas dos mujeres aparecen también, apenas mencionadas, “cuatro esclavas blancas herradas en los rostros” (236). A pesar de la escasa relevancia argumental de estas cuatro esclavas, de las que no sabemos su historia ni su función en la casa, su presencia, así como la referencia explícita al color de piel, genera una expectativa que no halla resolución en el texto, pero que invita a ubicarlas dentro del mapa racial de la casa de don Jaime.

Si bien no se especifica la identidad racial y etno-religiosa de estas esclavas, un lector de hacia 1647 asumiría como la opción más probable que se trata de musulmanas norteafricanas cautivadas por cristianos.<sup>7</sup> Estas esclavas remiten también al propio marco de los *Desengaños*, que comienza con la amistad entre Lisis y su esclava mora Zelima, igualmente herrada en el rostro (116-17). Zelima, la primera mujer en contar un relato en el marco del “sarao”, revela en “La esclava de su amante” que se trata en realidad de Isabel Fajardo, que finge ser una esclava musulmana para perseguir a su violador don Manuel. Cuando don Manuel descubre el engaño y le reprocha su atrevimiento, Isabel caracteriza a ambos como “moros”: “mora soy, pues tengo dentro de mí misma aposentado un moro renegado como tú, pues quien faltó a Dios la palabra que me dio de ser mío, ni es cristiano ni noble, sino un infame caballero” (157). En consonancia con la asociación entre el incumplimiento de la palabra dada y la infidelidad religiosa, más adelante Isabel vuelve a referirse a don Manuel como “medio moro” (161). Su historia, al constituir el relato inaugural de los *Desengaños*, anuncia el uso tropológico de “moro” como término que engloba un conjunto de atributos y preconcepciones que no guardan una relación directa con los musulmanes norteafricanos, su supuesto significado referencial. La crítica ya ha señalado cómo Isabel utiliza la identidad subalterna de la esclava Zelima para criticar las normas sociales de su época (Compte 54-56; Vollendorf 70-74). Vollendorf observa acertadamente que “Isabel’s tale paves the way for other women narrators” (80), identificándola como precedente de los otros personajes femeninos que usan sus historias para ilustrar la condición de la mujer en la sociedad premoderna. En cuanto “esclava blanca”, Zelima también sirve como precedente de otros personajes en situación similar que aparecen completamente silenciados, como las cuatro esclavas blancas de “Tarde llega el desengaño”.

La presencia de estos personajes secundarios sirve para reforzar el fantasma de la “esclavitud blanca”, expresado en la situación de Elena, reducida a una reclusión miserable. Resulta llamativo que, a excepción de “la negra”, todas las esclavas de la casa sean “blancas”, cuando hacia mediados del siglo XVII la esclavitud subsahariana era ya la predominante.<sup>8</sup> No se aclara si estas mujeres son parte de la herencia que don Jaime recibe de sus padres (como es el caso de “la negra”), o si son fruto de una adquisición del propio don Jaime, que habría realizado en este caso una operación de compra de esclavos extremadamente selectiva. Se aprecia por lo tanto un inusitado predominio de mujeres blancas reducidas a la esclavitud en la casa de don Jaime, que probablemente es producto de un impulso de venganza diferido. Como ya han observado

Greer (*María de Zayas*, 186-88) y Vollendorf (151), el tratamiento sádico que don Jaime confiere a Elena supone en gran medida una venganza indirecta contra la inaccesible Lucrecia. Puede interpretarse igualmente que el deslizamiento de la venganza se aplica no sólo a Elena, sino en última instancia a todas las mujeres de la casa, como “la negra” e incluso estas cuatro esclavas blancas.

En el marco de este cuestionamiento de la equivalencia entre identidad racial y estatus social, la posición del personaje de “la negra” dentro de la jerarquía doméstica resulta no menos incierta. Don Jaime dice de ella que “nació en mi casa de otra negra y un negro, que siendo los dos esclavos de mis padres los casaron” (248). Este origen no implica necesariamente que “la negra” sea también esclava. La única ocasión en todo el texto en la que ella aparece mencionada como tal es cuando don Jaime cuenta que, en venganza por su supuesta infidelidad, Elena “ha de estar hasta que muera, viendo cada día la esclava que más aborrecía, adornada de sus galas y en el lugar que ella perdió en mi mesa y a mi lado” (249). Esta única mención de su estatus social aparece significativamente focalizada a través de Elena, al tiempo que sugiere un conflicto anterior que queda elidido. El conflicto doméstico reaparece cuando “la negra” revela la verdad en su lecho de muerte, aclarando la causa por la cual inventó una supuesta relación entre Elena y su primo: “[R]iñendo mi señora conmigo, le dije no sé qué libertades en razón de esto, que indignada de mi libertad, me maltrató de palabra y obra, y estándome castigando, entró su primo, que, sabido el caso, ayudó también a maltratarme” (251-52). Mientras la primera mención en plural de “libertades” remite indudablemente a la acepción de “atrevimiento”, la segunda mención en la misma frase, en singular, parece apuntar a su estatus legal, que constituiría un asunto polémico dentro del espacio doméstico. Este uso repetido de “libertad” por parte de “la negra” sugeriría un incumplimiento contractual, que era moneda corriente en los pleitos entre los esclavos libertos y sus antiguos amos.<sup>9</sup> “La negra” comienza su confesión aclarando su condición de cristiana: “Soy cristiana, aunque mala, y conozco, aunque negra, con el discurso que tengo, que ya estoy en tiempo de decir verdades, porque siento que me está amenazando el juicio de Dios” (251). La declaración de ser cristiana refleja un arrepentimiento por su conducta, pero al mismo tiempo, al aparecer junto con la mención del término “libertad”, apunta a una contradicción social, ya que la esclavitud de cristianos estaba teóricamente prohibida (Domínguez Ortiz 25-27).

La historia de violencia doméstica insinuada por “la negra” invita a adoptar una cierta cautela ante interpretaciones como la de Peter Cocozzella, para quien la novela es “a tale of condemnation and salvation in

which two sinners (the female slave and Don Jaime) meet punishment while a saint (Helen) receives, in Heaven, the reward of her martyrdom" (195).<sup>10</sup> Cristina Enríquez de Salamanca problematiza este tipo de interpretaciones maniqueas de la novela, observando por un lado que la caracterización martirial de Elena no es sino una imposición de don Jaime, y, por otro, que "la negra" es asesinada por don Jaime justo en el momento en que se define como cristiana (248). Esta reevaluación no implica en ningún caso la justificación de su castigo (Elena es indudablemente la víctima de la pulsión destructiva de don Jaime), pero sí desvirtúa la estricta clasificación de las mujeres en santas y perversas como otra imposición patriarcal que elude el análisis de las condiciones sociales que explican el comportamiento de las mujeres en determinadas circunstancias. De hecho, es la acción colonial la que introduce una nueva escisión social entre mujeres e impone nuevos límites a la solidaridad femenina, ya que Elena parece defender su estatus social imponiéndose sobre "la negra" y cuestionando su libertad en función del color de piel. Como don Jaime se encarga de señalar a sus invitados, "[Elena] era noble; mas tan pobre, que aun para una medianía le faltaba" (247), por lo que Elena se ve en la necesidad de reafirmar la condición social adquirida tras su matrimonio. La potencial solidaridad de género se ve así comprometida por la competencia entre una mujer que procede de una familia venida a menos y una mujer negra que pretende mejorar su estatus social poniendo en cuestionamiento su condición de esclava. La novela describe por lo tanto un círculo de violencia y sometimiento en el que finalmente están implicados todos los personajes y en el que cualquiera de ellos puede ocupar cualquier posición en una jerarquía que fluctúa entre la diferencia de género, de clase y de raza. Así, tal y como Elena marcaba su recién adquirida posición social invocando la diferencia racial frente a "la negra", esta es a su vez capaz de mejorar su posición dentro del espacio doméstico al provocar los celos de don Jaime y explotar por lo tanto sus fantasmas sobre la diferencia de género.

La detallada descripción del color de la piel de cada uno de los personajes femeninos invita entonces a reinterpretar la fugaz referencia al color "algo moreno" de don Jaime, ya que lo ubica en un lugar intermedio entre la blancura de Elena (y de las esclavas) y el color de "la negra". Así como don Manuel es acusado de ser un "moro" por incumplir su palabra a Isabel en "La esclava de su amante" (157), en "Tarde llega el desengaño" Filis construye figuradamente a don Jaime como el "moro" que domina un espacio habitado fundamentalmente por mujeres. Este castillo replica por lo tanto en forma de simulacro la imagen del harén evocada por Filis al

principio de la novela y en el que don Martín y sus compañeros temían verse cautivos tras su naufragio.

La fantasía de control masculino del castillo de don Jaime en Canarias contrasta con la casa de Lucrecia en Flandes, que aparece precisamente como una amenaza contra su identidad masculina. Lucrecia es presentada como una dama misteriosa que hace que un criado conduzca a don Jaime a su casa cada noche, con los ojos vendados para evitar que reconozca el camino. Durante sus encuentros, que se producen en la oscuridad, Lucrecia le exige discreción y le prohíbe que trate de conocer su identidad, recompensándolo a cambio con joyas y dinero. Todo lo que consigue don Jaime de Lucrecia es la promesa de que algún día ella solucionará su situación familiar para poder casarse con él. Don Jaime, incapaz de contener su curiosidad y ayudado por un amigo al que revela el caso, averigua la ubicación de la casa y la identidad de la enigmática mujer, que resulta ser la princesa Lucrecia de Erne, hija de “un príncipe y gran potentado de aquel reino” (244). Ante la amenaza de que su relación se haga pública, Lucrecia envía unos sicarios para asesinar a don Jaime, que huye de Flandes malherido.

Si Filis caracterizaba a don Jaime en Canarias como un “moro” figurado, de color “algo moreno” y rodeado de esclavas blancas, don Jaime utiliza parecida estrategia al construir a Lucrecia como la “mora” que causa sus desdichas en Flandes. Don Jaime describe cómo Lucrecia lo conduce durante sus citas hasta su “estrado” (240), un espacio doméstico a ras del suelo, a menudo adornado con alfombras y almohadas y percibido como una influencia cultural árabe (Fuchs 14-15; Martínez Nespral 105-11; Sobaler Seco 151-53).<sup>11</sup> Ciertamente, el “estrado” era un objeto plenamente integrado en la cultura española, considerado además como un espacio doméstico propiamente femenino. Así, Covarrubias lo define como “el lugar donde las señoras se asientan sobre sus cogines y reciben las visitas” (568). Ahora bien, a pesar de su plena integración en la cultura española, persiste una asociación de este espacio como propio de “lo moro”, especialmente en textos literarios, asociación con la que Zayas parece jugar de forma consciente. En “La esclava de su amante”, Zelima, disfrazada de “mora”, se prepara para contar su historia sentándose “en dos almohadas que estaban situadas en medio del estrado” (124). A los lectores de la época difícilmente les pasaría inadvertido el subtexto orientalizante implícito en este gesto, que contrasta con el uso “cristiano” que la misma Zelima/Isabel evoca al referir eventos de su pasado. Isabel rememora cómo don Manuel comenzó a seducirla en el estrado de Eufrasia (131-32), y cómo más tarde fue en ese mismo espacio donde don Manuel comenzó a mostrar su desafección hacia ella: “Acuérdome que una tarde que estábamos en el

estrado de su hermana, burlando y diciendo burlas y entretenidos acentos como otras veces, le llamaron [a don Manuel], y él, al levantarse del asiento, me dejó caer la daga en las faldas, que se la había quitado por el estorbo que le hacía para estar sentado en bajo” (140). Esta pérdida momentánea de la daga implica una merma en el sentimiento de virilidad de don Manuel, probablemente asociada con la posición que se ve obligado a adoptar en este espacio femenino. Don Jaime sufre una pérdida de virilidad semejante al ocupar el estrado de Lucrecia en “Tarde llega el desengaño”, ya que él carece de control en una situación que va a terminar con su intento de asesinato.

Tanto el estrado de Isabel en “La esclava de su amante” como el de Lucrecia en “Tarde llega el desengaño” son en última instancia un reflejo de la estructura narrativa de los *Desengaños*, pues la casa de Lisis, que sirve de marco de las novelas, está decorada igualmente con “suntuosos estrados” (120). El sentimiento de vulnerabilidad de los protagonistas masculinos en este espacio constituye una referencia oblicua a las ansiedades del público masculino de Filis, que ha sido convocado a un espacio de sociabilización considerado como típicamente femenino y con cuyo protocolo no está tan familiarizado. Ahora bien, la relación que se establece entre este espacio femenino y la percepción de la diferencia cultural es simétricamente opuesta en ambas novelas. En “La esclava de su amante” Isabel adopta conscientemente la categoría infame de una esclava musulmana, y ella misma se disfraza como “mora” al re-apropiar el estrado y ofrecer una imagen orientalizada de sí misma. Por el contrario, en “Tarde llega el desengaño” es don Jaime quien construye a Lucrecia con los elementos discursivos de la figura de la “mora” para racionalizar la castración simbólica experimentada en su relación con ella.

Es por ello que, tras su experiencia traumática en Flandes, don Jaime construye en Canarias un simulacro de harén que sirve como antítesis del estrado de Lucrecia y como fantasía compensatoria de poder absoluto. Esta figura del serrallo está desprovista por supuesto de muchos de los elementos constitutivos de su imaginario como la sensualidad, centrándose solamente en llevar a su extremo la castración social de la mujer, y proporciona así una ficción compensatoria a su creador. La paradoja reside así en que, al construir un espacio que constituya la antítesis del estrado, don Jaime actualiza de hecho el otro espacio orientalizante que domina el imaginario español de la época.<sup>12</sup>

Si Filis aludía al harén como espacio de otredad cultural y religiosa donde se producía la castración simbólica (y literal) de los cristianos, esta amenaza de reversibilidad de la división de género se manifiesta de forma espectral a lo largo del relato. En primer lugar, esta amenaza gravita como

una realidad inminente sobre la imaginación de don Martín y sus compañeros cuando navegan a la deriva frente a las costas de África. Un segundo momento tiene lugar en casa de don Jaime, donde el “moro” vuelve a convertirse en un concepto tropológico cuya identidad depende de la perspectiva de cada personaje: mientras don Martín, al no ver su virilidad cuestionada, no percibe las equivalencias entre el castillo de don Jaime y el espacio que tanto deseaba evitar durante su naufragio, la narradora inserta diversos comentarios, como el dato del color de piel de don Jaime o la presencia de las cuatro esclavas blancas, que lo asemejan cada vez más a la figura del “moro” imaginado. En un tercer momento es don Jaime quien, en el relato sobre su vida en Flandes, orientaliza a Lucrecia para justificar, ante sí mismo y ante su auditorio, la inversión del orden patriarcal cristiano, que no se produce por la presencia musulmana, sino por una mujer flamenca. A su vez, paradójicamente, la victimización que don Jaime hace de su pasado remite a la situación del “sarao” en casa de Lisis, donde el auditorio masculino se encuentra constreñido, al menos temporalmente, por la configuración espacial y escenográfica del espacio doméstico femenino. Este juego especular de proyecciones orientalizantes revela que “lo moro” no es un concepto descriptivo de una cierta realidad cultural o racial, sino una figura discursiva del imaginario español que Zayas apropia de forma estratégica en “Tarde llega el desengaño” para poner en cuestionamiento la naturalización de los roles de género en la sociedad española del siglo XVII.

*University of Illinois at Urbana-Champaign*

#### NOTAS

- 1 Lisa Vollendorf, Sandra Foa, Salvador Montesa, Elizabeth Rhodes y Eavan O'Brien sostienen, con diversos matices, que la obra de María de Zayas refleja un proyecto feminista. Sherry Velasco sugiere una posible lectura utópica lesbiana. Brownlee considera que se trata de una obra típicamente barroca caracterizada precisamente por lo difuso de su mensaje ideológico (160-65). Paul Julian Smith opina que, aunque la defensa que Zayas hace de las mujeres no puede escapar a la lógica falocéntrica de su época, permite sin embargo una lectura feminista a través del análisis de sus contradicciones (233-35).
- 2 Sobre el harén islámico en el imaginario hispánico, ver Temprano 187-95. Greer explora qué documentos sobre el harén podría haber conocido María de Zayas, como la comedia *La gran sultana* y la novela “El celoso extremeño” de Cervantes, la *Topografía e historia general de Argel*, o, menos probablemente,

- el anónimo *Viaje de Turquía* (“María de Zayas” 47-49). Para un análisis detallado de la casa de Carrizales como un harén en “El celoso extremeño” ver Reed.
- 3 La interdependencia retórica entre el discurso racial y de género ha sido puesta de relieve por críticos como Judith Butler (4) y, para el caso de la España de los siglos XVI y XVII, por Georgina Dopico-Black (7).
  - 4 Sobre el cautiverio en Berbería, ver Martínez Torres, Friedman y Garcés. Robert Davis ofrece igualmente una panorámica más amplia del cautiverio en ambas orillas del Mediterráneo.
  - 5 Amy Kaminsky sugiere que la duda narratológica sobre la calidad de don Jaime anuncia la discrepancia entre su estatus social y el trato inhumano que proporciona a su esposa (388).
  - 6 Soy consciente de que mi uso de “raza” es aquí anacrónico, pues en la edad moderna no constituía un concepto taxonómico, sino un término de exclusión social que dependía sobre todo de la genealogía y la pertenencia étnico-religiosa y no del color de piel (Fuchs 115-38; Martínez 25-40). Ahora bien, la primacía de la genealogía como criterio de jerarquización social no implica que esta no se estableciera también basándose en criterios fenotípicos. El término “moro” es en su origen un término fenotípico, y así parece ser usado a menudo durante la Edad Media (Brann 311-14). Soy igualmente consciente del valor despectivo que puede contener el término “moro”, que no se utiliza aquí con un valor descriptivo aplicado a los habitantes del norte de África, sino para referirse a una figura del imaginario español cuyo significado oscila entre lo cultural, lo racial y lo religioso. Sobre el uso tropológico de “lo moro” ver González Alcantud (115).
  - 7 Según Antonio Domínguez Ortiz, los esclavos designados como “blancos” eran normalmente moriscos, turcos o berberiscos (3-4). A pesar de la localización del relato, resultaría difícil considerar que se tratara de aborígenes canarios, que también solían ser catalogados como “blancos”, ya que la esclavitud de los guanches había sido abolida a principios del siglo XVI (Fernández-Armesto 40-41).
  - 8 Entre el siglo XVI y principio del XVII la mayoría de los esclavos en Canarias procedían de Berbería o del África subsahariana (Lobo Cabrera 136-41). De acuerdo con Bruquetas de Castro, más de la mitad de los esclavos vendidos en Lanzarote en la primera mitad del siglo XVII eran clasificados como “negros” (64), mientras que los denominados como “blancos” representaban poco más del uno por ciento (78-80).
  - 9 Como estudia Fernando Bruquetas de Castro en el caso de Lanzarote (126-29).
  - 10 Frederick de Armas (10-11) y Rhodes (26; 98-99) sugieren que la caracterización de Elena está conformada por la figura de María Magdalena.

- 11 Semejante percepción cultural existe respecto a las celosías (Martínez Nespral 128-30), que se mencionan cuando don Jaime y su compañero espían la casa de Lucrecia, en la cual, “aunque había muchas rejas y balcones, todas estaban con muy espesas celosías, por donde se podía ver sin ser vistos” (244).
- 12 El mapa de las ansiedades masculinas refleja en gran medida la situación política en el imperio. Mientas Canarias era en 1647 un territorio plenamente incorporado a la corona de Castilla tras el proceso de colonización intensiva producido durante el siglo XVI (Fernández-Armesto 3-47), la acción colonial en el norte de África era precaria (García Arenal y Bunes Ibarra 134-43), y Flandes suponía una fuente de frustración imperial, especialmente tras la derrota de Rocroi en 1643 que marca el final de su hegemonía española en la zona (Elliott 350-51; Parker 221-23). Así, mientras Canarias representa el modelo de eficacia del imperio, Flandes y el norte de África encarnan el lugar de castración tanto de los personajes de la novela como del imperio español, donde la virilidad militar e imperial sufre la continua constatación de su impotencia. Para un análisis de la dimensión política e ideológica de los *Desengaños amorosos* en la turbulenta década de 1640, ver Gamboa Tusquets (87), O’Brien (“Personalizing” 303) y Clamurro (48-49).

#### OBRAS CITADAS

- BRANN, ROSS. “The Moors?” *Medieval Encounters* 15 (2009): 307-18.
- BROWNLEE, MARINA S. *The Cultural Labyrinth of María de Zayas*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 2000.
- BRUQUETAS DE CASTRO, FERNANDO. *La esclavitud en Lanzarote, 1618-1650*. Madrid: Cabildo Insular de Gran Canaria, 1995.
- BUTLER, JUDITH. *Bodies That Matter*. New York: Routledge, 2011.
- CLAMURRO, WILLIAM H. “Ideological Contradiction and Imperial Decline: Towards a Reading of Zayas’ *Desengaños amorosos*”. *South Central Review* 5.2 (1988): 43-50.
- COCOZZELLA, PETER. “Writer of the Baroque *novela ejemplar*: María de Zayas y Sotomayor”. *Women Writers of the Seventeenth Century*. Eds. Katharina M. Wilson y Frank J. Warnke. Athens: U of Georgia P, 1989. 189-227.
- COMPTE, DEBORAH. “The *mora* as Agent of Power and Authority: María de Zayas’s *La esclava de su amante*”. *Hispanic Journal* 24 (2003): 53-64.
- COVARRUBIAS, SEBASTIÁN DE. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Ed. Martín de Riquer. Barcelona: Altafulla, 2003.
- DAVIS, ROBERT C. *Christian Slaves, Muslim Masters: White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500-1800*. New York: Palgrave, 2003.

- DE ARMAS, FREDERICK. "Psyche's Fall and Magdalene's Cross: Myth and Hagiography in María de Zayas's *Tarde llega el desengaño*". *Estudios en honor de Janet Pérez: El sujeto femenino en escritoras hispánicas*. Eds. Susana Cavallo, Luis A. Jiménez y Oralia Preble-Niemi. Potomac: Scripta Humanistica, 1998. 3-15.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, ANTONIO. *La esclavitud en Castilla en la edad moderna y otros estudios de marginados*. Granada: Comares, 2003.
- DOPICO BLACK, GEORGINA. *Perfect Wives, Other Women: Adultery and Inquisition in Early Modern Spain*. Durham: Duke UP, 2001.
- ELLIOTT, J. H. *Imperial Spain, 1469-1716*. London: Penguin, 2002.
- ENRÍQUEZ DE SALAMANCA, CRISTINA. "Irony, Parody, and the Grotesque in a Baroque Novella: *Tarde llega el desengaño*". *María de Zayas: The Dynamics of Discourse*. Eds. Amy R. Williamsen y Judith A. Whitenack. Madison: Fairleigh Dickinson UP, 1995. 234-53.
- FERNÁNDEZ-ARRESTO, FELIPE. *The Canary Islands after the Conquest: The Making of a Colonial Society in the Early Sixteenth Century*. Oxford: Clarendon P, 1982.
- FOA, SANDRA M. *Feminismo y forma narrativa: Estudio del tema y las técnicas de María de Zayas y Sotomayor*. Valencia: Albatros, 1979.
- FRIEDMAN, ELLEN G. *Spanish Captives in North Africa in the Early Modern Age*. Madison: U of Wisconsin P, 1983.
- FUCHS, BARBARA. *Exotic Nation: Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 2008.
- GAMBOA TUSQUETS, YOLANDA. *Cartografía social en la narrativa de María de Zayas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009.
- GARCÉS, MARÍA ANTONIA. *Cervantes in Algiers: A Captive's Tale*. Nashville: Vanderbilt UP, 2002.
- GARCÍA ARENAL, MERCEDES, Y MIGUEL ÁNGEL BUNES IBARRA. *Los españoles y el norte de África, siglos XV-XVIII*. Madrid: Fundación MAPFRE, 1992.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, JOSÉ ANTONIO. *Lo moro: las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Barcelona: Anthropos, 2002.
- GREER, MARGARET RICH. *María de Zayas Tells Baroque Tales of Love and Cruelty of Men*. University Park: Pennsylvania State UP, 2000.
- . "María de Zayas and the Female Eunuch". *Journal of Spanish Cultural Studies* 2.1 (2001): 41-53.
- HOWE, ELIZABETH TERESA. "Into the Vortex: María de Zayas' *Desengaño cuarto: Tarde llega el desengaño*". *Journal of Hispanic Philology* 20.1-3 (1995-1996): 77-91.
- KAMINSKY, AMY KATZ. "Dress and Redress: Clothing in the *Desengaños amorosos* of María de Zayas y Sotomayor". *Romanic Review* 79.2 (1988): 377-91.

- LOBO CABRERA, MANUEL. *La esclavitud en las Canarias orientales en el siglo XVI (negros, moros y moriscos)*. Santa Cruz de Tenerife: Cabildo Insular de Gran Canaria, 1982.
- MARTÍNEZ, MARÍA ELENA. *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford UP, 2008.
- MARTÍNEZ NESPRAL, FERNANDO. *Un juego de espejos: Rasgos mudéjares de la arquitectura y el habitar en la España de los siglos XVI-XVII*. Buenos Aires: Nobuko, 2006.
- MARTÍNEZ TORRES, JOSÉ ANTONIO. *Prisioneros de los infieles: vida y rescate de cautivos cristianos en el Mediterráneo musulmán (siglos XVI-XVII)*. Barcelona: Bellaterra, 2004.
- MIHALY, DEANNA. "Socially Constructed, Essentially Other: Servants and Slaves in María de Zayas's *Desengaños amorosos*". *Romance Languages Annual* 10.2 (1999): 719-25.
- MONTESA, SALVADOR. *Texto y contexto en la narrativa de María de Zayas*. Madrid: Dirección General de la Juventud y Promoción Sociocultural, 1981.
- O'BRIEN, EAVAN. "Personalizing the Political: The Habsburg Empire of María de Zayas's *Desengaños amorosos*". *Bulletin of Hispanic Studies* 88.3 (2011): 289-305.
- . *Women in the Prose of María de Zayas*. Woodbridge: Tamesis, 2010.
- PARKER, GEOFFREY. *The Army of Flanders and the Spanish Road, 1567-1659*. Cambridge: Cambridge UP, 2004.
- REED, CORY A. "Harems and Eunuchs: Ottoman-Islamic Motifs of Captivity in *El celoso extremeño*". *Bulletin of Hispanic Studies* 76.2 (1999): 199-214.
- RHODES, ELIZABETH. *Dressed to Kill: Death and Meaning in Zaya's Desengaños*. Toronto: U of Toronto P, 2011.
- SMITH, PAUL JULIAN. "Writing Women in Golden Age Spain: Saint Teresa and María de Zayas". *MLN* 102.2 (1987): 220-40.
- SOBALER SECO, MARÍA ÁNGELES. "Espacios femeninos en la Castilla del Antiguo Régimen. Cultura material y sociabilidad en el estrado". *Portas adentro: comer, vestir e habitar na Península Ibérica (ss. XVI-XIX)*. Eds. Isabel dos Guimarães Sá y Máximo García Fernández. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2010. 149-69.
- TEMPRANO, EMILIO. *El mar maldito: cautivos y corsarios en el Siglo de Oro*. Madrid: Mondadori, 1989.
- VELASCO, SHERRY M. "María de Zayas and Lesbian Desire in Early Modern Spain". *Reading and Writing the ambiente: Queer Sexualities in Latino, Latin American, and Spanish Culture*. Madison: U of Wisconsin P, 2000. 21-42.
- VOLLENDORF, LISA. *Reclaiming the Body: María de Zayas's Early Modern Feminism*. Chapel Hill: U of North Carolina P, 2001.
- ZAYAS, MARÍA DE. *Desengaños amorosos*. Ed. Alicia Yllera. Madrid: Cátedra, 1983.
- WADE, PETER. *Race, Nature and Culture. An Anthropological Perspective*. London: Pluto, 2002.