



LA AMBIGUA ACEPTACIÓN DE LA OTREDAD, DE SU VALOR Y DIGNIDAD, EN LA COMEDIA DE LOPE DE VEGA Y CARPIO *LA POBREZA ESTIMADA*

MARIA ALESSANDRA GIOVANNINI



Dentro del vastísimo repertorio teatral de Lope de Vega, *La pobreza estimada*, compuesta entre 1597 y 1600¹, y publicada luego en la *Decimocuarta Parte de las comedias de Lope de Vega*, en Madrid, por Juan González en 1623, guarda características que impiden colocarla dentro de una única tipología de género de comedia, puesto que comparte aspectos pertenecientes a la comedia urbana, pero también a la morisca y/o de cautivos y a la bizantina. Frédéric Serralta [2014] detecta esta pluralidad de tipologías de géneros de comedia en la nuestra, por ser, *La pobreza estimada*, comedia de enredo en los actos I y II, con la oposición de dos galanes a la conquista de su amada, uno pobre pero hidalgo de sangre limpia y otro rico pero converso; y comedia de santos en el III, por el ejemplo edificante de Dorotea que, con su actitud de esposa casta y fiel, consigue convencer y convertir de veras al rico enamorado Ricardo, que, de galán simulado y tentador de la virtud de su amada, decide abandonar su vida opulenta para ingresar en un monasterio; así como también la final conversión de Zulema y de su hermana Isabel/Alara, fieles a su honrado padre Audalla, pero decididos a ser cristianos.

Es cierto que esta naturaleza híbrida de la obra, bien argumentada por la crítica, es también consecuencia de la doble ambientación geográfica dentro de la cual se desarrolla la intriga – Valencia y Argel–, que, consecuentemente, conlleva al enfrentamiento de dos mundos, el español y el musulmán, históricamente en contraste entre ellos, pero constantemente en contacto.

Un aspecto muy interesante que me propongo profundizar de la comedia es la actitud de la sociedad española de aquel

¹ Para la ecología de la comedia, remito a mi introducción a la edición crítica de la pieza teatral de Lope [Giovannini, 2020: 9-10].

tiempo – explicitada a través de la caracterización de sus personajes – con respecto a la otredad, en concreto, a los conversos y los musulmanes.

Aparentemente, pues, nobles cristianos y nobles musulmanes se ponen al mismo nivel por compartir los mismos valores, entre ellos hay paz y confianza. No obstante ¿es realmente posible creer que el otro puede ser considerado como igual, dentro de la sociedad contemporánea a Lope? ¿Es realmente posible que, en un periodo de intenso tráfico de cautivos de un lado a otro del Mediterráneo, cristianos y musulmanes vivan amistosamente en paz? O, simplemente, ¿la aceptación del otro por parte del sistema de valores barrocos se realiza sólo porque el otro no es tan ‘otro’, sino que muestra características que los define como igual?, es decir, ¿tan sabio, honrado y culto es el otro como para convertirse a la verdadera fe, según un proceso de asimilación, diríamos, quizás, de colonización? Sobre estas series de ambigüedades voy a proponer algunas reflexiones.

Muy debatida y compleja la relación entre españoles cristianos y el mundo musulmán, relación que se había desarrollado – y complicado – a lo largo de los siglos marcados por la reconquista de las tierras en las manos de los árabes:

Durante la baja Edad Media y sobre todo en la frontera limítrofe con el reino de [G]ranada, el moro fue simultáneamente, para la población cristiana, el adversario con el que se mantiene una relación alternativa de tregua y guerra, y el vecino con quien se comparte un entorno geográfico y los usos de la tierra. A nivel de caballero, se le considera capaz de ostentar un lujo que seduce y de comportarse con señorío, pero no deja de ser «el infiel», o en lenguaje actual, «el otro». Cien años después de la conquista de Granada, cuando se representan las primeras obras de Lope de Vega, esta percepción del musulmán asentado en un reino propio, vecino de Castilla, pertenece al pasado, aunque sigan en el suelo español muchos descendientes suyos, algunos asimilados en cuanto a religión y costumbres, otros disimulando su criptoislamismo, y la mayor parte agrupados en aljamas de labradores o apiñados en barrios artesanos. [Carrasco Urgoiti 1998: 363]

Por lo que concierne la creación literaria, desde la primera mitad del siglo XVI encontramos dos obras de temas moriscos que proponen una versión diferente del moro con respecto al cristiano, definible en términos antropológicos

como “doble” [Gallo 2008: 105], obras que permiten definir el concepto de *maurofilia*. Estas obras primerizas son la novela anónima *El Abencerraje* (1551) y *Guerras civiles de Granada* (parte I y II) de Ginés Pérez de Hita (1595).

Así pues, a lo largo de los siglos XVI y XVII, alejados temporalmente del eterno conflicto con el enemigo de Al Andalus, los escritores españoles alternan, en las sucesivas creaciones literarias sobre el tema morisco, una visión estereotipada del otro, según las características identificativas seculares que le individua, eso es, como ‘otro’ – el moro mentiroso, traidor, infiel; por otra parte, se le propone una mirada diferente, pero no menos estereotipada, que define el moro como virtuoso, con características algo especulares al cristiano. Parece que esta vertiente de la construcción identitaria en sentido positivo del moro – definida con el término *maurofilia* – deriva de un fuerte deseo de rescate de la cultura mudéjar en tierra española, por parte de algunos escritores de origen morisco, como el mismo Ginés Pérez de Hita [Carrasco 1976, 1983; Márquez Villanueva 1983, 1984; López Baralt 1985]. Escribe Gallo:

Le ricerche di Francisco Márquez Villanueva (1975, 1981, 1983, 1984) sembrano confermare l’ipotesi di un’origine conversa degli autori maurofili, che in maniera dissimulata e sotto il velo protettore dell’anonimato protestavano contro *la hispana razón de estado*, che li condannava ad una posizione di marginalità all’interno della società spagnola dei secc. XVI e XVII.

Dello stesso parere è anche Luce López Baralt che, in un articolo intitolato *Las dos caras de la moneda: el moro en la literatura española renacentista*, poi riunito in noto volume miscellaneo (1985: 149-180), individua con precisione i caratteri di questa letteratura maurofila semi-ufficiale, “disidente”, coltivata da autori di discendenza *morisca* o da scrittori simpatizzanti, pro-*moriscos*, tutti più o meno integrati al sistema e desiderosi di restarci. Ciò li costrinse ad esprimere le proprie simpatie cadendo a volte in clamorose contraddizioni per eludere la censura inquisitoriale.

Como sugiere Carrasco, con respecto al teatro del periodo antecedente a Lope:

La comedia de moros surgió en el periodo prelopista, probablemente cuando el espectáculo áulico que simbolizaba la secular contienda, encontró en el romance de la frontera un lenguaje poético y una particular manera de ver a un adversario, siempre próximo y dispar. Entretanto, los pliegos de cordel habían hecho vibrar a todo lector –

y a muchos oidores – de esos numerosos romances sobre desafíos y duelos entre un moro que reta y un cristiano que lo subyuga. Ya entrado el siglo XVII, Miguel de Cervantes y Agustín de Rojas destacarán el tema del enfrentamiento y el valor plástico de su realización, como notas identificadoras de la comedia de moros y cristianos. [Carrasco Urgoiti, 1998: 364]

Esta realidad bien conocida por el público de Lope representa la evolución contemporánea de la larguísima relación entre el mundo cristiano y el árabe, las dos almas de España. Incluso las diferentes actitudes, entre la admiración y el desprecio, con las que la cultura hispánica, su teatro, su poesía, se enfrenta al *otro*, son herencia de las distintas fases del enfrentamiento entre las dos culturas, desde el principio de la Reconquista hasta la contemporaneidad de Lope. [cfr. Redondo: 1995. Específicamente en Lope, cfr. Case: 1993; Villegas Gerena: 2012; Zoppi: 2012; González: 2017]

Los estudios sobre la producción teatral de Lope de Carreño [1982], Swislocki [1994] y Carrasco [1996], concuerdan en evidenciar la profunda relación que la comedia lopesca guarda con el mundo del romancero. Carreño subraya la relación osmótica entre romancero nuevo y comedia nueva en el teatro del Fénix: ambos reflejaban el gusto del público y su amplia difusión –sea a través de la fácil circulación de los romances, sea de manera oral que en pliegos sueltos, sea por el aspecto “teatral” presente en los romances moriscos y pastoriles– escritos por Lope en juventud:

[Las] fórmulas conversacionales lo mismo que un buen número de actos discursivos (gestos, ademanes, huidas, súplicas, denuestos, etc.) acercan varios de los romances moriscos de Lope al intercambio gestual, nervioso, de sus primeras comedias. [Carreño, 1982: 40]

Swislocki añade al discurso llevado a cabo por Carreño acerca del aspecto compartido por ambas formas literarias, es decir, su proficia difusión oral, un punto de vista más bien de naturaleza sociolingüística y sociocultural:

De hecho, es difícil que se encontrara entre el público numeroso que asistía a los corrales una persona que no hubiese cantado, leído, escuchado, o inclusive, compuesto su romance, ya sea un romance tradicional viejo o uno más reciente, un romance artístico nuevo. Todo esto concede al romance una alta capacidad para funcionar como significante en determinados contextos dramáticos. Más

aún, del mismo modo que la introducción de un romance o fragmento de romance “popular,” cantado o recitado, al texto verbal de una comedia, altera la recepción de ese texto por el público (y viceversa), lo mismo se puede alegar para lo que se ha llamado “lenguaje romancístico”. Éste opera como un subdiscurso, o subsistema significativo, fácilmente identificable dentro del discurso poético total de la obra, y se distingue dentro del fluir de las palabras y la acción, por dirigirse directamente al público. [Swislocki, 1994: 188]

Volviendo a *La pobreza...*, no obstante la utilización de temas profundamente contradictorios y cuestionados por la sociedad del tiempo, Serralta subraya el intento de Lope de utilizar dichas problemáticas sociales de su tiempo como materia de deleite teatral. Escribe Serralta:

Dicho de otro modo: que Lope refleja en sus comedias urbanas los debates y las ideologías de su tiempo, nadie lo duda, porque ¿qué otra cosa podía constituir el necesario trasfondo social de sus intrigas? Y los críticos los cuales son naturalmente muy dueños de ver en *La pobreza estimada* un testimonio de lo que ocupaba o preocupaba a los espectadores contemporáneos. Pero lo más verosímil es que el Fénix, que no era ni un sociólogo ni un historiador, eligiera en general sus contenidos por su correspondencia con el caso que se proponía tratar, y que su primera preocupación fuera, no aleccionar con ellos a su público, sino dramatizarlos, convertirlos en materia dramática destinada a suscitar el placer teatral. [Serralta, 2014: 105]

Es decir, Lope, incluso en una comedia como *La pobreza estimada*, repleta de temas conflictivos de la sociedad española del tiempo, utiliza dichos temas sin otro intento que el de construir un ambiente verosímil a su contemporaneidad, para mejor involucrar a su público en el disfrute de su teatro.

Es, pero, indudable que la elección de Valencia – más allá de la posible referencia autobiográfica a su experiencia del exilio en aquella ciudad – como telón de fondo del desarrollo de la intriga principal de *La Pobreza estimada*, es la misma ciudad protagonista de las comedias que los editores de Turner [1994] mencionan, junto a la nuestra, como comedias de cautivos (*Los Graos de Valencia y Jorge el Toledano*), y eso nos induce a consideraciones menos perentorias de las afirmadas por Serralta.

Es verdad que para Lope cada elemento de la realidad se convierte en pretexto utilizado para el logro teatral, pero el tema del cautiverio, aunque marginal en la intriga, así como la

presencia de personajes árabes nobles (el rey de Argel, Aulalla, y sus hijos) responden a criterios de distinta naturaleza, histórica, cultural y literaria. Escribe Aurelio González:

El cautiverio de cristianos en el norte de África, ya sea en Vélez, Tetuán o Argel, los cuales habían sido hechos prisioneros por los piratas turcos que surcaban el Mediterráneo y que desde sus bases invernales en Estambul se lanzaban en los meses de buen clima a navegar llegando a las costas de la península Ibérica y lo mismo podían atacar naves de guerra que capturar navíos mercantes o simples embarcaciones de pescadores de la costa andaluza o incluso hacer incursiones en tierra firme, era una realidad histórica presente en la actualidad cotidiana española del siglo XVI, la cual está documentada desde antes del cautiverio cervantino, como bien demuestra Martínez Ruiz [1967] con cédulas y otro tipo de documentos sobre rescate de cautivos, fechados entre 1551 y 1564 y conservados en el Archivo de la Alhambra. [González 2015: 6].

Es preciso ahora no olvidar que, en el caso concreto de *La pobreza...*, el tema del cautiverio de cristianos en tierra mora y, viceversa, de moros en tierra cristiana no es el único tema desarrollado en la comedia, y eso, como ya se ha dicho, por la naturaleza hibrida de la pieza. En efecto, en la comedia se pueden detectar tres temas que constituyen los ejes fundantes sobre los cuales se construye el argumento de la obra:

1. La limpieza de sangre, es decir, la confrontación social entre cristianos viejos y ricos conversos [cfr. Lida de Markiel, 1973; Samson, 2002], que procura una doble visión de los valores éticos de la sociedad coeva [Hernández Franco, Rodríguez Pérez, 2012].

2. Las diferentes ‘pruebas’ a las que está sometida Dorotea para probar su castidad y su honor, no obstante viva sin el amparo de su padre – cautivo – y luego de su marido – en busca de fortuna por mares –. La integridad moral de la dama, definida en la comedia como una «Penélope cristiana» (Vega y Carpio, 2020: Acto III, v. 2424) por parte de quien una y otra vez atenta a su virtud – Ricardo –, es un rasgo que guarda algunas afinidades con el cuento del *Conde Lucanor*, cuyo ejemplo XXV es la fuente indirecta del argumento de la comedia que nos ocupa. Sobre este aspecto volveremos luego, hablando de las fuentes argumentales de la *Pobreza estimada*.

3. La caracterización del rey de Argel, Audalla, que guarda las mismas virtudes que se atribuyen a los nobles cristianos, es decir, la lealtad, el sentido del honor y la sabiduría.

Con respecto a la ambientación de la comedia – en Valencia y en Argel–, las dos ‘identidades’ espaciales en las que se desarrolla la comedia – Valencia y Argel – permiten polarizar el discurso que estoy llevando al cabo sobre el diferente trato en dibujar los personajes ‘otros’ en *La pobreza*....

Estoy de acuerdo con Aurelio González cuando escribe:

En otros casos, el cautiverio no es de los protagonistas y por lo tanto es una trama complementaria como en *La pobreza estimada* (1597-1603) en la cual, Dorotea, una joven valenciana, tiene que escoger entre dos pretendientes: uno pobre y otro rico; antes de decidir pide consejo a su padre, que está cautivo en Argel, quien la hace decidirse por el matrimonio con Leonido, el pretendiente pobre, que más adelante logrará rescatar al padre. [González 2015: 10]

Judíos y Moros, o, mejor dicho, ricos españoles de origen converso y alta nobleza árabe se dibujan en momentos distintos y en lugares geográficos distintos: dentro de la sociedad valenciana, Ricardo es un personaje que funciona en oposición al modelo virtuoso del cristiano viejo – él es un joven rico y orgulloso que no se avergüenza ni de su origen converso, ni de que su bienestar venga del trabajo manual. Nótese con que soberbia Ricardo se enfrenta con Leonido, marcando la diferencia entre ellos y ostentando su riqueza:

RICARDO	<p>Yo soy de mis obras hijo; mis padres fueron honrados, tengo amigos y criados de quien me acompaña y rijo.</p> <p>Si la noche que os hirieron las espaldas les mostráis, en la cara que les dais, en esa la herida os dieron.</p> <p>¡Gran blasón de marquesotes el decir que fue sajía!</p> <p>Si en espalda no hay sangría, debieron de ser azotes.</p> <p>Pero tan hinchado os siento de hidalgo hasta en el decir, que no os debió de salir sangre entonces, sino viento.</p> <p>Vuestras palabras lo son, y el no os haber castigado es que la casa he mirado, y a mi propia obligación;</p>	<p>1620</p> <p>1625</p> <p>1630</p> <p>1635</p>
		<p>pero acá afuera os aguardo, y veréis si tengo miedo. [Lope de Vega, 2020: 97]</p>

En tierra africana, el noble rey moro Audalla se nos presenta como ‘el doble’, personaje espejular, por valor y honra, de los nobles cristianos. Esa diferente ‘mirada’ entre conversos y moros depende, de un lado, como afirma Federica Zoppi, de una diferente percepción de las dos otredades, porque «mentre l’ebreo era trattato come un eretico, il mussulmano era visto come un infedele» [Zoppi: 2-3], lo que hacía la condición de este último menos grave. De otro lado, como escribe Claudio Guillén, «la exaltación del caballero moro, siempre noble, no es nada incompatible con el menoscenso del morisco, casi siempre plebeyo» [Guillén 1988: 136]

En efecto, el rico cristiano-nuevo Ricardo viene dibujado como un hombre sin honor, capaz de engañar a la hermosa Dorotea por codicia, pensando que todo lo compra el dinero, mientras que Audalla, rey de Argel, y sus hijos, se nos presenta como hombres que guardan la misma dignidad y sabiduría que los cristianos viejos. No hay odio ni conflicto entre los nobles de ambas partes, e incluso el largo cautiverio del padre de Dorotea, Aurelio, en la corte de Audalla, resulta ser más bien una estancia en la que el noble valenciano actúa de consejero del rey. Aparentemente, pues, nobles cristianos y nobles musulmanes se ponen al mismo nivel por compartir los mismos valores, entre ellos hay paz y confianza.

Véase las palabras del rey moro en aconsejar a Aurelio que elija, como marido de su hija Dorotea, el hidalgo pobre – Leonido – con respecto a Ricardo, rico converso [Lope de Vega 2020: 87]:

AUDALLA	Pues mira, dala al pobre bien nacido, que te ha de dar, Aurelio, honrados nietos; que, al fin, cuando morimos, todo sobra, y nadie lleva más de la mortaja. 1285
	Es la nobleza un sol de las costumbres, es honra de la vida, gloria y crédito, es santa inclinación, es puerto y norte del bien obrar, es condición legítima.
	El mal nacido finge las costumbres; 1290 en el hidalgo viven naturales.
	No vendas por dinero a Dorotea, que es infamia y deshonra de los padres, y nunca de dos sangres diferentes genízaro se vio menos que bárbaro. 1295

Audalla comparte con Aurelio y los nobles cristianos la misma visión del mundo, según los valores fundantes la

sociedad barroca. Incluso la hija del rey moro, cautiva desde niña en Valencia y sirvienta de Dorotea con el nombre de Isabel, se porta como conviene a su real pertenencia social guardando su honor, no obstante Tancredo, el siervo traidor de Leonido, intente seducirla. Finalmente, la anagnórisis de la joven como la princesa Alara recomponen una coherencia entre estatus social y comportamiento virtuoso del personaje que, además, no reniega su origen moro y su familia, pero elige la fe cristiana con la que ha crecido y acaba convenciendo a su valiente hermano, Zulema, a convertirse a la verdadera fe.

La conversión de los personajes árabes a través de bautismo, de un lado, y la conversión verdadera del converso Ricardo, que decide dejar las riquezas mundanas para la paz espiritual, a través de la actitud virtuosa de Dorotea, del otro, ratifican la anulación de los conflictos – éticos y religiosos – en la confrontación de personajes de procedencia y estatus tan heterogéneos. La paz y la armonía establecida a través de la conversión a la verdadera fe produce, finalmente, una ‘opaca’ aceptación de la otredad en términos de asimilación y mutua identificación el uno en el otro. Me parece apropiado terminar este breve discurso sobre la naturaleza ambigua de las relaciones entre cristianos y moros durante el Siglo de Oro, y en concreto, en el teatro primerizo del Fénix, con las palabras de Federica Zoppi, que proponen una reflexión sobre el tema que deja todavía abierta la cuestión, nunca definitiva:

Il lieto fine della conversione è il mezzo politico che placa le tensioni interne e la scelta che dona felicità a coloro che la accettano.

L’assimilazione è sempre l’obiettivo principale: non si tratta di eliminare il nemico, ma di integrare nella società coloro che vale la pena ne facciano parte. Questo atteggiamento accogliente nei confronti di coloro che ne sono degni è un’ulteriore prova di superiorità cristiana che, proprio quando offre la possibilità di conversione, si dimostra misericordiosa e “tollerante”. Il fatto che alcuni membri della comunità mussulmana siano degni di rispetto, tuttavia, non è sufficiente per salvare l’intero gruppo, né per dare a tutti il beneficio del dubbio. [Zoppi, 2012: 15]

Bibliografía

- Case, Th., *Lope and Islam: Islamic Personages in his "comedias"*, Juan de la Cuesta, Newark Delaware 1993.
- Carrasco Urgoiti, M.S., *The Moorish novel: El Abencerraje and Pérez de Hita*, Twayne, Boston 1976.
- Carrasco Urgoiti, M.S., *El moro redator y el moro amigo: (estudios sobre fiestas y comedias de moros y cristianos)*, Universidad de Granada, Granada 1996.
- Carrasco Urgoiti, M.S., "Variantes de las «Comedias de moros»", en *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO)*, Alcalá de Henares, 22-27 de julio de 1996, García de Enterría, M.C., Cordón Mesa, A., Ed. Universidad de Alcalá de Henares, vol. 1 1998, pp. 363-370.
- Carreño, A., "Del Romancero Nuevo a la Comedia Nueva de Lope de Vega: constantes e interpolaciones", en *Hispanic Review*, n. L 1982, pp. 33-52.
- Gallo, A., "El Hidalgo Bencerraje di Lope de Vega: luci e ombre della maurofilia letteraria nei secoli d'Oro", en Gambin, F., (ed.), *Alle radici dell'Europa. Mori, giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo occidentale, Atti del Convegno Internazionale (Verona, 15 e 16 febbraio 2007)*, vol. I: secoli XV-XVII, SEID, Florencia 2008, pp. 93-108.
- González, A., "El cautiverio: historia y construcción dramática. Cervantes y Lope", en *Tiempo e historia en el teatro del Siglo de Oro: Actas selectas del XVI Congreso Internacional [online]*, Presses universitaires de Provence, Aix-en – Provence 2015.
- <<http://books.openedition.org/pup/4551>>.
- ISBN: 9782821858695.
- DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pup. 4551>.
- Guillén, C., "Individuo y ejemplaridad en el *Abencerraje*", en *El primer Siglo de Oro. Estudios sobre géneros y modelos*, Crítica, Barcelona 1998, pp. 109-153.
- Gutiérrez Nieto, I., "Inquisición y culturas marginadas: conversos, moriscos y gitanos", en *El siglo del Quijote (1580-1680). Religión, filosofía y ciencia. Historia de la cultura española "Ramón Menéndez Pidal"*, vol. I, Espasa-Calpe, Madrid 1996, pp. 837-1015.
- Hernández Franco, J., Rodríguez Pérez, R.A., "La limpieza de sangre en las ciudades hispánicas durante la edad moderna", en *Revista de Historiografía*, n. 16, 2012, pp. 71-81.
- Lida de Malkiel, M.R., "Lope de Vega y los Judíos", en *Bulletin Hispanique*, n. 75 1-2 1973, pp. 73-112

- López Baralt, L., "Las dos caras de la moneda: el moro en la literatura española renacentista", en *Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, Hiperión, Madrid 1985, pp. 149-180.
- Marquéz Villanueva, F., "La criptohistoria morisca (los otros conversos)", en *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVI-XVII siècles)*, Université de la Sorbonne, París 1983, pp. 77-94.
- Marquéz Villanueva, F., "El problema historiográfico de los moriscos", en *Bulletin Hispanique*, LXXXVI 1984, pp. 61-135.
- Martínez Ruiz, J., "Cautivos precervantinos: cara y cruz del cautiverio", en *Revista de Filología Española*, n. L 1967, pp. 203-256.
- Redondo, A., "Moros y moriscos en la literatura española de los años 1550-1580", en *Las Dos grandes minorías étnico-religiosas en la literatura española del Siglo de Oro: Judeomoriscos y conversos. Actas del Grand Séminaire de Neuchâtel*, Neuchâtel, 26-27 de mayo de 1994, Andres-Suárez (ed.), *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, Paris 1995, pp. 51-71.
- Samson, A., "Anti-Semitism, Class, and Lope de Vega's *El Niño Inocente de la Guardia*", en *Hispanic Research Journal*, vol. 3, n. 2, June 2002, pp. 107-122.
- Serralta, F., "Sociedad, religión y teatralidad en *La pobreza estimada* (Lope de Vega)", en *Criticón*, número monográfico "Lope sin fronteras", n. 122 2014, pp. 97-106.
- Swislocki, M., "Discurso romancístico y significación poética en la comedia lopesca", en *Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Irvine 1992*, vol. I, Villegas, J. (ed.), ed. Asociación Internacional de Hispanistas, Irvine 1994, pp. 187-195.
- Vega y Carpio, L., DECIMOCTAVA / PARTE DE / LAS COMEDIAS DE / LOPE DE VEGA CARPIO, PRO - / curador Fiscal de la Camara Apostolica, y / Familiar del Santo Oficio de / la Inquisicion. / DIRIGIDA A DIVER - / sas personas. / Año [escudo de impresor] 1623. / CON PRIVILEGIO - // EN MADRID, Por Iuan Gonçalez. / A costa de Alonso Perez merceder de libros. Vendese en sus / casas en la calle de Santiago.
- Vega y Carpio, L., *La pobreza estimada*, Cuenca, P., Gómez, J., en Vega y Carpio, L., *Obras Completas. Comedias*, vol. IX, Castro-Turner, Madrid 1994, pp. 553-655.
- Vega y Carpio, L., *La pobreza estimada. Comedia famosa de Lope de Vega y Carpio*, Giovannini, M.A. (ed. crítica), Aracne Ed., Canterano (RM) 2020.

- Villegas Gerena, M.G., "Personajes simbólicos en cuatro comedias de moros y cristianos de Lope de Vega, en *El universo simbólico del poder en el Siglo de Oro*, (Baraibar, Á., Insúa, M., eds.), Instituto de Estudios Auriseculares-Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, New York-Pamplona 2012, pp. 315-330.
- Zoppi, F., "Morisco e moriscos in Cervantes e Lope de Vega", en *Orillas. Rivista d'Ispanistica*, n. 1 2012, pp. 1-30.