

Volviendo a España de tierras musulmanas: experiencia y
transformación del cautiverio en la literatura de los retornados

Diana Francisca Galarreta-Aima

Trujillo, Perú

Master of Arts, University of Virginia, 2011

Bachelor of Arts, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2007

A Dissertation presented to the Graduate Faculty of the University of
Virginia in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy

Department of Spanish, Italian, and Portuguese

University of Virginia

May 2015

Abstract

This dissertation analyzes texts written by “retorandos,” that is, by Christians who suffered captivity in Algiers and Turkey in the late sixteenth century and subsequently returned to Iberia. In the first chapter, I analyze *Viaje de Turquía* as a dystopian representation of the Spain of Philip II. I focus on the complex linguist map presented by the protagonist, Pedro, in the context of the tense relations between the Ottoman and Spanish Empires. In the second chapter I turn to *Topografía e historia de Argel* by Antonio de Sosa. Using modern trauma theories, I explore the tactics Sosa used to survive the loneliness and the terrible punishments of life in captivity. *Topografía*, like *Viaje*, oscillates between a visceral rejection and an admiring fascination with Islamic culture. In the third chapter, I study how Miguel de Cervantes in *Quijote* counters the dominant metaphor used to justify the expulsion of the Moriscos (the need to cauterize the national social body of an infected member) with a counter-narrative of the destruction of family and affective bonds. The fourth chapter is focused on the representations of renegades in Cervantes’ “El amante liberal” and “El gallardo español” as paradoxical characters – examples of *coincidentia oppositorum*—who lived in a transitory and transactional space between two cultures, two religions, and diverse languages.

Despite their different styles and their diverse motivations for publishing, these three writers suffered a traumatic, life-changing experience that shaped their epistemology and their texts. Their work constitutes a legacy that allows the reader to penetrate the world and thinking of men, who were taken from their home, sold as captives, and who tried to find survival strategies in a foreign land in close contact with a religious “Other.” Their traumatic learning journey made these writers more suspicious of official discourse, of Maniquean oppositions between the Christian and Islam cultures, and of stereotypical representation of the Moor.

Hegemonic epistemological frameworks and classical narrative models became insufficient to express and describe their experiences of captivity as well as their perceptions of their native land. As a result, their work is marked by tensions and ambivalences: controlled irony in *Viaje* (expressed in the contrast between an apologetic prologue to Phillip II and a dystopian critique of Church and Crown in the dialogue itself); unintentional fissures in *Topografía* (manifested in the vacillation between rejection of and fascination with the Islamic Other); and original paradox and irony in Cervantes' work.

Although we do not know exactly what impelled these “retornados” to write about their experiences in captivity and re-imagine the spaces and people they met in foreign lands, I propose in this thesis three possible motives: the fear of being punished by inquisitional authorities and stigmatized by their compatriots, the need to exorcise the demons of the mental wounds from captivity, and the desire to challenge the epistemologies and narratives of hegemonic discourse with a more complex picture with grey and porous areas. Whether they describe spaces and characters from Islamic lands or from the Iberian Peninsula, the texts of the “retornados” constitute a critical reflection and an extraordinary legacy about a period of great movement and displacement in the context of the emergence of the Hispanic modern empire.

Table of contents

Introduction	8
Chapter 1:	24
<i>Viaje de Turquía: representación dis-tópica de la España de Felipe II</i>	
Chapter 2:	72
<i>Topografía e historia general de Argel: testimonio de un cautivo desde el otro lado del Mediterráneo</i>	
Introduction to chapters 3 y 4:	128
<i>Moriscos y renegados en la obra cervantina: miembros excedentes y elementos paradójicos del cuerpo español de la temprana modernidad</i>	
Chapter 3:	152
<i>El problema morisco y la retórica de la infección corporal en el Quijote</i>	
Chapter 4 :	191
<i>Renegados como personajes oximorónicos en El amante liberal y El gallardo español: travestismos culturales y amistades heterodoxas</i>	
Conclusion	229
Epilogue	232
Bibliography	235

Acknowledgments

I want to thank my fiancé's parents, who always believed in me, and welcomed me as a new daughter in their lovely family. I also want to thank my fiancé, Jay. In our second date, I told him I was going to drop out of Graduate School and go back to Peru to teach children in a small town in highlands. Jay, I couldn't have complete this thesis without your constant support. You have been there for me in my happiest and saddest moments. You have helped me shape the ideas that constitute this dissertation. I love you with all my heart. My other great cheerleader has been my advisor, Professor Alison Weber. I am extremely lucky to have her as my mentor. She has quickly replied to every desperate email I sent her, has always patiently listened to all my great and not so great ideas, and has read every single word of this dissertation. Thank you! Professor Michael Gerli and Professor Ricardo Padron, despite of their very busy lives, kindly accepted to read my thesis, and they have always promptly directed me to the right book/article. Thanks! Although Professor Brian Owensby was in two other dissertation panels the month I defended my dissertation, and even though his area of specialization is different than mine, he accepted to be my fourth reader. I am very grateful for hid support, and for bringing a different perspective and enrich my work. Writing a thesis can be a very solitary process. I want to thank all my friends who reminded me I wasn't alone, and that we are a community who support each other emotionally and academically. Thank you Jennifer Barlow and Adriana Rojas for sharing with me your research on friendship and trauma theory respectively. Your contribution was essential for my second chapter. Gaby Miller became my best friend in these two last years. We see each other at the library every week walking with an absurd pile of books. Thank you our lunches, and for all the laughs. Thank you to all my friend who offered to give a hand, and cheer me up in my darkest days. Thanks to Zach L., Nasser, Ryan, Gillian, Lauren, Alicia O., Alicia

B., professor Pope, Opere, etc. Finally but probably most importantly, thank you to my most loyal friend, Sheldon. He interrupted my readings to remind me I needed a break, and took me for walks. When I come home from a stressful day I know he'll be waiting for me with a wagging tail and a beautiful smile.

I dedicate these pages to Alison Weber and Jay Nottingham

Volviendo a España de tierras musulmanas: experiencia y transformación del cautiverio en la literatura de los retornados

I. Introducción

It is striking how present-day reactions to this presence and the ways they are formulated in the press—asking whether Muslims can be Europeans, whether they are always Muslims first and foremost, whether they can be assimilated, whether they are going to alter fundamentally the host societies to which they migrate, whether their religious beliefs are compatible with Western cultural and political values, whether they profess a “civilizational hatred” of Europeans, and so on—bear a striking resemblance to the discussions and emotions that were engendered in sixteenth-century Spain and that reached a peak around the expulsion of the early 1600s.
Mercedes García Arenal,
Religious Dissent and Minorities in the Morisco Age 891

Mientras escribo estas páginas, se discute la legalidad del referéndum del 9 de noviembre de 2014 para determinar la separación de la región de Cataluña de España. Este sufragio forma parte de un largo debate sobre la independencia de esta región, emancipación defendida por un poderoso grupo separatista. Los que abogan por esta división basan sus argumentos en los elementos distintivos catalanes: lengua regional con larga tradición histórica y cultural (catalán), y gran riqueza local derivada del comercio y el turismo. Actualmente, esta región, la más rica del país, goza de gran autonomía; tiene su propia lengua oficial, su propio sistema de gobierno y su propia fuerza policiaca. Entonces, surge la gran pregunta: ¿por qué el movimiento separatista que respalda este referéndum goza de tanta popularidad? ¿Por qué la mayoría de los votos han sido a favor de la creación de Cataluña como Estado independiente? Hay en juego, por su puesto, factores económicos—las importantes aportaciones económicas que España recibe de esta región--y una especial coyuntura política—el líder del partido político que gobierna Cataluña desde 1980, Jordi Pujol, así como sus familiares han sido acusados de evasión de impuestos y

lavado de dinero—que crean un ambiente de sospecha alrededor de este movimiento independentista. El gobierno central, liderado por Mariano Rajoy, así como la Comisión de la Unión Europea, han rechazado la legalidad de este referéndum, pero no pueden negar su importancia y las consecuencias que se desprenden de esta votación. Más allá de la legalidad o ilegalidad de esta consulta popular, el gran respaldo del que hoy gozan las fuerzas separatistas pone de relieve preguntas que han preocupado al imaginario español por siglos y que han determinado la especial historia de este país.

Luego del retorno a la democracia, tras la culminación de los largos años de dictadura del general Franco, en 1977, España empezó una larga cruzada para formar parte de la Unión Europea, “que culminó ocho años después, el 12 de junio de 1985, con la firma del Tratado de Adhesión en Madrid y la integración en la Comunidad Económica el 1 de enero de 1986” (“España y la Unión”). Cinco años después, en 1991, el gobierno español firmó el Acuerdo de Schengen por el cual, inicialmente, ocho países eliminaron los controles en las fronteras interiores, convenio al que se sumaron progresivamente casi todos los Estados miembros. Actualmente, a pesar de los altibajos y las críticas que ha sufrido la Unión Europea, los países integrantes de este acuerdo comparten una moneda común, acuerdos migratorios, comerciales, ambientales y políticos, así como un congreso general, el Parlamento Europeo.

Por otro lado, el gobierno de Turquía, desde los años sesenta, ha manifestado interés por formar parte de la Unión Europea, a la que la une una larga historia y herencia cultural, además de un constante intercambio comercial que inclusive hoy sigue en gran actividad.

Lamentablemente, a pesar de los avances en las conversaciones entre Turquía y la Comunidad Europea, y de los convenios políticos y económicos existentes, como el Acuerdo de Ankara de 1963, aún no se ha completado la adhesión definitiva del Estado turco a la Unión Europea. Los

principales oponentes de la inclusión de Turquía han sido el gobierno alemán y francés.¹ Sus argumentos revelan temores a nivel religioso --la religión musulmana dominante en Turquía-- geográficos-- los verdaderos límites del continente europeo--y políticos--las posibles olas migratorias de la población turca al resto de los países miembros. Solo el 3% del territorio turco está localizado en Europa, problema que ha sido empleado como argumento en contra de esta adhesión. Sarkozy, por ejemplo, ha manifestado su preocupación por la regulación de las fronteras espaciales de la UE: “[E]nlarging Europe with no limit risks destroying European political union, and that I do not accept I want to say that Europe must give itself borders, that not all countries have a vocation to become members of Europe, beginning with Turkey which has no place inside the European Union" (Kuvosova). Además, la inclusión de Turquía a la UE supondría la introducción del primer país mayoritariamente islámico a esta comunidad. Las declaraciones del ex presidente francés suscitan preguntas sobre la identidad europea, las divisiones físicas y culturales entre Occidente y Oriente, y las correspondencias entre las fronteras físicas, culturales, étnicas, raciales y religiosas. ¿Es la religión cristiana un elemento constituyente de la identidad europea?² ¿Son los bordes geográficos las que distinguen Europa de Asia y África? ¿Son el Mar Mediterráneo, el Mar Negro y el Mar Caspio hitos limítrofes o puentes de contacto?

Por otro lado, a pesar de que España ha formado parte de esta asociación internacional por casi dos décadas, todavía la mayoría de españoles no se auto-identifica como europeo. Hay entre la población española una mayor filiación nacional, y, en muchos casos, regional—la patria

¹ La canciller alemana, Angela Merkel, ha manifestado enérgicamente su rechazo contra la adhesión de Turquía a la comunidad europea.

² En la introducción a los dos volúmenes de la compilación de trabajos sobre la influencia musulmana en la historia de Europa, Bernard Vincent y Jocelyne Dakhlia sostienen que todos los países europeos, en algún momento en su historia, fueron mayoritariamente musulmanes (8).

chica. Entonces, si bien, a diferencia de Turquía, todo el territorio español está geográficamente dentro del continente europeo, ¿forma realmente España parte de Europa? Esta pregunta no es reciente; ya se planteaba esta interrogante hace más de cinco siglos atrás. El carácter distintivo que diferencia a España del resto de Europa, de acuerdo al imaginario de sus vecinos, ha sido siempre un reto, frente al cual el país ha respondido con diferentes y hasta contradictorias soluciones. La diversidad regional y la herencia islámica ha sido y es celebrada o rechazada de acuerdo a diferentes coyunturas económicas y políticas. Actualmente, abrazar la exótica diversidad hispana y blanquear el conflictivo pasado español son mecanismos empleados con por las autoridades españolas para incrementar el turismo y las arcas nacionales. Sin embargo, los deseos de convertirse en un país plenamente europeo y occidental han supuesto una larga campaña general, a veces con consecuencias trágicas, de unificación y homogenización nacional. Durante el siglo XVI, las autoridades seculares y eclesiásticas sumaron sus esfuerzos con el objetivo de unificar el cuerpo político y el cuerpo de la Iglesia Católica-- a través de procesos de homologación lingüística, étnica, cultural y religiosa-- y para desacreditar los estereotipos negativos nacidos a partir de la leyenda negra. La presencia islámica en la vida de la Península ibérica y la innegable influencia en su historia, producto de miles de años de convivencia, intercambios y conflictos, han sido rechazadas en diferentes momentos de la historia española. Hacia mediados del siglo XVI, por ejemplo, una serie de decretos reales prohibió “recourse to both spoken and written Arabic, using Arab names, wearing traditional clothing, frequenting baths, engaging in folk practices such as adorning women’s hands with henna designs, and playing ‘Moorish’ music during festivities” (García-Arenal, “Religious” 889). En forma similar, durante la dictadura franquista, se prohibió el uso de lenguas regionales como el catalán y el vasco, y, con el apoyo de la Iglesia católica, se rechazó fuertemente cualquier elemento islámico

de la identidad española: “From the very beginning to his rise to power, during the early months of Spanish Civil War, Franco resuscitated the symbol of the crusade” (Abend 136). Actualmente, la celebración de la *convivencia* utópica del periodo hispano-musulmán del Al-Ándalus coexiste con la discriminación contra la religión musulmana y la segregación de las comunidades de migrantes marroquíes en territorio español. En un ambicioso proyecto comparativo, que rastrea la presencia islámica en territorio español desde la Edad Media hasta nuestros días, Daniela Flesler asevera que, para el imaginario español, la actual migración marroquí encarna un terrible fantasma, que es al mismo tiempo un recordatorio inquietante sobre “Spain’s own Oriental self, and, as such, the return of the repressed” (116).

1492 ha sido representado por la historiografía oficial como un momento clave para los proyectos imperialistas españoles, tanto en la arena política como de conquista espiritual, con el ‘descubrimiento’ del Nuevo Mundo y la ‘reconquista’ del último bastión musulmán en España. Asimismo, Nebrija publica en este año la primera gramática española, texto que forma parte de los esfuerzos de la Monarquía hispana por elevar el prestigio de esta lengua romance así como erigirla como elemento clave de la identidad nacional. La consolidación del castellano sobre las demás lenguas románicas (catalán, aragonés, gallego, leones, etc.) se debió en gran parte a la importante participación de la región castellana en las campañas de Reconquista sobre el sur de la Península ibérica, así como en los conflictos contra las fuerzas musulmanas, que acabaron con la conquista de Granada en 1492, rendición que significó la derrota final del Reino Nazarí. Además de los esfuerzos por la homogenización lingüística, el siglo XV y, especialmente, los siglos XVI y XVII, fueron los escenarios de luchas intestinas contra grupos religiosos minoritarios –homologación religiosa. Las conversiones forzadas al cristianismo no fueron exitosas y concluyeron en la expulsión de los judíos (1492) y el largo debate sobre el problema

morisco, que culminó con la eliminación de este grupo social (1609-1615) del territorio español. Asimismo, el gran poder que adquiere el Tribunal del Santo Oficio en este periodo ilustra también los esfuerzos de homogenización religiosa y los mecanismos de control contra conductas heterodoxas y grupos marginales como homosexuales, iluminados y conversos. La conquista y colonización del Nuevo Mundo que comienza con la llegada de Colón a América en 1492 ratifica el poder del Imperio español y de la Iglesia Católica. Nace, sin embargo, en este periodo, con la publicación de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de fray Bartolomé de las Casas en 1552, la leyenda negra española.³ En 1542, explica Lewis Hanke, fray Bartolomé presentó a la Corte su obra con el propósito de convencerla a decretar la abolición del sistema de encomiendas; sin embargo, “la acerba denuncia que hacía Las Casas del trato que daban los españoles a los indios, provocó océanos de palabras que inundaron el siglo XVI y las centurias siguientes, hasta nuestro tiempo, inclusive” (63). La retórica sobre la naturaleza bárbara de los españoles en el tratamiento inhumano de indios y esclavos africanos alimentó los prejuicios negativos europeos existentes sobre la impureza racial y la diversidad religiosa española. La leyenda negra fue iniciada y propulsada por las autoridades inglesas: “England distinguished itself from the Spaniards, who, the English said, had Moorish blood and acted as barbarians in the New World” (Mignolo 313). La *Brevísima* fue rápidamente traducida a otras lenguas, y fue empleada en diferentes coyunturas como instrumento ideológico para alimentar estereotipos antihispanos. En el conflicto entre España y los Estados Unidos, por ejemplo, hacia finales del siglo XIX, la leyenda negra se revivió para desprestigiar al gobierno español (Greer, Mignolo y Quilligan 6). Si bien la retórica de la leyenda negra nace a partir de las enemistades

³ Un periodista español, Julián Juderías, acuñó la frase “leyenda negra” en 1912, como protesta frente a la caracterización de España por parte de otros europeos como un país retrógrado, supersticioso, ignorante, e incapaz de convertirse en una nación plenamente moderna.

políticas entre Inglaterra y Francia contra España, esta narración se construye sobre prejuicios españoles internos y sobre la conflictiva relación del país con su propia historia. Barbara Fuchs estudia las complejas conexiones del imaginario español entre, por un lado, la fascinación por su pasado mudéjar, el Al Ándalus, —representado en la arquitectura y la moda moras—y el rechazo por la influencia islámica en la historia ibérica. Para la crítica, “The process is not one of simple othering but a more complex negotiation between past and present, intra and extra-European pressures, and fictive identities crafted both at home and abroad” (“The Spanish” 97).

Además, durante el siglo XV en España, los procesos de unificación lingüística y los mecanismos de empuje del español como lengua nacional coexisten con los esfuerzos de moriscos y grupos intelectuales islamofílicos por incluir el árabe dentro de la herencia cultural proveniente del Oriente babilónico y egipcio en la Historia del mundo griego y romano. En este complejo contexto cultural, se inserta, por ejemplo, el descubrimiento de los Libros Plomos de Sacramonte y la aparición de los pergaminos de la Torre Turpiana. A finales del siglo XVI, aparecieron en Granada, unas planchas de plomo, grabadas en árabe que contenían “unos supuestos textos cristianos antiguos en lo que la Virgen María desempeñaba un papel protagonista como vehículo de la revelación y hablaban de los discípulos árabes que habían venido a la Península acompañando a Santiago” (García-Arenal y Rodríguez Mediano 13). Estos libros son el producto de esfuerzos de nobles e intelectuales moriscos por dotar a Granada de un pasado sagrado y cristiano, e integrar la cultura y religión islámica en la historia y religión de la Península. Por otro lado, en el contexto general en el que se criticaba la efectividad de las conversiones forzadas al cristianismo y debido a la creciente hostilidad contra los cristianos nuevos, varios moriscos, descendientes de las familias nobles nazaríes, así como voces disidentes y de protesta, abogaron por un adoctrinamiento alternativo, basado en procesos de mestizaje e

hibridación como la enseñanza religiosa en árabe o la posibilidad de matrimonios mixtos entre moriscos y cristianos viejos. La defensa del árabe por ciertos círculos eruditos españoles se basaba, generalmente, en su utilidad como instrumento de adoctrinamiento, puente de saberes científicos y ventajosa herramienta en contextos diplomáticos. Pero, además, como señalan Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano, la institucionalización, enseñanza y alabanza estética de esta lengua forma parte también de esfuerzos por integrar y legitimar el islam y los mundos orientales en la historia general de la Península ibérica (19-20).

El pasado español constituye, como vemos, un complejo entramado de encuentros y conflictos culturales y religiosos. El balance entre, por un lado, los procesos de unificación y homogenización nacional, y, por el otro, la celebración de la multiculturalidad y pluriculturalismo ha sido un permanente reto en su historia. ¿Es España un conjunto de regiones y culturas dispares? ¿Puede esta diversidad ser un obstáculo para su inclusión en la Unión Europea? Además, ¿podemos aplicar conceptos modernos, nacidos durante la Ilustración, como libertad de conciencia a la sociedad española y el Imperio otomano de la temprana modernidad?

Los siglos XV y XVI son además el periodo de crecimiento y apogeo del Imperio otomano.⁴ Si para el pensamiento occidental, el año 1492 es un hito histórico que marca el inicio de la Modernidad, para la historia de Oriente, el año 1453, con la conquista otomana de Constantinopla, capital del Imperio bizantino, es una fecha clave que determinó el fin del Imperio romano de Oriente y el florecimiento del señorío islámico turco-berberisco. Además, luego de la victoria de la armada española en la famosa batalla de Lepanto (1571), la fuerza

⁴El Imperio otomano fue en el siglo XVI el poderío dominante del Mediterráneo, un vasto conglomerado de territorios conquistados y estados sometidos que se extendió por miles de kilómetros desde las orillas del Mar Caspio por el Este hasta casi el Atlántico, y por el Sur hasta el Mar Rojo y el Golfo Pérsico. Su centro fue Estambul, y ciudadanos de Argel, Atenas y Armenia pagaban tributos al sultán otomano, lo mismo que Bulgaria y Bagdad, Cairo y Crimea, Hungría y Yemen (Tinniswood 5).

militar turca se recuperó con increíble rapidez; el sultán Selim II (r. 1566-1574) reivindicó su prestigio con la conquista de Tunes y La Goleta (1574). Además, como subraya Green-Mercado, el Estado otomano explotó las divisiones europeas internas y las enemistades contra la Corona española, derivadas sobre todo de la reforma protestante, a través de alianzas con gobernantes del norte de Europa y coaliciones con los moriscos (200).

Por otro lado, si la casa de los Habsburgo se erige en este periodo como el defensor del catolicismo, “Official Ottoman culture was decidedly and unambiguously Islamic” (Faroqhi 492). Es cierto que en la España de la Contrarreforma la movilidad social estaba relativamente limitada por los estatutos de limpieza de sangre y la pertenencia a linajes nobles.⁵ Además, los espíritus de la Reconquista que dominaban la ideología religiosa hegemónica del momento buscaban unificar y homogenizar un catolicismo ortodoxo, como castigar y controlar grupos minoritarios heterodoxos. En oposición, se ha argumentado que una de las razones del rápido desarrollo del Imperio otomano fue su mayor flexibilidad en la escala social, como mayor tolerancia respecto a otros credos religiosos. Es cierto que grupos minoritarios como judíos y cristianos eran tolerados en el estado turco-berberisco. Incluso, el poderoso ejército otomano estaba conformado por muchos renegados al islam, como grupos no musulmanes. Sin embargo, en este trabajo, me interesa subrayar el peligro de lecturas maniqueas que confrontan una España contrarreformista, cerrada e intolerante, contrapuesta a una idealizada versión del gobierno turco-berberisco, en el que procesos de hibridación y sincretismo cultural permitieron la formación de un sistema abierto y tolerante al multiculturalismo. Si las poblaciones moriscas y las comunidades judeoconversas afrontaron varios obstáculos para formar parte de la élite española,

⁵Era posible, sin embargo, evadir las restricciones de los estatutos de limpieza de sangre comprando ejecutorias de sangre limpia o de hidalguía. Por otro lado, emigrar al Nuevo Mundo ofrecía oportunidades para ascenso social.

debido a la impureza de su linaje y la sospecha que encubría su conversión, los conversos musulmanes—cuya conversión no siempre fue voluntaria-- debieron confrontar similares procesos de discriminación en el Estado otomano. Es cierto que gran parte del ejército otomano estaba formado por renegados; sin embargo, estos también debieron lidiar, así como los cristianos nuevos en España, con conflictos morales en las guerras de religión contra sus propios coterráneos. Como señala Krstic Tijana, las conversiones al islam y el sincretismo religioso del Imperio turco-berberisco fueron más bien procesos complejos, una arena de negociaciones que supuso procesos de resistencia y conflicto entre “diverse groups of agents ranging from the Ottoman government, its political rivals, converts themselves, mothers and wives, to the Orthodox Church” (72).

He iniciado esta tesis con la presentación del contexto en el que se escriben los textos que aquí analizo porque creo que debemos comprender, primero, las coordenadas políticas, ideológicas y religiosas que regían el complejo universo en el que vivieron los autores de estas obras. El siglo XVI es un momento especial para la historia española, europea y mediterránea. La construcción del cuerpo e identidades nacionales se van configurando en este periodo, proyectos impulsados por la Corona e Iglesia católica españolas. Paralelamente, va emergiendo en este periodo nuevas nociones de privacidad y subjetividad. La erección de firmes y claros límites espaciales, culturales y políticos era vital para el éxito de los mecanismos de identidad tanto nacional como personal. La tarea para las autoridades españolas seculares y eclesiásticas— íntimamente ligadas—era doble. Dentro de los límites nacionales, la diversidad de las regiones, o patrias chicas, el rico pasado mudéjar y la pluralidad religiosa significaban un óbice para estos proyectos guiados hacia la creación de sujetos controlables con identidades homogéneas y estables. Por otro lado, fuera de los límites de la Península, los conflictos con los vecinos

Europeos, la lucha contra los movimientos protestantes y reformistas, las continuas hostilidades con el Imperio otomano, los asiduos ataques corsarios a las costas españolas, y los secuestros de embarcaciones cristianas en el Mediterráneo suponían constante desafíos para el naciente Imperio español.

La formación de imperios europeos transnacionales durante la temprana modernidad se une con la idea de una monarquía universal, una “that would also gather Christians under the rule of an anointed king in preparation for the second coming of Christ” (Fuchs y Liang 267). En este sentido, la Monarquía ibérica cuyo poderío se extendía por América y Europa, tenía un especial interés por la conquista del Norte de África, cuyo sometimiento suponía, para la mentalidad del cristiano hispano, la recuperación de la Tierra Santa y, por tanto, era clave para las metas imperiales de la Corona. Sin embargo, esta visión mesiánica, debido a los avances del Imperio otomano, y por la urgencia de los conflictos internos inter-europeos, se transformó, hacia final del siglo XVI, en una perspectiva más mercantil por las oportunidades económicas que ofrecía el Imperio magrebí (Devereux 276). Esta situación explica la desidia de la Corona en su interés expansionista del otro lado del Gibraltar—convertido en una política defensiva y diplomática-- y el abandono de los presidios españoles en el Norte de África. Las grandes guerras entre imperios con tonos de cruzada y las aspiraciones de Reconquista se transformaron hacia 1580, luego de las firmas de paz entre los Habsburgo y la Sublime Puerta, en conflictos intestinos y alianzas pragmáticas con países europeos y estados musulmanes con el fin de lograr el poderío, siempre inestable, del Mediterráneo y el Atlántico.

Las obras que analizo en este ensayo difieren en su naturaleza, objetivos y estilo; sin embargo, todas fueron escritas por cristianos que sufrieron cautiverio en Turquía o Argel, experiencia que moldeó su obra y enriqueció su horizonte mental. Estos autores, debido a las especiales circunstancias en las que vivieron, presentan una mirada privilegiada y una voz

disidente frente al discurso oficial. Gracias a las páginas que nos han legado, podemos adentrarnos en un universo sumamente complejo cruzado por intercambios mercantiles e ideológicos como conflictos religiosos y políticos entre el mundo turco-berberisco y el cristiano. Los duros años de cautiverio que sufrieron estos escritores les enseñaron, incluso a pesar de ellos, a distinguir diferencias entre grupos humanos que la Corona y la Iglesia Católica aglomeraban y confundía bajo etiquetas como moros, turcos y musulmanes. Asimismo, a través de la lectura de estas fascinantes crónicas biográficas, novelas y obras de teatro, tenemos acceso a los puentes de contacto y las áreas grises que los proyectos nacionalistas se esforzaban por desaparecer o controlar.

De vuelta a tierras cristianas, ya sea a manera de arma protectora contra posibles acusaciones de abjuración, o para “exorcizar” el trauma del cautiverio, llamar la atención de la Corona en el rescate de los cautivos, o para, a través de un discurso distópico, criticar las políticas de Estado, estos escritores intentaron emplear los patrones epistemológicos y los modelos artísticos dominantes, y, sin embargo, su duro aprendizaje vivencial de des-encuentros con el otro dislocó estos estereotipos creando textos entre la tradición y la novedad, lo tópico y lo sorprendente, lo conocido y lo inquietante. En esta tesis me interesa justamente resaltar estas tensiones y rupturas, y las ambivalencias y paradojas que se desprender de la imposibilidad de estabilizar una experiencia y un discurso que desbordan los clásicos tópicos de las crónicas de Berbería y la tradición de la literatura morisca. ¿Cómo estos cautivos recordaron y re-imaginaron sus experiencias de cautividad en el Mediterráneo islámico? ¿Cómo estas experiencias de contacto con una cultura foránea afectaron su percepción de la Monarquía cristiana, y, en términos más generales, su epistemología y su ideología? *Viaje de Turquía, Topografía e historia de Argel* y las obras narrativas y teatrales cervantinas que analizo en esta tesis son todos

textos que fueron escritos y concebidos desde una perspectiva eurocéntrica influidos bajo los mismos prejuicios y estereotipos que el discurso hegemónico occidental difundía en sus ciudadanos. No obstante el punto de vista de todos estos textos privilegia siempre la superioridad occidental como acepta la supremacía del cristianismo, una lectura detenida de estos textos encuentra rupturas, contradicciones, espacios de autocrítica e interesante reflexión sobre la convivencia multirracial y pluricultural.

Estos autores y sus obras, de hecho, forman parte del espeso tejido de (des)encuentros y negociaciones entre dos mundos des(unidos) por el *mare nostrum*. Los textos y autores que analizo en esta tesis cruzaron fronteras espaciales y mentales, por lo que incluyo este trabajo dentro de los estudios trans-mediterráneos de la temprana modernidad. Desde el enfoque global de historia total, Fernand Braudel fue el pionero en el estudio del *mare nostrum*. El historiador francés, y sus discípulos, estudian el Mediterráneo como una unidad asentada, a pesar de la diversidad de culturas que lo atraviesan, en ciertos patrones y estructuras generales. Según Braudel, “[T]he Turkish Mediterranean lived and breathed with the same rhythms as the Christian ... the whole sea shared a common destiny ... with identical problems and general trends” (14). Un enfoque de investigación opuesto al de Braudel estudia el Mediterráneo como una arena de encuentros, conflictos e intercambios entre culturas diversas y diferentes. Esta perspectiva analítica se concentra en el estudio de conexiones comerciales, encuentros militares, discursos de cruzadas, peregrinaciones, viajes, transmisión intelectual y flujo trans-cultural (Husain 3-4). En una reciente publicación, *The Corrupted Sea*, Horden y Purcell han destacado las deficiencias de ambos enfoques, y subrayado la necesidad de una tercera solución que combine la valoración por las dimensiones comunes entre las culturas del Mediterráneo, con la atención a la particularidad de cada región y cultura, con sus tradiciones e identidades

cambiantes (42). Adnan A. Husain, por su parte, propone el estudio del *mare nostrum* como una zona única, caracterizada por su *longue durée* de interacciones, intercambios, negociaciones y conflictos entre el cristianismo, el islam y el judaísmo. Para Husain, el Mediterráneo es, a la vez, único —por su especial historia de conexiones entre las tres religiones monoteístas durante la Antigüedad y la temprana Modernidad— y diverso — por la especificidad de las comunidades que lo rodean y atraviesan (6). Los textos de esta investigación, así como los hombres que los escribieron, además de los soldados, renegados, diplomáticos y miembros de órdenes religiosas redentoras —trinitarios y franciscanos— conforman el complejo y denso tejido que nutre la historia del Mediterráneo, y perfila las identidades y culturas que se cruzaron en sus aguas.

Todos estos libros fueron concebidos, escritos y publicados en la segunda mitad del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. Todos se nutren de las traumáticas experiencias sufridas por sus autores, capturados por corsarios berberiscos en el mar Mediterráneo, vendidos en el mercado musulmán, despojados de su libertad y confinados a cautividad en tierras islámicas. A pesar de que ni ellos ni sus coetáneos describieron la experiencia de cautiverio como un trauma cultural -- concepto que nace a fines del siglo XX a partir de los estudios psicoanalíticos de las heridas mentales de las víctimas del Holocausto— los autores que estudio aquí sufrieron experiencias extraordinarias que dejaron marcas indelebles en su memoria y modificaron indefectiblemente su pensamiento. Debieron estos cautivos cristianos aprender a sobrevivir en un ambiente foráneo en el que hombres y mujeres de diferentes culturas y religiones debían encontrar formas efectivas de comunicación—uso extendido de la lengua franca mediterránea— y negociar condiciones convenientes de coexistencia. En mi lectura de *Topografía* empleo los aportes modernos de la teoría del trauma para una mejor comprensión de los vínculos entre las condiciones de cautiverio y las elecciones narrativas de Antonio de Sosa. El autor de *Viaje*

presenta, a través de las vicisitudes del protagonista, estrategias de supervivencia-- como el aprendizaje de la lengua franca mediterránea e intentos de ascenso social—que cautivos cristianos habrían empleado en tierras de infieles. Moriscos y renegados son personajes populares, con identidades paradójicas y transitivas, que pueblan la obra cervantina. El disimulo de las prácticas islámicas en territorio hostil, *taqiyya*, la abjuración (a veces doble, entre el islam y el cristianismo), las pruebas de probidad cristiana presentadas en los procesos inquisitoriales, las cartas de renegados arrepentidos, los cambios de nombre, y otras estrategias de enmascaramiento de identidad empleadas por estos personajes ficticios son un inquietante recordatorio de las grietas producidas en los procesos de creación de identidades estables y monológicas.

A su retorno a tierras cristianas, estos autores escogieron diferentes soluciones narrativas para moldear las experiencias vividas en el mundo musulmán al otro lado de las costas del Mediterráneo. La escritura, en todos los casos, fue la forma elegida como estrategia terapéutica para contrarrestar el trauma del cautiverio, para alimentar la curiosidad de los lectores europeos sobre las “exóticas” tierras islámicas, para informar sobre la organización política y militar del enemigo, como texto propagandístico coadyuvante del *status quo*, y/o como voz disidente para llamar a la reflexión, deconstrucción o subversión de los estereotipos y prejuicios que contra el Otro la ideología española hegemónica había construido por siglos. El autor de *Viaje* optó por el género del diálogo renacentista, moldeado con valores erasmistas, en la construcción de una descripción distópica de la España de Felipe II. La voluminosa obra del clérigo portugués Antonio de Sosa, *Topografía e historia de Argel*, constituye un extraordinario esfuerzo que emplea diferentes géneros narrativos—crónica, panfleto político, disquisición ético-filosófica, diálogo renacentista, hagiografía, martirologio y tratado de polémica religiosa —en la

descripción detallada de la vida y costumbres de Argel, así como de las trágicas y heroicas experiencias de los cautivos cristianos en los baños y galeras argelinos. Sin embargo, Cervantes, amigo de cautiverio de Antonio de Sosa en Argel, es, sin duda, el genio creativo que nos ha legado las más extraordinarias descripciones y reflexiones sobre la cautividad en Siglo de Oro.

Algunos hispanistas han argumentado que *Viaje*, más que una narración sobre el Imperio turco, es una mirada auto reflexiva sobre la España de los Habsburgo. Uno de los objetivos más importantes de la *Topografía* de Sosa es llamar la atención de la Corona y la sociedad española en el rescate de cautivos cristianos en el Norte de África. Ricote y Ana Félix son los moriscos ficticios más famosos de las páginas cervantinas, y posiblemente de la literatura hispana. A pesar de que la mayoría de obras que analizo tienen su foco de narración en territorio otomano, todos estos textos están pensados para un público español. Todos, incluso *El amante liberal*, novela ejemplar sin ningún personaje español, son comentarios críticos a aspectos vitales sobre la sociedad española de la temprana modernidad como la expulsión de los moriscos, la reinserción social de los renegados, la legitimidad de los Libros Plúmbeos “descubiertos” en Sacramonte, y los conflictos políticos y religiosos, así como los intercambios comerciales y culturales, entre los Habsburgo y el Imperio otomano.

II. Capítulo 1: *Viaje de Turquía*: representación dis-tópica de la España de Felipe II

The discovery of the Other leads to a better understanding of ourselves
Ilya V. Gaiduk

1. Introducción

¿Es *Viaje de Turquía* un libro de ficción o una autobiografía histórica? ¿Fue concebido como un texto anónimo para evitar la censura?⁶ ¿Quién fue su posible autor?⁷ ¿De qué fuentes proviene su contenido y la configuración de los personajes? Estas son las principales interrogantes en las que la crítica se ha concentrado en el estudio de este diálogo de mediados del siglo XVI – la fecha de composición que se atribuye a la obra es 1570. Cuestiones importantes, sin duda. No obstante, la pregunta o preguntas vitales no han sido aún abordadas. El texto es un diálogo entre Pedro, el protagonista, Juan Voto a Dios y Mátalas Callando. Javier Gómez-Montero ofrece un buen resumen de este fascinante texto:

Pedro de Urdimalas relata en forma autobiográfica el asalto de las galeras turcas de Zinán Baja el 3 de agosto de 1522 a la flota genovesa en Ponsa, su prendimiento y cautiverio en Constantinopla, su actividad como médico hasta llegar a prestar servicios decisivos a su amo Zinán y a la familia misma del sultán Solimán, su huida final a través del mar Egeo y por Italia hasta llegar a una ciudad española al borde del camino de Santiago. (324)

⁶ Para Marie-Sol Ortola *Viaje de Turquía* es una obra subversiva y “era esencial que el anónimo permaneciera anónimo y que jugara con la información subjetiva, unidimensional de los demás, transformándola en una herramienta útil para una crítica profunda de la sociedad católica” (*Un estudio* 39). Por su parte, Ángel Delgado Gómez resalta las contradicciones entre la dedicatoria y el cuerpo del texto, el cual presenta una visión positiva del enemigo y “pudo ser ésta una razón de peso por la que el autor decidió esconderse en el anonimato” (“El viaje” 42).

⁷ Las dos propuestas principales sobre la autoría del libro son las de Manuel Serrano y Sanz, para quien el autor es Cristóbal de Villalón y el texto es una autobiografía, y de Marcel Bataillon, para quien el autor es el doctor Laguna y quien cataloga al libro como un texto de ficción. Otros críticos que han realizado aportes importantes sobre la autoría y el género del texto son Franco Meregalli, Albert Mas, Ana Corsi Prospero, García Salinero y Marie-Sol Ortola, *Un estudio*.

Una lectura detenida de este interesante diálogo ilumina nuestra comprensión de la dinámica vida de la costa del Mediterráneo de los siglos XVI y XVII, al mismo tiempo que nos ayuda a reflexionar sobre problemas universales y actuales como la convivencia multicultural, el plurilingüismo, y la configuración de identidades, personal y nacional. *Viaje de Turquía* no forma parte del canon de la literatura hispánica de la temprana modernidad, por lo que, lamentablemente es un libro conocido solo por una minoría. Creo, no obstante, que todo estudioso interesado por la historia y cultura españolas debería estar familiarizado con este texto. No es solo una narración que explora diversos aspectos de la sociedad española y turca del inicio de la Modernidad, sino que también su construcción en forma de diálogo lo convierte en una lectura amena que emplea un humor fino, un sarcasmo inteligente contra la ideología hegemónica española del período. El objetivo principal de este capítulo es iluminar, a través de una lectura detenida, los pasajes de este texto que representan un momento histórico extraordinario: el desarrollo del Estado otomano de los siglos XVI y XVII, contexto socio-histórico de vital importancia para comprender la historia pasada y presente no únicamente de España sino de toda sociedad que debe afrontar problemas que la convivencia multicultural conlleva. ¿Cómo comunicarnos con el otro? ¿Fue la lengua franca mediterránea de estos siglos una solución sencilla a los problemas de comunicación? ¿Puede un libro de mediados del siglo XVI darnos lecciones de convivencia pacífica a los ciudadanos del siglo XXI? ¿Cuál fue el rol de este diálogo renacentista en el debate sobre la expulsión de los moriscos y qué papel tuvo en la crítica contra el discurso oficial y el *status quo* de la España de los Habsburgo?

2. Problemas de género y personajes de *Viaje de Turquía*

Uno de los retos que han encontrado los lectores de este diálogo es su clasificación genérica: “Al enfrentarnos con la tarea de analizar el *Viaje de Turquía* surge el ya tan debatido interrogante: ¿qué es en síntesis la obra? ¿Autobiografía novelada y fantaseada? ¿Estupenda novela realista, como dijo Bataillon? ¿Diálogo satírico de intención moralizante y al servicio de una ideología política? ¿O es una combinación habilidosa de ficción, filosofía y realidad?” (García Salinero 26). La influencia de los discursos utópicos de la España del Renacimiento en la composición de *Viaje*, cuyos postulados provenían de las ideas de Luis Vives, Antonio de Guevara y Alfonso de Valdés, ha sido remarcada por la crítica. Ortola señala que si bien *Viaje* no puede ser calificada de una utopía pura, existe

una voluntad de creación utópica en el texto comparable con la que incitó a Tomás Moro a inventar su *Nusquam*. Desde luego, el anónimo autor no permaneció extranjero al ideal utópico de Moro o Erasmo, el cual pone en tela de juicio los valores morales y religiosos de la Europa cristiana de la época. Es más, el anonimato le permitió ir más allá de la postura ideológica de Erasmo o del Tomás Moro de *Utopía*, al encauzar su comentario hacia una crítica despiadada de las estructuras de poder, seculares y religiosas, mediante la revaloración ideológica de un estado real que era el enemigo tradicional de los cristianos. (“Un estudio” 217)

Es clara la oposición que el diálogo demarca entre la degradación moral y política de la España de Felipe II frente al auge del Imperio turco. Se ha señalado incluso que más que una verdadera descripción de Turquía, el objetivo principal del libro sería dirigir una crítica contra la decadencia moral y política de la España de mediados del siglo XVI. Albert Mas sostiene, por ejemplo, que el interés del lector es capturado desde el inicio del texto porque su foco de

concentración son los problemas que atañen directamente a la Península Ibérica como la construcción de hospitales, las peregrinaciones, las reliquias, etc.: “Durant tout le récit le lecteur passe de la Turquie en Espagne. Pas un évènement turc qui se soit rattache de près ou de loin a un évènement espagnol. L’Espagne est présente dans chaque information. Il semble même que l’auteur choisie ses éléments documentaires sur la Turquie non pour leur originalité propre mais pour la comparaison qu’il peut établir entre eux et certains faits espagnol” (128).

Es cierto que la ideología que sostiene el texto proviene de los postulados del movimiento reformista de crítica social y religiosa del periodo; sin embargo, *Viaje* no es una simple suma de oposiciones maniqueas entre Turquía y España ni “un prétexte a présenter l’Espagne comme dans un miroir déformant” (Mas 129). Las descripciones de Pedro sobre las ciudades que recorre en su periplo reflejan sociedades complejas. De la misma manera, los hombres que el protagonista conoce en su aventura por tierras extranjeras y en su patria son presentados en sus múltiples facetas, con virtudes y defectos. Teniendo en cuenta esta salvedad, sí podemos leer el libro como una crítica abierta contra las políticas españolas del momento fundadas en reglamentaciones segregacionistas tales como las promulgaciones sobre la limpieza de sangre y los decretos contra los moriscos y otros grupos minoritarios.⁸ Si bien *Viaje* no es exactamente un libro que se alinea perfectamente con el discurso utópico humanista, su construcción incluye algunas de sus convenciones. José Antonio Maravall en *Utopía y reformismo en la España de los Austrias* postula que los utopistas no pretendían replicar en la tierra el paraíso divino, sino que se trataba más bien de sociedades modélicas a las que se

⁸ Para un estudio más detallado sobre los estatutos sobre la limpieza de sangre consultar Sicroff. Estas promulgaciones marginaron a una parte de la población adjudicándole una ciudadanía de segunda clase. Las voces de protesta eran acalladas mediante el temor y el castigo creando sospechas y divisiones entre amigos y vecinos. En 1556 Felipe II decretó una multa de diez mil maravedís para los comendadores, frailes y caballeros de las órdenes de Santiago, Calatrava y Alcántara que se rehusaran a testificar en investigaciones de pureza (Sicroff 171).

aspiraba imitar, pero reguladas bajo leyes humanas y cuyo objetivo era reflexionar sobre “el penoso estado social de un grupo” (42). De acuerdo a esta perspectiva, que comparte Ortola, podemos afirmar que *Viaje* incluye las ideas básicas del discurso utópico humanista (“La tendencia” 217), pero los elementos “dis-tópicos” son más evidentes y abundantes. Los principales focos de crítica contra el que apunta Pedro son las malas decisiones de la Corona española y la degradación de la Iglesia católica. Desde las primeras páginas del libro, se apunta a la corrupción de las autoridades eclesiásticas. Mátalas, por ejemplo, describe cómicamente los métodos deshonestos que emplean los sacerdotes en la confesión auricular-- procedimiento duramente objetado por la ideología reformista en la que se enmarca *Viaje*:

También a vueltas destos suele haber algunos vellacos españoles que hazen de las suyas, y se juntan con ellos, entre los quales vi una vez que andaban seis confesando y tomaban el nombre del penitente, y escribían algunos de los pecados y comunicábalos uno a otro. Después venía uno de los compañeros que se trocaban, y tomábale en secreto diziendo que por qué no se emendaba, que Dios le había rebelado que tenía tal y tal vicio, de lo qual quedaba el pobre penitente muy espantado y lo creía, y *con esto les sacaban dineros en cantidad*. (105; el énfasis es mío)

El camino de Santiago que describen Juan y Mátalas se presenta como una perversión de los principios de la primitiva fe cristiana; la peregrinación ha degenerado en una excusa para obtener beneficios pecuniarios. La España de mediados del siglo XVI es, desde el principio, la gran protagonista de la obra. Turquía y las distintas culturas que describe Pedro a sus compañeros ofrecen constantemente puntos de comparación con la España de los interlocutores. Así, por ejemplo, cuando Pedro describe las tradiciones de la religión islámica, sus compañeros comparan el vivo fervor religioso de la sociedad otomana frente a la religiosidad superficial de

los españoles, otro de los puntos de crítica la ideología erasmista que abogaba más bien por la devoción interior:

Juan: ¿Y cinco vezes hazen todo eso [las oraciones] cada día?

Pedro: Tantas. Mirad qué higa para nosotros, que no somos christianos sino en el nombre.

(390)

Asimismo, cuando Pedro describe el sistema judicial otomano basado en los valores que los españoles atribuyen únicamente a los cristianos como la equidad y la caridad, Mátalas invierte la típica oposición binaria cristiano/infiel: “¡Oh, vendito sea Dios, que sean los infieles en su secta sanctos y justicieros y nosotros no, sino que nos contentemos con sólo el nombre!” (414).

De esta manera, los lectores no solo aprendemos sobre el funcionamiento del Imperio otomano, sino también sobre las instituciones militares, políticas, sociales y religiosas españolas. A lo largo de este trabajo, voy a señalar más ejemplos de cómo este diálogo, usando métodos comparativos, lanza una dura crítica contra la degradación institucional que está destruyendo a la patria del protagonista.

Ahora bien, ¿por qué es importante que el texto esté construido en forma de diálogo? ¿Añade el formato alguna dimensión al contenido del texto? El florecimiento del Imperio otomano y el creciente poderío de su ejército en el siglo XVI suponen una amenaza en el orden político y religioso para la Monarquía hispana. Varios libros dedicados a la descripción y costumbres del Norte de África y Turquía se publican durante este período para saciar la curiosidad de la sociedad española. La mayoría de estos, escritos por testigos presenciales o refundidores de fuentes previas, fueron composiciones a manera de tratados monológicos en los que el interés primordial era dar cuenta de una descripción detallada de la geografía, poder

militar y costumbres de los territorios allende del Mediterráneo. *Viaje* se distingue de este grupo de libros por el dinamismo que le dota su construcción dialógica. En lugar de secas y abstractas descripciones, *Viaje* ofrece entretenidos relatos de las experiencias personales de un cautivo – histórico o ficticio. Allí radica justamente la originalidad de este texto: en la vivacidad e intimidad de los relatos que sobre la vida de Turquía y sus habitantes nos narra Pedro: “Les Turcs et leurs captifs auront vécu devant lui bien mieux que dans tout autre récit descriptif et impersonnel, même si l’auteur a omis des détails importants” (Mas 110). Entonces, la elección del autor de *Viaje* por un diálogo narrado en forma autobiográfica no es azarosa. Como señala Albert Mas, a mediados del siglo XVI en el contexto literario español, el género autobiográfico adquiere mayor popularidad luego de la publicación del *Lazarillo*: “L’auteur du *Voyage en Turquie* ne pouvait pas ignorer ce *Lazarillo* dont le succès fut foudroyant, et il composa son ouvrage en essayant de l’imiter pour donner plus de force au témoignage qu’il apportait” (114). No obstante el *Lazarillo* pudo tener cierta influencia en la configuración de *Viaje*, es evidente que, como señala Thomas Hart, la obra se nutre de elementos extraídos de diversos géneros y modelos literarios tales como la novela de viajes, la novela picaresca, la hagiografía, la novela bizantina, el diálogo ciceroniano, etc. (7).⁹

Por otro lado, el relato autobiográfico que moldea *Viaje* confiere al texto elementos de verosimilitud y autoridad, principios altamente valorados en la literatura renacentista. En este sentido, algunos hispanistas han destacado la importancia de las recurrentes afirmaciones de

⁹ Para una explicación más detallada sobre la configuración dialógica de *Viaje* ver los estudios de Hart y Ortola. De acuerdo con Hart, el tipo de diálogo empleado es ciceroniano y no platónico, porque a diferencia de los diálogos socráticos, donde los interlocutores pueden cuestionar las afirmaciones del personaje principal (Sócrates), en *Viaje*, Pedro lidera la discusión (5-7). Ortola, por su parte, cree que “se trata de un diálogo satírico de índole lucianesca y erasmista, del teatro mediante el aparte, las acotaciones, las escenas, y la novela por el intento de crear continuidad temática, caracterizar unos personajes de origen folclórico, contar una historia de unas vidas. Va más allá de la mera recopilación de hechos obtenidos en una lectura de crónicas y documentos” (*Un estudio* 145).

Pedro como testigo y protagonista de los hechos que relata. Varias veces en el texto, Pedro denuncia la falsedad de muchas de las creencias que los españoles sostienen sobre los turcos debido a fuentes indirectas y, en la mayor parte de los casos, erróneas:

Urdimalas esgrime como sabemos un conocimiento directo de la materia: ha recorrido todos los niveles sociales de Constantinopla, desde los cautivos hasta el sacrosanto Serrallo que sólo él ha conseguido penetrar; se ha relacionado con todo tipo de gentes mediante su don de lenguas; conoce por último los entresijos de la política turca al más alto nivel, gracias a sus años de servicio junto a Sinán Bajá. (Delgado Gómez, “Una visión” 42)

El autor de *Viaje* deconstruye de esta manera los tradicionales prejuicios con lo que se representa al enemigo de la cristiandad así como subvierte las repetidas oposiciones binarias con las que se caracterizan las diferencias entre la sociedad cristiana y la turca. Por otro lado, la narración en primera persona tiene un impacto en la calidad literaria del texto a la vez que logra la empatía del lector. Al comienzo del relato de Pedro, el protagonista narra los detalles de su aprehensión en el mar Mediterráneo. Este relato, narrado en primera persona, se concentra en los sentimientos que asaltaron al protagonista en el trágico momento de su captura: “Fue tan grande el alboroto que me dio y espanto de verme cuál me había la fortuna puesto en un instante, que ni sabía si llorase o reyese, ni me maravillase, ni dónde estaba” (132). Creo que a pesar de que la relación de la captura era un *topos* en la narrativa de cautiverio, la descripción del autor de *Viaje* es tan emocional y lograda que la hace extraordinaria en su género. Conquista, por apelación al *pathos*, la atención del lector. En vez de una narración abstracta de la lucha entre cristianos y moros, la desolación que describe Pedro demuestra, a través de una experiencia personal, un dolor humano universal: ser arrancado de la patria y obligado a vivir en una sociedad foránea. A

través de esta estrategia, los lectores pueden sentir empatía hacia el terrible dolor que debieron experimentar tanto cristianos como moros al ser apresados y confinados a la cautividad.

Por otro lado, *Viaje* y el *Lazarillo* son textos contruidos en forma auto o pseudo biográfica, modelo genérico propio del Renacimiento, período artístico en el que se va fundando los cimientos de la subjetividad moderna. Pero, ¿qué distingue estos textos? Hart, en un análisis comparativo, propone que *Viaje* se diferencia del famoso relato picaresco por el formato empleado; es decir, el diálogo renacentista. Este tipo de género literario florece en el Renacimiento y adquiere tintes de crítica social, influencia que proviene de los aportes del diálogo lucianesco.¹⁰ Antonio Prieto analiza las diferentes formas en las que el diálogo se estructuró durante el Renacimiento:

En el curso del diálogo platónico, con su democrático representar de la vida, tanto el diálogo ciceroniano como el lucianesco eran una espléndida manifestación de las posibilidades de suma genérica del diálogo, acordes con la innovación humanista. De este modo, el diálogo podía ser recogido como medio para una comunicación doctrinal, tal como la realizaría Erasmo, bebiendo abundantemente de los humanistas, o bien se constituía en germen, por lo en él infiltrado, de una amplia gama de posibilidades literarias. (377)

Viaje ha sido también relacionado con otro diálogo renacentista importante, *El Crótalon*, debido a sus paralelos formales, fecha de composición, similar forma de sátira social y crítica contra la teología escolástica y paralelismo con la ideología erasmista.¹¹ Según Javier Gómez-

¹⁰ Véase los estudios de Ana Vian Herrero sobre el diálogo lucianesco. La autora define esta forma literaria como “el paso del diálogo filosófico al de crítica y denuncia social: atenúa el carácter docente e introduce la sátira, el pastiche, la parodia y la fantasía, con lo que el diálogo se convierte en un género específicamente literario para recreo del lector” (“El diálogo lucianesco” 51).

¹¹ Véase Serrano y Sanz.

Montero, *Viaje* es un libro de corte erasmista no únicamente por su contenido crítico reformista, sino también por su forma dialógica, que “puede interpretarse como solución modélica a la luz de los debates contemporáneos sobre la literatura ideal: entretenida e instructiva a la vez, que responda a las exigencias de la imaginación y del pensamiento humanos” (346).¹² Efectivamente, Erasmo proponía al diálogo renacentista como forma ideal para confrontar ideas y elaborar el sentido del texto en el progreso mismo de su construcción. Según Ortola, “el propósito del método dialéctico empleado en el *Viaje de Turquía* es confundir a los oponentes de manera que duden de los conocimientos que les han impartido hasta entonces y analicen la realidad de una forma especulativa, apoyando sus ideas sobre una variedad de opiniones eruditas y sobre la razón” (“Un estudio” 137).

¿Diálogo ciceroniano, platónico, erasmista, lucianesco? Se han propuesto todas estas clasificaciones en el estudio de *Viaje*. Incluso, Florencio Sevilla Arroyo llega a aventurar que se trata más bien de un texto innovador, experimental. Basa su afirmación en la novedosa combinación de elementos y géneros literarios sobre los que el libro se construye: “Una nueva fórmula, de cuño inconfundiblemente humanístico, si no erasmista, preocupada tanto de lo estético como de lo satírico-moral; encaminada a satisfacer simultáneamente necesidades creativas y satíricas, y, en suma, atenta a lograr un cabal equilibrio entre el compromiso histórico y el literario” (84).

Todos estos estudios han contribuido a entender mejor la naturaleza del texto; no obstante, creo que no se ha enfatizado suficientemente el impacto que la estructura dialógica del texto tiene sobre los lectores y su contribución a la complejidad del contenido de *Viaje*. Este

¹² La primera conversación entre Juan y Matalas establece claramente la ideología reformista que sostiene la perspectiva del libro: reparos sobre el valor espiritual de las peregrinaciones, dudas sobre las reliquias, crítica contra el monaquismo y venalidad del clero, objeciones frente al sacramento de confesión auricular, etc.

diálogo se va construyendo a medida que avanza el texto: los interlocutores van dirigiendo y cambiando la dirección del diálogo con sus preguntas y constantes interrupciones. Es además un texto consciente de sí mismo; es decir, es un metadiálogo que comenta sobre las propias reglas sobre las que está construido. Al inicio de la narración, Pedro no sabe cómo empezar el relato de su viaje; Mátalas interviene señalando algunos temas importantes que sirven de guía para el resto del texto:

Pedro: No sé por dónde me comience.

Mátalas: Yo sí: del primer día, que de allí adelante nosotros os iremos preguntando, que ya sabéis que más preguntara un necio que responderán mil sabios. ¿En dónde fuiste preso y qué año? ¿Quién os prendió y adónde os llevo? Responded a estas quatro, que después no faltará, y la respuesta sea por orden. (128-9)

Una vez que Mátalas ha fijado los puntos principales para dar inicio al diálogo, Pedro va narrando los detalles de un viaje repleto de vicisitudes. No obstante Pedro es sin duda el personaje principal; su relato no es posible sin la constante participación de Juan y, sobre todo, de las (in)oportunas interrupciones de Mátalas. Como señala Sevilla Arrollo, “las intervenciones de Juan y Mátalas aportan —un precioso auxiliar, capaz de coadyuvar activamente en el quehacer novelesco: unas veces matizando o precisando los contenidos del mismo (83). En la “Turcarum origo”, por ejemplo, mientras Pedro piensa que la materia que está tratando es tediosa, sus interlocutores, en cambio, consideran que el relato es muy entretenido e invitan a Pedro a continuar su historia:¹³

P[EDRO]. Más vale tarde q<ue> nunca. Y demás desto, *la materia / es seca.*

¹³ Esta parte del diálogo es omitida por la edición de García Salinero. Las citas de esta parte provienen del artículo de Ana Vian Herrero “Para la lectura completa del *Viaje de Turquía*: Edición de la *Tabla de materias* y de la *Turcarum origo*”.

MÁTALAS. Cuan común cosa es, en siendo grave una materia y / (188) de gran doctrina y peso, dezir (189) luego q<ue> es seca. Más seca tengo yo la boca / de la mucha atención; q<ue> de cuanto (190) se ha (191) hablado palabra no se me ha ido / por alto, ni cosa mejor en toda la noche ni el día pasado hemos tratado, ni de / q<ue> de (192) buena razón los (193) q<ue> tienen delicado entendimiento gusten más, excusán/doles de leer veinte libros de mentiras por seis hojas de verdades.

P[EDRO]. / Véome tan indicado en este laberinto, (194) q<ue> no sé q<ué> me diga: *los medios dichos / y los otros por dezir; tanto camino tengo hacia [a] tras como hazia delante.* / (Vian Herreo, “Para una lectura” 39)

Además, hacia el final del texto, cuando Juan y Mátalas han agotado todas sus preguntas, Pedro añade aspectos que considera esenciales sobre los cuales sus compañeros no han interrogado:

Mátalas: Si más hay que preguntar no lo dexo por no saber qué, y desde aquí me aparto dando en rehenes que se me ha agotado la çiencia del preguntar, no me maravillando que estéis cansado de responder, pues yo lo estoy de preguntar.

Juan: En todo y por todo me remito a todo lo que Mátalas dize, que çierto yo me doy por satisfecho, sin ofresçerse otra cosa a que me poder responder.

Pedro: Agora que os tengo a entreambos rindidos, quiero de ofiçio, como hazen en Turquía, deziros algunas cosas que vuestros entendimientos no han alcanzado a preguntar, pasándoseles por alto y no para que haya en ellas demandas y respuestas, sino como suma brevedad. (498-499)

Este procedimiento hace evidente la estructura metadialógica del texto que constantemente comenta sobre su propia estructura y sus reglas de construcción. Entonces, el

dinamismo del texto se debe a su propia disposición: la mayoría de los textos canónicos de viaje durante este periodo son una exposición o descripción monológica; *Viaje*, en cambio, es fluido y dialógico. De ahí que la crítica contra los vicios de la sociedad española contemporánea, y el ataque directo contra la degradación de la Iglesia, sean más persuasivos para los lectores. La predica de Pedro no es autoritaria ni seca; sus interlocutores aprenden en el proceso mismo del diálogo. Así, Juan, quien encarna la corrupción contra la que lucha el movimiento reformista, sufre una transformación radical hacia el final del texto y expresa su agradecimiento a Pedro: “En recompensa de la buena obra que al principio me hiciste de apartarme de la mala vida pasada” (502).

Si bien el protagonista de este diálogo es Pedro y es él quien lidera la discusión, Mátalas Callando es un personaje más complejo y menos unidimensional que sus interlocutores. Los ácidos comentarios y sutiles bromas de Mátalas continuamente pretenden subvertir el elevado discurso de sus amigos además de que colaboran a la fluidez del diálogo. Juan emplea siempre un lenguaje sacro, discurso que Mátalas parodia constantemente. Juan, por ejemplo, al inicio del diálogo, describe el camino de Santiago y las peticiones de los peregrinos en términos solemnes, a lo que Mátalas responde con una broma:

Digo que es gran trabajo que por todo el camino a cada paso no habéis de hablar otra palabra sino *Dios te ayude*. Verdaderamente, como soy corto bista, aquel árbol gru[e]so y sin ramas questá enmedio del camino todas las vezes que paso junto a él, pensando que me pide, le digo: *Dios te ayude*. (100)

La crítica no ha prestado la merecida atención a este personaje a pesar de ser el más inteligente y complejo, desde mi perspectiva. Mátalas nos empuja a ser lectores activos y críticos. La comida, el sexo y el dinero son los temas preferidos de este personaje. Mientras

Pedro describe, en tono grave, las tradiciones religiosas griegas, Mátalas invierte la trascendencia del asunto de la conversación y pregunta; “¿Hay hermosas griegas allá?” (284). Su discurso es el de la corporalidad y la escatología: “¿Y si comen y beben [los turcos], no cagarán en el Paraíso?” (394). La gravedad del discurso se desbarata con las inoportunas preguntas y observaciones de Mátalas, quien desvía las serias reflexiones de Pedro sobre la corrupción de la Iglesia católica hacia temas más “triviales” como el de las artes turcas: “Que no nos demos a filosofar con Pedro de Urdimales ... ¿Deleitáanse de truhanes y músicos los turcos” (192). Mátalas siempre está preocupado por la satisfacción de las necesidades básicas como la comida y el dinero: “Sepamos con qué tantos dineros os hallastes al salir” (255). Además, si bien Mátalas es el cómplice de Juan en los engaños perpetrados contra los peregrinos y disfruta abiertamente de los placeres corporales, admite, a diferencia de Juan, la corrupción rampante que corrompe a las instituciones religiosas y la falta de sinceridad en las prácticas de los cristianos: “quanto más de los que andan en las plazas con ellos [rosarios] en las manos, meneando los labios, y al otro lado diciendo mal del que pasa” (265). Como observamos, las comparaciones entre las instituciones turcas y españolas se repiten constantemente. Pedro admite que los frailes españoles, “los de acá”, muestran una falsa frugalidad, mientras los frailes griegos “hazen la mayor abstinencia del mundo” (273). Mátalas aprovecha este comentario para desvelar las “mañas de los fraires” con las que fingen moderación, pero, en realidad, “entre sí y os prometo que lo pasan bien” (273).

Los discursos de Pedro y Juan representan ideologías opuestas que, sin las recurrentes interrupciones de Mátalas, podrían ser pasivamente asimiladas por los lectores. Mátalas nos obliga a ver las grietas de estos discursos, a examinar nuestras creencias y criticar las ideologías dominantes representadas por Juan (la facción más conservadora y corrupta de la Iglesia Católica) y Pedro (quien encarna los postulados erasmistas de la Reforma pre-tridentina). Para

Ortola, Mátalas “se burla de sí mismo y del mundo que lo rodea. No teme, vive y triunfa con desenfado, enterado de su fuerza. Su yo es el yo libre del cínico que se enfrenta sin temor tanto con los vivos como con los muertos” (*Un estudio* 64).¹⁴ Mátalas, como la mayoría de los graciosos de las comedias del Siglo de Oro, no teme decir la verdad ni cuestionar las opiniones hegemónicas: “Por eso me quieren todos mal, porque digo las verdades; estamos en una era en que diciendo uno una cosa bien dicha o una verdad, luego le dicen que es satírico, que es madiçiente, que es mal christiano” (347).

3. El periplo de Pedro como viaje de aprendizaje

Aquel insaciable y desenfrenado deseo de saber y conocer que natura puso
en todos los hombres, César invictísimo, sujetándonos de tal manera que nos
fuerza a leer sin fruto ninguno las fábulas y ficciones, no puede mejor ejecutarse
que con la peregrinación y ver de tierras extrañas
Viaje de Turquía, “Dedicatoria”

Ángel Delgado Gómez afirma que Pedro puede considerarse “como el primer héroe que en la literatura española encarna los beneficios del viaje como medio de conocimiento” (“El viaje” 8). Ulises moderno, Pedro emprende una trayectoria colmada de aventuras y peligros. Este viaje físico por mar y tierra puede ser leído como un pasaje de aprendizaje y transformación; es decir, un *bildungsroman*. En su recorrido, conoce tierras foráneas, se enfrenta a diferentes tradiciones y hace nuevos amigos y enemigos. Esta odisea le da la oportunidad de acercarse al Otro, al enemigo, en su propio entorno. Asimismo, Pedro aprende nuevas lenguas, experimenta diferentes costumbres e incluso ensaya estrategias de sobrevivencia en un espacio inhóspito. “Es así cómo”, escribe Natalio Ohanna, “cobra sentido la experiencia de quien cruza las fronteras culturales de su tierra, observa al otro y se le acerca, contempla también su sociedad desde una

¹⁴ Una interpretación similar ofrece Ana Vian Herrero: Matalas “es realista, pragmático, entiendo por instinto más que por ciencia; es incisivo, mordaz y sincero” (“*La Turcarum origo*” 774).

mirada distante y reflexiva, para regresar finalmente reformado” (434). El viaje físico y espiritual que sufre Pedro tiene un efecto similar tanto en sus interlocutores como en los lectores, quienes también experimentan una metamorfosis, una apertura de los ojos del alma en su comprensión de diferentes culturas. El lector ideal del texto, al que va dirigido, es el monarca. De la dedicatoria, podemos desprender que el autor de *Viaje* respetuosamente presenta su trabajo como una vía educativa para Felipe II.

Pedro, a diferencia de sus compatriotas, no acepta, pasivamente, los prejuicios culturales contra los enemigos de la cristiandad: “¿Por qué tengo yo de creer cosa que primero no la examine en mi entendimiento?” (146). El protagonista posee un gran poder de observación e interés crítico que lo libera de prejuicios y le otorga una apertura mental extraordinaria. Su escepticismo humanista y rechazo erasmista contra la educación pasiva --contra la que lanza una dura diatriba --le ayudan a una mejor comprensión y lectura de quienes no comparten sus creencias.

Mátalas, por ejemplo, pregunta a Pedro sobre el provecho económico del que se benefició durante su cautiverio en el Imperio otomano --“¿No os aprovechaste de nada en esos tiempos?”-- este, sin embargo, interpreta la pregunta como una interrogación por el provecho educativo que adquirió en Turquía: “Sí, y mucho; deprendí muy bien la lengua, turquesca y italiana, por las quales supe muchas cosas que antes ignoraba, y vine por ellas a ser el christiano más pribado que después que hay infieles que jamás entre ellos hubo” (246). Pedro elige hablar y aprender lenguas extranjeras en un intento de acercamiento a las culturas en las que se mueve. Por oposición a Mátalas, quien estima más el valor económico: “¿No digo yo sino de algunos dineros para rescataros?” (246), Pedro, en cambio, valora la libertad que alcanza a través de la adquisición de conocimiento lingüístico y cultural: “¿Qué más dineros ni riqueza quiero yo que

saber? Éstas [las lenguas] me rescataron, éstas me hicieron privar tanto que fui intérprete dellas con Cinán Baxá, de todos los negocios de importancia dellas” (246). En una sociedad tan estrictamente jerarquizada como la España del siglo XVI, el linaje, la vida en la corte y los servicios a la Corona y la Iglesia tenían un valor superior sobre el intelecto o la moral en la categorización social. Además, luego de las conversiones forzadas de inicios de 1500, los estatutos de limpieza de sangre y las cargas tributarias contra los cristianos nuevos se convierten en nuevas formas de establecer distinciones jerárquicas respecto a los cristianos viejos. La movilidad social, aunque existente, fue muy moderada; además los estatutos de limpieza de sangre afectaron negativamente las oportunidades de ascender socialmente de conversos y moriscos.¹⁵ En Turquía, en cambio, de acuerdo a las descripciones de Pedro, los saberes intelectuales como las destrezas físicas son vitales en la adquisición de un mejor estatus social. Si Pedro hubiese sido un esclavo o cautivo en la España de ese tiempo, sus posibilidades de movilidad social o de conseguir libertad eran remotas. Por oposición, en Turquía, aun privado de la libertad, debido a su talento e ingenio, obtiene el reconocimiento de sus pares e incluso de los poderosos. Además de una evidente admiración por la eficiente organización del Imperio turco, el texto “hace una valoración positiva de otras características de la vida social de esta nación del Mediterráneo oriental, entre las que se destaca, por ejemplo, la existencia de un alto grado de

¹⁵ Si bien es cierto que los estatutos sobre la limpieza de sangre crearon una sociedad segregacionista, algunos estudios indican que hubo varios casos de movilidad social, especialmente para los judeoconversos. Véase el artículo de Henry Kamen sobre este punto, cuya tesis, contraria a la opinión general, es que la Inquisición estuvo de hecho en contra de estos estatutos. Kamen señala que “[l]a pasión por la limpieza estuvo bien lejos de dominar en la sociedad española. Además, la cuestión fue libre y abiertamente debatida y muchos españoles eminentes mostraban una clara hostilidad hacia ella” (325). Véase también el artículo de Carol Harllee, especialmente pp. 551-554. Para un estudio sobre las diferentes formas de ascensión en la escala social de la España de los siglos XVI y XVII, véase los capítulos 2 y 3 del libro de James Amelang. Agradezco al profesor Amelang por las siguientes sugerencias bibliográficas para la comprensión de la estructuración de la jerarquía social española del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. Para un caso particular de ascenso social, véase el artículo de Hilario Casado Alonso. Para una lectura sobre los mecanismos empleados por familias conversas para eludir los obstáculos de los estatutos de limpieza de sangre, ver Jaime Contreras y Enrique Soria Mesa. Acerca de los mecanismos de la venta de oficios, ver Antonio Domínguez Ortiz, “La venta.”

movilidad social basada en el predominio del criterio del mérito sobre el linaje” (Martínez Góngora, *Los espacios* 205).

No obstante el aprendizaje y el crecimiento espiritual de Pedro, su viaje no es un trayecto sencillo. Su periplo lo obliga a cuestionar sus propias creencias y asumir diferentes identidades como una estrategia de sobrevivencia.¹⁶ Los nombres de los personajes de *Viaje* no son casuales, sino que están cargados de simbolismo y tradición literaria.¹⁷ El apellido de Pedro es Urdemalas, nombre que connota el complejo entramado narrativo --la historia que nos cuenta-- como la serie de máscaras y trucos que emplea el personaje en su desesperado intento de volver a España. Hart explica que el significado del apellido del protagonista pudo ser usado por el autor “to underscore the cleverness with which Pedro solves his difficulties, first by pretending to be a physician and subsequently by acquiring enough knowledge of medicine to practice his profession successfully” (5). La sabiduría que adquiere Pedro en su viaje hace sus argumentos irrefutables, virtud que reconoce tajantemente Mártal: “Que no nos demos a filosofar con Pedro de Urdimalas, que ninguna honra con él ganaremos, por más que hagamos, porque viene ábil como el diablo” (479).

Privado de libertad, Pedro emprende una peligrosa huida repleta de aventuras en las que debe poner a prueba su ingenio, agudeza que impresiona a Mártal: “Paréceme que no les faltaba razón a los que decían que tenías demonio, porque tales cosas aun el diablo no las urdiera” (292). Las máscaras que se autoimpone el protagonista como las mentiras que urde en su intento de fuga son estrategias de sobrevivencia paralelas a las empleadas por los cristianos nuevos de la

¹⁶En un espacio en el que la mentira, el encubrimiento y el disfraz son empleados como herramientas de sobrevivencia, es curioso notar que incluso las monedas usadas en Turquía son falsas. Ver página 192 de *Viaje* para una descripción del intercambio monetario, comentario que también subraya el gran flujo económico que caracterizaba el espacio del Mediterráneo durante esta época.

¹⁷ Para una explicación genealógica de los nombres de los protagonistas de *Viaje*, ver *Un estudio del Viaje de Turquía* en el que Marie-Sol Ortola rastrea su ascendencia folclórica.

España de la Contrarreforma. La historia es análoga: en ambos casos, hay un proceso de aculturación y disimulo—la ley islámica *taqiyya* para los moriscos-- con la aspiración de ser admitido socialmente. Además, tanto Pedro como los cristianos nuevos, en sus vicisitudes de adaptación social, su peregrinaje y diáspora, cruzan sus caminos con hombres y mujeres de diversas procedencias culturales, experiencia que los empuja a cuestionar los límites de la propia identidad como los de pertenencia nacional.¹⁸

Pedro adquiere habilidades transculturales extraordinarias, aprendizaje mucho más rico que el que ofrece el conocimiento libresco de la educación escolástica que proveen las instituciones educativas españolas. Una de las críticas constantes de *Viaje* se dirige justamente contra la educación tradicional escolástica impartida en España. Pedro cuestiona duramente la pasividad con la que sus paisanos reciben instrucción, sin saber su origen ni objetar su veracidad. Juan encarna este tipo retrogrado de instrucción. Pedro lo despierta de su letargo de ignorancia cuando describe cómo otros pueblos aprenden eficazmente las lenguas clásicas sin emplear los pésimos y memorísticos métodos de enseñanza españoles:

Pedro: Uno no más les dan, que es Tulio, porque si aquél saben no han menester más latín, y comiençan también por algunos versos de Virgilio, para diferenciar, y poco a poco, en dos años, sabe lo que acá uno de nosotros en treinta; porque su fin no es saber fábulas, como acá, de tantos libros, sino entender la lengua, que después que la saben cada uno puede leer para si el libro que se le antojara

Juan: Yo estaba engañado por pensar que no hubiese en todo el mundo otra *Arte* sino la nuestra (363)

¹⁸ Muchos moriscos, especialmente los más asimilados a la cultura española, provenientes de la región castellana, no fueron bien recibidos por las comunidades a las que se exiliaron debido a su falta de conocimiento de la lengua y cultura musulmanas. Para la diáspora morisca ver Domínguez Ortiz y Vincent 237-245, y los artículos de *Los moriscos: expulsión y diáspora* de García-Arenal y Wiegers.

Viaje aboga, en cambio, por un tipo de educación activa y vivencial. Pedro rechaza la instrucción libresca y defiende un aprendizaje basado en la experiencia personal. Su estadia en Turquía, el pasaje por diversos países, y el contacto con otras culturas y diversas lenguas constutuyen la mejor educación que ha recibido Pedro, transformación que asombra a Juan:

[T]engo para mí que el viene muy docto en su facultad, porque no es posible menos un hombre que tenía la abilidad que acá vistes, aunque la empleaba mal, y que entiende tan bien las lenguas latina y griega, sin las demás que sabe, y buen filósopho, y el juicio asentado, y lo que más le haze al caso haver visto tantas diversidades de regiones, reinos, lenguajes, complexiones; conversado con quantos grandes letrados grandes hay de aquí a Hierusalem, que uno le daría este aviso, el otro el otro. (379)

Se resalta, de esta manera, la importancia que tiene el contacto con sociedades multiculturales y multilingüísticas como Turquía, estado en crecimiento y más abierto a la inclusión de hombres y mujeres de las más diversas procedencias. De ahí que desde el prólogo se subraye el testimonio directo de los hechos relatados como vehículo autentificador de la narración.¹⁹ En este sentido, Sevilla Arroyo advierte que la autoridad del relato se ratifica a través de las constantes afirmaciones de Pedro como testigo y protagonistas de los hechos que narra (76):

Pedro: Podéísla creer, como eréis que Dios está en el çielo; porque lo he visto con estos ojos muy muchas vezes. (312)

Pedro: Bien podéis, que ello es como yo digo, que no me va a mí nada en que sea grande ni pequeña; más digo aquello que muchas vezes he visto y palpado. (432)

¹⁹ Ortola señala que Pedro, gracias a su experiencia vital, puede refutar las erróneas ideas que sus compañeros tienen sobre Turquía así como denunciar “la ignorancia y pereza mental de sus compatriotas” (“La tendencia utópica” 220).

A través de esta convención literaria, *auctoritas*, el narrador subraya además otro elemento distópico de la España de Felipe II: el sistema de enseñanza arcaico español, se enfrenta, como espejo invertido, con el viaje de aprendizaje vivencial del protagonista y con el modelo de educación moderno otomano del que es testigo Pedro.

4. La lengua franca mediterránea: ¿solución a los problemas de comunicación en el Imperio otomano?

El interés por los problemas de comunicación lingüística e interpretación cultural es evidente desde las primeras páginas de *Viaje*. La historia se inicia con la conversación entre Juan y Mátalas discutiendo sobre el camino francés, espacio en el que se entrecruzan personas de diferentes culturas y diversas lenguas: “Juan: La más delectosa salida y más a mi gusto de toda la çibdad y de mayor recreación es ésta del camino francés, así por la frescura de las arboledas, como por gozar de la *diversidad de las gentes, variedad de naciones, multitud de lenguas y trajes* que Señor Santiago nos da por huéspedes en este su peregrinaje” (99; el énfasis es mío). El camino de Santiago funciona como un microcosmos de los dos espacios pluri-lingüísticos y multiculturales en los que más adelante el texto se va a centrar, España y Turquía, territorios (des)vinculados por el Mediterráneo.

Más adelante, en el primer encuentro con Pedro, Juan y Mátalas no pueden reconocer a su compañero. No logran leer los signos con los que se presenta el protagonista. Interpretan mal su vestimenta: “Juan: ¿Viste nunca al diablo pintado con hábitos de monje?” (106). Y tampoco consiguen reconocer su lengua:

Pedro: *Metania*.

Mátalas: ¿Qué dize?

Juan: Si queremos que taña....

Mátalas: ¿Para qué le habláis negresco? Yo creo que sacáis por discreción lo que quiere, más que por entendimiento ... (106-7)

Desde la apertura del libro, el carácter de Mátalas y Juan, por oposición al de Pedro, se va dibujando. Los interlocutores de Pedro valoran más las apariencias –la vestimenta, en este caso-- y los bienes materiales –el dinero que dejan los peregrinos--, mientras que Pedro otorga mayor importancia al fervor interior y las virtudes morales a favor del prójimo como la solidaridad y la caridad –principios defendidos por la ideología reformista erasmista. Este ejemplo de malentendidos culturales tendrá ramificaciones a lo largo del libro en forma de crítica social. La España del siglo XVI, cuyos defectos están encarnados por Juan y Mátalas, se ha convertido en una sociedad con sueños imperialistas y ánimos de cruzada, los que determinan los procesos de homogenización étnica y religiosa llevados a cabo por la Corona e impulsados por la Inquisición. Interesantemente, después de cerca de cuatro décadas de la publicación de esta obra, Felipe III [1609] ordenará la expulsión de los moriscos del país, expatriación similar a la que sufrió la comunidad judía a finales del siglo XV.

Por otro lado, uno de los mayores problemas que deben afrontar las sociedades multiétnicas, como España y Turquía en el siglo XVI, son los obstáculos de comunicación. Las pragmáticas dirigidas contra los moriscos durante este período en España pretendían homogenizar la sociedad a todos los niveles y borrar las diferencias entre sus ciudadanos. Una de estas reglamentaciones prohibía el uso de la lengua árabe, “en público y en secreto” (Carvajal 67).²⁰ Por oposición, en el Imperio otomano, se optó por soluciones más inclusivas. Nace en este

²⁰ Contra las medidas represivas de las pragmáticas contra los moriscos, Francisco Núñez Muley, miembro de una familia de la nobleza nazarí, compone el *Memorial* (1566) en el que intenta distinguir las diferencias sociales de las religiosas. La defensa de la lengua árabe como símbolo cultural de la comunidad morisca es uno de los argumentos más fuertes de este documento: “¿Cómo se ha de quitar á las gentes su lengua natural, con que

período una lengua muy particular: la lengua franca mediterránea. *Viaje* presenta el complejo mapa lingüístico mediterráneo de estos siglos y ofrece valiosos ejemplos de esta lengua. Pedro señala que esta es como una ensalada de lenguas: “*Estrada* es el camino, *presuto*, el pernil; *pollastre*, el pollo; *vitela*, la ternera” (142).²¹ No obstante Pedro emplea diferentes estrategias para acortar las distancias culturales y lingüísticas como el uso de la lengua franca o el aprendizaje de lenguas extranjeras, los malentendidos y los problemas de comunicación en el imperio turco-berberisco debieron ser recurrentes. Pedro narra dos historias cómicas que ejemplifican estas dificultades. Una de ellas sucede en su rol como médico:

Curaba un día una señora muy hermosa y rica, y estaban con ella muchas otras que la habían ido a visitar, y estaba ya mejor, sin calentura. Preguntóme que çenaría. Yo, de puro agudo, pensando saver la lengua, no quise esperar a que el intérprete hablase por mí, y digo: Ya, señora, vuestra merçed está buena, y comerá esta noche lechugas cozidas y echarles ha ençima un poco de azeite y vinagre, y sobre todo esto pirpara *zequier*. (480)

Las mujeres se burlan de la respuesta del médico, quien luego aprende que “el azúcar se llama *gequier*, y el açeso que el hombre tiene a la mujer, *zequier*” (480). En este caso, las

nacieron y se criaron? Los egipcios, surianos, malteses y otras gentes cristianas, en arábigo hablan, leen y escriben, y son cristianos como nosotros; y aun no se hallará que en este reino se haya hecho escritura, contrato ni testamento en letra arábigo desde que se convirtió. Deprender la lengua castellana todos lo deseamos, mas no es en manos de gentes Claro está ser este artículo inventado para nuestra destrucción, pues no habiendo quien enseña la lengua aljamía, quieren que la aprendan por fuerza y que dejen la que tienen tan sabida, y dar ocasión á penas y achaques, y á que viendo los naturales que no pueden llevar tanto gravámen, de miedo de las penas dejen la tierra, y se vayan perdidos á otras partes y se hagan monfíes” (Carvajal 71). Cito para esta parte el texto que Mármol Carvajal (1991) inserta en su *Rebelión* (1600). Sobre las ediciones del *Memorial* remito a la edición de Vincent Barletta 18-20.

²¹ Las referencias de Pedro con respecto a la lengua franca son generalmente despectivas. Como indica Jocelyne Dakhli, el estatus de esta lengua nunca fue de prestigio. A pesar de su latina, los cristianos nunca se vieron reconocidos en ella; jamás fue una lengua madre, sino una lengua pragmática y secundaria. Fue descrita siempre por su carácter derivado y, por tanto, degenerado; una lengua de tránsito empleada solamente por su naturaleza práctica. Estas son algunas interrogantes de reflexión que Dakhli nos propone: “Comment expliquer alors que les Européens se reconnaissent si peu dans cette romanité commune, fût-elle corrompue ? N’y voient-ils qu’un abâtardissement d’eux-mêmes? Et leur ‘honte’ à parler un tel jargon n’est-elle pas en contradiction avec l’évidence de leur propre recours à la lingua franca ? »(105).

consecuencias de la confusión lingüística son cómicas, pero no es difícil imaginar que en este contexto hubo graves óbices de entendimiento no solo a nivel lingüístico, sino también malentendidos, confusiones y errores a nivel religioso, político y cultural. Problemas similares entre moriscos, cristianos y judíos en la España imperial desencadenaron terribles obstáculos de entendimiento con fines trágicos.

Jocelyne Dakhlia ha realizado importantes aportes en la comprensión de la lengua franca mediterránea. Esta lengua fue empleada entre musulmanes y cristianos, pero también entre cristianos, durante los siglos XVI y XIX en el Magreb. Curiosamente, esta lengua no tuvo raíces árabes sino una base romana, sobre todo italiana y española--lenguas de los subalternos en los espacios en los que fue empleada. Dakhlia insiste en que la lengua franca mediterránea no es el resultado de un mestizaje imparcial que solucionó todos los problemas de comunicación, sino que fue el producto de un desarrollo complejo que incluyó procesos de marginación, incompreensión y exclusión: “la langue franque ne figure en aucun cas un point de rencontre, et encore moins de fusion harmonique entre les sociétés” (71). No fue una lengua maternal; no supuso una identidad nacional ni prestigio social, sino que fue un espacio de otredad, un área fronteriza--sobre todo marítima--, de transición, de transacción y mixtura.²² Fue la lengua de los renegados, esclavos, cautivos, es decir, de personas en situación subordinada, limítrofe y de transición. Dakhlia señala que esta lengua nace en un momento conflictivo y, por tanto, ilumina estas divisiones culturales; en lugar de homogenizar y unificar, en realidad, destaca la alteridad

²² Fernand Braudel es, sin duda, el que inicia el estudio más serio y completo del Mediterráneo durante la Modernidad. Braudel identifica la lengua franca mediterránea con los espacios marítimos y portuarios en lo que para el estudioso prima la fluidez. Dakhlia reta esta afirmación enfatizando la porosidad entre los lados/espacios en comunicación y señalando que esta no fue necesariamente efectiva y clara: “Que les acteurs ‘identifient’ un terrain en propre pour l’échange ou la transaction, espace médian, langue médiane, ne signifie pas que tout phénomène de porosité, de part et d’autre, s’interrompt; et ne garantit pas non plus l’effectivité d’un tel contentement” (197).

misma: “Qu’est-ce alors qu’une langue commune qui, par paradoxe, définirait la frontière même de l’altérité? (13).

Los ejemplos que ofrece Pedro de Urdemalas ejemplifican algunos malentendidos lingüísticos a los que alude Dakhliá. Estos problemas de comunicación a nivel lingüístico pueden ser leídos como una metáfora de problemas de comprensión e interpretación en otras áreas. Pedro desea aprender a leer bien los signos –lingüísticos y culturales-- de las sociedades y hombres que encuentra en su viaje. A pesar de que este proceso de aprendizaje presenta fallas y malentendidos, existe un deseo de comprensión y acercamiento hacia la diferencia. Las autoridades españolas de la España del protagonista, por oposición, no leyeron correctamente estos signos. Como señala Francisco Núñez Muley en su defensa de la comunidad morisca frente a las injustas pragmáticas contra este grupo social, estas autoridades confundían los signos culturales –como la vestimenta, la lengua y las tradiciones islámicas-- con creencias religiosas interpretándolos como demostraciones de herejía y desobediencia política: “Cuando los naturales deste reino se convirtieron á la fe de Jesucristo, ninguna condición hubo que les obligase á dejar el hábito ni la lengua, ni las otras costumbres que tenían de regocijarse con sus fiestas, zambras y recreaciones; y para decir verdad, la conversión fue por fuerza” (Carvajal 69).²³

Así como Francisco Núñez Muley interpreta para el rey como para sus compatriotas los signos culturales de esta comunidad, Pedro cumple un rol vital similar para los lectores de las crónicas de Berbería. Trabaja, por un lado, en el Estado otomano, de traductor literal, y, por otro,

²³ En su estudio sobre los procesos inquisitoriales contra los moriscos, Deborah Root explica la conjunción entre la Corona y la Iglesia Católica en la eliminación de las diferencias culturales y religiosas: “With respect to the Morisco minority, the activities of Church and State were closely linked; religious jurisdiction, that is, the ability to adjudicate orthodoxy (of faith, custom, or blood) was underdetermined by the coercive capabilities of the Crown, the superior force initially deployed in the reconquest of Muslim Spain” (132).

para sus interlocutores y lectores, de traductor simbólico.²⁴ Él lee e interpreta el Estado turco, y ofrece una nueva lectura de Turquía para sus interlocutores y para los receptores del texto, contemporáneos y actuales. No obstante, el principal destinatario del texto es el rey Felipe II: “Conosciendo, pues, yo, christianísimo príncipe, el ardentísimo ánimo que Vuestra Magestad tiene que ver y entender las cosas raras del mundo...., he querido pintar al bibo en este comentario a manera de diálogo a Vuestra Magestad el poder, vida, origen y costumbres de su enemigo” (88-9). Es decir, Pedro traduce Turquía para el Rey. Si bien en la “Dedicatoria”, el autor señala que el objetivo del libro es llamar la atención del monarca para la destrucción del infiel enemigo turco: “César invictísimo, que con el poder de Vuestra Magestad aquel monstruo turquesco, vituperio de la natura humana, sea destruido” (94), el cuerpo del texto contradice este objetivo.²⁵ Las descripciones de Pedro del sistema político-social del Estado turco y las observaciones sobre sus habitantes parten de una perspectiva más flexible, desde una mentalidad más abierta al diálogo y la diferencia: “Aquel monólogo que encontramos en la dedicatoria cobra carácter irónico al entrar en diálogo con ejemplos vivos de tolerancia y al ser contrastado con una mirada abierta hacia las diferencias, propia del pensamiento independiente que encarna el viajero” (Ohanna 434).

²⁴ Dakhliya subraya las diferencias en el tratamiento de los esclavos y cautivos en Europa y el Magreb: “Les Musulmans recourent principalement à des minoritaires ou à des ‘renégats’ pour leurs besoins d’interprètes, à des non-Musulmans ou à des transfuges qui ont donné, en principe, des garanties de leur loyauté” (39). El traductor, especialmente en el contexto comercial y diplomático, cumplió un rol esencial en las relaciones entre los países Mediterráneos en el siglo XVI. A Pedro se le otorga la oportunidad de cumplir este importante papel y relacionarse con los más poderosos. Esta estrategia de inclusión social es similar a la empleada por el Imperio otomano en la conformación de su ejército, que reunía a renegados y hombres de diferentes orígenes étnicos. Pedro declara que este agrupaba a muchos moriscos y judíos. Según Natalio Ohana, “el poder del Imperio Turco se afirma entonces sobre la descendencia de quienes acordaron su libertad a cambio de la conversión o del pago de tributos y de que uno de cada cinco de sus hijos fuese sometido al servicio militar. Nuevamente se señala aquí la permeabilidad de la frontera entre cristianos y musulmanes, ya que conforme a los objetivos propuestos, la obra describe el poder del ejército turco, precisamente ilustrando que se trata de un poder fundado en la inclusión, la cual repercute en pro del Estado” (428).

²⁵ Para Delgado Gómez, la ‘Dedicatoria’ de *Viaje* es “una parodia de los prólogos inflamados del espíritu de cruzada antiturca” (“Una visión” 44).

En conclusión, sin idealizar la situación lingüística mediterránea, *Viaje* presenta un contexto histórico extraordinario, una sociedad multilingüística en la que los límites de la identidad nacional no son claros, en la que los intersticios llaman a la apertura mental y la inclusión social. La lengua franca mediterránea y las distintas lenguas que coexistían en este cronotopo tan especial no suponían transferencias lingüísticas perfectas ni negociaciones pacíficas, pero constituyeron un intento de diálogo, un acercamiento al otro. Por oposición, en la España de este periodo se está emprendiendo una empresa unificadora, proyecto imperial en el que la unidad lingüística fue vital. El objetivo de este plan nacional fue borrar todas las diferencias regionales, lingüísticas, religiosas y culturales. Esta disolución, la colonización del otro, trajo consigo separación y tragedia, que devino finalmente en la expulsión de los judíos y moriscos. Tal como señala J. Dakhli, la lengua franca mediterránea deconstruye la idea de que la lengua es “le dernier refuge légitime de toute notion de pureté nationale”.

5. La otredad en la conformación de los estados modernos en el siglo XVI

En un momento histórico de naciendo ideas imperialistas, el Islam y la nación otomana fueron empleadas por España como espejo en que cual podía reflejar sus diferencias y construir su propia identidad nacional. El siglo XVI es clave en la formación de España como nación unificada, pura y homogénea. Según Ohanna, durante este período, hay un creciente interés por la literatura de viajes, especialmente por tierras extranjeras y exóticas.²⁶ Ohanna explica este fenómeno por “la urgencia de fomentar un concepto de frontera que definiese a un enemigo común en tiempos en que en la Europa cristiana las desavenencias se pronunciaban” (424).

²⁶ La ‘Dedicatoria’ de *Viaje* inicia expresando este interés como estrategia que apela a la atención, directamente, del Rey, e indirectamente, de los lectores: Las ansias de conocimiento del hombre “no puede mejor ejecutarse que con la peregrinación y ver las tierras extrañas” (87).

La construcción de la identidad personal y nacional se define en oposición a la otredad. Las relaciones con los territorios allende del Pacífico --el Nuevo Mundo-- y del Mediterráneo --el Imperio otomano-- se erigen como el otro con el que el incipiente Estado moderno español se construye. Barbara Fuchs, en *Mimesis and Empire*, ofrece un análisis comparativo de los procesos de conquista y colonización del Imperio otomano y del Nuevo Mundo liderada por el floreciente Imperio español. En el proceso de delimitación de la identidad nacional, España se representa por oposición al Otro, al infiel, indio o moro. Por ello, el musulmán y el habitante del Nuevo Mundo es catalogado bajo las mismas características:

The confrontation with Islam, in its many incarnations was crucial for Europe's cultural construction of itself as a geographic and imperial center. Spain, especially, underwent the double experience of acquiring an empire while holding Islam at bay and investing enormous energies into excising Moors and Moorish culture from the newly constituted nation. The consolidation of the state--born as unified metropolis and overseas empire-- was predicted largely on the attainment of religious and ethnic homogeneity. But it was not always easy to distinguish Islamic other from Christian self. (2-3)

Hacia finales del siglo XVI, la amenaza del enemigo para el cuerpo español era doble: interna, representada por los moriscos—debido a los temores derivados por los levantamientos de las Alpujarras (1568-71)-- y externa con el creciente poder que iba adquiriendo el Estado otomano y los constantes ataques y secuestros de los corsarios berberiscos. Fuchs emplea el término “mimesis imperial” para definir el proceso por el cual la conquista del Nuevo Mundo, y el adoctrinamiento de sus habitantes, refleja procesos similares seguidos por la empresa de Reconquista dentro y fuera del territorio español en relación al islam. En la “Dedicatoria” que el autor de *Viaje* dirige a Felipe II, aparece el miedo y rechazo contra el infiel y el deseo de

colonizarlo con el objetivo de robustecer el poder de la nación española y de la religión católica: “Conosciendo, pues, yo, christianíssimo príncipe, el ardentíssimo ánimo de Vuestra Magestad tiene que ver y entender las cosas raras del mundo con sólo zelo de defender y augmentar la sancta fe cathólica, siendo el pilar de los pocos que le han quedado en quien más estriba y se sustenta, y sabiendo que el mayor contrario y capital enemigo que para cumplir su deseo Vuestra Magestad tiene (dexados aparte los ladrones de casa y perros del ortelano) es el Gran Turco” (88). Este sería pues un ejemplo de lo que Fuchs denomina mimesis cultural.²⁷ Se alude aquí, al mismo tiempo, a los enemigos domésticos, “ladrones de casa” –muy posiblemente aludiendo a los judeoconversos y a los moriscos-- y al enemigo externo -- los turcos. Ambos son puestos al mismo nivel como enemigos comunes del Estado español y de la Iglesia Católica.

Anouar Majid, al igual que Barbara Fuchs, destaca las similitudes en el tratamiento de los habitantes del Nuevo Mundo y los moros por la España imperial. En *Freedom and Orthodoxy: Islam and Difference in the Post-Andalusian Age*, Majid examina los efectos de las ideologías occidentales luego del sometimiento del Islam en España. Según el autor, las confrontaciones entre Occidente y Oriente, la exclusión de la diferencia y el deseo de homogenizar al Otro nacen hacia el siglo XVI en España en sus relaciones con el Islam y el Nuevo Mundo (Majid 50-2). Este deseo de purgar las diferencias, sobre todo las religiosas, determinó finalmente la expulsión, sanción o eliminación del otro de España. Muchos de los judíos y moriscos expatriados de la Península fueron a parar a países de Norte de África así como a Turquía. *Viaje* describe el tratamiento que estos desterrados recibieron en el Imperio otomano. Cuando Pedro es interrogado por Juan acerca de la vida religiosa en las galeras: “Y en las de christianos ¿oyen misa y traen quien les confiese?” (152), el protagonista describe el

²⁷ Fuchs define este término como "the fun house mirror, the reflection that dazzles, the impersonator, the sneaky copy, the double-agent" (*Mimesis* 5).

ambiente pluri-religioso y tolerante del que fue testigo: “Si, bien cada domingo y fiesta; si no navegan, les dizen misa en tierra donde puedan todos ver, y en cada galera traen un capellán, y los turcos también uno de los suyos” (152).

El mismo ambiente religioso se respira en Turquía, donde, según Pedro, “quien tiene livertad oirá misas todas las que quisiera cada día, y todos los oficios como en Roma” (231). Las alusiones en *Viaje* sobre la pluralidad religiosa del Estado otomano, escribe Mar Martínez Góngora, “y la referencia a un pasado medieval en el que los cristianos, judíos y musulmanes cohabitaban en el suelo peninsular, sugieren un desacuerdo con la agresiva política de unificación religiosa de la España imperial” (*Los espacios* 206). A diferencia del sofocante y restrictivo régimen religioso liderado por el espíritu de Contrarreforma en España, en Turquía se vive una relativa “libertad de conciencia”.²⁸ Y es justamente esta tolerancia la razón que Pedro atribuye al desarrollo del Imperio turco. A pesar de que el protagonista estuvo vetado de su libertad en el Estado otomano, fue testigo del ambiente de libertad y multiculturalidad de la que gozaba este país. Así, por ejemplo, a pesar de la abstinencia que caracteriza a los turcos, se puede encontrar en Constantinopla los mejores vinos para satisfacer la demanda de los judíos y cristianos: “¿Qué haze al caso si los christianos y judíos lo beben? Mucho hay en muy buen precio, y muy bueno” (487). Del mismo modo, en las relaciones diplomáticas con otros embajadores, las autoridades turcas respetan las tradiciones de sus pares. Pedro narra cómo, a pesar de que los turcos no usan sillas, las tienen solo para ofrecerlas a sus invitados: “Si tienen, para quando los va a visitar algún señor christiano, como son los embaxadores de Françia,

²⁸ Francisco Márquez Villanueva, en su estudio del episodio de Ricote en el *Quijote*, emplea este término para describir la tolerancia ideológica de la Alemania del siglo XVI, a la que aspira huir Ricote con su familia: “Augsburgo, cuna de la libertad de conciencia, es, sin embargo, una ciudad católica, y la gran ironía es que Ricote no busca en ella mejor aparejo para ser musulmán o luterano, sino un ambiente pacífico donde su mujer y su hija puedan seguir siendo buenas cristianas y él mismo a esperar sin angustias a que Dios le ilumine el entendimiento” (*Personajes* 283).

Ungria, Venetia, Florentia. A éstos, porque saben su costumbre, luego les ponen una silla muy galana de caderas a nuestra usanza, muy bien guarnescida, y algunas vezes ellos mesmos se sientan en ella, que no es pecado sentarse, sino solamente costumbre” (458).

Pareciera que este texto resonaría más tarde tanto en el *Memorial* que escribió Francisco Núñez Muley abogando por el respeto a las tradiciones de los moriscos como en los argumentos que muchas veces los presos de la Inquisición emplearon en su defensa. En todos estos casos, se establece una clara delimitación entre la diversidad de tradiciones culturales y la diferencia de credos religiosos.

6. ¿Utopía imperfecta o descripción dis-tópica?

En su análisis sobre el progreso del Imperio turco en el siglo XVI, Daniel Goffman y Christopher Stroop adjudican el florecimiento de este Estado tanto a la tolerancia de credos como a la flexibilidad con que adaptó sus políticas para el beneficio de los pueblos conquistados:

The early Ottomans adeptly selected, adapted, and fused these traditions into a new civilization that was religiously flexible, disregarded ethnic and racial difference, and produced a body politic able to incorporate diverse religious, economic, and social groupings One principal device by which they did so was a selective mingling of Islamic and customary law. First, Islamic law allowed the incorporation of non-Muslim monotheists – such as Christians and Jews – into society.... Second, the state dealt with the political and legal diversity of its realm by compiling a series of provincial law books that retained much of the local law (at times even at the expense of Islamic law) after each conquest. (137)

¿Dónde goza Pedro de mayor libertad? ¿En su patria, país en el que el Tribunal del Santo Oficio Inquisición ejercía un enorme control en las prácticas religiosas de los ciudadanos, y en el que el Estado, con pragmáticas contra grupos minoritarios y estamentos sobre la pureza de sangre, buscaba la homogenización de sus súbditos? O ¿en su cautividad en tierra de infieles en la que consigue el favor de Sinán Bajá y el reconocimiento de sus destrezas médicas?²⁹ Pedro alaba el fervor religioso, la laboriosidad y moderación de los ciudadanos turcos: “En lo que he andado, que es bien la tercera parte del mundo, no he visto gente más virtuosa y pienso que tampoco la hay en las Indias, ni en lo que no he andado, dexado aparte el creer en Mahoma, que ya sé que se ban todos al infierno, pero hablo de la ley de natura” (457). Entonces, excluyendo la salvedad del Islam, Pedro presenta una sociedad casi perfecta que, de acuerdo al narrador, debe su desarrollo a su avanzado sistema político, administrativo y educativo, más flexible a la inclusión de otras culturas, y espejo invertido en el que España debe buscar un modelo. Según Ortola, “el autor sueña con una Europa y con una España que aboguen por los principios evangélicos del amor, de la tolerancia y del trabajo. Pues el retrato del mundo otomano no es más que el espejismo de un estado cristiano ideal” (*Un estudio* 12).

Cuando Mátalas interroga a Pedro sobre los pasatiempos de los turcos, Pedro destaca su seriedad en el trabajo y su frugalidad con respecto a los placeres como los juegos y el descanso:

Mátalas: Pues ¡válame Dios! Si no hazen fiestas, ¿en que se les pasa el tiempo? ¿Todo ha de ser jugar?

²⁹ Si bien Sinán Bajá desea la conversión de Pedro, cuando le solicita prueba de su lealtad, le pide jurar por sus virtudes como español: “tomóme sobre una cruz mi juramento bien en forma, a lo qual dixo el Baxá que no estaba satisfecho ... mas que él lo estaría si puesta la mano sobre el lado izquierdo prometía en fe de buen español” (172). Es decir, el amo del protagonista antepone las cualidades humanas de su médico, como el reconocido honor español, a sus creencias religiosas: “Para Sinán Bajá las disidencias entre credos no repercuten sobre un valor como la lealtad y por ello Pedro de Urdemalas puede ser liberado” (431).

Pedro: La cosa que menos en el mundo hazen es eso....

Mátalas: Luego ¡par Dios! A esa cuenta todo el tiempo se les va en comer, que es tan bellaco vicio como jugar y peor y más dañoso.

Pedro: En todas las naciones que hoy viben no hay gente que menos tarde en comer, ni que menos guste dello

Mátalas: Si eso es así, repartidme vos el tiempo en qué le gastan, que por fuerza ha de ser todo dormir.

Pedro: Eso es lo menos que hazen, que a nadie le toma el sol en la cama; pero soy contento de repartírosles el tiempo en qué lo gastan, como quien se le ayudó quatro años a gastar. Los oficiales mecánicos todos tienen que hazer en sus ofiços toda la vida. (455-456)

Pedro describe para sus interlocutores una sociedad semi-utópica en la que el sistema judicial, por oposición al caso español, es eficiente e imparcial. La justicia del turco, según el protagonista, “conoce igualmente de todos, así christianos como judíos y turcos” (409). Pedro, de esta manera, subvierte el típico binomio cristiano (civilización)/ infiel (bárbaro). Las modélicas instituciones del Imperio otomano funcionan siempre como punto de comparación frente a una descripción dis-tópica de España. Pedro confronta estos dos sistemas deconstruyendo los prejuicios tradicionales contra el turco, desmintiendo los relatos que traen los cautivos a su regreso de Turquía: “[C]omo cada uno que viene de la feria cuenta según que le va en ella, disfámanlos si no lo hizieron bien con ellos, y dicen que son crueles y bárbaros y mil males” (406). En estas comparaciones, el español, paradójicamente, se transforma en el bárbaro: “Sus libros tienen los juezes, y letrados hay como acá, pero no tanta barbarería y confusión babilónica; quien no tiene justicia, ninguno hallará que abogue por él a traer sofísticas razones;

pocos libros tienen, lo más es arbitrario” (413). Mátalas se asombra tanto frente a estas declaraciones que afirma que los bestias son más bien los cristianos: “[E]sa jente llamáis bárbara? Nosotros lo somos más por tenerlos por tales” (413). La inversión paródica de las estereotípicas divisiones binarias entre el cristiano y el moro pueblan del texto, cuestionando los aun emergentes límites de la configuración de la identidad nacional española.

Por otro lado, Ilya V. Gaiduk señala que en la mayoría de los casos el Imperio otomano respetó la religión y costumbres de los extranjeros, sobre todo con fines prácticos—diplomáticos, militares y como capital humano. Pedro, como testigo vivencial, niega las conversiones forzadas que los renegados en su vuelta a España atestiguan como prueba de su inocencia: “La segunda mentira es de los que se rescatan o se huyen, que dicen que resçibian allá porque se renegasen muerte y pasión. No pueden, como dicho tengo, hazerles más de persuadírselo tres vezes, y si no quieren, dexarlos” (175). No obstante es posible que el nivel de tolerancia religiosa haya sido mayor en Turquía que en la España de la Contrarreforma, hubo casos de conversión forzada a ambos lados del Mediterráneo. Por ejemplo, aquellos hombres que podían ser útiles para el Estado otomano o cuya profesión podía beneficiar el desarrollo del Imperio fueron presionados a la conversión: “While in the Barbary states there were generally no requirements for conversion, local authorities did attempt to convert Christians who were skilled craftsmen or whom they wished to undertake important missions to European countries” (Gaiduk 95). De ahí que si bien Sinán Bajá, el amo del protagonista, al inicio, no obligue a Pedro a abjurar, luego, cuando reconoce sus destrezas médicas, quiere imponerle su religión.³⁰ Paradójicamente, las habilidades

³⁰ Ángel Delgado destaca las constantes referencias al sistema jerárquico turco basado en la ascensión social mediante el mérito personal: “Toda la acción novelesca del *Viaje* nos ofrece el mejor ejemplo de esta movilidad social: en apenas unos años, los méritos terapéuticos de Urdemalas le llevan a ascender toda la escala social, del cautiverio y la esclavitud a la fama y fortuna de ser protomédico del propio sultán. Nada sabe Sinán Bajá del origen social de Urdemalas, y nada le importa. Sin dejarse guiar por razones de linaje ni favoritismos de consejeros, premia la dedicación y el esfuerzo que Urdemalas ha mostrado en todo momento como médico y

de Pedro son tan valoradas y queridas en el Imperio otomano que se le niega la libertad que su amo le ofrece antes de morir: “Había entrellos una ley que si caso fuese que el cautivo que aorrasen fuese eminente en un arte, no fuesen obligados a cumplir con él la palabra que le habían dado, por ser cosa que conviene a la república que aquél tal no se vaya” (252). Como vemos, la utopía berberisca nunca es perfecta: Pedro niega las conversiones forzadas que los renegados atestiguan a su vuelta a España, y alaba el sistema turco de meritocracia, pero, al mismo tiempo, explica que su ingenio fue un obstáculo para su libertad, y precipitó las presiones hacia la conversión.

El Estado reconoce y premia las destrezas de sus ciudadanos y de los extranjeros, pero existe una coacción social a la conversión y adaptación a la cultura y religión islámica, conversión que conlleva una serie de beneficios sociales y económicos.³¹ Pedro se lamenta del gran número de renegados que hay en Turquía, conversión que “acontece muy ordinariamente por la gran carga de tributos que sobre sí tienen” (388). En esta tierra de infieles y renegados, en la que muchos cristianos cautivos caen en la tentación de la conversión, Pedro, en forma similar a Cervantes en su *Información*, se autorretrata como mártir:

Los primeros días que el Juan Micas estuvo allí christiano, yo le iba cada día a predicar que no hiziese tal cosa por el intherese de quatro reales, que se los llebaría un día el diablo, y hallábale tan firme que çierto yo volvía consolado Quando menos me caté supe que ya era hecho miembro del diablo y no pasaron dos meses que le vi llorar su pecado, pero consolábale el diablo con el dinero. (452-453)

mayordomo” (“Una visión” 48).

³¹ Fueron numerosas las conversiones al islam, fenómeno que se explica por los privilegios de que gozaban, pues siendo incluidos entre la clase gobernante, los musulmanes nuevos podían ingresar a las esferas más altas del imperio (Earle 29–30).

Por otro lado, Martínez Góngora sostiene que la imagen del Imperio otomano funciona en *Viaje* como un modelo a seguir por el Estado absolutista en la formación del sujeto civil y de las nacientes sociedades capitalistas. La obra demostraría “la construcción definitivamente masculina del sujeto civil” (*Los espacios* 39). Pero, para neutralizar las alabanzas a favor del enemigo de la cristiandad, el autor se asegura de subrayar la superioridad del varón cristiano por oposición a la desviada sexualidad que caracteriza a la sociedad turca: “Las referencias en el *Viaje de Turquía* a la circuncisión, la poligamia y a la sodomía como elementos determinantes de la identidad del turco, permiten la construcción de un ‘otro’ del que es necesario oponerse” (Martínez Góngora, *Los espacios* 229).³² Son constantes las alusiones a las aberraciones sexuales de las que Pedro es testigo durante su cautiverio. A la pregunta de Juan sobre el número de eunucos en la corte turca, “¿Quántos serán aquellos eunuchos principales que hay dentro del çerraje?”, Pedro responde, “más de çiento” (418). Pedro afirma también que el ejército turco no emplea prostitutas porque “como son buxarrones y llevan pajes hartos, no hazen caso de mugeres” (421). Por otro lado, los eunucos son empleados como guardianes de las mujeres turcas así como preciosos regalos para el placer de los poderosos:

Quando tienen algùn muchacho que quieren mucho, luego le cortan desta manera, porque no le nazca barba, y quando ya es viejo, sirve de guardar las mugeres o los pajes, que no menos están enzerrados. El mayor presente que se puede dar a los príncipes en aquella tierra es destes eunucos, y por eso los que toman por acá christianos, luego toman algunos muchachos y los hazen cortar, y muchos mueren dello. (441)

³² Frederick Quinn, en su estudio de la coexistencia y relaciones entre diversas religiones en la historia de España, señala que la denigración del otro puede ser empleada para definir la propia superioridad: “It is an ancient human strategy to attack the distant enemy in order to consolidate political control at home. Portraying Jews and Muslims as heretics and sexual deviants allowed Europeans in positions of religious and political power to close their ranks” (23).

El relato de Pedro sobre las costumbres islámicas alterna entre la alabanza – sociedad turca como reflejo invertido de la degradada España de fines del siglo XVI—y la descripción etnológica, y el completo rechazo –ratificando la superioridad del sujeto cristiano. El protagonista explica e informa sobre las tradiciones turcas, como la descripción de la circuncisión como ceremonia de iniciación importante para la religión islámica, “vana secta” (386).³³ Sin embargo, el informe etnográfico se disloca en grietas de crítica y repulsión frente a la diferencia, como estrategia de subestimación del enemigo. Uno de los intersticios del discurso aparentemente objetivo de Pedro es su abierto desprecio por las prácticas sexuales del turco. La poligamia, por ejemplo, es presentada como uno de los mayores vicios del que da testimonio el protagonista: “Çinán Baxá tenía sesenta y tres mujeres. Mirad si hay monasterio de más monjas” (440), observación ante el cual Juan reacciona con un rotundo rechazo: “¡Oh, vida bestial y digan de quienes ellos son!” (442). Según Mar Martínez Góngora, la degradación de la sexualidad del otro es una estrategia para neutralizar la alabanza que Pedro expresa abiertamente por Turquía, elogio que, o bien por autocensura o debido a una posible reprensión de las instituciones españolas seculares y religiosas, debía ser matizado con críticas hacia el mayor enemigo de la cristiandad. Para contrapesar la admiración que siente el autor de *Viaje* por el imperio otomano, “el espacio doméstico se convierte en un receptáculo más de la diferencia cultural y religiosa del turco” (*Los espacios* 199).

Todas las depravaciones turcas, según el protagonista, son producto del camino erróneo que en términos religiosos el pueblo otomano ha elegido. Entonces, desde el punto de vista del protagonista, el único yerro del Imperio turco, del que se derivan todas sus otras imperfecciones y que previene su conformación como pleno espacio utópico, proviene de su extravió religioso.

³³Ver páginas 386-388 de *Viaje*.

A pesar de la detallada descripción de Turquía, *Viaje* es, sin embargo, un tratado dis-tópico que apunta a la corrupción moral de la patria del protagonista. En Turquía, Pedro es testigo del alto grado de crueldad de los guardianes cristianos contra los cautivos además de su comportamiento licencioso: “[Y] libres para emborracharse cada día en las tabernas y andarse de ramera en ramera a costa de los pobres súbditos Y aun bujarrones son los más, que lo deprenden de los turcos” (164). El texto transita entre Turquía a España, sus descripciones cruzan constantemente el Mediterráneo, observando las lacras sociales de ambas culturas. Según Pedro, la codicia es un mal que se ramifica a todos los niveles de la sociedad y de las instituciones españolas: “[H]oy no veréis en todo el ejército de los christianos sino cudicia y poca victoria (466). En cambio, en la descripción de las fiestas turcas, Pedro resalta su moderación, en oposición al gusto por el alcohol y los juegos que caracteriza a los cristianos, afirmación frente a la cual Juan admite: “Gran virtud de gente es ésa y muy grande confusión nuestra” (456).

¿Es *Viaje*, entonces, un comentario sobre la naturaleza humana en general? En una primera lectura, parece que Pedro está repitiendo los tradicionales prejuicios contra los turcos subrayando su naturaleza desordenada y su corrupta sexualidad, pero cuando prestamos atención a los ácidos comentarios sobre la deshonesto conducta de sus propios compatriotas, nos asalta la pregunta: ¿son los desvíos sexuales y los actos de crueldad defectos que degradan en similar magnitud a turcos como a cristianos más allá de las creencias religiosas o los orígenes étnicos?

Pedro explica la excelencia del ejército turco como producto de su política inclusiva que abraza los talentos de otras culturas; es decir, las instituciones turcas se organizan según reglas de la meritocracia que aseguran además la lealtad de sus integrantes, nacionales o extranjeros.

Daniel Goffman y Christopher Stroop señalan que:

The Ottoman polity was also composite in at least two distinctive ways. First, its ruling class was as heterogeneous as were its subjects...the ruling class typically consisted of a nobility born into its rights The Ottoman elite was different. Its viziers and pashas, its janissaries and scribes derived from every region, both within the empire and beyond.

Many of them began their lives as non-Muslims, even non-Ottomans The empire was composite in a second distinctive way. Its subject peoples were not obligated to share the religion of their monarch. (141)

En la descripción que Pedro ofrece del ejército turco también alude a esta heterogeneidad como una de las razones de su adelanto. Este “trae la mejor artillería que príncipe del mundo, y mejor encabalgada en sus carretones y con todo el artificio necesario. Teniendo tantos renegados, por nuestros pecados, que son muchos más que los turcos naturales, ¿queríais que ignorase todos los ardidés de la guerra” (434). Nuevamente, se subraya los beneficios de cultivar una sociedad que abrace las mejores cualidades de otras culturas; no obstante, también se sugiere la superioridad de los cristianos (aludidos como renegados) en las artes marciales. La admiración por el Imperio turco es, por tanto, indirecta y recae, en realidad, en las cualidades y superioridad de los cristianos. La preocupación principal del autor podría ser entonces que las destrezas de estos hombres están siendo desaprovechadas por el Imperio español y más bien fortalecen las fuerzas del enemigo. Es posible que el autor de *Viaje* esté, a través de su protagonista, haciendo un llamado a la Corona española a que cambie sus políticas de estado y, a través de la integración de los extranjeros, se convierta en un estado más poderoso y avanzado. Los interlocutores de este diálogo critican severamente a Felipe II en cuestiones militares y del cuidado del ejército. Pedro alaba el sistema militar turco que incluye a cristianos “como griegos, búlgaros y esclavos en los cuales son obligados los padres a dar de cinco uno” (420). Además, el

protagonista elogia el sistema tributario turco y el provecho que el rey saca de este para el engrandecimiento de su ejército: “[C]ada cabeza que hay en la casa de qualquier christiano o judío, de catorze años arriba, son obligados a pagar un ducado cada año. Mirad cuántos millones sales, y los hijos que les diezman tománlos pequeños y ponénlos a ofiços y a deprender leer y a trabajar, para que se hagan fuertes, y destos eligen los genízaros” (420). De manera indirecta, este comentario encomia las decisiones reales del Gran Turco, de quien Felipe II podría aprender varias lecciones para un mejor cuidado del ejército español. *Viaje* propone al monarca español moldear sus políticas siguiendo el ejemplo de sus enemigos para evitar justamente las derrotas militares que golpeaban constantemente a la patria del protagonista en sus batallas contra la poderosa y temida Sublime Puerta. Con este objetivo, el autor establece un binomio entre la eficacia y circunspección del ejército turco frente a la corrupción e incompetencia de su par español: “Mátalas: Decid, por amor de mí, a un soldado de los nuestros que no duerma en cama, y si es a costa ajena, poniéndolo hurtar o tomar por fuerza del pobre huésped, que dexede comer gallinas y aun los viernes, y que no ande cargado de una puta” (421).

Asimismo, cuando Mátalas pregunta si el enemigo posee una buena artillería, Pedro señala: “No lo solía, ni tenía maestros que los enseñasen, principalmente el encabargar las piezas en carretones, hasta que echaron los judíos de España, los cuales se lo han mostrado, y el tirar d’escopetas, y hazer de fuertes, y trincheras y todos quantos ardides y cautelas hay en la guerra” (428). Es decir, España ha desterrado un capital humano importante –los judíos expulsados en 1492--del que el Estado turco está sacando ventaja. Además, a nivel más general, se hace un llamado a un tratamiento más humano con los cautivos cristianos o musulmanes a ambos lados del Mediterráneo. Pedro relata que los capitanes turcos, por ejemplo, no maltratan a sus

prisioneros para que estos sigan su ejemplo y “no hagan acá otro tanto de los que tienen presos de los turcos” (466).

El avance del Imperio turco se explica, por tanto, por las malas decisiones de las autoridades españolas, disposiciones que únicamente se revierten contra el bienestar de España y de sus ciudadanos.³⁴ Como observa Delgado Gómez, “la política de tolerancia religiosa, admirable en Turquía y añorada en España, no es favorecida en el *Viaje* solamente por razones de ética, sino también por sus beneficios políticos prácticos” (“Una visión” 62). Las descripciones de ejército turco tienen, entonces, una doble función: dar cuenta detallada de la organización militar del enemigo --con el objetivo imperialista de una posible invasión/colonización-- y explicar las razones de su fortalecimiento para que sus políticas sean copiadas por España. Otro ejemplo que ilustra esta idea es el crecimiento de las ciencias y de la medicina en Turquía, florecimiento que se explica por la apertura del Estado otomano a hombres y mujeres de credos religiosos diferentes. Pedro indica el gran número de boticas que encuentra en su viaje, negocios establecidos por cristianos y conversos: “Más y mayores, y aun mejores. En Gálata hay tres [boticas] buenas de christianos venecianos; en Constantinopla bien deben de pasar de mil, que tienen judíos” (160). Asimismo, cuando el protagonista describe las tradiciones conyugales, señala que muchos comerciantes venecianos y florentinos prefieren establecer su nueva familia en Turquía que en España por los beneficios económicos que reciben esas tierras: “[Y] de esa manera están casados quantos mercaderes veneçianos y florentines hay allá, y cristianos muchos que han sido cautivos y son ya libres, viendo que hay mejor manera de ganar de comer allá que acá, luego toman sus mugeres y hazen casa y hogar” (409) . Este tipo de

³⁴Ortola señala que *Viaje* “denuncia de este modo la falta de visión política del gobierno español, cuya intransigencia religiosa pone en manos de los enemigos los conocimientos militares de Occidente” (“La tendencia utópica” 224).

comparaciones son recurrentes y su objetivo, además de la descripción de las costumbres turcas, es apremiar a las autoridades españolas hacia el cambio. Se sugiere de esta manera que el capital humano y las riquezas materiales que se desprenden de este así como el desarrollo social y económico del mayor enemigo de la cristiandad son provocados, paradójicamente, por los errores políticos del gobierno español. Es decir, el principal causante de la ruina de España y del florecimiento de su enemigo recae en la propia Corona española. De ahí que el texto esté dedicado, como implícito reproche, al mismo Felipe II.

Por otro lado, un lugar común en la representación de los turcos/moros era su extrema crueldad contra los cautivos cristianos. Incluso, los castigos imputados contra estos eran muchas veces exagerados—como los textos escritos por miembros de la orden trinitaria y mercedaria, dedicadas al servicio de la redención de los cautivos cristianos-- con el objetivo de despertar la piedad de los españoles, especialmente de los gobernantes, e incrementar así el dinero destinado a los rescates. *Viaje* es en este sentido un libro disidente de su género. Pedro contradice este estereotipo y resalta, más bien, la conducta despiadada de sus propios compatriotas. En su descripción de la vida en galeras, el protagonista narra el castigo de que es víctima por la pérdida de una sortija, sanción que sufre por culpa de los cristianos que van en la embarcación: “ellos, de gracias, como dicen, me querían peor que al diablo, de embidia porque yo no remaba ... y entre todas las naciones del mundo somos los españoles los más mal quistos de todos” (140). Por oposición, el amo de Pedro, Zinán Baja, es representado como un hombre bondadoso y justo, virtudes que contradicen el estereotipo de la extrema crueldad del turco. Luego de que Pedro salva la vida de Zinán, este le promete libertad y lo eleva a la categoría de médico reconociendo sus destrezas como un valor supra-religioso: “[Y]o te prometo por la cabeza del Gran Turco de te enviar de manera que no digas allá en cristiandad que has sido esclavo de Zinán Baxá, sino su

médico” (232). La liberalidad y sensibilidad de este turco, sorprende a Juan: “Estoy tan aficionado a tan humano príncipe, que os tengo embidia el haber sido su esclavo, y no dexaría de consultar letrados para ver si es lícito rogar a Dios por él” (232).

Como conclusión puedo afirmar que *Viaje* es un libro fascinante justamente porque supone una ruptura en relación a los textos de su tipo. Además, las expectativas de la “Dedicatoria” se deconstruyen en confrontación al cuerpo del texto. Asimismo, se invierte paródicamente los estereotipos sobre el Estado turco y sus ciudadanos, presentando una sociedad semi-utópica, ejemplo en el que la sociedad española puede reflejar y reflexionar sobre su propia corrupción moral y decadencia política. La alabanza a Turquía, sin embargo, debe ser comprendida dentro de las limitaciones del contexto: las virtudes de esta sociedad son, por un lado, presentadas como sistema modélico para España, y los defectos del Estado turco, por el otro, confirman la superioridad de los cristianos.

7. Oriente/Occidente: ¿choque de civilizaciones?

Bernard Lewis, en un famoso artículo que popularizó el término “clash of civilizations,” usado luego extensamente por Samuel P. Huntington, define Este y Oeste como dos bloques separados, con una ideología radicalmente diferente, basada en los tratamientos opuestos sobre la división entre el Estado y la Iglesia. Se produjo un gran debate sobre la delimitación y definición del Este y Occidente tras la publicación de este trabajo. En una respuesta a Francis Fukuyama y sus postulados sobre el fin de las grandes ideologías, Huntington, en 1993, en un famoso artículo publicado en *Foreign Affairs*, señala que, luego de la Guerra Fría, la historia mundial estará marcada por el conflicto cultural entre civilizaciones del Occidente y el Este: “It is my hypothesis that the fundamental source of conflict in this new world will not be primarily

ideological or primarily economic. The great divisions among humankind and the dominating source of conflict will be cultural The clash of civilizations will dominate global politics.”

Muchos de los críticos de Lewis y Huntington arguyen que las fronteras que sostienen esta división no son nítidas, y que más bien han existido siempre áreas permeables al intercambio y la comunicación, tanto en el orden mercantil, cultural, intelectual como religioso. Ilya V. Gaiduk, alineándose a los estudios iniciados por Fernard Braudel, es uno de los principales críticos de Lewis y propone, más bien, al espacio del Mediterráneo como un cronotopo de constante interacción: “For centuries the Mediterranean was an arena of warfare in which each side sought to encroach on the other’s territory and to spread its influence beyond the boundaries determined by geography and history” (18). Así, en los últimos años, se ha abandonado la perspectiva que estudiaba Este y Occidente como espacios separados por una tajante división de civilizaciones en conflicto. Las propuestas que presento en este trabajo se incluyen dentro de los nuevos estudios que se enfocan en los espacios fronterizos, y puentes e intersticios de comunicación, tales como los análisis transatlánticos, transpacíficos o mediterráneos. La ventaja de esta perspectiva de estudio es el enfoque en las áreas grises donde se produjeron y producen intercambios políticos, comerciales, ideológicos, religiosos, etc. *Viaje* es un texto inter-mediterráneo, que invita a la reflexión de los límites de las identidades nacionales, y cuestiona los estereotipos imperialistas de la España de la Contrarreforma. Desde su perspectiva erasmista, cruza el *mare nostrum* describiendo tierras extrañas, pero, cuyas observaciones siempre están pensadas hacia una crítica social a la patria del autor.

Creo que este tipo de análisis resulta más beneficioso en la lectura de libros como *Viaje*, texto en el que el Mediterráneo y sus costas tienen un protagonismo especial, al igual que la fluidez de las relaciones entre España y Turquía. Por ejemplo, en la disputa entre los médicos de

Sinán Bajá y Pedro, este les recuerda que la ciencia de Hipócrates tiene raíces en ambas culturas y, por lo tanto, no es privativa de ninguna de ellas: “Yo soy bueno para acá y ellos para España, porque la medicina que yo sé es de Hippócrates, que fue çient leguas de aquí no más La que estos señores saben, que es poca o nada, es de Aviçena y Aberroes, que el uno fue cordobés y el otro de Sevilla” (210). De esta manera, Pedro demuestra que las ciencias progresan con los aportes de diversos orígenes culturales, y que, por tanto, el bienestar y progreso de las sociedades depende de la inclusión y tolerancia.

Pedro no solo enfatiza los diversos orígenes de los aportes a las ciencias como la medicina, sino también las raíces comunes del cristianismo, el judaísmo y el islam. En su explicación sobre la religión turca, Pedro señala muchas de las coincidencias entre esta y el cristianismo: ambas son religiones monoteístas, basadas en un libro sagrado, rechazan los mismos pecados, y se organizan bajo la idea de la existencia del paraíso y el infierno – “Y aun purgatorio” (393).³⁵ Frente a todos estos puntos de contacto entre el cristianismo y el islam, Juan no puede creer que “siendo tan bárbaros, tengan algunas cosas que parezcan llevar camino” (395).

Por otro lado, cuando Pedro describe Constantinopla para sus amigos, nos presenta una ciudad cosmopolita, en la que el impersonalismo permite una mayor movilidad social. El protagonista la compara con un pequeño pueblo español donde todos se conocen, sociedad, organizada jerárquicamente, cerrada al cambio y la diferencia: “¿pensáis que Constantinopla es alguna aldea de España que se conosçen unos a otros?; que no hay día, como tiene buen puerto, que no haya tanta gente forastera, como en Valladolid natural” (191). Se resalta en esta descripción la fluidez humana y comercial, ambiente contrapuesto a la sensación de asfixia que

³⁵ La conversación completa entre Juan, Matalas y Pedro sobre las diferencias y semejanzas entre el cristianismo y el islam se puede encontrar entre las páginas 393-397 de *Viaje*.

se vive del otro lado del Mediterráneo, patria del protagonista, producto de las restricciones sociales y religiosas, que derivan de la rigurosa vigilancia de la ortodoxia cristiana por parte de la Inquisición y de las constricciones de los estatutos sobre la limpieza de sangre. El ambiente de creciente sospecha, enmascaramiento, traición y preocupación exagerada por el honor y la honra es rechazado por los tres interlocutores de *Viaje*. Cuando Pedro describe el modélico sistema de justicia turco, Mátalas trae a colación las traiciones y chismes que se emplean en España como excusa para iniciar un juicio:

[H]abría acá hartas justicias desas si a los malsines y parleros hubiesen de asar Veo guardianes que les van a decir qué dixo el otro paseándose en la plaza quando vio el corregidor nuevo, y qué trato trae, y cómo vive y el trigo que compra para rebender, sin mirar la costa que el otro tiene en su casa; y que le oyó dezir que era tan buen hidalgo como su señoría, no mirando en todo la viga lagar de su ojo sino la mota del ajeno. (165)

Si bien el contexto de esta conversación es el de la justicia secular, esta crítica funciona como un eco de las delaciones secretas que empleó la Inquisición para juzgar posibles casos de herejía contra conversos y moriscos. La palabra ‘malsín’, procedente de la lengua hebrea, significa delator, y se introdujo en la lengua española a través de los judíos peninsulares. Se empezó a usar en España a partir de la publicación del “Edicto de Fe” (1500), el cual solicitaba la denuncia de cualquier sospecha de conducta herética, y tuvo como consecuencia la creación de un ambiente de sospecha y traición entre amigos, parientes y vecinos, con acusaciones en las que se infiltraba animosidades personales.

Además, la multiculturalidad que experimenta Pedro en Turquía despierta la nostalgia del protagonista por el pasado cosmopolita español en el cual coexistían cristianos, judíos y moros. Frente a las descripciones de Pedro, Mátalas se sorprende del alto grado de tolerancia con el que

los cristianos son tratados en Turquía: “¿Cómo los consiente el Turco?”(253). Pregunta que aprovecha Pedro para retraerse al pasado de su nación en el que se aceptaban los diferentes credos siempre y cuando los ciudadanos pagaran ciertas cargas tributarias: “¿Qué se le da a él, si le pagan su tributo, que sea nadie judío ni christiano, ni moro? En España, ¿no solía haber moros y judíos?”(253).

Si, por un lado, en España, en el momento de publicación de *Viaje*, las reglamentaciones sobre la pureza de sangre y las pragmáticas contra los cristianos nuevos anuncian la futura trágica decisión de Felipe III sobre la expulsión de los moriscos, unas décadas más tarde, la obra, en oposición, se cierra con la referencia a una ceremonia de sangre que observó Pedro en Turquía en la que simbólicamente se crean lazos de hermandad: “Una manera de ermandad que usan, por la qual se llaman *hermanos de sangre*, y es que quando entre dos hay grande amistad, para perpetuarla con mucha solemnidad se yeran cada uno un dedo de su mano quanto salga alguna sangre, y chupa el uno la sangre de el otro, y desde aquel punto ya son hermanos y tales se llaman, y no menos obras se hacen; y esto no sólo turco con turco, sino turco con christiano y judío” (499)

Como señalé antes, es clara la oposición entre la “Dedicatoria”, en la que el autor, siguiendo los preceptos de los prólogos tradicionales acerca de la descripción de los infieles, impele al rey a la destrucción del enemigo, y el cierre del libro, que alude a la posibilidad de la creación de lazos fraternales, superando las diferencias religiosas y étnicas. En una sociedad en la que los valores humanos predominan sobre las convicciones religiosas o los orígenes étnicos, es posible establecer lazos fraternos. Por oposición, una sociedad preocupada por la pureza de sangre, obsesionada por el honor, el linaje, las clases sociales y las convicciones religiosas, se cierra sobre sí misma negándose la posibilidad al cambio y la apertura a la diferencia. Ohanna

también resalta la discrepancia de propósitos entre el prólogo de *Viaje* con el cuerpo del texto, pero especialmente la incongruencia final con el epílogo:

El momento resulta crucial para discernir, por sobre la ironía que cobra la dedicatoria en relación con el diálogo, su propósito: mostrar que una sociedad intolerante, donde las diferencias en materia de fe son perseguidas, suscita abusos, hipocresía, corrupción del clero, despilfarro, mercantilización de los símbolos sagrados e irreverencia, es decir, una degeneración de la vida espiritual, mientras que otra sociedad más abierta y tolerante da lugar a la devoción sincera que admira el viajero, así como al reconocimiento de valores comunes, suprarreligiosos. (433)

Esta es la lección final y más importante del libro, la posibilidad de la convivencia pacífica. Anouar Majid se ha dedicado al estudio de los efectos de la hegemonía e influencia de Occidente en Oriente. El estudioso propone una solución a los conflictos culturales contemporáneos que estas relaciones desiguales desencadenan: la solución no proviene de la aceptación de una abstracta identidad cosmopolita, sino por una mirada reflexiva sobre nuestras tradiciones locales y una re-territorialización del otro con su especificidad local: “[N]ot to rethink our individual heritages, question our supremacist values--whatever shape they take-- and restore humans to their natural habitats is to condemn the future to a fate more even hellish than ours” (Majid 224). Podemos rastrear en estas premisas un eco del llamado a la tolerancia que hace cuatro siglos atrás el autor de *Viaje* proponía para las autoridades y ciudadanos españoles. De ahí proviene la modernidad de este libro: su lectura aún puede resonar para los hombres y mujeres del siglo XXI y para todas las sociedades que se enfrentan a los retos de la convivencia multicultural.

III. Capítulo 2: *Topografía e historia general de Argel: testimonio de un cautivo desde el otro lado del Mediterráneo*

1. Introducción

Topografía e historia general de Argel es una fascinante crónica escrita por el clérigo portugués Antonio de Sosa, quien, como testigo directo y recolector de testimonios, describe, desde la perspectiva de su cautiverio hacia finales del siglo XVI, la sociedad argelina bajo el esplendor del reinado turco. Aunque posiblemente *Topografía*, o al menos su borrador, fuera escrito durante el cautiverio sufrido por Sosa de 1577 a 1581, fue recién publicado y editado por el monje benedictino fray Diego de Haedo en 1612, tras la muerte de Sosa (Garcés, Introduction 51). Haedo atribuyó su autoría al arzobispo de Palermo, Diego de Haedo, homónimo y tío del editor. Recientemente, gracias a los trabajos de María Antonia Garcés y Diana de Armas Wilson, la verdadera identidad del autor del libro fue finalmente establecida.³⁶ *Topografía* es una excepcional crónica rica en observaciones etnográficas sobre la vida de musulmanes, cautivos, corsarios, renegados, y judíos en una sociedad multiétnica y multi-lingüística en la que convergieron hombres y mujeres de diferentes partes del mundo. Sosa logra retratar la complejidad de la vida en Argel durante la segunda mitad del siglo XVI, de manera tal que el lector puede comprender mejor los vínculos sociales, las transacciones comerciales y las relaciones de poder entre las diferentes etnias, religiones y castas sociales en la misma Argel en la que vivió Cervantes, amigo cercano a Sosa, con quien compartió las penas de cautiverio y confesiones sobre sus frustrados intentos de fuga. El retrato de esta compleja sociedad es pintada por Sosa en todos sus detalles políticos, militares, sociales y religiosos subrayando los terribles

³⁶ Para más información sobre los debates de la autoría de *Topografía*, ver Camamis 124-150; Eisenberg; Emilio Sola; y Garcés, *Cervantes in Algiers* 32-34, 67-80, Introduction 57-78.

castigos sufridos por los cautivos a los que el autor caracteriza como nuevos mártires cristianos. Además de la dura censura contra los vicios de la sociedad argelina y el explícito rechazo contra los abusos y pecados de sus habitantes, el autor también dirige también una crítica al abandono de los intereses en Berbería por parte de las autoridades políticas y religiosas de la España de Felipe II. *Topografía* sugiere que el rápido desarrollo de Argel se debe en parte a la desidia de la Corona española en el rescate de los cautivos, muchos de los cuales, incentivados por intereses económicos o tentaciones carnales, optaron por la conversión al islam. Sosa infiere que estos renegados, a los que el autor llama turcos de profesión, constituyen mano de obra y capital humano importante, cuya educación y trabajo beneficia a los enemigos de la cristiandad: “Captives who had special skills, such as carpenters, black-smiths, builders, doctors, or surgeons, were highly valued. Many Christians prisoners were master craftsmen and manufacture was often in their hands” (Friedman 69).

Si bien *Topografía* fue escrita desde un punto de vista occidental y cristiano, no es un relato monolítico; una lectura atenta descubre la complejidad de sus observaciones así como áreas grises en la representación tanto de la sociedad argelina bajo el dominio turco como de la España de los Habsburgo. Por otro lado, con *Topografía* también descubrimos interesantes aspectos más domésticos de la vida diaria de Argel como las joyas y maquillaje de sus mujeres o las ceremonias y costumbres de sus ciudadanos. Son estas descripciones las que dotan a *Topografía* de su naturaleza única y las que nos permiten revivir un momento especial en la historia del universo del Mediterráneo y sus líquidas fronteras políticas, religiosas y comerciales.

Topografía es una obra voluminosa, multi-genérica y compleja. Fue publicada bajo el nombre de su editor, treinta años luego de ser completada, y no fue re-editada hasta el siglo XX,

signo de su poca difusión y limitada recepción.³⁷ Solo algunos pasajes de *Topografía* fueron citados, copiados o plagiados por diversos autores como Lope de Vega, Diego Galán y Gonzalo de Céspedes y Meneses (Camanis 151-70; 214-15).³⁸ Existe únicamente una edición moderna completa, la de la Sociedad de Bibliófilos Españoles (Madrid, 1927-29). Actualmente, contamos también con una traducción inglesa de la primera parte de la obra, *An Early Modern Dialogue with Islam: Antonio de Sosa's Topography of Algiers (1612)*, excelente trabajo comentado por María Antonia Garcés y traducido por Diana de Armas Wilson.³⁹ Lamentablemente, todavía no existe una buena edición española completa de la obra, aunque Garcés y Wilson han prometido la próxima publicación y traducción al inglés de las partes restantes de la voluminosa obra. *Topografía* está dividida en cinco partes. La primera es la *Topografía o descripción de Argel y sus habitantes y costumbres*, que describe la geografía, arquitectura y defensas de la ciudad, además de la vida, costumbres y celebraciones de sus habitantes. La segunda parte, titulada *Epítome de los reyes de Argel*, es una lista cronológica que describe la vida y muerte de los reyes de esta ciudad. Esta es la única parte de la obra que no voy a estudiar en este trabajo debido, sobre todo, a los intereses que guían mi análisis y a las limitaciones de la longitud del mismo. Esta parte es seguida por tres diálogos. Los dos primeros son conversaciones entre Antonio de Sosa y otro cautivo cristiano. El *Diálogo de la captividad* es una interesante reflexión filosófica e

³⁷ Es importante tener en cuenta las coordenadas de la escritura, publicación y recepción de las obras de Berbería como *Topografía*, *La descripción de África* de Mármol Carvajal, *Los trabajos* de Diego Galán, entre otros. El interés en las crónicas del Norte de África y Turquía a mediados del siglo XVI explica la primera buena acogida de estos textos, atracción que decreció considerablemente hacia finales del siglo. Según, Hershenson, este desinterés explica los problemas que enfrentaron sus autores en la publicación de las segundas partes de su obra como en la limitada re-edición de las mismas (113-116).

³⁸ Lisa Voigt ha demostrado, a través del cotejo de *Topografía* con relaciones luso-hispanas de cautiverio del Nuevo Mundo, como la *Memorável Relaçam* de Mascarenhas, que el texto de Sosa fue conocido y copiado en crónicas transatlánticas. Ver Voigt, "La 'historia verdadera'" 668-670.

³⁹ Para el presente trabajo he trabajado con una edición facsímil del original, tanto como la edición moderna de 1927-29 y la traducción inglesa de Garcés y Wilson. Sin embargo, todas las citas del presente trabajo provienen de los tres volúmenes de la edición de 1927-29 porque es la única edición moderna completa en español. En paréntesis indico el número del volumen, seguido por la(s) página(s).

histórica sobre la libertad y la esclavitud, con ejemplos de cautivos y esclavos, siguiendo modelos extraídos de la Antigüedad –ilustraciones de la historia clásica, la Biblia y la mitología-- como de fuentes contemporáneas al autor. El *Diálogo de los mártires* puede ser clasificada dentro del género de la hagiografía o el martirologio. En este diálogo, los interlocutores exponen los terribles castigos infligidos a cautivos cristianos en Argel haciendo un llamado a la Corona española para invertir más esfuerzos en el rescate de los mismos. Sosa presenta un paralelo entre los mártires reconocidos por la Iglesia Católica con los mártires modernos de Argel. En el último diálogo, el *Diálogo de los morabutos*, moldeado de acuerdo a los patrones narrativos de los tratados religiosos polémicos de la Antigüedad, Sosa conversa con el yerno de su amo, hijo de padres renegados, sobre cuestiones teológicas, conversación en la que Sosa demuestra la superioridad del cristianismo, tanto como los errores del islam, la ignorancia de sus líderes religiosos, los morabutos, y los pecados de los musulmanes.

Abordar una obra de la complejidad de *Topografía* es una empresa ardua que requiere un estudio mucho más amplio de los límites del presente capítulo; sin embargo, espero que este sirva como un aporte para enriquecer los escasos estudios actuales y como punto de partida para trabajos futuros. Voy a concentrarme en cinco temas específicos. Primero, subrayo la importancia de conocer la identidad del autor para una mejor comprensión de la perspectiva empleada por el narrador para describir y juzgar la vida, virtudes y pecados de la sociedad que examina. Comprender el horizonte ideológico y axiológico del autor ayuda a una mejor lectura de su dura crítica contra las desviaciones sexuales, especialmente la sodomía, y los errores doctrinales de los musulmanes. Segundo, siguiendo la interpretación de María Antonia Garcés sobre la experiencia de cautiverio de Cervantes en Argel, voy a explorar las formas en las que la escritura, los libros y la amistad ayudaron a Sosa a lidiar con la terrible y traumática experiencia

del cautiverio.⁴⁰ Creo que las indagaciones modernas sobre el trauma pueden echar luz en la lectura de *Topografía* tal como en la experiencia del cautiverio sufrido por miles de cristianos en el Norte de África durante los siglos XVI y XVII. En paralelo, estas teorías del trauma se pueden enriquecer con el estudio del valioso legado documental y literario dejado por cautivos como Sosa, Cervantes, Diego de Torres, León el Africano y Mármol Carvajal. Finalmente, me interesa resaltar la complejidad y las inconsistencias de *Topografía*. El libro oscila entre una dura invectiva contra la sociedad argelina y la alabanza a ciertas virtudes de sus habitantes. Asimismo, a pesar del evidente mensaje propagandístico a favor del cristianismo, el texto de Sosa dirige una crítica implícita contra la Monarquía española y su poco interés en el rescate de los cautivos, quienes tentados por los beneficios sociales y económicos se convirtieron al islam, renegados que constituyeron un capital humano vital para el desarrollo del enemigo.

2. Argel vista por Antonio de Sosa

Los estudios de hispanistas como Cristóbal Pérez Pastor y George Camamis colaboraron en la investigación de la verdadera identidad del autor de *Topografía*, pero fue finalmente la edición inglesa de Armas y Garcés la que determinó las circunstancias por las que el libro fue publicado bajo la autoría de Diego de Haedo. En situaciones muy similares a las de Cervantes, la embarcación *San Pablo* en la que viajaba Antonio de Sosa fue capturada por corsarios berberiscos, quienes vendieron al religioso portugués a Ka'id Muhammad, un judío convertido al Islam (Garcés, Introduction 41). Felipe II mostró un especial interés por el rescate de Sosa; sin

⁴⁰ En *Cervantes in Algiers*, Garcés propone una lectura de la obra de Cervantes sobre el cautiverio desde la perspectiva de la teoría del trauma. Para Garcés, en la obra de Cervantes, la creatividad y el trauma están interconectados: "Trauma in Cervantes functions as a fountain of creation; the reenactment of the traumatic experience in the writer's works generally produces an outburst of fantasy, an escape into another reality that circumvents the traumatic event itself, even while functioning as an artistic testimony to trauma" (5).

embargo, al enterarse de que este había viajado a Agrigento, acompañado de su mujer y su hijo, después de abandonar la orden agustiniana sin el consentimiento papal, la preocupación del monarca se transformó en ira regia: “Sosa was accused before the vicar of Madrid of being an ordained Augustinian friar, who had fled from his Order by taking the habit of a lay priest” (Garcés, Introduction 67). Garcés sugiere que debido a este conflicto con Felipe II, Sosa habría optado por publicar su libro bajo la autoría de Haedo: “One can presume that, given the scandal that surrounded Sosa’s name ... it was impossible for Antonio de Sosa to author a book with his name on it, at least until Philipp II died” (Introduction 73).

Ahora bien, ¿por qué es tan importante conocer la verdadera identidad del autor de *Topografía*? ¿Cómo cambia nuestra lectura conocer las especiales condiciones de su publicación? Más allá de las vicisitudes y misterios que rodean su producción, la valiosa información biográfica con la que ahora contamos puede echar luz sobre la especial estructura y complejidad de *Topografía*. Desde una perspectiva moderna proto-etnográfica sobre Argel y sus habitantes, el punto de vista europeo-cristiano de Sosa es el discurso dominante del libro; sin embargo, como indica Garcés, la crítica severa contra las prácticas otomanas y argelinas va en paralelo con la alabanza a ciertas virtudes musulmanas (Introduction 3). ¿Cómo explicamos estas aparentes contradicciones internas del texto? La respuesta a esta interrogante no es simple.

En los dos siguientes capítulos de esta tesis, voy a analizar algunos trabajos escritos por Cervantes, amigo de Sosa, en los que reaparece como tema recurrente el cautiverio sufrido por el escritor en Argel. Los moros, cautivos y renegados pueblan la obra cervantina. Las diversas lecturas con las que estos textos han sido interpretados dan cuenta de la densidad con la que Cervantes aprehendió las complejas relaciones entre estos grupos sociales. Varios hispanistas han indicado que los años de Cervantes en Argel enriquecieron su horizonte cultural y explican

en parte las aparentes contradicciones de su obra. De ahí que mientras *El coloquio de los perros* puede ser leído como un texto islamofóbico, alineado con el discurso hegemónico contra los enemigos de la cristiandad, la caracterización de Ricote y su amistad con Sancho parecen sugerir una visión más tolerante a favor de los moriscos y una crítica implícita contra su expulsión. Una lectura atenta de la obra de Sosa da cuenta de la misma complejidad con la que Cervantes abordó temas como el de la convivencia multicultural, la tolerancia religiosa, y la polifonía de lenguas y grupos que coexistieron a ambos lados del Mediterráneo durante los siglos XVI y XVII. Los años de cautiverio que sufrieron ambos autores en Argel imposibilitan una lectura monolítica de su obra: esta, como los temas que abordaron, es compleja, contradictoria y multidimensional. La Argel de Sosa es un cronotopo especial, estratégicamente ubicado entre el Mediterráneo occidental y el creciente Imperio otomano, en el que se intersectan “toda la gente de la mar, cristianos, moros, galeotes, bogadores, oficiales, cosarios, mercaderes y otra infinita gente” (I: 33). Además, el cautiverio, para Cervantes y Sosa, significó una experiencia transformadora: el contacto con una sociedad tan cosmopolita y multicultural como Argel abrió sus horizontes culturales hacia la diferencia: “[C]aptivity can be viewed as a mode of continuous eyewitnessing that transforms the captive (*malgré lui*) into an intimate observer of a different culture” (Garcés, Introduction 7).

Por otro lado, la biografía y el bagaje cultural y religioso con el que Sosa llega a Argel es también vital para la comprensión de su obra. Sosa fue un miembro respetado de la burocracia eclesiástica hispano-italiana de finales del siglo XVI con vínculos cercanos al Papa. La riqueza de las ilustraciones extraídas de la historia clásica, la mitología y las múltiples referencias bíblicas que pueblan las hojas de *Topografía* evidencia el copioso acervo cultural del autor. Pero, probablemente el aporte más importante de Garcés en la investigación biográfica de Sosa sean

los escándalos que rodearon la vida de Sosa antes de Argel, los cuales constituyeron el detonante de la ira regia de Felipe II.

Los ataques más implacables de *Topografía* están dirigidos contra los renegados, quienes, según Sosa, son traidores de su religión y su patria, “principales enemigos que el nombre cristiano tiene” (I: 55). En el último diálogo del texto, Sosa explica a Amud sobre las terribles consecuencias que se desprenden de cualquier tipo de conversión de una ley religiosa a otra, y los daños que los renegados causan a la República (III: 257-258).⁴¹ Además, de acuerdo al autor, los castigos más crueles contra los cautivos son propinados por los renegados, quienes, guiados por intereses egoístas -- beneficios económicos y desordenes morales-- torturan a sus propios compatriotas para demostrar la sinceridad de su conversión a sus pares:

Todos esos dolores, palos, azotes y mal tratamiento que dixiste que padecen los cristianos que bogan en las galeotas, ¿quién los causa? O de ¿quién nacen sino de los mismos renegados, los cuales por mostrar que son buenos turcos (siendo la verdad que tan poco tienen de turcos como tienen de cristianos, sino que todo su intento es vivir a rienda suelta en toda libertad de la carne), se precian de martirizar a los pobres cristianos, y en esto y en toda crueldad exceder a todos los moros y turcos? Y aun muy muchas veces esta feridad muestran y los mismos tormentos usan con los amigos y conocidos de su patria y aun con los parientes y hermanos propios, sin jamás se compadecer dellos ni les mover su carne, que ven martirizada y su sangre propia derramada. (II: 94)

Sin embargo, en ciertas ocasiones, Sosa parece transferir parte de la culpabilidad de las numerosas conversiones al islam a las autoridades españolas, cuyas preocupaciones, hacia finales del siglo XVI, estuvieron más dirigidas a la sus territorios transatlánticos como a los conflictos

⁴¹ En este apartado, Sosa parece criticar cualquier tipo de conversión forzosa, reprobación que se podría ser ampliada al contexto de las conversiones forzadas en la Península ibérica y América.

internos con sus vecinos europeos. Hacia finales del siglo XVI, como señala Ellen Friedman, “the age of the crusades was over. Philip II was occupied with European concerns. Faced with the threat of Protestant revolts in the Netherlands and France, the notion of a crusade against Islam lost much of its force” (XXII). Para llamar la atención de la Corona hacia sus intereses en Berbería, *Topografía* describe un cuadro horrible de las condiciones en las que vivían los cautivos cristianos en el Norte de África. Luego de sufrir terribles tormentos y tras perder esperanzas de rescate, la conversión al islam se presenta para estos como una alternativa tentadora:

Al cabo de tantos trabajos y de aflicciones tan grandes y de tantos tiempos los veréis tan sin remedio, tan sin consolación, tan desamparados de todos y tan sin bien alguno, como si por ellos solos se dijera aquello del salmo de David, como los llagados de mortales heridas, ya sin remedio ni esperanza, que duermen en los sepulcros, de los cuales, tú, Señor, no te acuerdas, y son ya de tu mano desechados. (II: 164)

Los beneficios económicos, la oportunidad de ascender en una escala social más flexible y la pérdida de la esperanza en un pronto rescate explican la existencia de los miles de renegados que habitaron el Norte de África hacia finales del siglo XVI.⁴² *Topografía* logra captar la compleja situación que empujó a muchos cautivos a la apostasía. El texto, fluctúa, entonces, entre el acérrimo rechazo y una mirada más tolerante frente a los renegados, quienes encarnan en sí las complejidades de vivir entre dos mundos. Ryan Szpiech estudia el complejo fenómeno de la conversión y su narrativa en las polémicas medievales entre el islam, el judaísmo y el cristianismo. Para Szpiech, los renegados representan, al mismo tiempo, la fisura entre la ortodoxia y la heterodoxia, y la relación entre el pasado y el presente de acuerdo al modelo

⁴² Según Garcés, los renegados “constituted more than half of the population of Algiers around 1580-1581” (Introduction 8).

histórico de la profecía y la revelación (24). En el texto de Sosa, los renegados encarnan este limbo cultural y religioso; son potenciales mártires, quienes, a diferencia de sus pares cautivos, optan por el camino de la apostasía como medio de salvación.

Una de las posibles causas que explicaría este vaivén crítico hacia los renegados/cautivos es la propia vida del autor, quien también vivió siempre entre dos orillas: dos patrias -- nacido en Portugal pero naturalizado español--, varias lenguas, y en los límites entre lo sacro y lo secular. Sosa fue, escribe Garcés, “an ordained Augustinian friar, who had fled from his Order [in Portugal] by taking the habit of a lay priest” (Introduction 67). Sosa habría comprendido mejor la situación fronteriza en la que vivían los renegados habiendo él mismo vivido entre dos universos culturales. Sosa, por otro lado, fue acusado de abandonar la orden agustiniana en 1581 y de viajar con su “hermana” y “sobrino”, quienes probablemente fueron en realidad su mujer e hijo. Acaso Sosa habría sido más compasivo frente a la conversión de los cautivos cuando él mismo abandonó la vida sacra y “cayó” en la tentación de la carne.

El “pecado nefando” es el foco de los reproches más severos que el autor lanza contra los renegados; sin embargo, Sosa expone bien las motivaciones que empujaban a sus compañeros de galeras y prisión a la conversión. En repetidas ocasiones, Sosa sugiere que la flaqueza de la carne es la responsable de la conversión de los renegados. Es posible que este sea un discurso de autocrítica inconsciente para Sosa, quien, como los renegados, tuvo una identidad siempre transitoria y quien también conoció bien las debilidades del hombre. Si bien hay un discurso de abierto repudio contra los renegados, Sosa, en ciertas ocasiones, se muestra más comprensivo frente al dolor y la desesperanza que empuja a los cautivos a la apostasía. *Topografía* establece un paralelo entre los santos y mártires cristianos, y los cautivos. Ambos, según Sosa, sufren la tentación de pecar en medio de los tormentos a los que son sometidos. Durante su cautiverio, a

través de sentidas exclamaciones de dolor dirigidas a Dios, Sosa se identifica con las angustias y la desesperanza que embargaban a sus compañeros de los baños y galeras:

¿Quién será, pues, el que ve esto, y que Dios tan desigualmente reparte con los que conocen y alaban su santo nombre, que este pensamiento y consideración no le inquiete, desconsuele y aflija sumamente? Y dado caso que, en efeto y realmente, es muy grande temeridad y una presunción muy necia querer contender en juicio con Dios o querer entender sus pensamientos, regular sus juicios, ser su consejero y enmendar lo que él hace; ¿quién de cuantos somos flacos y para poco puede luego así irse a la mano y atajar el pensamiento para que no forme luego aquella antigua quexa con Dios y de tantos réplica? ¿Hasta cuándo Señor llamaré y no me oiréis? ¿Daré voces siendo trabajado y no me libraréis? ¿Por qué, Señor, me mostraste una maldad y trabajo como éste, que me veo robado y tratado injustamente? ¿Por qué, Señor, estáis mirando los que desprecian vuestra santa Ley y nombre, y calláis? ¿Dando el impío de coces al que es mejor que no él? ¿Por qué el camino de los malos es prosperado y se están a placer los prevaricadores y que hacen malas obras? Plantásteslos, Señor, y echaron luego raíces, crecen y hacen fruto. ¿Cuántos santos hubo en el mundo que (por grande que fuese su gracia y perfición) este mismo pensamiento los inquietó y publicaron a voces las mismas quexas? (II, 168)

Incluyo en extenso este llanto por la complejidad psicológica que supone su razonamiento. El desprecio del autor contra el renegado y sus motivaciones —búsqueda de placer sexual y prestigio social— es bastante explícito. Sin embargo, este lamento parece sugerir que el cautivo es, a la vez, un mártir y un renegado potencial. Entonces, la línea divisoria que separa al degradado renegado y al heroico mártir es una frontera porosa que se podía cruzar fácilmente. En la primera parte de *Topografía*, Sosa describe el proceso por el que Argel pasó a ser parte de los

turcos, como consecuencia del descuido de la Corona en sus asuntos transmediterráneos y gracias a las temerarias acciones de Aruch Barbarroja, un renegado, quien, luego de sufrir esclavitud, se llegó a convertir en un famoso y temido corsario y gobernador de Argel para la Sublime Puerta. Bajo el dominio de este renegado, Argel, según Sosa, si antes “en algún tiempo fué rica y principal ciudad, agora con mucha más razón se puede decir que lo es, y la más célebre y afamada, no sólo de Berbería, pero de cuantas obedecen a los turcos en todo Levante y Poniente” (I: 28). Barbarroja personifica los beneficios de la conversión frente a las penurias de la vida en cautividad. El renegado y el cautivo son elementos de una relación binaria paradójica. Son, al mismo tiempo, semejantes y opuestos, mártires y héroes, en el limbo entre el sacrificio y la abjuración.

Ahora bien, si bien es cierto que *Topografía*, y en especial la primera parte del texto, se acerca, como ha sugerido Garcés, a una crónica etnográfica, es importante notar que los parámetros con los que Sosa juzga a Argel y a sus habitantes no son plenamente científico-objetivos, como los que pretende la moderna ciencia etnográfica. Los lentes culturales con los que el autor lee esta sociedad están arraigados en sus propios valores. En la primera parte de *Topografía*, Sosa presenta una lista de todos los vicios y virtudes de la sociedad argelina. Según el clérigo portugués, una de las posibles causas que explica la enorme propagación de depravaciones en Argel es la ausencia del concepto de honor en la mentalidad de sus ciudadanos: “no habiendo entre ello honra, ¿Qué virtud puede haber?”(I: 114). La honra, “a concept which infuses Spanish life and discourse, political and literary, throughout the seventeenth century” (Robbins 168), fue un valor plenamente español que determina la visión de Sosa en su lectura de Argel.⁴³ De ahí que el autor explique la conducta del Otro de acuerdo a las categorías y valores

⁴³ Para una revisión histórica de los conceptos de honor y honra de acuerdo a la mentalidad española medieval y de la temprana modernidad, ver el artículo de Robert Laurer.

de su propia cultura. Para Sosa, los pecados de este se explican por la falta de una cualidad que Sosa entiende como parte esencial del cristiano y, por tanto, del hombre virtuoso. *Topografía* está inscrita en un contexto histórico especial en el que la naciente importancia de la identidad nacional determina que valores como la honra, el honor y la limpieza de sangre se eleven como cualidades diferenciadoras del Otro.

Por otro lado, su narración se alinea con el discurso hegemónico de la España de Felipe II. La superioridad de la cristiandad; la naciente retórica imperialista interesada en la expansión territorial y religiosa; la importancia de la razón, las ciencias y las humanidades; los valores del orden, limpieza y blancura como parámetros de superioridad, etc. son los pilares sobre los que se construye la perspectiva ideológica del texto.⁴⁴ En este sentido, para Sosa, la lengua franca mediterránea no es una expresión de la riqueza y diversidad cultural argelina, sino un producto de la corrupción y mezcla de diversas lenguas. Habría que tener en cuenta el horizonte cultural en el que se enmarcan las críticas de Sosa contra la corrupción de las lenguas. La importancia del estudio de las lenguas clásicas, especialmente del latín, y el interés por la estandarización de la gramática española cobran gran importancia hacia finales del siglo XVI y principios del XVII. En el repaso histórico que Ottavio Di Camillo realiza sobre la evolución en el estudio del humanismo español, el crítico señala que “[b]y the seventeenth century, the influx of young people to go to schools of intermediate and high level as well as to the universities had become considerable. The number of grammarians also grew as their services spread to towns

⁴⁴ El escepticismo y la recuperación de las filosofías clásicas tuvieron un rol muy importante en el pensamiento europeo en el siglo XVII: “Intellectuals were being engulfed by a skeptical crisis challenging all their basic principles, assumptions, and beliefs in philosophy, science, and theology. This resulted not only from the wealth of new ideas, new discoveries, and changing life situations occurring in the Renaissance, the Reformation, and the Counter-Reformation but also from the effect of the skepticism presented by Michel de Montaigne; by the ancient Greek thinker, Sextus Empiricus; and in Cicero's *Academica*, interest in which had recently been revived” (Popkin 329). Para un estudio del rol del escepticismo en el pensamiento moderno, ver C.B. Schmitt. Para un análisis del escepticismo en la obra cervantina, especialmente en las *Novelas ejemplares*, ver Katia Sherman.

and small cities across the country” (199). Además, el creciente prestigio del español como parte esencial de la identidad nacional del cuerpo político español explica el desprecio que Sosa demuestra frente a la lengua franca.

A pesar de la preponderancia de las raíces romanas en la conformación de la lengua franca, los cristianos no la reconocieron como propia, sino como una apropiación del otro, un resultado de la corrupción de las lenguas clásicas y romances. Como señala Jocelyne Dakhli, la lengua franca mediterránea no fue una lengua maternal, ni de prestigio, ni representó una identidad cultural; por el contrario, fue una lengua secundaria, pasajera, práctica y temporal (91). Sosa presenta un interesante mapa lingüístico de Argel en el que la lengua franca tiene un papel importante, pero con la que el autor no se identifica:

La tercera lengua que en Argel se usa es la que los moros y turcos llaman franca o hablar franco, llamando así a la lengua y modo de hablar cristiano, no porque ellos hablen toda la lengua y manera de hablar de cristiano o porque este hablar (aquéllos llaman franco) sea de alguna particular nación cristiana que lo use, más porque mediante este modo de hablar, que está entre ellos en uso, se entienden con los cristianos. (I: 115-16)

En la investigación emprendida por Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano sobre los libros plúmbeos “descubiertos” en Granada hacia finales del siglo XVI, los hispanistas destacan el papel que jugó el desprestigio de la lengua árabe como argumento del carácter inasimilable de los moriscos. Para muchos cristianos viejos, el árabe estuvo asociado con la fe islámica, la brujería y la barbarie (57-60). Este vínculo entre la lengua árabe y la religión islámica desencadenó muchos casos de delación por herejía frente al Tribunal de la Inquisición. El español, por oposición, empezó a formar parte esencial de la identidad católico-española. Las lenguas romances comienzan a adquirir mayor prestigio en la temprana

modernidad. Si estas fueron anteriormente descritas como una degradación de las lenguas clásicas, Sosa, en un proceso paralelo, define la lengua franca como el producto degenerado de las lenguas europeas:

siendo todo él una *mezcla de varias lenguas cristianas* y de vocablos, que por la mayor parte son Italianos y Españoles y algunos Portugueses de poco acá, después que de Tetuán y Fez truxeron a Argel grandísimo número de portugueses, que se perdieron en la batalla del Rey de Portugal, Don Sebastián. Y juntando a esta *confusión y mezcla* de tan diversos vocablos y maneras de hablar, de diversos reinos, provincias y naciones cristianas, *la mala pronunciación de los moros y turcos*, y no saben ellos variar los modos, tiempos y casos, como los cristianos (cuyos son propios), aquellos vocablos y modos de hablar viene a ser el hablar franco de Argel, casi *una jerigonza* o, a lo menos, un hablar de negro bozal traído a España de nuevo. (I: 116; el énfasis es mío)

No obstante el análisis de Garcés es un gran aporte en el estudio de *Topografía*, calificar la obra de Sosa como un estudio etnográfico de Argel podría considerarse una afirmación anacrónica o inexacta. Sosa es un hombre de su época, tal como Cervantes. Ambos leen Argel con los lentes de la escala axiológica de un cristiano español. De ahí que Sosa no muestre el entusiasmo con el que un lingüista actual reaccionaría frente a un fenómeno tan extraordinario como la lengua franca. Sosa está convencido de la superioridad europeo-cristiana y es esta la perspectiva que domina su discurso. El rechazo frente a esta lengua y el reconocimiento de las raíces romanas de la misma es una de las muchas contradicciones que pueblan el texto, paradojas que expresan la complejidad de *Topografía*. Sosa interpreta la lengua franca como el resultado del aprendizaje deficiente del español, “la mala pronunciación de los moros y turcos” (I: 116). Interesantemente, inmediatamente después de esta calificación despectiva sobre la incapacidad

de los moros y turcos en el aprendizaje del español, Sosa admite que los moriscos dominan la lengua española, para muchos de los cuales constituyó su lengua materna:

[D]ejemos aparte que hay muy muchos turcos y moros que han estado captivos en España, Italia y Francia, y, por otra parte, una multitud infinita de renegados de aquellas y otras provincias y otra gran copia de judíos que han estado acá, que hablan español, italiano y francés muy lindamente, y aun todos los hijos de renegados y renegadas, que en la teta dependieron *el hablar natural cristianesco de sus padres y madres, le hablan tan bien como si en España o Italia fueran nacidos*. (I: 116; el énfasis es mío)

Las segundas generaciones de cristianos nuevos, convertidos nuevamente al islam, son, para Sosa, similares en genotipo y cultura a los cristianos viejos, semejanza que puede ser interpretada como afinidad con el coterráneo o como inquietante miedo a buscar nuevas formas de diferenciación –como los estatutos de limpieza de sangre o cargas tributarias especiales. El texto alterna, entonces, entre la aceptación del Otro como compatriota (los moriscos) y la necesidad de diferenciarse del Otro (el moro/turco), rechazando sus costumbres y valores. De ahí que el último diálogo de *Topografía*, el cual se enfoca en las diferencias doctrinales y la diversidad de tradiciones y ceremonias entre el islam y el cristianismo, Sosa, como la voz monológica del texto, ridiculice la falta de lógica de las creencias y costumbres de los musulmanes. En general, Sosa se cuida de hacer afirmaciones rotundas en contra del Corán y del cuerpo doctrinal del islam. Su centro de invectiva es más bien los morabutos, líderes religiosos del islam y hombres sumamente respetados en Argel.

Diálogo de los morabutos, último apartado del libro, enmarcado dentro de la tradición de los debates teológicos, es un texto organizado a manera de diálogo socrático en el que Sosa, quien encarna la voz más sabia y racional, mediante argumentos que apelan a la lógica y el

sentido común, intenta persuadir a su interlocutor, Amud, hijo de renegados y yerno de su amo, de la superioridad del cristianismo y de “los grandes errores y las falsas opiniones” (III: 201) que los morabutos enseñan a sus fieles. Este intento de conversión particular representa la posibilidad del adoctrinamiento general de los moriscos a través de la razón, la paciencia y el amor.

Podemos leer este diálogo como un llamado de atención a las autoridades españolas quienes en los años paralelos a *Topografía* debatieron intensamente sobre el problema morisco. Es posible que esta sea la respuesta humanista de Sosa alegando a favor de un adoctrinamiento pacífico, discurso alineado con otros pensadores como Cervantes, don Manuel Ponce de León, Pedro de Valencia, entre otros. Sosa explica los errores del Islam a Amud como si este fuera un hijo, adoctrinamiento paciente y misericordioso que concierne con los valores humanistas que Pedro de Valencia fomentó en la conversión de los infieles: “[P]or tus buenas partes y tan noble condición, te amo verdaderamente, Amud, y deseo que muy de veras te venga todo bien, y particularmente que te vea algún día alumbrado del Señor y libre de tantos errores” (III: 205). Sosa reconoce haber leído el Corán y conocer los principios dictaminados por Mahoma. A través de aspectos comunes a ambas religiones, el cristianismo y el islam, el narrador intenta persuadir a Amud sobre los vínculos entre los morabutos y el demonio, personificación del mal común a ambas doctrinas: “Quieres ver que es esto así que aun hasta vuestro Mahoma (si bien me acuerdo haber leído en el Alcorán en otro tiempo) os manda que ninguno tenga plática ni comercio con el demonio, porque no pretende sino engañar a los hombres. Y en otra parte dice que todos los pecados del mundo tienen su principio del demonio” (III: 209). Fray Ignacio de las Casa, Hernando de Talavera y otros humanistas propusieron el uso de la lengua y tradiciones árabes en el adoctrinamiento de los cristianos nuevos; en forma paralela, el narrador de este diálogo

emplea soluciones híbridas-- como la creencia común en el demonio y similares principios como el amor al prójimo-- para la conversión de su interlocutor.⁴⁵

Si bien la voz dominante de toda la obra sea la del autor, este diálogo, moldeado según el modelo erasmista, permite el intercambio amistoso de argumentos entre los interlocutores.⁴⁶

Temas tan controversiales como las conversiones forzadas en España y Berbería, la rebelión de las Alpujarras y la expulsión de los moriscos son discutidos por Amud y Sosa:

Sosa: Prosupongamos que tu ley y de tu Mahoma fuese buena; ¿por qué ha de ser agradable a Dios que ninguno la reciba y profese forzado y contra su voluntad y querer? ... Amud ¿[P]or qué vosotros los cristianos forzáis a los moros de Granada y de Valencia, y de Aragón a que sean cristianos? Veslos ahí vienen cada día cada hora huidos de allá a barcadas, y con sus mujeres e hijos, y todos queixándose a Dios y a los hombres, a grandes voces, de que les hacen ser cristianos a su mal grado y pesar Y porque los años pasados, y no ha mucho, los de Granada, particularmente, reclamaron desto y querían volver a ser moros, bien sabes la cruel guerra que el Rey de España les hizo hasta forzarlos a que hiciesen como él quería. (III: 250-254)

Se abre, de esta manera, la posibilidad de la comunicación con el Otro. Sosa respeta y escucha atentamente los argumentos de su interlocutor. La estructura del diálogo humanista y la influencia de la ideología erasmista son evidentes en la construcción de este diálogo.⁴⁷ En este

⁴⁵ Inmediatamente luego de la conquista de Granada, Hernando de Talavera fue comisionado por los Reyes católicos en el adoctrinamiento de los nuevos cristianos. Talavera impulsó el uso de la lengua árabe-- e incluso de las zambras en las festividades del Corpus Christi--en el adoctrinamiento de los moriscos de Granada. El Arzobispo Ximénez de Cisneros de Toledo remplazo a Talavera en 1499 e inicio una serie de cambios radicales opuestos al estilo más pacífico y misericordioso de su antecesor. Las conversiones forzadas promovidas por Cisneros, así como su explícito rechazo contra las costumbres islámicas, fueron una de las causas principales en los levantamientos de las Alpujarras.

⁴⁶ Para la influencia de Erasmo en España, ver *Erasmo y España*, obra magistral de Marcel Bataillon.

⁴⁷ Jesús Gómez define los diálogos renacentistas como aquellos "en los que el conocimiento se presenta efectivamente como un diálogo compartido en el que colaboran de manera solidaria varias personas que no están enteramente subordinadas a sus papeles de discípulo o de maestro" (214).

sentido, podemos incluir la posición de Sosa frente a la expulsión de los moriscos en la línea de pensadores que, como Cervantes, criticaron o rechazaron esta polémica decisión. La voz de Sosa se alinea, entonces, con otras voces de protesta contra la política de la expulsión, idea que surgió durante el reinado de Felipe II, pero que cuajó posteriormente con Felipe III.

Por otro lado, circunscribiendo el texto en este el contexto ideológico de la temprana modernidad en el que las humanidades, la ciencia y la razón adquieren especial importancia, podemos comprender mejor los supuestos en los que se funda *Topografía*. El pensamiento occidental, como sostienen Michel Foucault y Timothy J. Reiss, estuvo gobernado desde la Antigüedad hasta el Renacimiento por una tradición logocéntrica basada en la analogía y la similitud, pensamiento que, en la modernidad, fue remplazado por “a system of conceptualization based on reason and individualized logical, rational identity” (Gerli, “Agora” 167). En otras palabras, el sistema epistemológico de la modernidad en el que se inscribe *Topografía* sufre un cambio significativo: del paradigma de la analogía al modelo científico basado en las ideas de orden, medida, identidad y diferencia (Foucault 244). De ahí que a pesar de que Sosa sea un religioso, en varias ocasiones en su obra, la lógica y el raciocino tienen igual preponderancia al de la fe cristiana. Sosa admite que hay muchas escuelas en el Norte de África, pero que la enseñanza en estos centros es deficiente porque, a diferencia de España, no existen las ciencias humanas:

No tratando ni profesando las ciencias humanas, como lógica, filosofía, metafísica, astrología, geometría, música, aritmética, sin las cuales no es posible sea un hombre consumado en las cosas divinas y humanas, y como entre los griegos y romanos se usó, y como hoy día en Cristiandad se profesan y ensenan en mil partes. (III: 204)

Asimismo, esta tendencia a ratificar la superioridad española se reproduce en la descripción física de Argel. Por un lado, Sosa alaba la belleza, fertilidad y riqueza de esta ciudad siguiendo los tópicos de la clásica retórica en la descripción del continente negro:

[S]iendo la fertilidad de sus campos tan grande y las llanuras que tiene vecinas tan largas, tan anchas y tan excelentes, y los -collados que la rodean de toda parte tan lindos, tan fructíferos, tan graciosos y tan abundantes de tan gran número de frescas y claras aguas que manan de infinitas fuentes y que riegan infinito número de jardines muy apacibles, no es de creer que no faltando cosa para que esta tierra fuese tan deleitosa, cuanto para la vida y contento humano se podía desear, faltasen gentes que en todo tiempo quisiesen gozar de tanta liberalidad y bienes tan ricos de la propia naturaleza. (I: 23)

A pesar de la admiración y fascinación con la que Sosa describe la fertilidad y belleza de estas tierras, lamenta que sus actuales habitantes desaprovechen los dones de esta riqueza natural. Según Miguel Ángel Bunes Ibarra, desde la perspectiva del cristiano de los siglos XVI y XVII, el musulmán es el responsable de la destrucción del mundo urbano de la Antigüedad y del desaprovechamiento de la exuberancia de sus tierras (*La imagen* 55). Sosa subraya el grandioso pasado de ciudades como Argel bajo el dominio romano en oposición a la terrible situación actual de estos espacios invadidos por el demonio y degradados por el vicio y la corrupción: “[L]os alarbes conquistaron y arruinaron toda África” (I: 22). La lengua franca mediterránea y la Argel del siglo XVI se definen en *Topografía* por antítesis y subordinación con respecto a la lengua española y la Argel del Imperio Romano (del cual España se considera legítima heredera), respectivamente. Como señala Mar Martínez Góngora, “Los humanistas y cronistas se esfuerzan en utilizar el pasado grecolatino y los antecedentes cristianos de la región como medio de constituir e imponer una identidad definitiva y estable para el Mediterráneo, su

geografía y su cultura” (*Los espacios* 41). Por otro lado, la afirmación de la superioridad cultural es empleada como motivo legitimador que autoriza la anexión de las regiones norteafricanas a la Corona hispana. La intención imperialista de textos como *Topografía* genera afirmaciones contradictorias con respecto al Otro. Por un lado, se resaltan las diferencias de este construyendo, por mecanismos de oposición y jerarquización, la identidad europeo-cristiana. Por otro lado, los deseos de colonización del Otro implican la búsqueda de rasgos y orígenes comunes que faciliten su asimilación: “El pasado histórico de los pobladores norteafricanos asegura su inscripción en la cultura grecolatina y su pertenencia a un linaje cristiano, que justifica que sean percibidos en la actualidad como potencialmente reformables” (Martínez Góngora, *Los espacios* 60). Por ejemplo, en el cuadro taxonómico de los diferentes grupos humanos que habitan África, Sosa distingue un tipo de moro, el más antiguo de la región, cuyo ascendiente directo, según explica el narrador, fueron los cristianos romanos. La cruz que tiene en sus mejillas sería la marca identificadora que demostraría un origen común y, por tanto, un pretexto para su posible conversión y colonización:

El segundo género de moros se llama Cabayles, los cuales vienen de fuera de las montañas a vivir dentro de Argel. Estos son propiamente los antiguos y naturales africanos, nacidos y criados desde principio en estas partes de Africa Entre estos Cabayles se cuentan también unos moros que se llaman, por otro nombre, Azuagos ... los cuales Azuagos y sus mujeres y hijos suelen traer una Cruz hecha y tallada en la carne, en el carrillo del rostro de la mano derecha, en la cual se besan los parientes y amigos cuando se encuentran; y quedóles esta costumbre desde el tiempo de los Vuandolos y godos; los cuales siendo señores destas provincias de Africa, para conocer los Africanos que eran christianos, de los Idólatras, mandaron que todos los tales andasen señalados en

el carrillo con una Cruz, dándoles juntamente con esto privilegio de que no pagasen tributo, como los que no lo traían, que luego eran conocidos por Gentiles Idólatras; y esta costumbre, que entonces era como señal de hidalguía y nobleza, hasta hoy día permanece en estos Azuagos, aunque ellos no saben totalmente la causa desto, pero préciense mucho de que traen esta Cruz, y dicen que la traen porque *son hijos y descendientes de cristianos antiguos*. (I: 47-48; el énfasis es mío)

Esta perspectiva colonialista es evidente en varios momentos en *Topografía: Sosa* presenta una descripción idílica de la geografía y los jardines musulmanes, tierras riquísimas en las que abundan:

trigo, cebada, habas, garbanzos, lentejas, melones, pepinos y toda suerte de hortaliza; y crían muchas gallinas y palomas; traen muchas vacas, bueyes, camellos, carneros y ovejas; cogen mucha miel y hacen mucha manteca, y crían muy mucha seda cada un año, y aun matan mucha caza de perdices, tórtolas, palomas y liebres en muy grande abundancia. (I: 202)

Esta visión arcádica de la abundancia vegetal y animal tendría dos objetivos: llamar la atención de la Corona sobre la potencial colonización de esta ricas tierras, y, por otro lado, sobre el desaprovechamiento del capital humano –los moriscos españoles-- que está siendo explotado para la expansión y desarrollo del enemigo. Según Martínez Góngora, Sosa “no duda en insistir en que es precisamente el uso de los labradores cristianos lo que asegura que las explotaciones agrícolas de la región alcancen su máximo rendimiento” (*Los espacios* 131). Uno de los vicios que, según Sosa, distingue a los habitantes de Argel es su aversión al trabajo; por ello, emplean la mano de obra y los conocimientos técnicos de los cristianos:

Y es cosa muy notoria (y que los mismos moros y turcos lo dicen) que si tal tierra fuera de cristianos, labrada y cultivada de sus manos, en el mundo todo no se hallara cosa igual en abundancia y riqueza; pero como son todos los moros y turcos muy enemigos del trabajo y nada en sus cosas curiosos, hacen que la tierra no sea para con ellos tan liberal como fuera si quisieran. (I: 202-3).

Sosa responsabiliza a los morabutos de esta depravación moral y degradación intelectual de Argel. Estos, según el autor, propagan la ignorancia y superchería a sus fieles:

[E]s mucho que os pongan las tinieblas por luz y de la luz os hagan tinieblas. Así vivís todos cuantos turcos y moros hay; de manera que ni os sabéis gobernar ni tenéis modo de República, ni sabéis administrar justicia, ni razón, ni tenéis leyes ni estatutos, ni quien os lo diga o enseñe, sino que todo es fuerza, violencia, robo, mentiras, falsedades, engaños y confusión. (III, 204)

Sosa define de esta manera al Otro por negación a través de una lista de las carencias o deficiencias de este respecto al yo. Desde la perspectiva europea que domina el discurso de *Topografía*, aquel carece de razón, gobierno y religión. Como señala Mary E. Perry, la identidad nacional española se configuró durante los cientos de años de convivencia con los moros y judíos a través de mecanismos de diferenciación. La ideología del Estado y de sus ciudadanos se fue moldeando por oposición a las imágenes y valores asociados a las minorías, judíos, conversos, moros y moriscos (*The Handless* 34-35). *Topografía* responde a las mismas exigencias retóricas del clásico corpus textual español que describe al moro/morisco durante los siglos XVI y XVII; pero, además, Sosa también habría pensado en el público que leería su obra: cristianos interesados en la vida exótica del Norte de África, lectores que necesitaban establecer puntos de comparación con su propia cultura para poder leer el universo del Otro.

Por ello, el tópico de la carencia, en comparación con el modelo europeo, es tan frecuente en el texto. La falta de orden y lógica no solo se describe en las áreas espiritual y lingüística, sino también en el diseño arquitectónico de las calles y casas de la ciudad de Argel. Garcés señala que durante el reinado de Felipe II, período en el que se escribe y publica *Topografía*, floreció en España un renovado interés por la cartografía; además se publican en esta época importantes manuales de arquitectura que adoptan los modelos renacentistas italianos (Introduction 10-17). Siguiendo estos modelos en boga, Sosa lee a Argel por deficiencia u oposición:

[A]unque el circuito no es muy grande, demás de que en toda la ciudad no se halla una casa que tenga un pedazo (aun muy pequeño) de corral. Son las calles todas della tan angostas, que no lo son tanto las muy angostas de Granada, Toledo o Lisboa, y por tanto, apenas puede pasar un hombre a caballo por ellas. (I 43)

A pesar de notar las similitudes entre las ciudades islámicas y españolas, Sosa parece interpretar la construcción laberíntica de estas “como un signo de atraso cultural, teniendo en cuenta el contraste con la organización lineal que impera en la planificación urbana concebida durante el Renacimiento” (Martínez Góngora, *Los espacios* 93). Nuevamente notamos el movimiento contradictorio del texto en su intento comprensivo del Otro: este es similar al yo (construcción análoga de las ciudades) pero es, al mismo tiempo, diferente e inferior (la arquitectura renacentista reemplaza el modelo islámico en la planificación de la urbe española prototípica).

Sosa dedica el capítulo XXXIII de la primera parte a la descripción de las casas y las costumbres domésticas de los argelinos. La representación del diseño y de los muebles del típico hogar argelino es rica en detalles. Así, ayuda a los lectores en la construcción mental de una imagen más precisa de la vida doméstica en Argel durante este período. Obviamente esta

información es muy valiosa en términos etnográficos; además, la narración de la primera parte del texto es tan fluida y vivida que podemos adentrarnos, con Sosa, en la vida diaria típica de los ciudadanos de Argel. Sin embargo, no podemos dejar de tener en cuenta que en esta descripción prima el desconcierto y el rechazo por las costumbres del Otro como intento de diferenciarse de este. Así, tras señalar la escasez de muebles y comodidades en la vivienda argelina, el autor concluye: “De manera que por la mayor parte, el más triste zapatero o sastre en la cristiandad se trata mejor que el moro y turco más rico de Argel, y aún tiene su casa con más ropa, ornato y riqueza que ellos, si no son (como diximos) muy pocos” (I, 141).⁴⁸

Según Sosa, los renegados impulsan el desarrollo de la ciudad gracias a sus conocimientos técnicos y oficios en áreas como la navegación, la medicina, etc.⁴⁹ Asimismo, los turcos de profesión y cristianos de Argel conforman la mayor parte del cuerpo de los jenízaros o ejército turco, profesión de la cual se derivan “franquezas y libertades ... grandes y muchas en demasía” (I: 60-61). Se infiere de esta explicación que el abandono de los cautivos por parte de la Corona y la sociedad española supone no solamente la pérdida de un capital humano importante, sino también el fortalecimiento de las fuerzas militares del enemigo. La llamada de atención es doble: un cautivo es una pérdida para el Estado español, y, al mismo tiempo, un potencial enemigo. Por otro lado, las cristianas también son muy solicitadas en Argel, y

⁴⁸ La excesiva capacidad de ahorro era otro estereotipo con el que el imaginario español caracterizó al moro, y fue empleado como argumento en la expulsión de los moriscos. Este prejuicio es representado en *El coloquio de los perros* de Cervantes, diálogo en el que Berganza lanza una dura invectiva contra este grupo social: “Por maravilla se hallará entre tantos uno que crea derechamente en la sagrada ley cristiana; todo su intento es acuñar y guardar dinero acuñado, y para conseguirle trabajan y no comen; en entrando el real en su poder, como no sea sencillo, le condenan a cárcel perpetua y a escuridad eterna; de modo que, ganando siempre y gastando nunca, llegan y amontonan la mayor cantidad de dinero que hay en España. Ellos son su hucha, su polilla, sus picazas y sus comadrejas; todo lo llegan, todo lo esconden y todo lo tragan” (349-350).

⁴⁹ “Y para curar una llaga y hacer una sangría no hallaran en todo Argel un turco o moro que lo sepa hacer; todos los cirujanos son cristianos (*Topografía* I: 158)

colaboran con la economía de la ciudad con sus habilidades domésticas, destrezas de las que las moras carecen completamente:

Desta general y tan gran pereza y ociosidad de las moras y turcas de Argel, nace que las alhajas de sus casas son pocas, porque no procuran con su trabajo y diligencia aumentar la ropa y lo necesario de casa, como hacen las cristianas, y así se ve que con tener casas muy grandes y muchos aposentos bien labrados, apenas tienen uno bien compuesto y adornado; verdad es que es mucha parte para esto ser los maridos mezquinos, apocados y en todo miserables, que no gastan un real para ornamento de sus casas ni para el tratamiento de sus personas, por mucho dinero que tengan. (I, 139-140)

Nuevamente, se ratifica el discurso de poder y superioridad por oposición a las deficiencias y vicios del Otro. Las definiciones de este por negación plagan las páginas de *Topografía*: “Ninguno dellos hay que sepa lógica, ni filosofía, metaphísica, geometría, astrología o alguna arte literal, ni en Barbaría toda, ni en toda Turquía, Asia, Arabia y Persia (do florece su dominio y se observa la ley de Mahoma) se halla al presente escuela en que alguna de tantas ciencias se profese y enseñe” (I: 158). Evidentemente, las observaciones y críticas de Sosa no son originales; por el contrario, *Topografía* repite los tópicos del discurso tradicional contra el moro. Además, tal como señala José María Parreño, Sosa, desde su posición de extranjero, intenta diferenciarse constantemente del Otro, como herramienta para reafirmar su propia identidad y su propia seguridad: “[S]e trataba sobre todo de exteriorizar un rechazo terminante hacia aquéllos que eran tan parecidos, los norteafricanos, que se corría el peligro de ser confundidos con ellos” (18).

Resumiendo, conocer la verdadera identidad del autor de *Topografía* no es un mero dato técnico, por el contrario, con la nueva información biográfica sobre Antonio de Sosa, se iluminan

varios pasajes de este fascinante y complejo texto, el cual, como su autor, se sitúa en una zona fronteriza entre dos mundos. Las críticas contra la lengua franca, la arquitectura y las costumbres de los moros, moriscos, renegados, judíos y turcos que habitan la cosmopolita ciudad de Argel de finales del siglo XVI se entretajan con la admiración por la belleza y fertilidad de estas tierras, así como con la curiosidad y fascinación que la novedad de estas culturas y su exotismo despiertan en la imaginación del autor.

3. Armas contra los sufrimientos del cautiverio: del poder de la amistad y la escritura

Cuanto pasa en Argel sé, y aun lo escribo todo, día por día
Antonio de Sosa

Antonio de Sosa sufrió cautiverio en Argel por aproximadamente cuatro años, de 1577 a 1581. A fines del siglo XVI, esta ciudad estaba experimentando una explosión demográfica, como producto de la entrada de miles de cautivos de varias partes del mundo, capital humano y fuerza laboral que, unidos a las riquezas derivadas de los rescates y de las razias de la piratería, determinaron el rápido crecimiento económico de la ciudad. El corso y la piratería, luego de la firma del tratado de paz entre los Habsburgo y la Sublime Puerta en 1581, originaron, a lo largo del siglo XVII, mayor número de cautivos que las grandes batallas navales con tonos de cruzada que caracterizaron el siglo XVI. A pesar de que esta fecha supone el fin de las grandes guerras religiosas entre el cristianismo occidental y el islam, y el abandono del Mediterráneo por parte de las flotas españolas, el enorme número de cristianos cautivos en el Norte de África —25 000 en Argel según el testimonio de Sosa— creó las condiciones de un momento único en la historia del Magreb, arena en la que se cruzaron diversas culturas y tradiciones. A diferencia de Cervantes, la

libertad de clérigo portugués estuvo mucho más restringida y no gozó del aprecio de su señor, razones por las cuales su experiencia en cautiverio debió ser sumamente traumática. Sosa caracteriza las calamitosas condiciones de su propio encarcelamiento en *Topografía*, como extremada soledad, desesperanza frente a un posible rescate, innombrables castigos físicos, e imborrables heridas espirituales. Al inicio del *Diálogo de los morabutos*, Sosa confiesa a su interlocutor el inhumano estado de su confinamiento: “Porque sabe que sé yo con cuanto ha cuatro años continuos que tu suegro y mi patrón me tiene tan atado a esta piedra, y tan cargado de cadenas, y encerrado en este obscuro aposento” (III: 213). No obstante esporádicas confesiones personales, *Topografía* tiene muy pocos elementos de autobiografía. El autor, por el contrario, concentra el foco de su narración en la descripción de Argel y de su multiétnica población: contempla detenidamente su nuevo contexto, escucha atento el reporte de varios testimonios, y escribe, como él mismo asegura, todos los días, observaciones y reflexiones acerca del extraño mundo que le rodea. Su narración oscila siempre entre la autoridad del testimonio personal, la verosimilitud de los hechos observados y narrados, y la admiración por lo novedoso y extraordinario. Las diferentes partes del libro reportan sobre la geografía, política, economía, costumbres, y diversos acontecimientos contemporáneos al autor. Sus detalladas observaciones sobre la disposición física de Argel como de las costumbre de sus ciudadanos constituye una detallada crónica que participa del complejo mapa de intercambios culturales que definió las relaciones entre España y el Norte de África. Además de sus prolijas observaciones sobre Argel, el sufrimiento de los cautivos cristianos, especialmente el de aquellos que sacrificaron su vida en nombre de la religión católica, ocupa un papel central en el texto, una de cuyas principales metas es llamar la atención sobre la terrible situación que viven los cautivos en Argel e incentivar mayores esfuerzos para su rescate.

Ahora bien, habría que preguntarnos por qué el autor opta por desplazar su experiencia personal hacia los márgenes del texto. ¿No hubiera sido acaso más efectivo emplear el testimonio biográfico para ratificar la veracidad de lo narrado y lograr mayor simpatía de los lectores? Es posible que además de la hipótesis planteada por Garcés sobre la necesidad de ocultar la propia identidad con el objetivo de publicar el libro bajo otro nombre, haya también factores psicológicos y políticos que expliquen esta decisión. Si creemos las propias palabras de Sosa, este empezó a escribir *Topografía* en cautiverio. Es decir, la escritura, el reporte diario de sus observaciones y reflexiones, habría sido un proceso paralelo a la experiencia traumática del cautiverio: “Amazing as it was, Sosa was able to convert a traumatic event (captivity) into an enriching experience that offered new perceptions on daily life in a Muslim city from the perspective of a European observer” (Garcés, Introduction 44).

La masacre del Holocausto, y las producciones textuales y visuales construidas a partir de este hecho, como testimonios, diarios y películas, es el evento clave en los estudios modernos sobre el trauma, entendido tanto en su vertiente psicológica como socio-cultural. Las observaciones de Cathy Caruth y Kirby Farrel fueron pioneras en el intento de crear un tipo de estudio interdisciplinario sobre el trauma, investigación que combina la tradición filosófico-literaria con la corriente psicológica. Caruth y Shoshana Felman, autoras de *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, son actualmente las principales exponentes de la teoría post-estructuralista del estudio del trauma. Esta perspectiva aplica la metáfora del trauma en el examen de textos literarios y películas, combinando teorías psicoanalíticas con análisis literarios. Este paradigma de estudio del trauma cultural ha sido criticado por Wulf Kansteiner, para quien, los conceptos de trauma, como experiencia vivida, y la cultura del trauma, entendida como entretenimiento, deben ser diferenciados (195). En el

análisis de *Topografía*, es mi intención partir de los aportes modernos sobre el estudio del trauma, pero teniendo en cuenta las coordenadas especiales de la producción y recepción del texto. Además, es necesario notar la distinción entre la experiencia traumática personal a Sosa y el trauma general, en términos de comunidad, vivido por los cautivos cristianos en Argel. Por otro lado, subrayo la no siempre nítida línea entre la retórica convencional renacentista sobre la que se construye *Topografía* y el relato íntimo del autor así como la especificidad de su cautiverio en Argel de fines del siglo XVI. Es decir, soy consciente de los inconvenientes y restricciones de emplear teorías contemporáneas, como la metáfora del trauma cultural, en la lectura de textos antiguos. No obstante admito los posibles problemas de una interpretación anacrónica, creo que las modernas teorías del trauma pueden iluminar nuestro estudio de *Topografía* y ayudarnos a entender las elecciones que el autor empleó en su narración.⁵⁰

Asimismo, contamos con pocas crónicas completas escritas por cautivos, soldados y diplomáticos durante los conflictos del Mediterráneo de la temprana modernidad. La historiografía de este periodo se ha basado más bien en el estudio de las confesiones inquisitoriales a los que eran sometidos muchos cautivos a su regreso a España, como cartas e informes escritos por estos o por sus compañeros de cautiverio desde Berbería. Lamentablemente, los documentos inquisitoriales componen testimonios parciales e inexactos, ya que tanto el juzgado como la Inquisición buscaba la reinscripción del cautivo al cuerpo del estado político y religioso español. Muchas veces, entonces, como señala Bunes Ibarra, el cautivo, si había renegado o no, mentía sobre su (des)conocimiento de las costumbres islámicas (“Reflexiones” 188). *Topografía*

⁵⁰ Garcés, en *Cervantes en Argel*, sigue un procedimiento similar en el análisis de las obras de Cervantes sobre el cautiverio. Empleando los principios psicoanalíticos, especialmente los nuevos planteamientos de Lacan, Garcés sostiene que el trauma y la fantasía son procesos mentales interrelacionados en la obra cervantina: “el trauma en Cervantes funciona como una fuente de creación: la reconstrucción de la experiencia traumática en sus obras generalmente una explosión de fantasía, un escape a otra realidad que circunda el evento traumático mismo, incluso mientras funciona como un testimonio artístico del trauma” (*Cervantes* 34).

constituye, en este sentido, un libro excepcional, junto a los textos de Mármol Carbajal (*Descripción general de África*), Diego de Torres (*Relación de origen y suceso*), Cervantes (*Información de Argel*) y Diego Galán (*Relación del cautiverio y trabajos*); todos los cuales, desde su experiencia vital desde la esclavitud o con el contacto cercano con cautivos, pueden ayudarnos a enriquecer los estudios modernos sobre el trauma y la cautividad.

La mayoría de las teorías modernas sobre el trauma y las diferentes formas de lidiar con experiencias como violación, cautiverio, asesinato, etc., concuerdan en tres aspectos primordiales: la imposibilidad y/o limitaciones de verbalizar la propia experiencia traumática, la evocación recurrente del trauma a través de sueños o flashbacks involuntarios, y el poder de la escritura/narración en el proceso de recuperación. Teniendo en cuenta estos postulados como el especial contexto en el que se inscribe el texto, busco esclarecer el misterio de la ausencia de aspectos autobiográficos en el texto así como la importancia que el autor confiere a la amistad, los libros y la narración como técnicas terapéuticas de resistencia en medio de su terrible cautiverio. Siguiendo esta línea interpretativa, voy a analizar, primero, el rol que juega el género dialógico en *Topografía*, entendido como la mejor forma narrativa para el intercambio de ideas y experiencias, además de la constante referencia al poder terapéutico de la amistad en cautiverio. Segundo, si bien es cierto que las referencias a textos clásicos o bíblicos era un tópico en el corpus textual de la temprana modernidad, que lo dotaba de mayor autoridad, podemos también leer estas alusiones textuales así como el amor por los libros con el que constantemente se expresa Sosa – y el manejo de convenciones narratológicas de géneros prestigiosos de la Antigüedad como la hagiografía, el martirologio y los tratados de polémica religiosa—como técnicas de curación frente a los años de calvario en reclusión. Tercero, aunque posiblemente de forma inconsciente, Sosa habría empleado la escritura diaria como otro medio de lucha contra la

experiencia traumática que vivía. Finalmente, trataré de explicar las causas por las que Sosa decidió concentrar su discurso en los sufrimientos que afligieron a otros cautivos distanciando su yo a los márgenes del texto. *Topografía* oscila entre las constricciones que dirigen las convenciones de sus modelos narrativos, la descripción de una realidad desconocida, y la expresión de experiencias traumáticas personales. El difícil balance entre lo verosímil y objetivo --el informe etnológico de Argel—y la relación íntima, y entre lo tópico-- convenciones de las crónicas de Berbería y modelos narratológicos de la hagiografía, el martirologio y los tratados religiosos—y lo novedoso y extraño—excepcionalidad de la realidad experimentada—hacen de *Topografía* un texto clave en la historiografía de los estudios del Mediterráneo en la temprana modernidad.

No hay duda de la hegemonía de la voz del autor en *Topografía*. Sin embargo, la mayor parte de la obra está conformada por diálogos, género que por su propia naturaleza, dota al texto de un carácter más dinámico y poliédrico. En el *Diálogo de los morabutos*, hay un claro enfrentamiento entre Sosa, defensor del cristianismo, y Amud, representante del islam.⁵¹ Además de las radicales diferencias ideológicas que separan a los interlocutores, Amud ostenta una posición de poder superior a Sosa, esclavo de su suegro. A pesar de estas diferencias religiosas y sociales, el autor parece disfrutar de la compañía de Amud, con quien conversa habitualmente (III: 229). Sosa muestra aprecio y respeto por Amud, a quien retrata como un joven educado y tolerante: “Amud: Bien puedes, di todo lo que quisieres porque con paciencia te oigo, siquiera por el contento que veo que tomas de decir mal de los nuestros morabutos y letrados” (III: 215).

⁵¹ Este último diálogo está estructurado según el modelo de los tratados de polémica religiosa como la *Confusión o confutación de la secta mahometica y del alcorán* (1515) de Juan Andrés, el *Antialcorano* (1532) de Bernardo Pérez de Chinchón, y *Confutación de la secta mahometana* (1555) de Lope de Obregón. Ver Szpiech y Cardaillac para este tipo de debates teológicos de la España de la temprana modernidad.

Gracias a las intervenciones de Amud, el texto inserta otras voces que, incluso, en este caso, contradicen a la voz del autor. Esta técnica trastoca la naturaleza del libro en un texto complejo y polifónico. A pesar de que las opiniones de Amud simbolizan la ideología que el libro busca contrarrestar y no obstante la diferencia de edades de los interlocutores, Sosa se muestra comprensivo y abierto a escuchar a su oponente, yerno de quien es responsable de sus terribles tormentos. Asimismo, es posible que Sosa caracterice a su adversario como un hombre inteligente y culto con el propósito de que sus propias afirmaciones y su victoria frente a su rival tengan mayor fuerza: “[B]ien sabía yo, y lo sé de muchos días, que no trato con persona ruda ni de baxo entendimiento; antes, por lo que tengo entendido dél y colegido de muchas pláticas que habernos tantas veces tenido, conozco la ventaja que haces, no sólo a mí y a muchos turcos y moros, pero aun a muchos de tus morabutos” (III: 261).

Por otro lado, en el *Diálogo de la captividad*, es incluso más palmario el entusiasmo que muestra el autor respecto a sus visitas, bálsamo frente al dolor y soledad de su reclusión. Los amigos son, para Sosa, “la mitad de nuestra alma” (II: 10); de ahí que la amistad ocupe un papel primordial en *Topografía*. Antonio Gonzales de Torres, interlocutor de este diálogo, es, como el narrador, un cautivo español en Argel. Sosa se queja en repetidas ocasiones de la prohibición de recibir visitas con la que su patrón le castiga: “[C]on un rigor tan estraño ha mandado que ninguno entrase a estas prisiones hasta agora, de continuo no cesé importunarle para que me diese esta licencia” (II: 1). De ahí que el clérigo portugués reciba con tan caluroso entusiasmo la compañía de su amigo Antonio “para aliviar estos trabajos” (II: 3), amistad que el cautiverio ha hecho incluso más profunda como señala Antonio: “Esa confianza merezco yo, sin duda, que de mí se tenga, y cuando para ser en esta parte el mismo que siempre fui, no me obligaran tantas razones que hay tan particulares y urgentes, y una tan verdadera y tan estrecha amistad como la

nuestra, confirmada con tales obras y en tantos tiempos, bastara a lo menos la calidad y triste suerte del captiverio tan inhumano en que le veo” (II: 2).

Además de compartir una experiencia traumática común, Antonio y Sosa están unidos por sus creencias religiosas. A partir de los preceptos de la doctrina paulina, Antonio explica que él, Sosa, y todos los cautivos cristianos, son parte del mismo cuerpo, la Iglesia, cuya cabeza es Cristo. La metáfora orgánica del cuerpo místico de Cristo es convocada aquí como elemento unitivo y reconfortante para los cautivos cristianos en tierras musulmanas, y, al mismo tiempo, como elemento distintivo frente a los infieles:

Tampoco no seríamos christianos, si como tenemos una misma fe y participamos de un bautismo y adoramos a un mismo Dios y padre de Nuestro Señor Jesu Cristo, con el cual juntos hacemos un cuerpo, siendo él la cabeza y nos miembros suyos, y unos de otros no fuésemos también en todo hermanos y leales compañeros; no teniendo por comunes o ajenos, mas por propios y por muy particulares, todos los trabajos y miserias de los otros y, en conclusión, participando en todo con los que temen a Dios y guardan sus mandamientos. (II: 3)

Antonio, Sosa y todos los cautivos cristianos en Argel son descritos como hermanos unidos por lazos espirituales, pero también vivenciales. La efectividad y afectividad del texto radica no solo en las vívidas y sangrientas descripciones de los martirios de los que son víctimas los cautivos, sino en el poder que une a los interlocutores en su comprensión del valor de la libertad y de las consecuencias horribles de la esclavitud. Más que una abstracta disquisición filosófico-histórica sobre la libertad, este diálogo es un testimonio vivencial de lo que miles de hombres y mujeres que padecieron la coacción de su libertad al otro lado del Gibraltar. De alguna forma, este texto tiene alcances supra religiosos: los lazos fraternales que unen a todos los cautivos,

afectados por una experiencia traumática similar, cruzan las fronteras espaciales, temporales, e incluso político-religiosas. De esta manera, se alega, aunque de forma indirecta, en contra de la mercantilización y esclavitud del hombre. Antonio y Sosa, a través de ejemplos de fuentes clásicas, mitológicas y bíblicas, describen a la libertad como el valor más sagrado del hombre: “Siendo tan gran bien la libertad y tan precioso antes lo que a todo lo más precioso da precio, valor y lustre, hay pérdida que con la pérdida de tanto bien se puede igualar” (II: 12).

Despojados de la libertad, el cautivo es privado, entonces, de su propia naturaleza, y queda reducido a un ser monstruoso: “Un infelice cautivo queda desta suerte con el cautiverio tan manco, tan falto de una tan grande, tan notable parte de su proprio ser y valor, y siendo semejante y tan emparejado con un bruto y vil animal” (II: 18).⁵² ¿Es el discurso de Sosa, por lo tanto, una apelación moderna en contra de cualquier tipo de sujeción? Creo que habría que tener cuidado en aseverar una afirmación tan radical. Nuevamente, debemos enmarcar la obra de Sosa en su contexto ideológico, periodo en el que el humanismo cristiano y el respeto por los clásicos tuvieron un rol primordial. La autoridad de las ideas de Aristóteles como las de San Agustín, por ejemplo, es evidente en *Topografía*. Por ello, ciertas formas de sumisión como la de la mujer frente al hombre o el del joven frente a sus mayores sean admitidas por Sosa:

Antonio. Satisfáceme todo eso. Pero ¿cómo se entenderá lo que dicen que escribe Aristóteles, que hay algunos, los cuales, naturalmente, son esclavos y siervos, como los ignorantes y los menos perfectos, los cuales, naturalmente, dice él que son siervos y súbditos de los hombres sabios para que dellos sean regidos y gobernados? Sosa. Verdad es que no crió Dios iguales

⁵² Para Lisa Voigt, la comparación entre el cautivo y el monstruo complejiza las relaciones jerárquicas que diferencian a los cristianos de los moros. Sin embargo, “attributing the dehumanization to captivity in Algiers maintains the hierarchy between Christian civilization and Islamic barbarism” (*Writing* 57).

todos los hombres; mas en tal grado que unos a otros son superiores en juicio, ciencia, prudencia y otras virtudes. (II: 31)

Entonces, *Topografía* no está abogando por la igualdad universal ni por una indiscriminada tolerancia religiosa. Por el contrario, es claro que el texto se funda en la idea de un orden social basado en una jerarquía rígida, en la que ciertas categorías (europeo-cristianas) son superiores a otras (Berbería, islam). La esclavitud de los cautivos cristianos en Argel supone, por tanto, desde la perspectiva ideológica del autor, una ruptura e inversión de este orden. Entonces, si bien, en general, la protesta contra la esclavitud constituye uno de los pilares de la obra, en particular, el dominio musulmán es una forma de sumisión que se rechaza con especial resistencia. La inversión de las relaciones entre moros y cristianos es vista como una derrota moral además de una perturbación del orden natural del universo. Es evidente la repugna que experimenta Sosa contra esta situación: “¿Por mando de quien, o por cuya orden? Por la de un vil moro canalla, o de un turco bestial, como antes dije, o de un borracho y sucio renegado, sin juicio ni razón, que es otra y no pequeña desventura. Porque, como dijo muy bien M. Tulio, *siendo toda servidumbre miserable, entonces es intolerable cuando se sirve a un sucio, desvergonzado y afeminado*” (II: 17; el énfasis es mío).⁵³

Además, para acreditar sus ideas, Sosa siempre recurre a referencias e ilustraciones extraídas de fuentes clásicas, mitológicas, históricas o bíblicas. *Topografía* está plagado de citas y alusiones textuales, usadas por el autor para dotar de mayor autoridad a sus afirmaciones como para demostrar su propio bagaje cultural. Ahora bien, no obstante esta es una técnica muy expandida en la literatura del Renacimiento español, las constantes referencias textuales demuestran el amor por los libros que el autor expresa en varias ocasiones. Debido a las

⁵³ Es sumamente interesante notar aquí la asociación que el autor establece entre los musulmanes y la homosexualidad como rasgo característico de su naturaleza.

limitadas visitas a las que Sosa tiene acceso y a la ausencia de amigos en una tierra extraña, los libros se convierten para el autor en fieles compañeros. El *Diálogo de los mártires de Argel* se inicia con la visita que el capitán Jerónimo Ramírez presta a Sosa en cautiverio. A su llegada al baño donde está recluido Sosa, el capitán encuentra a su amigo leyendo; luego, los interlocutores discurren sobre la importancia de los libros como fuente de sabiduría y como amigos leales del hombre: “Visitando el Capitán Jerónimo Ramírez al Doctot Sosa, su amigo, en las prisiones en que está cautivo, de un libro que le vió en las manos tomaron ocasión de tratar cuan provechosa cosa sea para todos, particularmente para cautivos, la lección de buenos libros, y en especial la vida de los santos y mártires de Dios” (III: 1).

La conversación se inicia con el clásico tópico de las armas y las letras. El amigo de Sosa encarna la vida guerrera, mientras Sosa representa el universo de las letras. Sosa afirma que la lectura alivia sus penas en la dura reclusión en la que se haya sometido:

Ramírez. ¿De manera que siempre que acá vengo le he de hallar ocupado en los libros? Sosa. En una soledad como ésta y en un encerramiento tan apartado de toda plática y conversación en que este bárbaro de mi patrón me tiene, ¿qué mejor ocupación que leer los libros santos y buenos? Ramírez. Esa ventaja nos tienen los que su vida han gastado en las letras a los que no sabemos mas de las armas, que en tales ocasiones de cautiverio y otras, y aun en todo tiempo, todo estado y lugar, gozan de cosa tan excelente. (III: 1)

Aristóteles dedica los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco* al estudio de la amistad. Según el filósofo, la amistad perfecta es un vínculo entre hombres de igual virtud. Este lazo amical debe ser recíproco y sin fin ulterior. Como explica Cooper, para Aristóteles, “a friendship exists only where you wish to the other party what is good for him, for his own sake, and this well-wishing

is reciprocated” (624).⁵⁴ En otras palabras, la forma más perfecta de amistad tiene su fin en sí misma, a diferencia de la amistad basada en el provecho o placer. De acuerdo a esta clasificación, Sosa define la relación entre el hombre y los libros como un tipo de amistad perfecta. Estos, de acuerdo al autor, son compañeros fieles y sinceros:

Pues para tratar con ellos no es necesario caminar a lexas tierras ni tomar aquel trabajo tan continuo de Eucides, que de Megara iba todas las noches a Atenas por oír a los filósofos, porque, como dixo M . Tulio, a nuestro lado los tenemos cuando queremos, en casa con nosotros están, fuera de ella nos acompañan y en los caminos nos dexan; tampoco son importunos, ni nos cansan ni dan molestia, si primero no nos cansamos; y en tal caso, en diciendo que no hablen, al punto cierran la boca. Son, finalmente, alegres amigos, modestos compañeros, familiares muy blandos y discretos, no temerarios, no atrevidos, no voraces o robadores. (III: 10-11)

Según Aristóteles, la amistad es un don preciado necesario para alcanzar la felicidad ya que “[n]o one would choose to live without friends, even if [they] had all other goods.” (1155a4–5). El verdadero amigo es otro yo que únicamente desea el bien del compañero: “Aristotle's view of perfect friendship was crystallized in the proposition that a friend is an "other self," and its fulfillment, he thought, was found in the mutual contemplation of two virtuous and presumably self-sufficient men” (Weller 503-4). Siguiendo los preceptos de la ética aristotélica, Sosa afirma que el amigo, persiguiendo el bienestar del otro, consuela y acompaña en la soledad del cautiverio. Otro caso de amistad perfecta sería entonces la de los cautivos cristianos, es decir, un vínculo entre pares que comparten no solo la misma fe sino también el dolor y los tormentos de su esclavitud. Sosa retrata lo que pudo haber sido una experiencia común para los cautivos y

⁵⁴ Para más estudios sobre el análisis de la concepción de la amistad durante la temprana modernidad europea ver Gil-Osle y Langer.

esclavos tanto cristianos como moros a ambos lados del Mediterráneo. Podemos imaginar las largas conversaciones que tuvieron lugar en los baños de Argel en las que los cautivos hallaban un oído afable al que relatar las penas:

Decidme, ¿qué estado tan infelice hay en el mundo y tan desventurado en el cual no se halle un hombre con el cual otro desconsolado pueda descansar y recibir algún alivio? Y cuando más no pueda ser ni que halle un corazón atribulado otro remedio, ¿cómo es poco bien contar a otro sus males? En nuestro romance decimos discreto y propiamente que es dar parte de los trabajos descargándolos en quien los oye para que los ayude a llevar, y queréis comunicarlos con otro haciéndolos de propios comunes, y cuando a este tiempo se halla (por buena suerte) algún buen y fiel amigo con el cual como consigo mismo (como dice Marco Tulio) pueda tratar y manifieste su corazón, ¿es, por ventura, menos esto (como dice el Espíritu Santo) que un remedio y verdadera medicina de la vida y de la inmortalidad? Y cuando de una amistad buena no se saque otro fruto más que éste, es bien tan grande, que por sólo esto se había de dar todo precio y todo el bien del mundo por adquirir un buen amigo.

(II: 175)

Además de las visitas de amigos y la compañía de los fieles libros, Sosa habría encontrado en la escritura diaria otra forma de bálsamo con el que contrarrestar su soledad y desesperanza, sentimientos que embargaban a miles de cautivos y que empujaban a muchos de ellos a la conversión al islam.⁵⁵ Creo que muchas razones habrían empujado a Sosa al reporte de sus propias observaciones como al de la información provista por otros cautivos y renegados. Una de estas razones fue el deseo de una publicación futura de sus escritos. En repetidas ocasiones en el

⁵⁵ Garcés señala que Sosa, a pesar de ciertas restricciones impuestas por su amo, fue asiduamente visitado por cristianos, judíos, moros y renegados. Sosa habría compartido con algunos de ellos, entre los que se encuentra Cervantes, conversaciones literarias, lectura de poesía y comentarios sobre la actualidad argelina (*Cervantes* 159-164).

texto, es evidente la conciencia creadora de Sosa, además de un afán de edición y posible publicación de los reportes que recoge diariamente de su vida en Argel. En su conversación con Antonio González de Torres sobre las penurias de la esclavitud y la crónica de nuevos mártires cristianos en Argel, Sosa sugiere que sus escritos sobre estos martirios requieren aún de un proceso de edición antes de ser publicados “A su tiempo así será, porque aún no los he acabado de limpiar y poner en perfección” (II: 119). Una similar conciencia artística se manifiesta en su conversación con el capitán Ramírez en el *Diálogo de los mártires de Argel*. Interesantemente, Sosa describe en detalle los pasos del proceso de publicación: investigación, escritura, edición e imprenta:

Con todo, pues, no puedo encubrirle cosa alguna; siendo mía, quiero mostrar a v. m. unos papeles que aquí tengo en los cuales con todas las diligencias del mundo que hice dende estas prisiones y cadenas, informándome de toda suerte de gente, cristianos, renegados, turcos y moros, escribí las muertes que algunos (dende el tiempo de Barbarroxa) padecieron muy crueles por manos destos bárbaros turcos y moros enemigos de nuestra fe, y soy cierto que en viéndolas dirá que es verdad lo que he dicho y quizá si le agradan llevaré adelante la impresa, trabajando tanto que saque a luz los trabajos de muchos siervos de Cristo que con sus vidas y muertes santificaron esta ladronera de Argel. (III: 26)

Frente a una experiencia tan traumática como la del cautiverio, Sosa optó pues por una respuesta humanista; es decir, como señala Daniel Eisenberg, una actitud de protesta y un llamado de atención contra el desinterés de la Europa cristiana frente a la situación de miles de cautivos en el Norte de África (34). Como hombre de letras, Sosa, además de sus deseos de publicación, emplea el poder de la escritura como forma de denuncia y lucha contra los enemigos de la cristiandad.

Además de estas posibles causas, me gustaría sugerir otra motivación que habría estimulado la escritura de *Topografía*. La mayoría de las aproximaciones psicológicas en el tratamiento de experiencias traumáticas concuerdan en las dificultades de la verbalización del trauma y la escritura como una práctica terapéutica: “Today, it is common knowledge that telling a story about a traumatic event helps to work through the experience” (Ramadanovic 97). Francisco A. Ortega se ha dedicado al estudio de las conexiones entre la memoria -- colectiva e individual-- el trauma y la creación de la identidad en el estudio de los textos del Inca Garcilaso de la Vega. Según Ortega, “Even if the experience of trauma is defined by a non-production of meaning, all writing of disaster is in the first place an overcoming of the crisis and an abnegation of silence” (“Trauma” 415). Para muchos estudiosos del trauma, este es una herida psicológica que asalta a la víctima a través de flashbacks dolorosos e involuntarios. La víctima, muchas veces, es incapaz de verbalizar en forma racional estos recuerdos: “[V]iolence, violation, and trauma, however horrific in their midst, live on in the victim survivor in ways that confound ordinary notions of memory and narrative, or to which ordinary narrative is simply inadequate” (Culbertson 171). Por otro lado, los estudios pioneros en la teoría psicoanalítica iniciados por Freud y desarrollados posteriormente por Jacques Lacan consideran la posibilidad de superar el trauma a través de la creación de narraciones reflexivas que reconcilien a la víctima con su experiencia traumática. Aunque a primera vista, parece existir una contradicción entre la imposibilidad de verbalizar el trauma para la víctima --lo que Kristeva llama *asymbolia*-- y la potencialidad de superar el daño psicológico a través de la memoria y la narrativa, es posible que, en el caso específico de Sosa, este haya empleado la escritura de hechos exteriores a su propia experiencia como forma de contrarrestar las heridas de su cautiverio. Cuando el autor relata, por ejemplo, las penurias que sufren los bogadores cristianos en las galeras, Sosa describe una larga relación de los castigos

corporales en un intento de dar cuenta del trauma vivido por sus compañeros de esclavitud, pero concluye aceptando la imposibilidad de una concordancia efectiva entre la palabra y la realidad, entre la narración y el trauma. La retórica —uso de la hipérbole y el asíndeton— es un intento, aunque no siempre efectivo—de ofrecer un testimonio personal y comunitario del trauma del cautiverio:

El tratamiento de palos, puños, coces, azotes, hambre, sed, con una infinidad de crueldades inhumanas y continuas de que usan con los pobres cristianos que bogan, y como sin los dejar reposar media hora, les abren cruelmente las espaldas, sacan la sangre, arrancan los ojos, rompen los brazos, muelen los huesos, tajan las orejas, cortan las narices y aun los degüellan fieramente, y les cortan las cabezas, y los echan a la mar, porque arranquen la boga y caminen más que volando. *No basta lengua humana para decirlo, ni pluma para declararlo* ... (I:86; el énfasis es mío)

Por otro lado, el clérigo portugués habría empleado el marco narratológico de tradiciones conocidas como el martirologio, la hagiografía y los tratados de polémica religiosa como estrategia para, a la vez, dotar de autoridad a su texto, y distanciarse, al mismo tiempo, de los eventos traumáticos del que él fue víctima y testigo. En otras palabras, sugiero que la ausencia de datos biográficos en *Topografía* no sería casual: relatar los terribles detalles de la violencia infligida en el propio autor habría sido demasiado abrumador. De ahí que Sosa se habría volcado al universo que lo rodeaba observando detalladamente su entorno y enfocándose en la violencia padecida por otros cautivos. Además, las convenciones de modelos narratológicos prestigiosos son herramientas empleadas por Sosa para moldear su testimonio, fundiendo lo nuevo y traumático con lo conocido y acreditado. Decir lo indecible, narrando tópicamente lo inenarrable, a través de una poética del desplazamiento, es la contradicción en la que se funda el texto,

retórica narrativa que puede enriquecer los estudios modernos de la teoría post-estructuralista del trauma.

Esta hipótesis también explica la elección literaria de Sosa de emplear el género del martirologio como forma de dar cuenta de la cruda realidad que sufrían los cautivos cristianos en Argel. Estudiosos del trauma concuerdan en la importancia de los lazos que vinculan el evento traumático, la memoria y narrativa de la experiencia y la realidad social de la víctima. Esta, para dar cuenta de su experiencia traumática, emplea las formas narrativas de su cultura: “In different ways, each author situates traumatic events in specific cultural contexts that shape the meaning and remembrance of trauma” (Balaev n. pag.). Ejemplos extraídos de fuentes bíblicas, clásicas y mitológicas pueblan las páginas de *Topografía*, además el libro emplea técnicas de la hagiografía y el martirologio. Estas formas narrativas son los modelos textuales que conoce y maneja el autor. El evento traumático, como indican Devon y Lewis-Fernández, “does not occur in a vacuum: it develops and is understood in a particular cultural matrix, a key component of which are the idioms of distress” (217). Por ello, Sosa, para presentar a los cautivos como nuevos mártires, emplea como modelos narrativos prestigiosos como la hagiografía y el martirologio, géneros muy populares durante la Edad Media y que gozaron de una afición renovada en la segunda mitad del siglo XVI bajo el espíritu de la Contrarreforma: “In the sixteenth century active Roman Catholic martyrdom reemerges both in Europe and abroad” (Gregory 250). Hagiografías y martirologios importantes se publicaron durante este siglo como el *Flos Sanctorum* de Rivadeneyra, las *Actas de los Mártires* de Gallonio y el *Martirologio Jesuíta* (1571) (Rodríguez 97-98). Como señala Fernando Baños Vallejo, a partir del siglo XIII, hay una mayor difusión del género hagiográfico por la expansión de este modo narrativo en lengua romance. Asimismo, hacia el siglo XV hay una mayor difusión de este género en prosa, y con el

aumento de la lectura privada, crece el número de los lectores de la hagiografía (375-376). Los cerca de cien casos de ejemplos de martirologio descritos en *Diálogo de los mártires* están moldeados de acuerdo a estos parámetros narrativos. Sosa emplea los lineamientos de este género medieval para dar cuenta de las terribles situaciones de la que es testigo. Sosa recurre a la clásica paradoja de la imposibilidad de expresar plenamente la realidad (ruptura entre la narración y la experiencia) para contar los espantosos castigos a los que son sometidos los cristianos en las galeras y los baños argelinos.⁵⁶ En forma paralela, Argel en *Topografía* es descrita como el infierno terrenal para los cautivos cristianos: en este averno, aquellos que mantienen su fe son sometidos a los más crueles castigos:

Mas ¿para qué nos detenemos en carnicerías tan horrendas y tales que aun las orejas rehusan querer oír las? Concluámos todo esto con una sola palabra, que bastará por lo mucho que aún se puede decir, que realmente y en efecto de verdad, todo Argel y todas sus plazas, las casas, las calles, los campos, la marina y sus baxeles no son menos que unas herrerías propias y naturales del demonio, a do perpetua y continuamente otra cosa no se oye sino golpes, tormentos y dolores, tan abundantes y copiosos, de todas las invenciones de inhumanos y crueles instrumentos para matar cristianos, y aún más de lo que eran llenas las herrerías de Vulcano, de aquellos que fabricaron los ingenios infernales. (II: 125)

La narración de Sosa oscila entre la descripción testimonial y la convención literaria; entre la crónica objetiva y el *pathos* literario, y entre la meta propagandística y la crítica del abandono de los asuntos mediterráneos por parte de la Monarquía española. Encontramos en el

⁵⁶ Ver Colie 3-40 para una introducción a los principales tipos de paradoja en el discurso renacentista, y Presberg 79-80 para una explicación del tipo de paradoja fundado en la ruptura entre la realidad y la palabra, sobre todo en la retórica de la literatura sentimental renacentista.

anterior párrafo referencias mitológicas –Vulcano--, bíblicas –descripción del paraíso—y estrategias propias del martirologio, para dar cuenta de la horrificada realidad vivida y observada por el autor. Según Ana María Rodríguez, *Topografía* “elabora un auténtico espectáculo de los sentidos que tiene al cuerpo humano sufriente como protagonista” (108). Además, en el seno de la Contrarreforma, muchas órdenes religiosas, especialmente jesuitas y franciscanos, adoptan prácticas de penitencia y oración centradas en la *imitatio Christi*.⁵⁷ El autor emplea analogías del tópico de la pasión de Cristo para describir los sacrificios a los que son sometidos muchos cautivos:

Y si queremos hablar cristianamente, si en el mundo puede haber, ni hallarse algún estado, el cual, en su modo y con sus males, represente en alguna manera en una suma y por junto aquella tan dolorosa pasión del Hijo de Dios (que excedió todos los males y tormentos, según dicen los doctores, porque en ella padeció el Señor todo género de males y trabajos), éste, sin falta y sin duda, y no otro, será la esclavitud y cautiverio de Argel y Barbaría, cuyos males infinitos, terribles tormentos, miserias sin número, aflicciones sin medida, imposible es que aquí se comprendan en tan breve plática y tiempo. (II: 188-9)

En resumen, el copioso empleo de referencias bíblicas y la utilización de las convenciones extraídas de diversas tradiciones narratológicas como la hagiografía y el martirologio, los tratados de polémica religiosa, el diálogo renacentista, y las crónicas de Berbería, dota al texto de Sosa de autoridad y verosimilitud, valores asociados con la literatura de la temprana modernidad. La literatura testimonial, género dentro del cual se puede incluir a *Topografía*, afirma Enrique Fernández, adopta elementos de géneros de reconocido prestigio en su época como estrategia autoritativa, en la que un yo confesional adopta elemento del discurso oficial (57). Además de

⁵⁷ Para estudios sobre el uso de la *imitatio Christi* y el martirologio en las prácticas de las órdenes religiosas entre los siglos XIII y XVI ver Rico Callado y Heullant-Donat.

los valiosos datos históricos, políticos, sociales, económicos y religiosos que enriquecen nuestro entendimiento de la vida y dinámica de las costas del Mediterráneo de finales del siglo XVI, *Topografía* explora también la compleja psicología humana en condiciones traumáticas como las que sufrieron miles de cautivos en ambas laderas del Mediterráneo. *Topografía* es una mirada al pasado, pero es además un texto universal sobre la libertad como valor supremo y de las terribles consecuencias de la esclavitud. A través de la crónica detallada de Argel y sus habitantes, Sosa, desde su testimonio como cautivo, reconstruye un pasado dislocado por el trauma. Como indica Francisco A. Ortega, el testimonio es un “proceso que permite tejer lo que la violencia había rasgado, hilvanar nuevamente los futuros aniquilados” (“El trauma” 52). Tal como Garcés, quien fue víctima de secuestro en Colombia, halla en la obra cervantina elementos universales de la condición humana como la persistencia por la supervivencia y el arte como escape y cura de las heridas del trauma, los lectores de *Topografía*, y especialmente aquellos cuya libertad ha sido coaccionada de alguna forma, pueden encontrar en este fascinante texto herramientas para lidiar contra sus heridas mentales. La lectura, la amistad y la escritura son armas universales que pueden ayudar a las víctimas, quienes como Antonio de Sosa, hace ya más de cuatro siglos, a curar las dolencias mentales que imprime una experiencia tan traumática como la pérdida de la libertad.

4. La paradoja como herramienta de interpretación de *Topografía*: entre la fascinación y el rechazo hacia la sociedad argelina

En esta última parte del presente ensayo me interesa reivindicar la importancia de *Topografía* como texto clave para comprender la literatura e historia española moderna. En la

segunda parte de este ensayo he intentado destacar la hegemonía de la visión europeo-cristiana en la composición del texto; sin embargo, y quizá a pesar de las pretensiones del autor,

Topografía es una crónica compleja en el que abundan paradojas y tensiones. Por un lado, estamos frente a un texto con claras intenciones propagandísticas cuyo objetivo principal es llamar la atención de la Corona española en el rescate de los cautivos oprimidos en Argel; por otro lado, en la representación del Otro el texto se disloca en rupturas y ambigüedades.

Topografía es un libro poliédrico y multi-genérico que es a la vez “ethnographic, historical, and literary production” (Garcés, Introduction 3). Además de los problemas de clasificación genérica, la riqueza del texto proviene también de la complejidad de la perspectiva narrativa: la voz del autor fluctúa entre la alabanza y el detrimento del yo y del Otro. En el debate teológico con Amud, el narrador reconoce, por ejemplo, la riqueza intelectual y el rico bagaje cultural de la cultura islámica: “No te niego yo que entre vosotros, los moros, haya habido algunos notables filósofos y médicos, y aun astrólogos” (III: 201). Sin embargo, inmediatamente luego de esta afirmación laudatoria, el narrador ratifica la superioridad de su propia cultura: “los cuales [los sabios y científicos musulmanes] todo eso que supieron lo deprendieron, sin duda, de los mismos cristianos que entre ellos habitaban y eran de las tierras que conquistaban, como fueron Avicena, Averrois, Rasis, Mesue, Alfragano, Abdilazo, Avenpace y otros” (III: 201). *Topografía* está plagada de estas afirmaciones contradictorias, paradoja que oscila entre el reconocimiento del Otro, y la comprobación de su diferencia – e inferioridad-- frente al yo (tópico imperialista de penetración y colonización).

El ataque principal contra el sistema moral argelino está dirigido contra las desviaciones sexuales y, específicamente, el “pecado nefando”, la sodomía. Esta censura fue ampliamente empleada como argumento a favor de la expulsión de los moriscos en España. Me interesa

explorar las causas que determinaron el rotundo rechazo contra la sodomía y su papel destabilizador tanto en el área religiosa como en el ámbito político-social. Asimismo, presento el análisis de las, según Sosa, tergiversadas prácticas sexuales de los musulmanes, como ejemplo de máximo rechazo del autor por una sociedad que, a la vez, lo fascina. Voy a analizar las reacciones de Sosa contra las aberraciones sexuales que observa en Argel empleando los valiosos aportes de Rafael Carrasco y John Boswell sobre el estudio de la sexualidad y su regulación en la España medieval y renacentista.

Durante el siglo XVI, tanto en Castilla como en Aragón, la sodomía fue firmemente perseguida por los tribunales civiles y eclesiásticos. Rafael Carrasco estudia en una detallada investigación histórica los juicios llevados a cabo por el Tribunal del Santo Oficio en Valencia durante este periodo. Provisto de un concienzudo trabajo, Carrasco concluye que este pecado fue rechazado como herejía contra natura y como infracción contra el orden socio-político establecido (42-4).

Asimismo, durante el siglo XVII, la sodomía también se definía como una enfermedad contagiosa. Michael Solomon explora los cambios en la concepción de las aberraciones sexuales como males infecciosos de la Edad Media a la Modernidad. Hacia finales del siglo XV e inicios del XVI, la idea del contagio como causa importante de enfermedades va ganando mayor aceptación entre los médicos. Se produce un cambio en la concepción de la enfermedad y el mundo de la salud: del prestigio de la teoría hipocrática del equilibrio de los humores durante la Edad Media, en el siglo XV empieza a nacer una preocupación por el contagio como determinante de la enfermedad (277-8). Los predicadores y clérigos cumplían, por otro lado, un papel importante en la concepción de la medicina. Desde sus púlpitos, los religiosos intentaban disuadir a sus fieles de caer en las tentaciones de la carne describiendo las perversiones sexuales

como causa de enfermedades tan temibles como la lepra: “The attribution of leprosy to sexual sin, the blaming of sodomy for disasters like the Great Flood and the Black Death, the use of cleansing fire to destroy heretics, sodomites and witches all reinforce the warnings to avoid deviation from the norm” (Richards 21). La idea de la enfermedad como castigo divino estaba ampliamente difundida entre los cristianos. En este contexto, las minorías, como los moros, judíos y homosexuales “were seen as threats to the self-defined as Christians, healthy and heterosexual” (Richards 19).

De acuerdo a las proposiciones de Carrasco, durante la temprana modernidad, la sodomía no fue concebida como una cualidad intrínseca de una minoría homosexual. En cambio, la sodomía se entendía como una tentación sexual en la que todos los hombres y mujeres podían caer (Flandrin 121). Por otro lado, únicamente la persona, hombre o mujer, que cumplía el rol pasivo en la relación sexual era feminizada. La masculinidad y el poder de quien ostentaba el rol activo no era puesto en duda: “[E]sta asociación de pasividad y feminidad refuerza los estereotipos negativos relativos a la sodomía y destaca específicamente al compañero pasivo como la parte perjudicada y deshonrada” (Berco 47). Según Sosa, uno de los motivos que empuja a los cristianos a la conversión al islam son las tentaciones carnales. Sin embargo, parece que más allá de la falta moral, la repugnancia con la que Sosa describe este pecado proviene de su rechazo contra la inversión de géneros; es decir, la feminización, y, por tanto, la dominación de los cristianos a manos de los moros:

La ocasión que a estos tales mueve para con tan grande perdición de sus almas dejar el verdadero camino de Dios, no es otro sino que unos de pusilánimes rehusan el trabajo de la esclavitud, a otros aplice la vida libre y de todo vicio de carne en que viven los turcos, y a otros dende muchachos los imponen sus amos en la vellaquería de la sodomía a que

se aficionan luego, y juntamente el regalo que los turcos les hacen más que a las hembras sus mujeres. (I: 53)

Sosa describe en detalle las relaciones entre los turcos y sus garzones como una prototípica relación de amor cortés: los turcos cortejan a sus galanes con regalos, emplean celestinas como intermediadoras y sufren tormentos psicosomáticos:

La sodomía se tiene, como diximos, por honra, porque aquel es más honrado que sustenta más garpones y los celan más que las propias mujeres y hijas, si no es a los viernes y pascuas, que los sacan a pasear muy ricamente vestidos, y entonces concurren todos los galanes de la ciudad y muchos que presumen de graves, a requebrarse con ellos ofreciéndoles ramilletes de flores y diciéndoles sus pasiones y tormentos. (I: 176)

Asimismo, como señala Mar Martínez Góngora, la hipermasculinidad, la exagerada capacidad reproductiva y los deseos de ahorro eran tradicionales estereotipos con las que el imaginario español representaba al moro.⁵⁸ Para contrarrestar y domesticar esta desenfrenada masculinidad, cronistas e historiadores españoles como Antonio de Sosa representaban al enemigo con rasgos femeninos: “Los cronistas colaboran en la difusión en Occidente del mito de la inferior masculinidad del hombre musulmán que se basa no tanto en una serie fija de trazos dominantes como en una noción contradictoria definida por el aspecto del afeminamiento en combinación con los rasgos que enmarcan una naturaleza ‘hipermasculina’ ” (*Los espacios* 181). Sosa señala, por ejemplo que no hay soldado o corsario “que no lleve su garzón que le sirva de cocinar y de acompañar en la cama” (I: 176). Sosa atribuye cualidades femeninas a hombres moros que deberían ser tipificados por su hombría. De esta manera, se despoja de las cualidades

⁵⁸ Mar Martínez Góngora sostiene que “la desmedida lascivia de los hombres moriscos constituye uno de los argumentos más utilizados en la defensa de la extirpación definitiva de la comunidad del cuerpo del Estado español” (*Los espacios* 192). Para mayor información sobre este tema, ver Perry, *The Handless* 142-148; Domínguez Ortiz y Vincent 159-200 y Caro Baroja 224-239.

viriles y guerreras a los soldados y corsarios moros reafirmando la superioridad y mayor masculinidad de los cristianos.

Otro mecanismo con el que Sosa subestima la masculinidad del enemigo es la crítica contra el libertinaje que gozan las moras en los espacios públicos (I: 176). La debilidad de la virilidad de los moros explica la falta de control en la esfera doméstica. Por otro lado, si bien el divorcio era tajantemente rechazado por la Iglesia Católica-- “Referring back to Matthew's statement that no man could alter God's will, the Catholic Reformation Church absolutely denied the possibility of divorce” (Poska 877)--, la actitud de Sosa frente a la disolución del matrimonio por acusaciones de sodomía en Argel parece ser muy comprensiva. Únicamente el intenso rechazo contra el “pecado nefando” explica por qué un religioso español estaría dispuesto a aceptar el divorcio:

También es causa deshacer el matrimonio ser el marido con la mujer sodomita, como de ordinario lo son muchos, y en tal caso, cuando la mujer demanda justicia al cadí (que es el juez), sin hablar ni decir palabra, llegando delante el cadí toma su zapato y le pone delante dél con la suela para arriba, significando que el marido la conoce al revés, y es admitida a probanza. (I: 163)

Por otro lado, según Carrasco, en las relaciones sodomíticas, generalmente había una diferencia de edades entre las partes: el más joven era por lo general el penetrado. Este también, usualmente, tenía una posición subalterna con respecto al penetrador. Esta dinámica de poder se invertía completamente en Argel: los cristianos eran feminizados y penetrados por el enemigo. Entonces, si Sosa como sus contemporáneos rechaza la sodomía como tacha moral, cuando este pecado supone la inversión de las jerarquías religiosas y sociales, el rechazo se convierte en tajante censura. Argel es descrita como un infierno en el que impera el desorden moral y donde

todas las categorías han sido invertidas. Sus habitantes son despojados de sus cualidades humanas y rebajados a animales:

[L]os demás todos viven una vida bestial, de puercos animales, dándose continuamente a la crápula y lujuria, y particularmente a la hedionda y nefanda sodomía, sirviéndose de mozos cristianos cautivos que compran para ese vicio, que luego visten a la turquesca, o de hijos de judíos y de moros de la tierra y de fuera de ella, tomándolos y teniéndolos a pesar de sus padres, con los cuales están días y noches emborrachándose con aguardiente y vino. (I: 76)

Durante la Edad Media y la temprana modernidad, la Iglesia y el Estado a través de la institución y sacramento del matrimonio ejercían parámetros de control sobre la sexualidad y reproducción de los ciudadanos: “Marital coitus was justified in the first instance by its procreative intent; conversely, intercourse, even between married persons, was morally and legally deviant when its purpose was something other than the conception of a child” (Brundage 364). Los binomios placer/amor y matrimonio/sexo eran comprendidos como esferas diferentes en la vida de los fieles. Además, en el contexto de una sociedad primordialmente agrícola, el fin del matrimonio estaba guiado principalmente por fines económicos; es decir, la procreación (Horswell 61; Flandrin 125). Escritores humanistas importantes como Erasmo y Vives indican la necesidad de la reproducción para luchar contra problemas de escasez de la población: “En la *Apología del matrimonio*”, se dice que la procreación es la primera *razón* del matrimonio” (Morant 108). La sodomía era considerada entonces no únicamente una aberración sexual y un pecado contra natura, sino que atentaba directamente contra los fines sagrados y económicos del matrimonio.⁵⁹ En otras palabras, la sodomía suponía una amenazadora subversión de las

⁵⁹ Como indica Jonathan Goldberg, la sodomía durante la temprana modernidad europea era comprendida como todo acto sexual que contravenía los fines procreativos del matrimonio y que, por tanto,

categorías sociales, religiosas y genéricas: “La inquietud ante la posibilidad del sexo anal refleja miedos sociales con respecto a la inversión de los roles de género, un preludio del desastre y una ruptura de las jerarquías sociales” (Berco 48). Sin embargo, hacia inicios del siglo XVI, Erasmo y otros importantes humanistas empiezan a difundir una concepción distinta del matrimonio, basada en el amor y mutuo consentimiento: “En la *Apología del matrimonio* de Erasmo, el amor se considera como una condición *natural* del hombre, y en las mujeres, que lo sienten como un deseo íntimo o como una necesidad que debe ser satisfecha” (Morant 118). Luego del Concilio de Trento, muchos manuales declaran la superioridad de la virginidad y el celibato, pero, a la vez, intentan elevar el prestigio del matrimonio; en otras palabras, la exaltación de la virginidad coexiste con el elogio del matrimonio. La Iglesia postridentina, en reacción a la teología protestante, afirma que el matrimonio es un sacramento y recalca la importancia de la elección libre y el afecto mutuo de los cónyuges. Por otro lado, con las ideas reformistas, tanto católicas como protestantes, se aboga por la formación de familias estables como aspecto importante de la disciplina social – la creación de sujetos dóciles, productivos y obedientes.

Topografía está circunscrito en la época postridentina; de ahí que la condenación de la poligamia, a pesar de que no es censurada con el mismo rechazo que la sodomía, emplee argumentos humanistas: la poligamia es un pecado contra el orden natural y excluye el amor como parte primordial del matrimonio. Es claro que en *Topografía* la reprobación contra la sodomía es mucho más enérgica que la censura contra la poligamia. En la época postridentina, la sodomía, que antes estaba sujeta a la jurisdicción civil, pasa a la jurisdicción de la Inquisición. En otras palabras, además de un pecado y crimen, la sodomía se convierte en una herejía. La diferencia en la reacción de Sosa frente a estos dos pecados radica en el mayor grado de

invertía el orden social y natural. La sodomía “fully negates the world, law and nature” (19).

perturbaciones que ocasiona la sodomía. Es decir, al menos la poligamia respeta las categorías de poder y género. Además, parece que Sosa mitiga su detrimento contra la poligamia explicando que este no es un pecado tan generalizado como el imaginario español representaba la sexualidad del moro. El autor de *Topografía* explica que únicamente los hombres que pueden financiar económica y equitativamente a más de una mujer, son polígamos (I: 123). Sin embargo, luego de esta afirmación inicial de aparente tolerancia, Sosa inmediatamente condena esta costumbre impugnando como argumentos la inversión del orden natural y la ausencia del amor en estas relaciones: “Evidentísimo argumento de que la multitud de las mujeres es contra razón natural, y muy contraria al intento del matrimonio y a uno de los fines para que Dios le ordenó, que es el amor, paz y concordia entre los casados y los hijos” (I: 124).

Por otro lado, otra forma de control que las instituciones estatales y eclesiásticas ejercían sobre la sexualidad de sus ciudadanos era la exigencia de la privacidad y la domesticación de las prácticas sexuales (Flandrin 120; Ariès 136). En Argel, en cambio, el sexo es casi una diversión pública: “El pecar con ellos en mitad del día y a los ojos de todo el mundo no se extrañan” (I: 176). La sodomía estuvo generalmente desvinculada de la esfera doméstica: se practicaba en las calles o baños: “El auténtico bacanal de sexo público y semipúblico que tuvo lugar en las ciudades y pueblos de la Edad Moderna traza una geografía sexual que proporcionó a la esfera pública un espectáculo público extraoficial” (Berco 61). Sosa se horroriza de encontrar a los morabutos, supuestos modelos de virtud del islam, en mitad de la calle sodomizando a jóvenes:

Por más santos que se fingen, son de ordinario grandísimos sodomitas, y se precian dello, y el pecado bestial públicamente le cometen en mitad del zoco y calle principal, a los ojos de toda la ciudad, y es tan grande la ceguera de moros y turcos, que esto alaban y tienen por bueno, de lo cual se pudieran poner algunos casos, que por ser tan brutos, sucios y

asquerosos, los dejo. Y como éstos profesan una vida tan bestial, así son estupendas las patrañas, sueños, ficciones, errores y ceguedades que enseñan y predicán a las gentes. (I: 111)

Sin embargo, a pesar de las claras intenciones propagandísticas de *Topografía*, y no obstante la declarada visión europeo-cristiana que determina la perspectiva del texto, podemos descubrir rupturas y contradicciones en la representación de las diferencias entre el yo y el Otro.⁶⁰ Incluso en las críticas explícitas contra la sociedad argelina, se percibe cierta fascinación frente a la diferencia. La voz narrativa es seducida a veces por las costumbres y las personas tan dispares comparadas con el universo que el autor conoce. En la primera parte del libro, como Garcés ha apuntado, esta seducción hacia lo distinto es incluso más evidente. *Topografía* se distingue de otras crónicas de Berbería por la copiosidad de detalles en lo nimio y doméstico como las precisas descripciones de la vestimenta, adornos y maquillaje de las mujeres, o las prolijas narraciones de exóticas costumbres de moros y judíos.

Por otro lado, Michelle Balaev sugiere que una experiencia traumática supone un viaje transformador para la identidad de la víctima, tanto en la esfera personal como social: “In this way, trauma is both a personal and cultural experience linked to place because the reorientation of the self is paired with a re-evaluation of one's relation to society, thus expanding the identification between self and world” (n. pag.). En este sentido, el cautiverio sufrido por Sosa, y posiblemente a pesar del autor, habría abierto el horizonte mental del clérigo, cambio que se hace evidente en las contradicciones y fisuras del texto. Nosotros, lectores del siglo XXI, separados por más de cuatro siglos de la publicación de *Topografía* todavía podemos extraer lecciones

⁶⁰ Garcés resalta en la introducción a la traducción inglesa de *Topografía* las complejidades del libro, el cual oscila entre su visión eurocéntrica y un enfoque etnográfico: “his chronicle is marked by a radical cultural distance that separates the author's worldviews from the customs and religious traditions of the Algerians. Nonetheless, the Portuguese captive produced a meticulously comprehensive and methodical work” (4)

valiosas de esta crónica/testimonio. En la coyuntura actual en el que las diferencias sociales, étnicas y religiosas aún ocasionan guerras y miles de muertes, se hace más evidente que la vigencia de las páginas de *Topografía* no se ha perdido.

IV. Introducción a los capítulos 3 y 4: Moriscos y renegados en la obra cervantina: miembros excedentes y elementos paradójicos del cuerpo español de la temprana modernidad

Yo así lo creo—respondió Sancho—y quería que vuestra merced me dijese qué es la causa porque dicen los españoles cuando quieren dar alguna batalla, invocando aquel san Diego Matamoros: “¡Santiago, y cierra España!” ¿Está por ventura España abierta y de modo que es menester cerrarla, o que ceremonia es esta?
Don Quijote de la Mancha (2: 58)

1. Moros, moriscos y cristianos en la España de la temprana modernidad

Dividir la historia de España en dos --teniendo como punto de partida la conquista de Granada en 1492 por parte de los Reyes católicos--: una, la vida del al-Ándalus (caracterizada por la coexistencia, no siempre pacífica, entre cristianos y musulmanes, y sus diversas formas de hibridación) y otra, el inicio de la España moderna como emergente imperio europeo, implica simplificar un pasado muchísimo más complejo que tiene ramificaciones importantes incluso en el presente de este país. La historiografía hispánica moderna ha dedicado innumerables estudios a los moriscos españoles, enriqueciendo nuestra comprensión de este heterogéneo grupo cuya historia dista mucho de ser monolítica. Primero, habría que definir el término ‘morisco’ o cristiano nuevo. Se entiende por morisco al mudéjar-- musulmán que permaneció en territorio conquistado por los cristianos, y bajo su control político, tras el proceso de Reconquista-- convertido al cristianismo.⁶¹ Por pragmática de 11 de febrero de 1502, los Reyes Católicos obligaron a los mudéjares castellanos a convertirse al cristianismo o abandonar el reino. El proceso de conversión duró desde 1499 en Granada a 1526 en Aragón.⁶² Debido a las

⁶¹ Ver L. P. Harvey 2-10 para diversas acepciones de los términos ‘moro’, ‘morisco’ y ‘converso’ en la España del siglo XVI.

⁶² El rey Fernando el Católico insistió en que la política de las conversiones forzadas no fuera aplicada para los mudéjares del Levante. Su sucesor, Carlos V, heredó un reino dividido: una Castilla unificada religiosamente gracias a la expulsión de los judíos y los bautizos forzados de los mudéjares, y un Aragón heterogéneo en el que los mudéjares todavía gozaban de algunos de sus derechos medievales. Sin embargo, como resultado de las revueltas

limitaciones y dificultades que implicaba dicha migración, y en parte por los beneficios que resultaban del bautismo, la mayoría de los mudéjares optó por la conversión, población que pasó a llamarse *nuevos convertidos de moros* o moriscos.

Por otro lado, como señala Joan Reglà, la población morisca difería considerablemente en los distintos reinos de la Península ibérica (23-25).⁶³ Hacia finales del siglo XVI, los moriscos que habitaban las dos Castillas constituían una minoría esparcida por la región y mostraban indiscutibles señales de asimilación.⁶⁴ Muchos de estos moriscos ya no hablaban árabe, y habían adoptado la vestimenta, dieta y tradiciones de los cristianos viejos. Trevor Dadson, a través de un monumental estudio documental, ha demostrado, por ejemplo, que los moriscos de Villarrubia de los Ojos, pueblo manchego que gozó de cierto apogeo económico a fines del siglo XVI, estaban fuertemente asimilados a las costumbres cristianas e incluso formaban parte de la élite eclesiástica e intelectual del pueblo. Cuando los moriscos de Granada, tras las guerras de las Alpujarras (1568-1570), fueron desterrados a diferentes partes de Castilla, Villarrubia de los Ojos, como muchos otros pueblos castellanos, sufrió un cambio demográfico importante, que desencadenó conflictos entre los originales moradores del pueblo, cristianos viejos y moriscos, con los recién llegados y muchos menos asimilados moriscos granadinos. Según Dadson, los moriscos viejos de este pueblo se vieron confrontados con la decisión de, o retornar a su pasado

de las Germanías, conversiones forzadas fueron aplicadas en varios territorios valencianos (Ehlers 14).

⁶³ Ver Lapeyre para un estudio detallado de la geografía y demografía morisca en la España previa a la expulsión. El estudioso hace una interesante comparación entre los antiguos mudéjares y los moriscos granadinos, establecidos en Castilla y otras partes de España, a raíz de los levantamientos de 1568-1570. Ver también Vincent.

⁶⁴ Para un estudio completo sobre los moriscos de Castilla, especialmente de la región de la Mancha, ver Moreno Díaz. El mayor aporte de este libro, además del estudio demográfico e inquisitorial, es sopesar el valor económico de los moriscos en la Mancha. Según el autor, la convivencia diaria entre cristianos viejos y nuevos era mucho menos enrevesada de lo que pensamos; las diferencias entre estos dos grupos fueron generalmente impuestas desde la Corona. Si bien hubo anhelos comunes entre estos dos grupos, también hubieron conflictos y abusos. Muchos cristianos viejos apoyaron la decisión del rey Felipe III porque, influidos por lo que se decía en el púlpito, no estaban convencidos de la conversión sincera de sus vecinos; además estos representaban una fuerte competencia económica.

musulmán, o adoptar definitivamente la religión e identidad cristianas. Eligieron la segunda opción, y, a pesar de su completa asimilación, del apoyo de los cristianos viejos, y de sus esfuerzos por permanecer en territorio español, fueron finalmente expulsados hacia 1610, como consecuencia de la decisión real de Felipe III, tomada, tras una larga controversia, en 1609. La conclusión a la que llega Dadson es que Villarubia de los Ojos no habría sido un caso aislado, sino que

[n]ot all Moriscos were crypto-Muslims, nor were all Old Christians intolerant fanatics. Many had found a way to live together in relative harmony and peace. The Moriscos of Villarrubia de los Ojos show us just how far this process of coexistence and assimilation had gone and prove that assimilation could be a reality and not the fantasy that too many have believed for far too long. (“The Assimilation” 25)

Sin embargo, en otras regiones de la Península hispana, los moriscos mostraron menos señales de asimilación. En Valencia, el número de moriscos era muy alto, y estaban sometidos a sus señores, muchos de los cuales, guiados por intereses económicos o lazos de solidaridad, los defendieron ante el decreto de Felipe III. En Granada, por otro lado, la comunidad morisca era muy numerosa. Conservaban a sus jefes políticos y líderes religiosos, hablaban árabe, y mantenían las costumbres de sus antepasados: vestimenta, dieta y tradiciones religiosas islámicas que incluían la lectura y enseñanza del Corán, abluciones y oraciones, y los usos mortuorios musulmanes.⁶⁵ Se considera que el número de expulsados habría sido 300 000 moriscos, provenientes, sobre todo, de las regiones de Valencia y Aragón, las cuales sufrieron en mayor medida las consecuencias de las considerables pérdidas de parte de su población económicamente activa.

⁶⁵ Ver Caro Baroja para un estudio completo de la historia de los moriscos en Granada.

Las causas que determinaron la decisión de la Corona son muy complejas e involucran intereses religiosos y políticos a nivel local e internacional.⁶⁶ Una de las principales argumentaciones a favor de la expulsión era la conversión insincera y el carácter inasimilable de los nuevos cristianos, sobre todo los de origen granadino, quienes, por su posición geográfica, y debido a probadas alianzas con franceses, ingleses, otomanos y turcos, significan un peligro constante para el reino. Además, los numerosos ataques de embarcaciones berberiscas que asolaban toda la costa mediterránea, facilitadas o festejadas por estos moriscos, reforzaban los miedos y el rechazo contra los recién convertidos. Se creía que los moriscos constituían una “quinta columna”, que, “desde sus reductos peninsulares secundó la presión otomana en el Mediterráneo y la de los hugonotes franceses en el ámbito pirenaico” (Regla 32). Asimismo, las sospechas, no siempre infundadas, frente a posibles colusiones entre los enemigos internos, los moriscos, y los externos, protestantes del norte de Europa, y los jefes de gobierno del Estado marroquí y del Imperio turco-berberisco, determinaron finalmente, entre otras opciones --que incluían un largo y paciente proceso de adoctrinamiento o asimilación a través de matrimonios mixtos--, el trágico desenlace y diáspora de los moriscos españoles.⁶⁷ Por otro lado, como sugiere al-Hajari, un morisco español auto-expatriado en Marruecos, en su autobiografía, traducida al inglés como *The Supporter of Religion against the Infidels or The Unsheathed Sword against Everyone who Disbelieves*, la derrota que significó la pérdida de las colonias

⁶⁶ Según L.P. Harvey, la expulsión de los musulmanes en Portugal en 1497 es un claro antecedente de la eventual imposición de una política similar en suelo español (17). Contraria a los postulados de la historiografía hispana, que ha caracterizado la política de Felipe III como pacifista y conciliadora, según Bunes Ibarra, la política mediterránea de este monarca fue mucho más agresiva en sus acciones militares contra los musulmanes. Para el crítico, la expulsión de los moriscos debe ser estudiada junto a la conquista de Larache y La Maroma, “empresas inspiradas en un intento de asegurar la tranquilidad exterior al evitar que se instalen en estas plazas corsarios o que sean controladas por otras naciones” (“La expulsión” 60).

⁶⁷ Muchos moriscos desde 1570 habían escapado a Marruecos y colaborado con la guerra civil de este país, buscando el apoyo del sultán para invadir España. Para la diáspora morisca en Marruecos, ver García-Arenal y Wieggers (eds.) 275-312.

españolas en los Países Bajos influyó la decisión de la Corona hispánica en la extradición de la comunidad morisca.⁶⁸ No es gratuito que la fecha de la firma de la “Tregua de los doce años,” el 9 de abril de 1609 --tratado que supuso la independencia de facto de los holandeses--, coincidiera con la de la expulsión de los moriscos. La vergüenza de esta derrota política habría sido balanceada con una prueba de poder a través de la drástica decisión del monarca. Además de posibles alianzas de los moriscos con el estado otomano, los hugonotes franceses o con el sultán marroquí, tal como indica Miguel Ángel de Bunes Ibarra, los nuevos convertidos de musulmanes suponían un peligro en sí mismo: “[S]e inmiscuían en las tensiones de la política internacional de una manera activa, pidiendo apoyo a las autoridades magrebíes y otomanas para aliviar las difíciles situaciones que padecen, o pasiva, siendo usados por los enemigos de la Monarquía para generar tensión dentro de los territorios directamente controlados desde Madrid (“La expulsión” 49).

Varios estudios que analizan las causas que determinaron la decisión de Felipe III destacan su naturaleza contradictoria teniendo en cuenta la tradicional caracterización del gobierno de este monarca como más pacifista y conciliadora en comparación al ímpetu más agresivo de un catolicismo beligerante del reinado de su padre, Felipe II. Las especiales coordinadas políticas y religiosas del periodo habrían desencadenado la expulsión, descrita, por sus contemporáneos, como una victoria divina de la cristiandad contra los infieles. El Rey Católico era representado como un elegido de Dios en la derrota final de los seguidores de Mahoma: la expulsión total de

⁶⁸ Este morisco conoció dos universos culturales en conflicto. Su nombre, así como su vida, fue múltiple. Diego Bejarano, su nombre cristiano, o Ahmad b. Qasim al-Hajari, fue miembro de la clase intelectual granadina, colaboró con la traducción de los pergaminos de la Torre Turpiana, y defendió la autenticidad de los Plomos de Sacramonte. Escribió en español y árabe, y su fama como prestigioso intelectual y hombre de gran virtud está testificada por cartas y testimonios escritos dejados por sus amigos. Hacia finales del siglo XVI, al-Hajari decide abandonar Granada y refugiarse en Marruecos donde sirvió como traductor y secretario del sultán Muley Zaidan y tuvo muy buenas relaciones con la élite marroquí. Fue asimismo protector de numerosos andalusíes huidos al norte de África y defensor de otros huidos a Turquía. Mantuvo, además, acalorados debates teológicos con defensores del cristianismo y el judaísmo.

esta minoría, de acuerdo a los apologistas de Felipe III, completaba los objetivos de la Reconquista de 1492. En este sentido, dicha violenta decisión debe ser comprendida en relación a las guerras del mediterráneo contra los corsarios otomanos, y las preocupaciones por los avances occidentales de los estados del norte de África.

Debido a la gran magnitud de la empresa y de los recursos que requería, la expulsión de los moriscos se realizó por diversas etapas y duraría hasta 1614. Los moriscos de Valencia, por el mayor peligro que suponían para la seguridad de la Monarquía, fueron los primeros en ser expulsados de la Península. Los desterrados fueron enviados a presidios españoles de las costas del norte de África, como Orán, y se asentaron finalmente en Berbería. Les siguieron los de Andalucía, Extremadura, las dos Castillas y los de la Corona de Aragón. Los últimos expatriados fueron los reino de Murcia, primero los de Granada, y, finalmente, los del valle de Ricote y los demás moriscos viejos. La mayoría de los exiliados se trasladaron a territorios musulmanes del norte de África, Argel, Marruecos y Túnez; algunos se dirigieron a Francia y otros fueron a parar a Turquía.⁶⁹

2. La polémica sobre el problema morisco

La tragedia del morisco (como la de los marranos) fue sentirse suspendidos entre
dos culturas, atraído por ambas y no aceptado plenamente por ninguna.
Dominguez Ortiz y Vicent Bernard 164

La coexistencia entre cristianos nuevos y cristianos viejos en las diferentes regiones de España en el siglo XVI no estuvo exenta de conflictos, quejas contra los monjes granadinos o

⁶⁹ Ver *Los moriscos: expulsión y diáspora*, trabajo compilatorio editado por Mercedes García-Arenal y Gerard A. Wiegers, para estudios sobre los diferentes destinos y asentamientos moriscos tras su expulsión. Ver también Wiegers, "Managing", para una explicación de los círculos de ayuda moriscos en diferentes partes de Europa y África antes y luego del decreto de 1609. Muchos moriscos, sin embargo, se quedaron o retornaron a la Península. Ver Tueller y Dadson, *Los moriscos*, para ejemplos de estos casos.

los bandoleros aragoneses,⁷⁰ y recelos con respecto a la dieta, vestimenta y tradiciones moriscas. Hubo, sin embargo, muchos casos de probada asimilación, lazos de afinidad y alianzas entre cristianos viejos y moriscos. La decisión de la Corona española, apoyada por el Consejo de Estado, no fue unánime, ni contó con el apoyo explícito del papado. Estuvo precedida de una larga controversia con importantes voces de protesta procedentes tanto de la élite educada morisca como de cristianos viejos de la aristocracia feudal, miembros del clero e ilustres hombres de letras.⁷¹

El argumento principal de los apologistas católicos estaba basado en la idea de la indeleble mancha del pecado que los niños moriscos heredaban de sus padres, mácula que significaba un obstáculo insuperable para su sincera y completa conversión. Se consideraba la sangre morisca como nefanda y transmisora de la infidelidad: “Criándose un hijo con padres moros y descendiendo dellos, ha de ser moro” (Ribera citado por Escrivá 354). Uno de los clérigos que clamó más fervientemente a favor de la expulsión fue el dominico Jaime Bleda, quien, con este objetivo, infructuosamente, viajó a Roma tres veces para lograr el apoyo del Papa, y en 1604, presentó personalmente a Felipe III un manuscrito de su *Defensio fidei* alegando sobre la apostasía de los moriscos y defendiendo su expulsión. Asimismo, el arzobispo y virrey de Valencia, Juan de Ribera, envió dos memoriales al rey en los que insistía en las ventajas de la expulsión. En 1568, Ribera fue adjudicado por Felipe II con la difícil tarea de convertir a los moriscos valencianos a las filas del cristianismo. Luego de que los resultados de

⁷⁰ Monfíes es la apelación que recibieron en el siglo XVI y principios del XVII los moriscos refugiados en las serranías de Granada, dedicados primordialmente al bandolerismo.

⁷¹ Algunos eclesiásticos, como Fray Ignacio de las Casas, postularon el uso del árabe como efectiva herramienta en la evangelización de los nuevos cristianos. Sin embargo, hubo varios opositores ante esta medida como Juan de Ribera y Borja de Medina. El primero señala que el árabe no es una lengua adecuada para la enseñanza del cristianismo: “[El árabe] no solo [no] sería útil para la instrucción de la fe christiana, pero que causaría que en los dichos moriscos nueva reputación y estimación de su secta” (citado por Ehlers 155). Ver Magnier 1-48 para una visión panorámica de los defensores y detractores en el debate sobre el problema morisco y su expulsión.

dicha empresa resultaran estériles, Ribera, decepcionado, se convirtió en uno de los más encarnados adversarios de la clase morisca.⁷² Desde la última década del siglo XVI, buscó, en incontables ocasiones, inclinar la decisión del monarca, Felipe III, y de su favorito, el duque de Lerma, por la expulsión. Por ejemplo, en febrero de 1610, Ribera, entonces arzobispo y patriarca de Antequera, solicitó al rey cerrar las escuelas en las que se educaba a niños cristianos en la doctrina cristiana (Ehlers ix). Las propuestas del arzobispo de Valencia se convirtieron en fuente de argumentos teológicos, económicos y culturales para los posteriores apologistas: “The medical and biblical imagery which he used to express this purification of the body politic is used extensively by the Catholic Apologists” (Magnier 9). Hubo incluso propuestas más radicales a las de Ribera que incluían la castración, o incluso el genocidio de esta minoría. Sin embargo, la posición predominante en los círculos de la Corte, incluso inmediatamente antes de 1609, era la del adoctrinamiento. El desencadenante del cambio de postura de la Corona, según Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, fue la presión que ejerció el duque de Lerma, con el apoyo de la reina Margarita de Austria. El valido del rey convenció a los señores de los moriscos de que recibirían las propiedades de sus vasallos como recompensa de su pérdida de mano de obra (70-71).⁷³ Luego de decretarse la expulsión, esta fue aplaudida mayoritariamente e inmortalizada en obras pictóricas y diversos textos laudatorios. Las voces disidentes se acallaron y la expulsión fue unánimemente celebrada y aceptada. Así, el padre Aznar Cardona escribe *Expulsión justificada de los moriscos españoles* (Huesca 1612), libro que resume los principales prejuicios y estereotipos negativos contra esta minoría, como alta tasa de natalidad, el barbarismo de sus

⁷² Es importante notar que, al inicio de su obispado, Juan de Ribera apoyaba una política de catequismo, de acuerdo a los principios post-tridentinos, y asimilación para los moriscos. Ver Ehler 82-83.

⁷³ El rey Felipe III, luego de que terminara su gira por el país valenciano, no planeaba aún la expulsión, “sino que hacía planes de largo alcance para obtener una evangelización eficaz; punto de vista que, sin duda, compartía su favorito y mentor inseparable” (Domínguez Ortiz y Vincent 165). Para los antecedentes inmediatamente previos a la expulsión, ver Domínguez Ortiz y Vincent 159-176.

costumbres, el arraigo a sus tradiciones religiosas, inmoralidad en sus prácticas sexuales y su excesiva capacidad de ahorro.⁷⁴ En estos argumentos se repite la metáfora empleada por Ribera del miembro infeccioso que puede contaminar el resto del cuerpo social. Los moriscos son descritos por el Padre Aznar como una gangrena que requiere ser cercenada para salvaguardar la salud del reino: “Su intento era crecer y multiplicarse en número como las malas hierbas, y verdaderamente, que se avían dado tan buena mano en España que ya no cabían en su barrios ni lugares, antes ocupavan lo restante y lo contaminaban todo” (citado por García-Arenal, *Los moriscos* 230). Además, los matrimonios entre moriscos y cristianos viejos son descritos por el padre Aznar Cardona como una causa de la contaminación del linaje español y la pureza de sangre de los cristianos viejos: “Y lo peor era que algunos christianos viejos...se casavan con moriscas, y maculaban lo poco limpio de sus linajes” (citado por García-Arenal, *Los moriscos* 235). Como vemos, la retórica del discurso apologético de Aznar Cardona repite las tradicionales metáforas medicinales que tipifican a los moriscos como una contagiosa enfermedad que amenaza con contaminar la pureza del linaje y sangre de los cristianos viejos. Ya en 1582, el inquisidor Ximénez de Reinoso resalta el papel divino de España para contrarrestar el avance herético musulmán empleando el mismo léxico extraído del campo de la medicina: “[S]e ha de procurar que se limpie y purifique de una tan mala gente y nación como esta, que tantos años á la tiene entorpecida y manchada con su mal vivir” (citado por Boronat y Barrachina 598-599).

Por otro lado, los opositores de la expulsión alegaron argumentos teológicos contra esta decisión: los moriscos eran, finalmente, gracias al bautismo, cristianos.⁷⁵ Su expulsión, por tanto,

⁷⁴ El tópico de la alta tasa de natalidad de los moriscos, unido a la idea de que no servían en el ejército ni enviaban a sus hijos al monasterio o al convento, fue uno de los de mayor arraigo en las mentalidades cristianas, y fue ampliamente explotado como argumento a favor de su expulsión. Dice Aznar Cardona: “Engendraban sus mujeres como conejas y tenían las casas bullendo de hijos, como hormigueros” (fol. 35r.)

⁷⁵ Además de cuestiones teológicas, los argumentos a favor de la expulsión tropezaban con problemas jurídicos. La Inquisición era la institución responsable de controlar y castigar, en forma individual, posibles casos de

constituía una infracción grave contra la moral cristiana. Don Feliciano Figueroa, involucrado personalmente en el proceso de adoctrinamiento de los moriscos, fue uno de los más fuertes oponentes a la expulsión. En una carta dirigida a Fray Antonio Sobrino en marzo de 1609, Figueroa advierte de la violación a los deberes cristianos que la expulsión de los nuevos cristianos supondría: “E sido de parecer que el Rey nuestro Sr. con buena conciencia no puede mandar echar de España los moriscos deste reyno que están bautizados, sabiendo con evidencia que se an de pasar en África a ser manifiestos Apostatas del bautismo” (citado por Boronat y Barrachina 505). Además, otras voces disidentes, como la de don Manuel Ponce de León, argumentaban sobre los peligros contra los intereses monárquicos que resultarían de enviar moriscos al Norte de África, donde podían nutrir las fuerzas de los infieles contra el cristianismo: “¿Cómo se puede dar paso para África un número tan grande de gente ya rescibido en el gremio de la Santa Yglesia, adaptada por el bautismo y participante de los demás sacramentos della?”. El mismo Ponce de León, representante de otras voces de oposición, aconsejaba al rey la asimilación a través de matrimonios mixtos: “[N]o tendría por cosa mal entendida el permitirles casar entre cristianos viejos” (citado por Janer 285-291). Adicionalmente, los partidarios de la efectividad de la educación cristiana de los moriscos señalaban la ilógica política del adoctrinamiento fuera del reino, sin prestar atención a los nuevos cristianos que vivían en territorio español: “Mui de extrañar es que sea España la que rodea el mar y la tierra, y llega hasta los fines de el oriente, y de el occidente, a Chile, a la China, y al Japón, por convertir a los infieles ... y que no cuide, ni haga diligencia, para la conversión ... de éstos que tiene dentro de casa” (Valencia, *Obras* 115). Si bien ninguno de los detractores de la expulsión argumentó a

herejía. La expulsión total era, por tanto, en teoría, una irregularidad del sistema. Este óbice jurídico, como señala Rafael Benítez Sancho-Blanco, fue superado con el alegato del peligro que los moriscos suponían para la seguridad de la Monarquía por sus alianzas con enemigos internacionales como ingleses y franceses (111-112).

favor del respeto por las costumbres y creencias islámicas ni por la libertad de conciencia, muchos de ellos defendieron la práctica de las virtudes cristianas como la caridad en la paciente conversión de los moriscos. El erudito, crítico social y reconocido humanista converso, Pedro de Valencia (1555-1620) escribió un famoso tratado sobre el problema morisco (1613), dirigido al rey, en el que alega por un tratamiento humano y un adoctrinamiento pacífico y caritativo:

Conviene pues que esparcidos los Moriscos se trate de su verdadera conversión con amor y charidad, que vean ellos que los queremos bien, para que se fíen de nosotros y nos crean, que en pareciendo por las obras, y no por las palabras solas, que están bien enformados, y seguros en la fee, no sean notados, ni distinguidos, ni con apartarlos, ni forzarlos para oír missa, y moctrina [sic], ni con carga de tributos especiales. (*Tratado* 137)

La mayoría de los defensores de la expulsión, como ya he mencionado, emplearon metáforas extraídas del campo de la medicina y la enfermedad para representar a los nuevos cristianos como un miembro infeccioso que amenazaba la pureza y salud del cuerpo nacional. Pedro de Valencia, en cambio, como indica Magnir, empleó un similar discurso orgánico para explicar en forma más positiva la posibilidad de curación e incorporación de la minoría morisca al cuerpo político:

Es muy justo advertir de la gravedad y riesgo de la enfermedad para hacer cuidadoso y obediente al enfermo ... y es que, no haciéndose nada o muy poco de lo conveniente, ha llegado al estado tan peligroso que, si haciéndose todos los remedios procediera así, ¿qué se podía esperar? Pero ahora hay muy probable esperanza que haciéndose lo conveniente sucederá salud, a lo menos mejorara. (*Obras* 90)

Las propuestas de los apologistas de la expulsión se cimentaban en la metáfora de las sangrías, o incluso medidas más crueles como el cauterio o la amputación, como cura de la infección que ocasionaban los moriscos en el cuerpo nacional; Valencia, en cambio, postula medidas medicinales preventivas menos drásticas: “Cuando la expulsión del humor no es hacedera, no usan entonces de sangrías ni purgas ni otros remedios violentos, sino solamente por lo que llaman *epicrassis* procuran enmendar los humores, confortando la naturaleza, templando y alternado la malicia con inmisión de mejores humores, con buena dieta y uso de alimentos medicamentosos” (*Obras* 109). Es decir, Valencia usa e invierte la misma retórica de los defensores de la expulsión trastocando sus metáforas por soluciones positivas.

El humanista, además, aboga por un cambio de actitud de los adoctrinadores de los moriscos hacia tácticas más misericordiosas y pacientes. Asimismo, el cronista e historiógrafo de las Indias recomienda el tratamiento equitativo de los nuevos cristianos con respecto a los cristianos viejos a través de la abolición de los estatutos de limpieza de sangre con miras a lograr una completa asimilación de esta minoría (Magnier 396). Según Valencia, la eliminación de los estigmas contra este grupo social, lo que él denomina *permisión*, aseguraría la total disolución de los moriscos entre los cristianos viejos. El humanista llega incluso a insinuar la prohibición del término *morisco*: “Conviene, pues, no que los moriscos sean iguales en los oficios y las honras del reino con los cristianos viejos, sino que los moriscos se acaben y solamente queden y haya en el Reino cristianos viejos; que sea toda la república de gente de un nombre y de un ánimo, sin división, para que no haya disensión” (*Tratado* 123-125).

Por otro lado, en la misma línea de crítica de Valencia sobre la deficiente tarea efectuada por los responsables eclesiásticos, prebostes y curas, en la evangelización de los moriscos, el famoso arbitrista español González Cellorigo (1600) propone una mejor selección y vigilancia de

los líderes de las campañas misionales. Interesantemente, Cellorigo también emplea metáforas médicas en su explicación sobre mejores métodos curativos del alma de los recién convertidos: “[Los prelados] a quien no se puede dejar de atribuir un tanto de negligencia por el descuido que con estas sus obejas parece se a tenido, que aunque enfermas a ellos incumbe curarlas con sus doctrinas... a ellos les corre más obligación en esto que no a ninguno, pues su profesión es curar almas” (citado por Zayas 390)

3. Respuestas y resistencia moriscas frente a la expulsión

Si bien es cierto que, en cierta medida debido a restricciones sociales como la de los estatutos de limpieza de sangre, la mayoría de los moriscos estuvieron dedicados a la agricultura y otras actividades de mano de obra, como obras de irrigación, el artesanado y el comercio, existió una importante élite intelectual morisca.⁷⁶ Se adjudica a esta clase la manufacturación de los Plomos de Sacramonte, planchas circulares de plomo encontradas a fines del siglo XVI con textos en latín y aljamiado, que fueron interpretados como un evangelio adicional de la Biblia que habría sido revelado por la Virgen a los apóstoles para ser divulgado en España. Su autenticidad fue inmediatamente criticada, y fueron tachadas de falsificaciones. Posiblemente fueron producidas por la nobleza nazarí granadina para demostrar la importancia del islam en la historia del cristianismo. Mercedes García-Arenal considera a los Plomos, asociados con los pergaminos y reliquias encontrados unos años antes en la Torre Turpiana, como parte de los esfuerzos de la aristocracia granadina por incentivar el prestigio del árabe y de otras prácticas

⁷⁶ Los estatutos de limpieza de sangre limitaban la movilidad social de los moriscos en la escala social y los restringían de participar en órdenes religiosas y militares. Pedro Valencia abogó por la abolición de este tipo de esta clase de mecanismo discriminatorios que imponían a la comunidad morisca una clasificación de ciudadanos de segunda clase: “[N]o se tienen por ciudadanos, no participando de las honras y oficios públicos y siendo tenidos en reputación tan inferior, notados con infamia y apartados en las iglesias y cofradías, en otras congregaciones y lugares” (*Obras* 81).

culturas moriscas.⁷⁷ Lamentablemente, estos intentos por establecer formas híbridas entre islam y el cristianismo, como resaltar la historia común de estas culturas, y no obstante las varias peticiones enviadas al monarca por cristianos viejos y moriscos para hacer excepciones con algunos de estos, esta minoría fue obligada al exilio. Como ha demostrado Gerard Wiegers, hubo círculos importantes de la nobleza morisca en Castilla que intentaron influir en la mejora de “las condiciones de su asentamiento en otros lugares o para evitar la expulsión” (“Las obras” 397-398). En los últimos años, la historiografía española ha abocado importantes estudios, como los de Luce López Baralt y Wiegers, a la literatura aljamiada y la polémica producida por intelectuales moriscos sobre su expulsión.⁷⁸ Gracias a estos aportes, la historia de esta trágica minoría se enriquece con las voces de resistencia del otro lado de la orilla. Los últimos descubrimientos, traducciones y análisis de las respuestas moriscas frente a su expulsión nutren nuestra comprensión de las complejas coordenadas y diversos planos de esta historia. Por ejemplo, un reciente artículo de Luis Fernando Bernabé Pons sostiene que varios moriscos de origen granadino y manchego recibieron el apoyo de grupos de moriscos establecidos en Francia como guías para su comunidad durante su desplazamiento de España a Tunes, Marruecos, Argel, y el Imperio otomano (“Notas”).⁷⁹

⁷⁷ Para estudios sobre los Plomos de Sacramonte ver García-Arenal y Rodríguez Mediano, y Harvey 267-269.

⁷⁸ Ver López Baralt y Wiegers, “Las obras”.

⁷⁹ Uno de estos moriscos fue al-Hayari quien salió de España antes de la expulsión e hizo grandes esfuerzos, con la ayuda de la corte de Marruecos, para mejorar las condiciones de su pueblo durante su diáspora. Ver Wiegers, “Managing”, para un análisis de los grupos de ayuda a los moriscos luego de la expulsión. En este artículo, Wiegers concluye que “it is clear that prominent Moriscos used their resources, social capital, and existing networks in the Mediterranean, France, England, and the Dutch Republic to influence conditions of living in their new home countries” (160).

4. Moros, moriscos y renegados en la vida y obra cervantinas

A principios de 1575, Cervantes partía de Nápoles a bordo de la galera *Sol* rumbo a España llevando consigo cartas escritas por Juan de Austria y el duque de Sesa. Lamentablemente, la embarcación en la que iba el escritor, junto a su hermano Rodrigo, fue capturada por bergantines turcos liderados por corsarios que llevaron a los hermanos a Argel para ser vendidos como cautivos. Debido a las misivas que Cervantes portaba, se pensó que era un hombre noble, por el cual se podría pedir un gran rescate. Este error resultaría en cinco años de cautiverio, y múltiples y fallidos intentos de escape. Fueron estos duros años, como escribe Georgina Dopico Black, “el marco de la rica fuente de narraciones de las que se serviría su producción posterior” (27). De los 27 a los 31 años, Cervantes aprendería a sobrevivir en un ambiente hostil, espacio en el que su genial imaginación y la conversación con amigos como Antonio de Sosa lo ayudarían a lidiar con su dolor, y periodo que enriquecería su vida y obra hasta su muerte. De regreso a España, en 1580, el soldado y poeta español participó indirectamente de los debates sobre “el problema morisco” y fue luego testigo de su expulsión como de las consecuencias de esta expatriación.

Paralelamente a su fecunda y activa vida literaria, aunque no siempre exitosa, Cervantes se ganaba la vida como recaudador de impuestos y abastos. Acusado de irregularidades burocráticas, el poeta sufrió nuevamente prisión dos veces, en Castro del Río y Sevilla, nuevo cautiverio que habría despertado sus tormentosos recuerdos de Argel. La vida tediosa de este oficio se sopesaba con los enriquecedores viajes del autor por el sur de España, materia prima para muchas de sus obras. Por estos años, sus vanos empeños por formar parte de la corte van de la mano con sus denodados esfuerzos por demostrar tanto la limpieza de su linaje como su buena y cristiana conducta de sus años en Argel. Las acusaciones de conducta deshonestas y posible

abjuración contra el poeta, instigadas por el doctor Juan Blanco de Paz, y de las que el autor trató de defenderse con la publicación de “La información de Argel”, serie de entrevistas orquestadas por Cervantes que dan cuenta de su honorable conducta en Argel y su fidelidad a la fe cristiana, mancharían el nombre del escritor por el resto de su vida, limitando su acceso a cargos administrativos importantes.

Vive Cervantes en un periodo conflictivo, momento de constantes guerras políticas y conflictos religiosos entre el Imperio español, sus vecinos del norte de Europa, y el estado otomano, como de constantes temores por posibles levantamientos de la comunidad morisca. Los enemigos de la cristiandad podían poner en peligro la seguridad del reino desde múltiples ángulos, con los permanentes asaltos de los corsarios turcos por las costas del Mediterráneo, como con posibles insurgencias moriscas como la guerra de las Alpujarras. Como señala Antonio Feros, “La generación de Cervantes era consciente de que vivía en un mundo en crisis, en un período de transformación e incertidumbre económica, social y política” (“Por Dios” 62).

Abordar la bibliografía escrita sobre la obra cervantina de tema moro/morisco es, como dijera el mismo Cervantes, entrar en la encrucijada de un confuso laberinto.⁸⁰ Estas lecturas varían desde la afirmación de una mirada cervantina de corte humanista y una abierta simpatía por los moriscos, hasta un Cervantes intolerante de obra propagandista y de acérrimo rechazo contra los enemigos de la cristiandad: “Las posibilidades de un Cervantes maurófobo, uno maurófilo, un Cervantes primero indiferente y luego compasivo o un Cervantes hipócrita y maleable por las circunstancias pululan igualmente llenas de vigor por los anales cervantinos” (Bernabé, “De los moriscos” 156).⁸¹ En los últimos años, sin embargo, la mayoría de los críticos concuerda en la

⁸⁰ Ver Johnson, *Don Quixote* 22-33, para una revisión bibliográfica de la recepción del *Quijote*.

⁸¹ Ver Márquez Villanueva, *Personajes*, 246-47; y Gerli, *Refiguring* 57-60 para lecturas positivas de la obra cervantina con respecto al problema morisco. Ver M. Moner, *Mas* 1:322-23; Osuna; Arco y Garay 194 para autores que han identificado las invectivas contra los moriscos lanzadas por varios personajes cervantinos con la propia

complejidad de la obra cervantina en el tratamiento y representación de un tema así mismo complejo. Obviamente es imposible adentrarnos en la mente del autor alcalaíno para determinar con completa seguridad cual habría sido su posición frente a temas tan candentes en los siglos XVI y XVII como los conflictos entre turcos, moros y españoles, la expulsión de los moriscos, la piratería y cautiverio en el Mediterráneo, las políticas de la Corona española y la Iglesia Católica en los enfrentamientos e intercambios con el naciente Imperio otomano, la vida fronteriza de miles de renegados, y los problemas de comunicación derivados del empleo de la lengua franca mediterránea.⁸² No obstante esta es una empresa muy enrevesada, sí podemos aseverar con certeza que estos temas que ahora estudiamos como abstracciones eran parte de una realidad vívida y concreta para el soldado y poeta español. Cualquiera haya sido su postura o si incluso tuvo varias a lo largo de su vida, es evidente que su rol como soldado en la batalla de Lepanto, así como los cinco años de cautiverio en Argel, marcaron su vida y obra hasta el final de sus días.⁸³

postura del escritor.

⁸² Ver Camamis y Teijeiro Fuentes para un tratamiento general de las manifestaciones literarias de la cautividad en la literatura del Siglo de Oro español.

⁸³Ellen M. Anderson propone una evolución ideológica en el teatro cervantino: de una postura más inflexible en sus primeras obras (*Los tratos de Argel*, *Los baños de Argel*) a una visión más compleja de las relaciones entre cristianos, moros, renegados y turcos en *La gran sultana* y *El gallardo español*. Según Anderson, estas últimas obras sugieren espacios más complejos de intersección entre los signos exteriores de piedad y las convicciones interiores. Mas comparte la visión de Anderson acerca de la evolución ideológica en el teatro cervantino: "Grâce à elle [la captivité], Cervantès peut en quelque sorte tout repenser puisque les chaînes physiques que le retiennent dans un baigne lui donnent la liberté du choix" (I, 319). Para una revisión panorámica de las conexiones entre la experiencia vital de Cervantes y la España morisca, ver Urgoiti 114-116. Ver Canavaggio para una de las biografías más completas del autor. Consultar Emilio Sola y José F. Peña, y Hegg Ottmar para un estudio de los vínculos entre Cervantes y la Berbería. Para un análisis historiográfico y biográfico de los efectos del cautiverio en la obra cervantina, ver Garcés, *Cervantes in Algiers*, y Márquez Villanueva, *Moros, moriscos y turcos de Cervantes*.

5. Retórica del cuerpo y la enfermedad en la formación de la identidad nacional española

La España en la que se inscribe la obra cervantina es una incipiente nación con sueños imperiales y expansionistas.⁸⁴ Es en este período que se va construyendo la idea de una identidad nacional homogénea y unificada. La publicación de la primera gramática española escrita por Nebrija el mismo año de la llegada de Colón al Nuevo Mundo y la retoma de los anhelos de Reconquista contra los enemigos de la cristiandad constituyen hitos esenciales en la historia española de la temprana modernidad. La Monarquía y la Iglesia Católica sumaron esfuerzos a favor de la unificación del reino y la creación de una renovada identidad nacional a través de procesos de homogenización étnica, lingüística y religiosa con el objetivo de formar lo que Louis Cardaillac describe como “one soul and a body unified in a community of historic destiny” (34). No es azaroso que la expulsión de los judíos (1492) y posteriormente la expatriación de los moriscos (1609-1614) sean acontecimientos coetáneos a las políticas colonialistas y los esfuerzos de adoctrinamiento cristiano en los territorios transatlánticos. La homogenización étnica – expulsión de los judíos y moriscos--se ejecutó en forma paralela a la estandarización del español como lengua prestigiosa y elemento vital de la unificación del reino.

La retórica de la construcción de esta incipiente identificación comunal cohesionada, pura y homogénea empleó la metáfora orgánica de un cuerpo político bien articulado y del cuerpo místico de Cristo, encabezados por la Monarquía y la Iglesia Católica respectivamente. Hacia el siglo XIII, el concepto sagrado del *Corpus Christi* se va secularizando, transformándose progresivamente en la institución del cuerpo místico de Cristo:

⁸⁴En *Mimesis and Empire*, Barbara Fuchs estudia los procesos análogos emprendidos por la Corona española en su campaña imperial de conquista política y religiosa en el Mediterráneo y en sus colonias del Nuevo Mundo.

[W]hereas the *corpus verum*, through the agency of the dogma of transubstantiation and the institution of the feast of *Corpus Christi*, developed a life and a mysticism of its own, the *corpus mysticum* proper came to be less and less mystical as time passed on, and came to mean simply the Church as a body politic or, by transference, any politic of the secular world. (Kantorowicz 206)

Las metáforas orgánicas del cuerpo político y cuerpo místico, empleadas para representar la unificación de la nación y de la Iglesia Católica, fueron ampliamente difundidas, y estuvieron íntimamente ligadas, en la España de la Contrarreforma.⁸⁵ El origen de la doctrina revelada del Cuerpo Místico de Cristo se encuentra en los pasajes bíblicos escritos por San Pablo.⁸⁶ Según esta doctrina, la Iglesia no es un conglomerado amorfo de individuos, sino un cuerpo ordenado, con diversos miembros y sus propias funciones, sobre los cuales Jesucristo ejerce una acción unitiva y vivificadora. Posteriormente, la doctrina de San Pablo fue difundida y ampliada por los trabajos de Vives, Calvino y Loyola.⁸⁷ La visión original de la Iglesia Católica, en tanto representante terrenal de Cristo, enfatizaba la comunión solidaria de todos sus miembros. Sin embargo, los renovados espíritus de Reconquista transformaron los valores primitivos de armonía y unión en sentimientos de enemistad y oposición: “[R]ather than sanctifying the earthly city, Christian absolutes often became the smoke screens of the politically ambitious, just as Machiavelli would have it. In early modern Europe, a discourse assuming fundamental unity before God was giving way to one of class opposition, of ‘us’ against ‘them’” (Alves 21). De

⁸⁵ La metáfora del cuerpo como organismo social, político y religioso, como explica Alves, fue ampliamente usada por pensadores antiguos y modernos como Aristóteles, Platón y San Pablo (5). R.H. Tawney explica el legado medieval de la concepción de la sociedad como organismo jerarquizado en diversas clases y de acuerdo a diversas funciones: “Society, like the human body, is an organism composed of different members. Each member has its own function, prayer or defense, or merchandise, or tilling the soil. Each must receive the means suited to its station, and must claim no more” (22).

⁸⁶ Ver Cor. 10, 17; 12, 12-27; Ef. 1, 13; 2, 16; 3, 6; 4, 4 y 12-16; Col. 1, 18 y 24; 2, 19; 3, 15 para una explicación más detallada de la doctrina teológica paulina.

⁸⁷ Ver Alves.

esta manera, se volvió perentoria la necesidad de cortar todo elemento disímil—miembros infecciosos como los protestantes, judíos, moros, moriscos, conversos, herejes, etc.-- del Cuerpo Místico de Cristo, encarnado por la Santa Iglesia Católica. El creciente ambiente de sospecha instigado por la constante vigilancia del Santo Oficio contra cualquier conducta desviada de la ortodoxia cristiana dividió a comunidades, destruyendo lazos amicales y afectivos. Si bien el Papado no tuvo un papel directo en la expulsión de los moriscos, y más bien abogó por su adoctrinamiento, la postura de la Santa Sede, como escribe Bunes Ibarra, “siempre estuvo de acuerdo con los planes ofensivos en el Mediterráneo, cediendo su escuadra de galeras para las diferentes empresas que se realizan en los ataques al Archipiélago y en la conquista de algunas de las ciudades del norte de África” (“La expulsión” 64).⁸⁸

Por otro lado, luego de las numerosas conversiones de judíos y musulmanes en los siglos XV y las XVI, las divisiones que distinguían a los cristianos de otros grupos religiosos se desvanecen. En este contexto, aparecen los estatutos de limpieza de sangre como nuevas formas de dibujar distinciones jerárquicas y claras normas discriminatorias entre cristianos nuevos y cristianos viejos. Como Josiah Blackmore y Gregory Hutcheson arguyen, la limpieza de sangre y la honra durante este periodo son manifestaciones de un mismo discurso, “the conflation of notions of purity and orthodoxy into a reflexive impulse against the threat of racial, cultural, and sexual queerness (and the desires invoked by each)” (12). Además de los estatutos de limpieza de sangre, indica Mar Martínez Góngora, “la genealogía se convierte en una auténtica obsesión para los españoles, al constituir el criterio esencial que garantiza la adquisición del tipo de poder con el que se asocia la pureza étnica, así como el único modo de afirmar una pertenencia plena al cuerpo del Estado” (*Los espacios* 27-8).

⁸⁸ Para la postura del Vaticano frente a la expulsión de los moriscos, ver Pastore.

Si bien la idea de la convivencia pacífica entre cristianos y moros en el al-Ándalus es una ficción utópica difundida a partir de las ideas de Américo Castro y actualmente ampliamente empleada por las autoridades españolas con fines turísticos, los grupos minoritarios, cambiantes de acuerdo a la coyuntura política, no obstante los conflictos políticos y religiosos así como las cargas tributarias, eran tolerados en territorio español.⁸⁹ Como sostiene Stuart B. Schwartz, la historia política de la Península ibérica hasta finales del siglo XV, con la caída de Granada en 1492, está marcada por continuos cambios de poder: “Over the centuries, Christian populations had sometimes come under the rule of Muslim lords, Christian princes often ruled Muslim subjects, and, depending on the place, Jews lived as subjects of both Christian and Muslim rulers” (42), empero “a *modus vivendi* was usually worked out between rulers and their multiethnic subjects, usually because it made good political and economic sense to do so” (43). Sin embargo, las ambiciones imperialistas de la Monarquía hispana, los proyectos de colonización en el Nuevo Mundo y el resucitado vigor del espíritu de la Contrarreforma hacia los siglos XV y XVI van fortaleciendo sentimientos de intolerancia contra los enemigos de la cristiandad, grupos representados como una gangrena o miembro infeccioso que requería ser amputado del cuerpo nacional. El Duque de Lerma, favorito del Felipe III, el cual, según varios historiadores hispanistas, fue uno de los propulsores más fervientes de la expulsión, abogaba por esta medida “para que todos estos reynos de Espana queden tan puros y limpios desta gente

⁸⁹ Según Schwartz, “It has now become popular in Spain and Portugal to emphasize the Muslim and Jewish heritage, partly in recognition of a supposedly more multicultural approach to the past and partly because it is good for the tourist industry” (47). Fuchs propone distinguir entre una visión exotista del legado árabe en la cultura española y la herencia real a través de objetos y tradiciones que dan cuenta de esta hibridación. En las conclusiones de *Exotic Nations*, Fuchs sostiene que la recuperación de estas prácticas es urgente, “given how the celebration of Moorish heritage in the official discourse of tourism coexists with a marked racism against North African immigrants throughout Europe and the exacerbation of the anti-Muslim sentiment that marks the era of neo-conservatism warmongering and fundamentalist terrorism” (143). Ver Tremlett para una interesante discusión de la apropiación contemporánea del concepto de “convivencia”. Ver Urgoiti para un estudio de las relaciones entre el universo islámico y cristiano en la frontera mediterránea durante la Edad Media y temprana modernidad. Ver Domínguez y Vincent, y Chejne para un panorama general de la historia de los moriscos en la Península.

como conviene”. Juan de Ribera urgía también a Felipe III a “cortar al brazo para conservar el cuerpo” (citado en Boronat y Barrachina 721). Usando la misma retórica orgánica, Aznar Cardona representaba a los moriscos como un cuerpo enfermo que requería ser amputado del cuerpo nacional: “Estos son el veneno, la ponçona, la apostema y la corrucion [sic] pestilente de q[ue] nuestro católico Galeno de Galenos ha purgado el cuerpo mystico de la Christiana república Española” (*Expulsión justificada* fol. 62). Las campañas contra cualquier posibilidad de subversión o desestabilización del *status quo* constituyeron, escribe Schwartz, “a kind of prophylactic against the possibility of contagion, an attempt to choke off the weed before it bloomed into heresy” (24).

Ahora bien, si, desde la perspectiva oficial, era indiscutible que moros y judíos debían ser expulsados del territorio español, ¿qué acciones se debería tomar con los grupos intermediarios o fronterizos que vivían entre dos o más disímiles universos lingüísticos, culturales y religiosos? Es decir, ¿cuál era la mejor actitud frente a grupos tan complejos y heterogéneos como los moriscos, los judeoconversos y los renegados? ¿Se deberían tomar acciones diferentes con los moriscos de Castilla, fuertemente asimilados a sus respectivas comunidades cristianas? ¿Qué hacer con los moriscos de Valencia o de Granada, cuya conversión era vista con gran sospecha?⁹⁰ ¿Cómo la Inquisición debía juzgar a los cautivos cristianos que volvían a España de Argel o Turquía, muchos de los cuales, conocidos como renegados, se habían convertido al Islam

⁹⁰ Según Schwartz, los continuos contactos con correligionarios del norte de África y la esperanza de apoyo militar del Imperio otomano “gave Moriscos psychological and spiritual support in resisting the pressures of forced conversion and the threat, and later the reality, of expulsion, finally enforced in 1609” (62). Los temores contra los moriscos menos asimilados eran dobles: “On the one hand the existence of Islam on Christian territory might encourage Christians to apostatize to Islam or to embrace other heresies, and on the other hand Spanish Muslims might ally with their North African or Ottoman coreligionists in the event of invasion or war” (Root 122). Sobre la disparidad de tratamiento de los moriscos, según los diferentes reinos y regiones de España, ver Domínguez Ortiz y Vincent, 129-155; Schwartz 62-64 y Reglà.

durante su cautiverio, luego se arrepentían y expresaban deseos de volver a formar parte de la Iglesia Católica?⁹¹

6. Moriscos y renegados en la obra cervantina: ¿Miembros infecciosos o posibilidad de una familia heterogámica?

Como vemos, el contexto en el que se inscribe la obra cervantina es un universo sumamente complejo. Los textos del escritor español han cautivado a miles de lectores a través de los siglos justamente porque su obra captura este fascinante y complicado mundo cruzado por piratas y corsarios, cautivos y renegados, de intercambios, peligros, separaciones y reencuentros que tomaron lugar en las movidas costas y aguas del Mediterráneo.

La primera parte de este apartado, el capítulo tres de mis tesis, estudia dos episodios del *Quijote*, la “Historia del cautivo” y la narración de Ricote y Ana Félix. Voy a explorar las formas en que estos textos contrarrestan la metáfora dominante para justificar la expulsión de los moriscos--la necesidad de cauterizar el cuerpo nacional de miembros infectados-- con una contra-narrativa de la destrucción de los lazos familiares, especialmente de las relaciones entre padres e hijos, y afectivos (vínculos amicales y románticos). Las metáforas del cuerpo y la enfermedad, de la sierpe que muerde el seno y de la cizaña que corrompe el fruto son algunos de los tropos más comunes empleados por los argumentos a favor de la expulsión de los moriscos. Las obras cervantinas desafían estas metáforas contrastando una retórica de resistencia a través de imágenes de reencuentro, amor patrio, matrimonio inter-étnico, y amor filial, maternal y amical. Entre la publicación de la primera y la segunda parte del *Quijote* se produce la expulsión de los moriscos. Este acontecimiento trascendental para la historia de España debió tener un

⁹¹ Para un excelente estudio sobre la Inquisición y los problemas de tolerancia en la España del siglo XVII, ver Schwartz 17-92.

enorme influjo en la mentalidad y obra del escritor. Considero que este hecho determina que el desenlace más esperanzador para Zoraida, el cual presagia el inicio de una familia mixta y la inclusión de los cristianos nuevos al cuerpo nacional, se distinga del tono pesimista con que se narran los episodios de Ricote y Ana Félix, cuya expatriación del suelo español es inminente.

Por otro lado, el cuarto capítulo de esta tesis, enmarcado dentro de los estudios mediterráneos de la Edad Moderna, analiza la representación del renegado en el *Quijote*, *El gallardo español* y *El amante liberal*.⁹² En este capítulo estudio la heterodoxa representación cervantina de renegados como personajes con identidades fronterizas, inestables y paradójicas, y las estrategias empleadas por estos grupos marginales para acomodarse al modelo dominante de identidad nacional. Estas estrategias incluyeron prácticas de travestismo, disfraces, doblajes, máscaras, farsas, etc. Cervantes invierte o cuestiona los tradicionales tópicos contra estos grupos minoritarios, caracterizados por el poeta español bajo una luz más indulgente y positiva –ya sea como héroes o como fieles amigos--, representación que abogó por un tratamiento más humano con miras a su reinserción o asimilación al cuerpo nacional. En este sentido, propongo que los renegados estudiados en este ensayo pueden ser leídos como ejemplos de *cocincideta oppositorum*, un tipo de paradoja cervantina estudiada por Charles Presberg. Contraviniendo los estereotipos imputados contra estos hombres, los renegados cervantinos encarnan y superan los fijos y maniqueos límites culturales y religiosos que dividieron los dos imperios separados por el Estrecho de Gibraltar.

⁹² Sevilla Arroyo y Rey Hazas dividen el teatro cervantino en tres períodos. De la primera época, de 1581 a 1587, conservamos *Los tratos de Argel*. En el segundo periodo, de 1587 a 1590, incluyen las comedias más antiguas de las *Ocho comedias*. *La gran sultana*, *Los baños de Argel* y *El gallardo español* se habrían escrito durante el último periodo, de 1606 a 1615 (IX). Catarelo y Valledor sugiere que *El gallardo español* fue escrito hacia 1594.

V. **Capítulo tres: El problema morisco y la retórica de la infección corporal en el *Quijote***

1. **¿Familia heterogámica o cuerpo nacional impoluto?: padres, hijos y matrimonios en la “Historia del cautivo”:**

Se ha dicho que la despedida de Zoraida y Agi Morato es quizá el episodio más triste del *Quijote*. También se ha señalado el paralelismo y correspondencia entre la “Historia del cautivo” en la primera parte del *Quijote* y la narración de Ricote y Ana Félix en la segunda parte. Hay, sin embargo, otra pareja de padres e hijos con la que se inicia la historia del capitán Viedma, relación a la cual la crítica no ha prestado mucha atención.⁹³ La larga narración del cautivo frente a los huéspedes de la posada empieza con una separación: el padre del capitán Viedma ha decidido dividir su capital entre sus tres hijos volcándolos al mundo por tres caminos diferentes: las armas, las letras y la religión. Como ha indicado Carroll B. Johnson, la familia del cautivo encarna a la rancia clase terrateniente y cristiana vieja, sistema feudal basado en la propiedad de bienes raíces, el inmovilismo social, herencia patriarcal y endogamia (*Cervantes and the Material World* 71-73). La clase, el linaje y la limpieza de sangre son los pilares en los que se funda esta familia. La importancia que el cautivo confiere a estos valores augura un final pesimista para el capitán Viedma y Zoraida, expectativa que Cervantes brillantemente revierte contraponiendo a los principios de la sangre y clase, el valor de las obras y el poder del amor: “The tale is, when read within the larger frame of Christian history and Spanish national

⁹³ Carroll B. Johnson presenta un interesante análisis marxista/neo-historicista de la relación entre el capitán Viedma, sus hermanos y su padre. Usando conceptos como el del mayorazgo, la primogenitura y el sistema terrateniente, Johnson interpreta esta historia intercalada como la representación de dos sistemas económicos en conflicto: la familia del capital Viedma encarna el viejo sistema patriarcal y agrario-feudal (en las montañas de León) y Agi Morato representa el emergente capitalismo argelino (*Cervantes and the Material World* 71-85). Para las referencias autobiográficas de este episodio, ver González López.

mythology, a story of exile and return, of alienation, trial, and restitution that constitute an eloquent appeal for cultural and religious tolerance at a painfully divisive moment in Spanish life” (Gerli, *Refiguring* 42).

Desde las primeras frases de la narración del cautivo, se resalta la respetada estirpe y el viejo origen cristiano de su familia: “En un lugar de las montañas de León tuvo principio mi linaje” (1:452).⁹⁴ Estableciendo un paralelo entre Ricote y el padre del capitán Viedma, vemos que los dos padres son ricos y liberales; sin embargo, Ricote es precavido y prudente, mientras que el cautivo cuenta que “[p]asaba mi padre los términos de la liberalidad y rayaba con los de ser pródigo, sospechosa cosa que no es de ningún provecho al hombre casado y que tiene hijos que le han de suceder en el nombre y en el ser” (1:452). Como vemos, las palabras del cautivo, aunque respetuosas, implican un sutil reproche contra su padre, crítica que sugiere un cambio generacional. Desde nuestra posición de lectores, y aunque no nos enteramos del futuro de este personaje, podemos imaginar que el capitán Viedma será posiblemente un hombre más circunspecto, un buen esposo para Zoraida y un mejor padre. Por otro lado, si Agi Morato y Ricote expresan sentidamente su amor paternal y sufren la separación de sus hijas, el padre del capitán, en cambio, anima el alejamiento de su progenie. Después que un tío del cautivo compra la hacienda de su padre —claro signo de endogamia— “porque no saliese del tronco de la casa, en un mismo día nos despedimos todos tres de nuestro buen padre” (1:453). El padre del cautivo se resiste a participar del sistema capitalista, rechazo expresado en su oposición a vender la hacienda, “sino quedarse con ella en raíces” (1:454). La retención de la tierra es claro signo del enquistado feudalismo que encarna el padre del cautivo. Además, este sistema está marcado por

⁹⁴ Garcés lee estas palabras como una estrategia del cautivo para subrayar su limpieza de sangre frente al temor por posible herejía con que los huéspedes de la venta podrían interpretar sus años en Argel sumados a la sospechosa compañía de Zoraida (“Zoraida’s veil” 72-73).

relaciones patriarcales, del cual las mujeres están completamente excluidas (Smith 228; Garcés, “Zoraida’s Veil” 77).

Luego que el capitán Ruy Pérez de Viedma es hecho prisionero en la batalla de Lepanto, sufre terribles aflicciones en los baños argelinos; sus esperanzas de ser rescatado están limitadas por su negativa a comunicarse con su padre “porque tenía determinado de no escribir las nuevas de mi desgracia a mi padre” (1:457). Paul M. Johnson lee esta decisión como un signo de la vergüenza del capitán Viedma, escrúpulo que se explica por los estigmas sociales que recaían sobre los cautivos a su regreso a España.⁹⁵ Su posible conversión al islam debía ser clarificada con el reporte de su fidelidad a la Iglesia Católica frente al Tribunal de la Santa Inquisición. Los huéspedes de la venta, según Johnson, encarnarían los testigos de una posible futura investigación inquisitorial (161).⁹⁶ Además de la vergüenza que embarga al cautivo y restringe la comunicación con su familia, creo que esta decisión también indica el deseo del capitán Viedma de diferenciarse de los valores de sus antepasados. Gracias a los años de contacto con el Otro en Argel, el cautivo, a los principios del linaje, la hacienda y la sangre, añade los valores de la importancia de las obras –su valiente acción como soldado en contra de los enemigos de la

⁹⁵ Habría que señalar que la motivación del cautivo para limitar su comunicación con su familia durante su cautiverio no es explícita. Otras causas posibles que explicarían esta conducta incluyen vergüenza por un delito nunca expresado o el deseo de no querer empobrecer a su familia con el costo del rescate.

⁹⁶ Esta práctica fue muy común. Los cautivos que se arrepentían de su conversión al islam recolectaban firmas y testimonios que daban cuenta de su fidelidad a la Iglesia Católica. El capitán Viedma cuenta que algunos renegados, como el que ayuda a traducir las cartas de Zoraida, suelen “cuando tienen intención de volverse a tierra de cristianos, traer consigo algunas firmas de cautivos principales, en que dan fe, en la forma que pueden ... que siempre ha hecho bien a cristianos” (1:466). El mismo Cervantes escribió un informe sobre su vida en Argel, reporte en el que el autor interroga a varios de sus compañeros de guerra y cautiverio, quienes dan fe de su lealtad a la Iglesia Católica, y de su coraje y ejemplaridad. Carroll B. Johnson, en su libro póstumo *Transliterating a Culture*, piensa que en este documento, escrito en tercera persona, enmascara el rol activo de Cervantes en la construcción de su propia identidad como heroico soldado y virtuoso cristiano. Johnson postula que Cervantes habría sido una especie de “coyote” (293). El crítico no está de acuerdo con la tesis de Garcés, *Cervantes in Algiers*, para quien Cervantes escribió la *Información* como forma de curación para aliviar la herida traumática de sus años de encarcelamiento. Según Johnson, Cervantes vuelve constantemente al tema de Argel porque quiere ocultar su papel de mediador comercial, y constituirse como héroe: siente culpa porque su deber moral era ayudar a sus compañeros cristianos sin que el dinero mediara (*Transliterating* 303).

cristiandad—, y la tolerancia y aceptación frente a culturas diferentes—apertura mental simbolizada por el futuro matrimonio con Zoraida: “His encounter with the Other frees him from the bonds of filiation which bind him in Spain” (Smith 234).

Estoy de acuerdo con la interpretación de Carroll B. Johnson sobre la caracterización del padre del cautivo como representante del viejo sistema feudal; sin embargo, creo que el capitán Viedma es un personaje más complejo que su padre. Convergen en la configuración de este personaje dos fuerzas en conflicto: por un lado, los valores de la aristocracia agraria--la endogamia, el sistema patriarcal, el mayorazgo y la limpieza de sangre-- y, por el otro, la naciente construcción del sujeto moderno cimentada en el valor de las obras y la apertura cultural. Su desprecio por la carencia de familias con abolengo en Argel-- “no hay entre ellos sino cuatro apellidos de linajes” (1:461)--, rivaliza con su respeto por las memorables obras de su amo Uchalí--las que le permiten ascender en una sociedad con una movilidad social más flexible-- y su admiración por la bondad de este renegado: “[M]oralmente fue un hombre de bien, y trataba con mucha humanidad a sus cautivos” (1:461-2). Del mismo modo, sus esfuerzos por subrayar su origen noble—“pasaba la vida en aquel baño, con otros muchos caballeros y gente principal” (1:464) —concurren con su alabanza por la nobleza adquirida por las obras como las de su compañero, el soldado Saavedra, “que quedaran en la memoria de aquellas gentes por muchos años” (1:464). Mariscal explica que en la construcción del subjetividad moderna en la España del siglo XVII, la sangre, la virtud y la obras, “all functioned as homologous but fundamentally rival discourses within the economy of powerThe emergent category of deeds, however, eventually produced a more concrete space for a tentative concept of an individual subject constituted by physical and intellectual accomplishments” (52-3). Creo que estas fuerzas, aunque contradictorias, convergen en la caracterización del soldado Viedma, cuyo alejamiento

del modelo de sus antepasados se explica, sobre todo, por su contacto con un nuevo sistema social en el que la jerarquía social permitía mayor movilidad: la escala social del Imperio otomano privilegiaba la probada virtud y habilidades al valor del linaje y la sangre.⁹⁷

El capitán Viedma indica que, como a su creador, los varios frustrados intentos de escape no le han quitado la esperanza de volver a España. Un día este anhelo se revitaliza en forma de una caña acompañada de dinero. Los cautivos solo logran ver una blanca mano, su estrella, que luego muestra la señal de la cruz: “Esta señal nos confirmó en que alguna cristiana debía de estar cautiva en aquella casa, y era la que el bien nos hacía; pero la blancura de la mano, y las ajorcas que en ella vimos, nos deshizo este pensamiento, puesto que imaginamos que debía ser cristiana renegada” (1:465).⁹⁸ Las expectativas se volverán a revertir al enterarse de que su salvadora es una mora. La carta que acompaña la segunda muestra de auxilio es, como la mujer detrás de ella, un enigma para la mentalidad del cautivo. Garcés subraya los signos contradictorios que acompañan esta misiva: “Uncertainty is transposed on the first letter delivered to the Captive, a letter written in Arabic characters yet signed with a Christian cross” (*Cervantes in Algiers* 206). La carta será cifrada por otro personaje enigmático y fronterizo: un renegado arrepentido que conoce la lengua –el aljamiado y el español-- y la cultura de ambos mundos. El encuentro con personajes fronterizos en un mundo pluricultural, así como la probada bondad de algunos moros (de nación o por conversión) trastoca los posibles estereotipos que un cristiano viejo de noble linaje como el capitán Viedma tendría en contra de los enemigos de la cristiandad.

Los lazos afectivos que se establecen entre el cautivo y el renegado de Murcia se contraponen al discurso oficial y su retórica de la blancura, limpieza y uniformidad. Así como el

⁹⁷ Ver Goffman y Strop para una explicación de los mecanismos políticos y sociales que regían la organización del Imperio otomano en el siglo XVI.

⁹⁸ Para un interpretación psicoanalítica de la mano de Zoraida, ver Smith 229 y Garcés, “Zoraida’s Veil.”

renegado de la historia de Ricote se ofrece voluntariamente para el rescate de don Gregorio, el renegado del episodio del cautivo promete arriesgar su vida para salvar a los compañeros de esclavitud de Ruy Pérez y a Zoraida: “[É]l aventuraría su vida por nuestra libertad” (1:467), “[É]l perdería la vida o nos pondría en libertad” (1:469).⁹⁹ El capitán Viedma, orgulloso de su sangre y linaje, descubre virtud, amor y lealtad en el Otro, hallazgo que desestabiliza el discurso hegemónico recibido por sus antepasados. El renegado, “aunque pecador y malo” (1:467), desea fervientemente volver a abrazar la Santa Iglesia Católica, “su madre, de quien como miembro podrido estaba dividido y apartado, por su ignorancia y pecado” (1:468). Es importante notar que Cervantes emplea la misma retórica de la infección (miembro podrido) de los apologistas de la expulsión, pero la transforma en una metáfora de curación y reincorporación. El escritor contrapone una retórica de perdón, tolerancia y amor al discurso de separación, dogmatismo y odio. La aceptación de este renegado en la sociedad española encarna la posibilidad de volver a los valores originales cristianos de la caridad y el amor; en otras palabras, Cervantes está abogando por el adoctrinamiento pacífico en oposición a la cauterización del cuerpo nacional.

Por otro lado, la carta de Zoraida, cuyo contenido es tan enigmático como su portadora, está también poblada de contradicciones que complejizan y amplían la mirada ideológica del cautivo. El renegado aclara, primero que “donde dice *Lela Mariem* quiere decir Nuestra Señora la Virgen María” (1:467). La resistencia a la traducción pone en relieve los contactos entre las dos religiones: “The theme of the letter’s translation and its conspicuous diglossia symbolize at the

⁹⁹ Paul M. Johnson lee la pasividad del cautivo en oposición al rol activo de Zoraida y el renegado como signo de su vergüenza: “I further define the specter of captivity as the complex emotional burden manifested through the (in) action of the captive and the insistent need to conceal his condition from the recognition or gaze of the other” (155). Estoy en desacuerdo con esta lectura: el cautivo tiene un papel diligente en su rescate, incluso antes de la ayuda prestada por Zoraida y el renegado, demostrado en sus continuos aunque fracasados intentos de escape: “Jamás me desamparó la esperanza de tener libertad; y cuando en lo que fabricaba, pensaba y ponía por obra no correspondía el suceso a la intención, luego, sin abandonarme, fingía y buscaba otra esperanza que me sustentase, aunque fuese débil y flaca” (1:485).

level of the text the Christian conjunction of the two cultures and the erasure of the linguistic boundary said to segregate them” (Gerli, *Refiguring* 51). La Virgen María, madre por excelencia, en una historia donde las madres están ausentes, es el puente que enlaza las dos religiones y comunica a los futuros amantes.¹⁰⁰ Sin embargo, la misiva es un signo complejo en el que priman las disonancias: la armonía que se augura con la unión interétnica del cautivo y Zoraida, como la comunión de la mora al cuerpo de la Iglesia católica, se contraponen a la triste separación entre el cariñoso Agi Morato y su hija: “[S]i mi padre lo sabe, me echará luego en un pozo, y me cubrirá de piedras” (1:467).

El abandono del que es víctima Agi Morato ha sido interpretado desde diferentes perspectivas, ya como un acto cruel, frialdad afectiva (Márquez Villanueva, *Personajes* 119), incógnita lacanina (Garcés, “Zoraida’veil” 65-98), señal de inmadurez, ignorancia doctrinal (Percas de Ponseti 240-249; Fuchs, *Mimesis* 160), coartada amorosa, acto de independencia económica y poder procreativo (Johnson, *Cervantes and the Material World* 86), martirio tridentino (Spitzer 175-177), o como símbolo que “embodies a disavowal of a central patriarchal myth and replaces it with one of symbolic recovery through maternal love, fellowship, and domesticity” (Gerli, *Refiguring* 55). Observa Percas de Ponseti que el carácter bondadoso de Agi Morato no se corresponde con la crueldad con que Zoraida lo retrata (*Quijote* 1:241). Márquez

¹⁰⁰ Carroll B. Johnson subraya la ausencia de madres literales en este episodio tanto del lado de la familia de Agi Morato como la del capitán Viedma. Solo hay, según Johnson, madres simbólicas o putativas: la nana de Zoraida y la Virgen María (*Cervantes and the Material World* 87). María Caterina Ruta indica los vínculos amorosos y de protección que unen a la mora con la Virgen María basados en recuerdos de la niñez (128). Ver Garcés, *Cervantes in Algiers* 214-217 para un análisis de la relación entre Zoraida y la Virgen María. Gerli interpreta a la pareja mixta conformada por Zoraida y el cautivo como una remembranza y renovación de la historia bíblica de María y José, unidos por el amor más que por deseos carnales, a diferencia de otros personajes cervantinos. Para Gerli, el episodio del cautivo es una rescritura de la ficción fundacional de la Reconquista, la leyenda de La Cava Rumia o la destrucción de España por los árabes—transformada por Cervantes en un pedido por tolerancia racial cultural, e ideológica, con la esperanza de una nueva España fundada “upon Christian forbearance fulfilled through the reconquest of prejudice by means of the human spirit” (*Refiguring* 42). Para Weber, la decisión de Zoraida de separarse de su padre supone los deseos de la mora por “experimentar la inmadurez sexual, el derecho a ser protegida y criada por una madre poderosa y benevolente, Lela Marién” (430).

Villanueva cree, por otro lado, que hija y padre están divorciados por “una absoluta divergencia de signo vital: centrado él en su amor de padre y ella en el de Lela Marién” (*Personajes* 127).

No creo que sea la crueldad de Zoraida la que determine su conversión, sino su vehemente deseo—equivocado o no-- de ir a tierra de cristianos.¹⁰¹ Cervantes nos presenta un caso de desmembramiento familiar como efecto de la intolerancia religiosa y las políticas nacionalistas, tanto españolas como otomanas. La constitución de identidades nacionales supone la construcción de fronteras culturales y religiosas, líneas divisorias que separan amigos (Ricote/Sancho) y familias (Ricote/Ana Félix, Agi Morato/Zoraida).

Las obras cervantinas están pobladas de paralelos y oposiciones, que, conectados, constituyen el complejo tejido del pensamiento cervantino, mirada privilegiada de su contexto socio-histórico. Si el desenlace de la historia de Ana Félix y don Gregorio, que aparece en la segunda parte de 1615, vaticina impedimentos insalvables para su unión, el final de la “Historia del cautivo”, de la novela de 1605, es esperanzador aunque su peregrinaje no tenga un destino definitivo: el capitán Viedma, representante de los cristianos viejos de noble linaje, y Zoraida, mora convertida al cristianismo, forman una pareja interétnica representativa de una nueva generación. Su futura unión encarna la posibilidad de franquear los límites que intransigentes regímenes, seculares y religiosos, les han impuesto. Respecto a la relación entre Zoraida y su padre, Weber ha señalado la “inevitable ruptura de generaciones que se desvía de la violencia” (431), efecto inevitable de la disolución de vínculos endogámicos en “La historia del cautivo”. Siguiendo esta lectura, como ya he indicado, la separación de Ruy Pérez de su padre es también

¹⁰¹ Estoy en desacuerdo con la lectura que interpreta las acciones de Zoraida como encarnación de completa frialdad afectiva. Zoraida sufre sinceramente el daño que su conversión infringe en su padre: “[S]e levantó de mis pies y fue a abrazar a su padre, y, juntando su rostro con el suyo, comenzaron los dos tan tierno llanto, que muchos de los que allí íbamos le acompañamos en él” (1:482). Repetidamente, la mora expresa sentidamente el dolor que su conversión causa a su padre: “[N]unca mi deseo se extendió a dejarte ni a hacerte mal” (1:483).

un gesto simbólico de cambio generacional. Más allá del éxito o fracaso de su futuro matrimonio, la nueva pareja, o más bien su descendencia, como la de Catalina de *La gran sultana*, personifica el anhelo por una renovación de los primitivos valores cristianos; es decir, la esperanza de una España nueva, más tolerante y caritativa.¹⁰² Como apunta Garcés, Zoraida representa la fantasía de la posibilidad de paz y diálogo entre el cristianismo y el islam (*Cervantes in Algiers* 219). El lienzo “tan preñado” que envía Zoraida al cautivo es el anuncio de una generación revitalizada y transformadora: “[U]n felicísimo parto prometía” (1:469).

Las parejas que escuchan la relación del cautivo, reunidas en la venta de Juan Palomeque, encarnan también a una nueva generación, cuyo linaje tiene la tarea de cambiar el futuro de España por caminos más humanos. La tolerancia y aceptación que expresan los huéspedes de la posada hacia la nueva pareja mixta anima esta esperanza.¹⁰³ La reintegración social de los renegados y cautivos que volvían a España podía ser un proceso lento y doloroso, además de estar marcado por estigmas sociales y sospechas. Incluso, escribe Miguel Ángel de Bunes Ibarra, “[N]o resulta infrecuente noticia de cautivos que al volver a España deciden volver a tierras musulmanas por no poderse integrar nuevamente en su antigua sociedad” (“Las sensaciones” 157). Su estadía en tierras islámicas, aun si no renegaban, era percibida como una mancha social,

¹⁰² La carencia de deseo carnal entre los amantes ha sido subrayado por Márquez Villanueva y Gerli. Para el primero, los “hondos abismos humanos” que separan a Zoraida y el cautivo auguran un fracaso matrimonial (*Personajes* 121-122). Gerli, en cambio, cree que la castidad y ausencia de lascivia es un signo positivo que los diferencia de otras parejas cervantinas, cuya relación se basa solo en la lujuria. La pureza que caracteriza la relación entre Zoraida y el capitán Viedma los asemeja más aun a la Virgen María y José (*Refiguring* 53). Si bien no hay muestras de pasión desbordante, las promesas de matrimonio por parte del cautivo son explícitas: “[H]az de ser mi mujer, yo te lo prometo como buen cristiano ... señora mía” (1:468), “[o]frecímele de nuevo ser su esposo” (1:471). Por otro lado, la castidad antes del matrimonio vincula a esta pareja con los nuevos modelos post-tridentinos del matrimonio cristiano. Según este nuevo paradigma, estudiado por Charlene Villaseñor Black en la historia del arte, San José figura como padre cariñoso y esposo ideal: casto, trabajador y benévolo.

¹⁰³ De acuerdo a Paul M. Johnson, estas parejas funcionan como jueces ante los cuales el cautivo debe demostrar su virtud y lealtad cristiana (159-169). Luis F. Avilés interpreta las preguntas de Dorotea en primera persona plural como “una manifestación a nivel micro de cierto poder que se ejerce desde el grupo” (184).

una infección contagiosa que amenazaba la pureza del cuerpo nacional.¹⁰⁴ Antonio de Sosa, compañero de cautiverio de Cervantes en Argel, describe este estigma social que perseguía a los cautivos:

[S]i el desdichado se llega un poco a ellos, de tal suerte le reconocen y miran, y así le muestran un cierto olvido, un descuido, un como no acordarse del, como si el desventurado hombre fuera alguna cosa venida de nuevo mundo, incógnita y nunca vista, y muchas veces se muestran del tan asquerosos y con tan gran fastidio y pesadumbre en hablarle, como si ellos perdiesen de su ser y reputación en comunicarle, o como si la esclavitud con alguna metamorfosis estraña hubiese trasmutado en otro ser al pobre y desdichado cautivo. (Haedo, 1:22)¹⁰⁵

Según Garcés, los esclavos berberiscos eran vistos por otros españoles “as 'tainted' or 'polluting'” (*Cervantes in Algiers* 195). Por otro lado, Paul M. Johnson explica que la asociación entre Ruy Pérez con “miembros podridos” como el renegado y enemigos de la cristiandad como Zoraida, “further tarnish his reputation for moral and religious probity” (174). El interrogatorio al que, a través de las espinosas preguntas de Dorotea, es objeto la nueva pareja recuerda al escrutinio con el que el Tribunal de la Santa Inquisición juzgaba cualquier caso de posible herejía: “¿[E]sta señora es cristiana o mora? Porque el traje y el silencio nos hace pensar que es lo que no querríamos que fuese” (1:441).¹⁰⁶ Sin embargo, luego que el capitán Viedma culmina

¹⁰⁴ Como los hombres que volvían a España luego de un largo período en cautiverio, escribe Garcés, el capitán Viedma “would be suspected, along the lines of Zoraida, of belonging to the ‘other side’ ” (*Cervantes in Algiers* 211).

¹⁰⁵ Es posible que Cervantes y Sosa escribieran reportes sobre su experiencia y actividad en tierra de infieles (*La información de Argel* y *Topografía* respectivamente) como un mecanismo de defensa contra posibles ataques como los instigados por el doctor Juan Blanco de Paz contra Cervantes. Las sospechas que recaían contra los cautivos por posible abjuración podían convertirse en juicios inquisitoriales y permanentes manchas que contaminaban su honra.

¹⁰⁶ Según Schwartz, “Between 1560 and 1615, some ninety-three hundred Moriscos were arrested by the various tribunals, and the prosecutions for Islamic practices and customs continued into the eighteenth century” (46). Ver también García-Arenal, *Inquisición y moriscos*.

su relato, todos los comensales de la venta acogen calurosamente a la pareja mixta: “[T]odos los demás se le ofrecieron con todo lo a ellos posible para servirles, con palabras y razones tan amorosas y tan verdaderas, que el capitán se tuvo por bien satisfecho de sus voluntades” (1:491). Como indica Paul M. Johnson, “The emotional burden of captivity may be more effectively worked through by means of a recognition by and exchange with an Other” (180). Esta aceptación abre espacios de tolerancia y respeto, arena necesaria para la reconciliación y el reencuentro. Este cálido recibimiento posibilita la restructuración de los lazos familiares rotos de la familia Pérez de Viedma.¹⁰⁷ Luego que Zoraida y el capitán han sido acogidos bajo el amparo de todos los huéspedes, se produce la anagnórisis entre el cautivo y su hermano, encuentro que anticipa el futuro reencuentro con el padre: “[C]oncertaron que el capitán y Zoraida se volviesen con su hermano a Sevilla y avisasen a su padre de su hallazgo y libertad, para que, como pudiese, viniese a hallarse en las bodas y bautismo de Zoraida” (1:496). La admisión de los huéspedes de la venta funciona como un microcosmos que augura la bienvenida de Zoraida en la familia de cautivo, representante de las familias de cristianos viejos, recepción que, a su vez, promete, la aceptación de matrimonios mixtos por las próximas generaciones españolas. La “Historia del cautivo” ilustra, entonces, la defensa por una España más tolerante y verdaderamente cristiana.

Los huéspedes de la posada de Palomeque son descritos como miembros de la nobleza: “[E]ra gente principal toda la que allí estaba” (1:493). La afectuosa acogida de los miembros de esta alta esfera de la escala social tiene un paralelo en la hospitalaria bienvenida con la que la tripulación en la que vuelve el cautivo es recibida por simples labradores a su llegada a tierras españolas. Un “pastor mozo” es la primera persona que vislumbra a este paradójico conjunto. Su primera reacción, al ver a Zoraida y el renegado, es de temor, rechazo y denuncia: “[C]omo él los

¹⁰⁷ Es muy sugestivo que el hermano del cautivo sea un oidor, representante y juez de la ley, encarnación de la justicia y la comunidad.

vio en hábito de moros, pensó que todos los de la Berbería estaban sobre él ... comenzó a dar los mayores gritos del mundo, diciendo:--‘Moros, moros hay en la tierra! ¡Moros, moros! ¡Arma, arma!’” (1:488). La primera reacción de este pastor, representante de las clases bajas de la sociedad española, es muy similar a la de Dorotea, emisaria del grupo de huéspedes, quienes encarnan a la clase de los labradores ricos y de la aristocracia española. Zoraida y el cautivo son recibidos, en una primera instancia, con recelo y temor, los mismos sentimientos que moriscos, renegados y cautivos despertaban en la sociedad española de fines del siglo XVI e inicios del XVII.¹⁰⁸ En la obra cervantina, este inicial rechazo se convierte, sin embargo, en amoroso acogimiento con miras a una optimista reintegración social. Lucinda abraza amorosamente al capitán Viedma y a su prometida, “con la voluntad que obliga a servir a todos los extranjeros que dello tuvieran necesidad” (1:441). Se restablecen así los lazos familiares rotos por la piratería y el cautiverio, terribles efectos de los conflictos limítrofes entre los nacientes imperios de la temprana modernidad. Por otro lado, uno de los cautivos de la tripulación es reconocido por su tío, quien lo recibe con amorosas palabras:

[E]l jinete se arrojó del caballo y vino a abrazar al mozo, diciéndole: “—Sobrino de mi alma y de mi vida, ya te conozco, y ya *te he llorado por muerto* yo, y mi hermana, tu madre, y todos los tuyos, que aún viven, y Dios ha sido servido de darles vida para que gocen el placer de verte; ya sabíamos que estabas en Argel, y por las señales y muestras de tus vestidos, y la de todos los desta compañía, comprehendo que habéis tenido milagrosa libertad. (1:488; el énfasis es mío)

¹⁰⁸ “Por su silencio [de Zoraida] imaginaron que, sin duda alguna, debía de ser mora, y que no sabía hablar cristiano” (1:441). Nótese el estrecho vínculo entre la lengua (el castellano), la religión (cristianismo) y la identidad nacional que establecen las parejas de la venta.

Antonio de Sosa en *Topografía e historia general de Argel* describe a los cautivos y esclavos como “un cuerpo muerto sin ser” (Haedo, 1:20). Cervantes, amigo de Sosa, sugiere, a través del episodio de Zoraida y el capitán Viedma, que la recuperación de la libertad y el acogimiento caluroso y paciente de la sociedad pueden retornar la vida a los cautivos, ayudarlos a curar las heridas de su duro cautiverio y posibilitar su reinserción social: “[Los moradores del pueblo] nos llevaron y nos repartieron a todos [al cautivo y la tripulación que vuelve con él de Argel a España] en diferentes casas del pueblo; pero al renegado, Zoraida y a mí nos llevó el cristiano que vino con nosotros, y en casa de sus padres ... nos regalaron con tanto amor como a su mismo hijo” (1:489). Esta reintegración se presenta en la “Historia del cautivo” tanto en el plano social como religioso. Luego de ser acogidos por los labradores, la tripulación de “cautivos libres” y “moros cautivos” se dirige a la iglesia: “Fuimos derechos a la iglesia, a dar gracias a Dios por la merced recibida” (1:489). Renegados y cautivos se reincorporan a la santa Iglesia católica, e invitan a su seno a los nuevos cristianos, liderados por Zoraida. Al estigma que oprimía a los renegados y cautivos a su regreso a España, y a las sospechas por impureza de sangre con las que se denigraba a los moriscos, la retórica cervantina contrapone imágenes de amor, compasión, perdón y reencuentro.

Luego que el capitán Viedma termina su peregrina historia, su hermano, el oidor Juan Pérez de Viedma, llega a la posada y es reconocido por el cautivo. Este, no obstante, no descubre su identidad inmediatamente por el temor de ser rechazado: “[P]or verle pobre, se afrentaba o le recibía con buenas entrañas” (1:493). Luego que el cura hace los preparativos para la anagnórisis entre los hermanos, el oidor, representante de la nobleza intelectual española y la justicia, abraza calurosamente a su hermano y recibe a Zoraida en el seno familiar: “[A]llí mostraron puesta en su punto la buena amistad de dos hermanos; allí abrazó el oidor a Zoraida; allí ofreció su

hacienda; allí hizo que la abrazase su hija; allí la cristiana hermosa y la mora hermosísima renovaron las lágrimas de todos” (1:496). Como vemos, la pareja mixta conformada por el capitán Viedma, cristiano viejo de noble alcurnia, y Zoraida, bella mora convertida en ferviente cristiana, son recibidos con un tierno abrazo por todas las capas de la sociedad española: la aristocracia y la alta clase de labradores ricos (parejas de la venta), el pueblo (los labradores de Vélez) y la clase intelectual (el oidor Pérez de Viedma).

Ahora bien, ¿está defendiendo Cervantes la aceptación y tolerancia de todas las religiones y culturas? Claro que no. Esta lectura implicaría imponer conceptos modernos --que nacen con la Ilustración como libertad de conciencia política y religiosa— a un texto enmarcado en los valores de su tiempo, principios que suponen la superioridad del cristianismo sobre el islam y la hegemonía del Imperio de los Habsburgo contra el Estado turco-berberisco. Agi Morato es abandonado en territorio musulmán, y el reencuentro entre Ruy Pérez y su familia no implica la reunión entre Zoraida y su padre. Existen, como he mencionado, semejanzas entre Ricote y Agi Morato; ambos son devotos padres,¹⁰⁹ precavidos, ricos y liberales; sin embargo Cervantes solo aboga por el tendero manchego quien, a pesar de su dudoso fervor cristiano, ha demostrado asimilación cultural y lingüística, además de sumisión a la Corona y la Iglesia Católica. En otras palabras, la posición de Cervantes, como la de muchos otros humanistas, fue moderada y conciliatoria. En el debate sobre la expulsión de los moriscos, muchas voces, entre las que se encontraba la de Cervantes, propusieron un adoctrinamiento pacífico como alternativa a otras

¹⁰⁹ Así como para Ricote Ana Félix constituye su más valioso tesoro, Agi Morato ofrece todas sus riquezas por la liberación de Zoraida a quien considera “la mejor parte de mi alma” (1:482). Las últimas palabras que pronuncia el moro en su desesperado intento por recobrar a su hija rememoran el discurso final de Pleberio frente al cadáver de Melibea: “¡Vuelve, amada hija, vuelve a tierra, que todo te lo perdono; entrega a esos hombres ese dinero, que ya es suyo, y vuelve a consolar a este triste padre tuyo, que en esta desierta arena dejará la vida, si tú le dejas!” (1:484). Se podría comparar este llanto con representaciones literarias de lamentos del Otro, como el de Polifemo (*Fábula de Polifemo y Galatea*), Moctezuma (*Cartas de relación y ordenanzas de gobierno*) o el de Hazán (*El amante liberal*). Las lágrimas humanizan al rival, al Otro. Debo gran parte de esta idea a conversaciones con el profesor Ricardo Padrón.

soluciones planteadas por posiciones más intransigentes como la expatriación, la esclavitud o incluso el genocidio. El patriarca Ribera, por ejemplo, en una carta a Felipe III, sugiere conservar a algunos moriscos y enviarlos a las galeras, “o para enviar a las minas de las Indias, sin escrúpulo alguno de conciencia” (citado por Ehlers 131).¹¹⁰ Asimismo, oponiéndose a los estatutos de limpieza de sangre y las persecuciones del Santo Oficio, y frente a los estigmas sociales contra renegados y cautivos, la narrativa cervantina opone un discurso de reconciliación. Es decir, desafiando los esfuerzos de las instituciones hegemónicas en aras de la construcción de un cuerpo nacional impoluto, Cervantes opone un discurso de resistencia y restablecimiento de los valores originales del cristianismo primitivo, la caridad y el amor. El eventual matrimonio entre el capitán Viedma y Zoraida/María, y la aceptación de su unión por diferentes capas de la sociedad española representados por múltiples personajes cervantinos simbolizan la esperanza del nacimiento una nueva familia heterogámica y la regeneración de los valores primitivos del cuerpo místico de Cristo. El hecho de que Agi Morato quede desterrado de tierra cristiana, sin embargo, implica que la tolerancia cervantina no debe ser confundida con permisión indiscriminada o vanguardista visión cosmopolita.

2. Desmembramiento del cuerpo social y familiar, y la construcción de la incipiente identidad nacional española en el *Quijote* de 1615: Ricote y Ana Félix: extirpación de miembros infecciosos

Posiblemente el reencuentro entre Ricote y Sancho sea uno de los episodios más recordados por los lectores del *Quijote*. Actualmente, la lectura dominante, iniciada por lo estudios de

¹¹⁰Para un resumen de las posiciones más moderadas y de objeciones jurídicas contra la expulsión de los moriscos, ver Márquez Villanueva, *El problema morisco* 118-128. Ver Poutrin 271-277 para una revisión histórica de los argumentos de las diferentes facciones en el debate sobre el problema morisco así como de las lecturas contemporáneas sobre esta controversia.

Márquez Villanueva, es la de una mirada cervantina tolerante y compasiva frente a los moriscos tras la controversial decisión de Felipe III.¹¹¹ La defensa de esta política en boca del propio Ricote añade una capa de complejidad a este episodio, la cual ha sido interpretada como una típica ironía cervantina que se repite con la diatriba anti-morisca del Jadraque Jarife en el *Persiles* (III, 11).¹¹² Las apasionadas alabanzas de Ricote (morisco castellano) y Jarife (morisco valenciano) frente al decreto real con el que Felipe III pusiera final al acalorado debate sobre el “problema morisco” repiten los tópicos e imágenes estereotípicas contra este grupo social como su falsa conversión y la metáfora del contagio para aludir al peligro que ejercían sobre el resto de la población. Si bien existió una vigorosa discusión antes de la expulsión, una vez que esta fuera puesta en marcha, todas las voces del debate, al unísono, aplaudieron la disposición del monarca: “La idea central en la mayoría de los textos que discuten la expulsión fue presentarla como una acción divina, y a Felipe III y Lerma como sus instrumentos” (Feros, “Retóricas” 85).

En el clásico artículo “El morisco Ricote o la hispana razón de estado,” Márquez Villanueva sostiene que la visión de Cervantes frente al problema morisco se alineó con la posición moderada de muchos de sus contemporáneos, como la de Pedro de Valencia, don Feliciano de Figuera y fray Ignacio de las Casas, quienes abogaban por alternativas más compasivas a la de la expulsión como una paciente conversión o una asimilación gradual a través de matrimonios mixtos.¹¹³ Por otro lado, Trevor Dadson, en *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos*, desde un

¹¹¹ Ver Márquez Villanueva, *Personajes*, y Boruchoff 646-648.

¹¹² Según Bernabé, el apasionado discurso del Jadraque Jarife lo asemeja a Zoraida. Ambos traicionan a su propio pueblo y su conversión no conquista la simpatía de los lectores: “La profecía *post eventum* que vocifera el Jadraque no es precisamente un ejemplo de amor o caridad cristianos, sino una justificación oficial de la violencia oficial” (“De los moriscos” 170).

¹¹³ Pedro de Valencia, por ejemplo, abogó por la asimilación de los moriscos a través de uniones entre cristianos nuevos y viejos: “[L]os que fueran naciendo de matrimonios de Cristianos Viejos y Moriscos no sean tratados ni tenidos por Moriscos, que a los unos y a los otros, no los afrentemos ni despreciemos” (137). Para una exposición de los argumentos en contra de la drástica decisión de Felipe III, como las protestas de Pedro de Valencia o Ignacio de las Casas, ver Feros, “Retóricas” 75-81.

enfoque socio-histórico, advierte que este episodio ha sido leído sin tener en cuenta las diferencias entre los moriscos de Castilla con respecto a los de Valencia o Granada. Dadson arguye que no debemos perder de vista la complejidad de este grupo humano, diversidad que es capturada por la pluma e ingenio cervantinos. Del otro lado de la investigación cervantina, algunos críticos sostienen que Cervantes compartió los mismos prejuicios negativos de sus contemporáneos contra los moriscos, razón por la cual, según Moner, Ricote es retratado con dos de los estereotipos más negativos que emplearon los apologistas de la decisión regia de Felipe III: la avarienta acumulación de dinero y la conversión insincera al cristianismo (94). Las diferencias que distinguen los discursos del tendero manchego del Jadrique valenciano radican, sin embargo, en el tono de sus arengas. Como veremos más adelante, las palabras de Ricote están plagadas de dolor y nostalgia; mientras las de Jarife están impulsadas por odio y ánimos de destrucción. Frente a la draconiana sentencia que ordenaba la expulsión de su propia comunidad, el morisco del *Persiles* lanza una iracunda arenga laudatoria:

¡Ea, mancebo generoso! ¡Ea, rey invencible! ¡Atropella, rompe, desbarata todo género de inconvenientes y déjanos a España tersa, limpia y desembarazada desta mi mala casta, que tanto la asombra y menoscaba! ¡Ea, consejero tan prudente como ilustre, nuevo Atlante del peso de esta Monarquía, ayuda y facilita con tus consejos a esta necesaria trasmigración; llénense estos mares de tus galeras cargadas del inútil peso de la generación agarena; vayan arrojadas a las contrarias riberas las zarzas, las malezas y las otras yerbas que estorban el crecimiento de la fertilidad y abundancia cristiana! (49)

Mi lectura del episodio de Ricote concuerda con la interpretación iniciada por Márquez Villanueva, pero incluye además aportaciones como las de Dadson y Henri Lapeyre, las que me ayudan a contextualizar la especificidad histórica del bonachón vecino de Sancho. Creo que la

mayoría estará de acuerdo con la gran simpatía que Ricote y su familia despiertan no solo en el espíritu de varios personajes del *Quijote* sino también en la imaginación de los lectores. Es cierto que una de las motivaciones que empuja a Ricote a retornar al territorio que él conoce como patria es desenterrar el tesoro que ha escondido para protegerse de las expropiaciones y abusos de los que los moriscos fueron víctimas en su odisea hacia la extradición: “Ordené, pues, a mi parecer, como prudente (bien así como el que sabe que para tal tiempo le han de quitar la casa donde vive y se provee de otra donde mudarse), ir a buscar donde llevarla con comodidad y sin la prisa con que los demás salieron” (2:434). No obstante Cervantes podría estar haciendo un guiño histórico al conocido estereotipo sobre la ávida capacidad de ahorro de los moriscos, es bastante plausible que este sea también un comentario crítico contra las confiscaciones abusivas de las propiedades y capital de los moriscos llevadas a cabo antes de su expulsión.¹¹⁴ Si bien es cierto que las autoridades españolas otorgaron licencia a los moriscos para vender sus bienes, los desterrados solo pudieron transportar parte de su capital. Los despojos que sufre el hermano y la mujer de Ricote ilustran esta injusta política. Sancho advierte a Ricote de sus vanos esfuerzos en la recuperación sus riquezas: “Creo que vas en balde a buscar lo que dejaste encerrado, porque tuvimos nuevas que habían quitado a tu cuñado y tu mujer muchas perlas y mucho dinero en oro

¹¹⁴ Acerca de la asociación entre la acumulación de capital y los cristianos nuevos, ver Caro Baroja 114-116, y Hutchinson, “Arbitrating” 72-74. Carroll Johnson indica que “it was widely believed ... that the Moriscos as a class were wealthy and their pernicious habits of hard work and thrift allowed them to sponge up all the wealth of the country” (*Cervantes and the Material Word* 56). Este prejuicio contra la capacidad de ahorro de los moriscos es representado en el *Coloquio de los perros*, diálogo en el que Berganza lanza una dura invectiva contra este grupo social: “Por maravilla se hallará entre tantos uno que crea derechamente en la sagrada ley cristiana; todo su intento es acuñar y guardar dinero acuñado, y para conseguirle trabajan y no comen; en entrando el real en su poder, como no sea sencillo, le condenan a cárcel perpetua y a escuridad eterna; de modo que, ganando siempre y gastando nunca, llegan y amontonan la mayor cantidad de dinero que hay en España. Ellos son su hucha, su polilla, sus picazas y sus comadreja; todo lo llegan, todo lo esconden y todo lo tragan” (349-350). Márquez Villanueva interpreta estas palabras como un ejemplo de la ironía cervantina (*Personajes* 302), mientras que Moner lee esta diatriba como una confirmación de los prejuicios anti-moriscos de Cervantes (97). Para testimonios contemporáneos a Cervantes a favor de la expulsión de los moriscos que emplean este tópico, ver Johnson, *Cervantes and the Material Word* 56-58.

que llevaban por registrar” (2:436). Debido a estas confiscaciones, muchas familias optaron por el ocultamiento de sus riquezas, caso ilustrado por el prevenido Ricote.

Ahora bien, ¿es Ricote realmente la encarnación del prejuicio contra la avaricia morisca? Según Carroll B. Johnson, la profesión y origen de Ricote (tendero de un lugar de la Mancha) lo identifican con los moriscos expulsados de Granada en 1570, tras la revuelta de las Alpujarras, y posteriormente albergados en Castilla (*Cervantes and the Material World* 59).¹¹⁵ Como se constata en varios discursos propagandísticos compuestos al final del siglo XVI, la incontrolable lascivia de los moriscos, como su supuesta gran capacidad reproductiva y su desmedido deseo por acumular riquezas son algunos de los argumentos más mencionados por los partidarios de su extirpación definitiva del cuerpo del Estado español.¹¹⁶ Ribera, en una de su cartas dirigidas al monarca, describe a los moriscos como una esponja que absorbe la riqueza española: “Vienen a ser la esponja de toda la riqueza de España, y assí es sin duda que ay grandíssima cantidad de oro y plata en su poder” (citado por Ehlers 130). Por su parte, Marcos de Guadalajara, quien, citando al patriarca Ribera, acusa a los moriscos de dañar la economía y robar los trabajos más rentables

¹¹⁵ Schwartz explica las tensiones culturales y religiosas que provocaron los levantamientos moriscos y su expatriación a Castilla: “For a couple of decades the Inquisition proceeded slowly against the recent converts, but by the 1550s pressures were building to enforce Christian orthodoxy among the Morisco population. Harsh measures and civil as well as religious pressures then provoked Morisco resistance to these cultural, religious, and political impositions, resulting in a number of uprisings, especially in the mountains of Granada between 1568 and 1570. When the war of the Alpujarras, as it was called, ended, the Morisco population was removed from Granada and distributed to towns and cities across Castile” (45).

¹¹⁶ Las repetidas referencias a la desmesurada actividad sexual del varón musulmán revelan el temor de los cristianos viejos ante su capacidad reproductora, puesto que, según los testimonios de la época, una de las consecuencias más graves de la tendencia a la lujuria de los moriscos españoles es el incontrolado índice de natalidad de la comunidad (Perry, “The politics” 54). En el *Antialcorano*, Benítez Pérez de Chinchón subraya la procedencia coránica de la agresividad, la sexualidad desenfrenada y la extremada capacidad reproductora del varón musulmán, elementos, que, según Mar Martínez Góngora, sirvieron para configurar la imagen estereotípica del morisco (“La conflictiva” 299). El padre Aznar Cardona, en *Expulsión justificada de los moriscos españoles de 1612*, sostiene que “[los moriscos] multiplicavense por extremo, porque ninguno dexaba de contraer matrimonio . . . ni avía continente alguno entre ellos hombre ni muger, señal clara de su aborrecimiento de la vida honesta y casta” (citado por García-Arenal, *Inquisición y moriscos* 233-234). A pesar de este repetido tópico, en realidad, el número de la población morisca, desde el siglo XIV hasta su expulsión, descendió considerablemente de la Península (Ehlers 11).

de los cristianos: “Tenían estos moros tan abrazado el corazón de avaricia ... que usurparon o tomaron a su cuenta todos los oficios que más manejan dinero ... con que despojaban a los cristianos y se apoderaban de cuánto dinero había” (fol. 156r.). Ambos apologistas emplean metáforas de infección y debilitamiento para describir los daños que los moriscos ocasionan en el cuerpo político y económico del estado español. Estos vicios eran categorizados como un acto antipatriótico. Johnson explica que la concepción dominante en el imaginario del cristiano viejo con respecto al buen empleo de la riqueza era “individually on ostentation as a validation of social status ... and collectively in the propagation and defense of the faith” (*Cervantes and the Material World* 59). Además, el trabajo manual, base del capital morisco, era despreciado por la rancia aristocracia española. Los mayorazgos, el honor y la honra, la propiedad de bienes inmuebles, los títulos nobiliarios, las pruebas de limpieza de sangre y demostraciones de acción militar a favor de la Corona española eran los estatutos que configuraban la pertenencia a las clases más privilegiadas de la escala social.¹¹⁷

Volviendo al episodio de Ricote, habría que preguntarnos cuál es el plan del tendero manchego en relación a su escondido tesoro y en qué posibles fines piensa emplearlo. La actitud de Ricote, “temeroso de algún desmán” (2:436), en relación a su fortuna es lo opuesto a la avaricia. El tendero es más bien un cauto hombre de familia, además de un amigo y vecino liberal, dispuesto a compartir sus riquezas para aliviar las penurias económicas de su buen amigo: “Si tú, Sancho, quieres venir conmigo y ayudarme a sacarlo [el tesoro] y a encubrirlo, yo te daré doscientos escudos, con que podrás remediar tus necesidades, que ya sabes que sé yo que las tienes muchas” (2:436). Más adelante en la historia, luego de la conmovedora anagnórisis

¹¹⁷El primer estatuto de limpieza de sangre, indica Ryan Prendergast, fue aprobado en Toledo en 1449, “but these rules continued to permeate both religious and secular groups and offices well into the sixteenth century” (34). Las probatorias no son abolidas enteramente hasta 1864.

entre Ricote y su querida y bella hija, Ana Félix, Ricote promete nuevamente su dinero a otro cristiano viejo, el amante de su hija, don Gregorio. En medio de la emotiva escena de despedida de los jóvenes amantes, Ricote ofrece parte de su capital a su posible futuro yerno para que este pueda viajar y reunirse con sus padres: “Ofrecióle Ricote a don Gregorio mil escudos si los quería” (2:525). Como vemos, las veces que Ricote manifiesta sus planes para gastar su capital son siempre ofrecimientos sinceros y desprendidos a dos cristianos viejos para sacarlos de una dificultad.

Además, las ofertas pecuniarias de Ricote están dirigidas a fortalecer tanto sus presentes vínculos afectivos amicales (Sancho) como sus futuros lazos familiares (don Gregorio). En ambos casos, sin embargo, la invitación es rechazada cerrando, de esta forma, las posibilidades hacia nuevas y más armónicas alianzas entre cristianos viejos y moriscos. La oferta a Sancho está basada en la confianza de su demostrada amistad, afinidad emocional que se manifiesta desde el cariñoso reencuentro de los vecinos así como en su alegre conversación acompañada de vino y cerdo, hasta su emotiva despedida. El gran aprecio que sienten los vecinos manchegos se evidencia con las conmovedoras palabras de Ricote en su primer reencuentro: “¿Qué es lo que veo? ¿Es posible que tengo en mis brazos al mi caro amigo, al mi bien vecino Sancho Panza?” (2:432). Como explica Carroll B. Johnson, en este episodio, Cervantes establece una serie de oposiciones binarias entre las costumbres de los peregrinos germánicos y los amigos manchegos.¹¹⁸ Las diferentes prácticas lingüísticas y alimenticias distinguen a Ricote y Sancho de los romeros a la vez que destacan los lazos que identifican a los amigos como miembros de un mismo origen regional, Castilla (*Cervantes and the Material World* 52). Leo Spitzer (173) y Helena Percas de Ponseti (269), por otro lado, han señalado que esta común identidad se manifiesta con el perfecto

¹¹⁸ Cascardi no encuentra casual la asociación entre Ricote y los peregrinos germánicos: “As a false pilgrim returning to Spain, Ricote calls to mind the kind of xenophobia that led to the placement of severe restrictions on pilgrims precisely because they were foreigners” (185).

dominio lingüístico del castellano de Ricote en contraste con el argot internacional hablado por los peregrinos. Américo Castro, por su parte, indica que las referencias al vino y el cerdo compartidos por Ricote y Sancho aclaran las sospechas contra las restricciones alimenticias de los judíos y moros.¹¹⁹ Entonces, es claro que la representación cervantina de Ricote afirma el alto grado de asimilación cultural que alcanzaron muchos moriscos, especialmente en la región castellana.

A las aportaciones de estos críticos sobre las diferencias lingüísticas y hábitos alimenticios que distinguen a Ricote de los peregrinos, propongo además una distinción con respecto a las diferentes actitudes frente al dinero. Los romeros germánicos vienen a España a despojar y engañar; en cambio, Ricote retorna a su patria con las esperanzas de quedarse e invertir su capital, colaborando positivamente con la economía española. Carroll B. Johnson lee la asociación de Ricote con los peregrinos como una sospechosa agencia del tendero en la exportación clandestina del capital español hacia el norte de Europa. Creo, en cambio, que, como indica el propio Ricote, la añoranza por su terruño y el amor paternal motivan realmente la búsqueda de formas desesperadas de repatriarse, a pesar de, como indica Sancho, las draconianas sanciones a las que se expone su amigo: “[¿C]ómo tienes atrevimiento de volver a España, donde si te cogen y conocen tendrás harta mala ventura?” (2:433). Unirse a un grupo de peregrinos y disfrazarse como uno era posiblemente una de las soluciones menos peligrosas y con mayores posibilidades de éxito para acometer su empresa. A través de la representación de estos romeros germánicos, la narrativa cervantina sugiere una doble crítica: comentario de corte erasmista

¹¹⁹ Para la población cristiano vieja, las diferencias y restricciones alimenticias con respecto a los moriscos (dieta mediterránea basada en el uso del aceite de oliva y las nueces en oposición al uso de la manteca y el consumo de cerdo y vino) fueron empleadas como elementos discriminatorios que imaginaban a los cristianos nuevos como ‘otredad’. Para la Inquisición, estas diferencias fueron usadas como argumentos de confirmación de una falta de asimilación asociada con la conversión fingida. Sobre conflictos por diferencias alimenticias, véase Castro, “La palabra escrita”; y sobre caso inquisitoriales en Castilla, véase García-Arenal, *Inquisición y moriscos* 67-75.

contra las falsas demostraciones exteriores de piedad –los gastos exorbitantes y la corrupción de los principios cristianos que se derivaban de muchas peregrinaciones-- y crítica contra las malas políticas económicas de la Corona española que culminaron en la gran crisis inflacionaria del siglo XVII.¹²⁰ Usando el pretexto de las peregrinaciones, los seis hombres con los que viene Ricote, desvalijan España, la cual, a su vez, obtiene sus riquezas de sus despojos de las colonias transatlánticas. Ricote explica a su vecino: “[T]ienen por costumbre venir a España muchos dellos, cada año, a visitar los santuarios della, que los tienen por sus Indias, y por certísima granjería y conocida ganancia” (2:435). Pierre Vilar señala que el arraigado sistema feudal español constituyó un obstáculo para el crecimiento económico en el siglo XVI, a pesar de la colonización de las ricas tierras del Nuevo Mundo. Según Vilar, la riqueza proveniente de las Indias ayudó en la formación de sociedades capitalistas en el norte de Europa, pero transitó improductivamente por España: “Si el dinero llegado de las Indias a título privado sólo sirve para saldar las importaciones extranjeras, el que viene para el soberano se empeña por adelantado en Augsburgo, después en Génova, en manos de los banqueros. También la gran política desvía del suelo español el flujo que sufraga en Europa la naciente producción capitalista” (5). Estos seis peregrinos embusteros encarnan el robo de la riqueza española dirigida al crecimiento del capital de los países de norte de Europa como Alemania. La bolsa que uno de estos embaucadores muestra a Sancho, “por donde entendió que le pedían dinero” (2:432), es una sinécdoque del despojo del patrimonio español, saqueo del cual las malas políticas regias eran en gran parte culpables. La reiterada repetición de las alforjas “bien proveídas ... de cosas incitativas y que llaman a la sed de dos leguas” (2:433), producto del desvalijamiento de las arcas españolas,

¹²⁰ Carroll B. Johnson explica la importancia de la piedad interior como uno de los fundamentos básicos del pensamiento erasmista: “Religion for Erasmus is a personal experience, and not necessarily a matter of attendance at ceremonies and participation in public rituals, parades, processions, and the repetition of prayers over and over” (*Don Quixote* 4).

funciona como crítica a los malos manejos en la administración pública durante la vida del escritor. El siglo XVII será el escenario de la terrible crisis económica y la trepidante inflación que sufrirá España solo cuatro décadas luego de la publicación del *Quijote*. Ricote, en oposición, representa la huida involuntaria de capital, otro precipitante importante de esta crisis económica originada en gran parte por la despoblación y falta de mano de obra derivadas de la expulsión de los moriscos.¹²¹

Por otro lado, la abundante comida y vino compartidos por Ricote y Sancho con los peregrinos hermana a estos hombres de orígenes, lenguas y religiones dispares. En una amalgama de lenguas, conocida como lengua franca,¹²² y bajo el influjo del vino, las distancias culturales se olvidan: “Español y tudesqui, tuto uno: bono compañero” (2:434). Sin embargo, una vez agotado el vino, volvemos a la dura realidad a través del emotivo discurso de Ricote sobre las penosas consecuencias de la sentencia de Felipe III. El ambiente de comunión, empatía e intimidad de la comida se resquebraja con el recordatorio de la disposición regia que extirpó a los moriscos, sobre todo los que estaban más asimilados como Ricote, de sus comunidades, desmembrando familias y desarticulando vínculos amicales y sociales. Ricote cuenta a Sancho que como medida preventiva para el bienestar de su familia, decidió salir solo de España en busca de mejores horizontes y una tierra más tolerante y segura donde establecerse: “Ordené, digo, de salir yo solo, sin mi familia, de mi pueblo” (2:434).

George Mariscal en *Contradictory Subjects* estudia la producción de Quevedo y Cervantes en el contexto de las tensiones entre la emergencia del sujeto moderno-- basada en conceptos de virtud, obras, servicio y riqueza-- y los fuertes lazos del cuerpo social español, cimentados en

¹²¹ Ver Vilar, y Johnson, *Cervantes and the Material World* 51-70, para un análisis de las consecuencias económicas y demográficas de la expulsión de los moriscos.

¹²²Para un estudio completo de la lengua franca mediterránea ver Dakhliá.

estándares aristocráticos de sangre y clase. Según Mariscal, estas dos fuerzas compiten y coexisten en la obra cervantina, especialmente en el *Quijote*. La dinámica entre la pertenencia a la comunidad expresada a través del tropo orgánico del cuerpo humano y la emergencia de la privatización del sujeto regulan el universo en el que se mueven y desarrollan los personajes cervantinos (206). Tomando en cuenta esta compleja mecánica, podemos leer mejor el emotivo y paradójico discurso laudatorio de Ricote sobre la expulsión de su comunidad. Antonio Domínguez Ortiz subraya la importancia del uso del tropo del cuerpo en la España del siglo XVII como referencia a sus instituciones y grupos sociales: “El cuerpo social no era un agregado inorgánico de individuos, de átomos, sino de moléculas complejas: gremios, colegios, cofradías, ayuntamientos, corporaciones ... Los privilegios no recaían sobre el individuo en cuanto tal, sino en cuanto miembro de uno de estos organismo” (*Las clases* 12). El primer nivel en este organismo social era la familia, definida como una extensión del cuerpo social. Mariscal nos advierte de los problemas en la proyección de concepciones modernas de la familia sobre textos españoles de la temprana modernidad. En el contexto ideológico del *Quijote*, “the function of the family unit was thought to be not at all autonomous or inseparable from broader social and economic relations” (62-3). En este horizonte mental, debemos insertar y leer el discurso de Ricote. Nuestra noción contemporánea de familia como agrupación nuclear e independiente puede desfigurar nuestra lectura de este episodio. La familia, de acuerdo al imaginario de los lectores del *Quijote*, era por definición una familia extendida—en la que incluso los servidores estaban incluidos.¹²³ Además, los lazos con los antepasados y las alianzas con los miembros de la misma comunidad étnica o religiosa tenían tanta o más importancia que los vínculos paternos o

¹²³ La familia de Calisto en *La Celestina* incluye a sus servidores Sempronio y Pármeneo. Rojas presenta el resquebrajamiento de los lazos familiares y de lealtad que vinculan a los criados con sus señores como un ejemplo de la crisis social de la Baja Edad Media.

filiales. De ahí que la exposición de Ricote esté narrada en la primera persona plural. Desde la perspectiva del morisco, la draconiana decisión de Felipe III afecta, en primer término, a su grupo social:

[V]ieron todos nuestros ancianos, que aquellos pregones no eran solo amenazas, como algunos decían, sino verdaderas leyes ... y forzábame a creer esta verdad saber yo los ruines y disparatados intentos que los nuestros tenían ... fuimos castigados con la pena del destierro, blanda y suave al parecer de algunos, pero al nuestro, la más terrible que se podía dar. Doquiera que estamos lloramos por España; que, en fin, nacimos en ella y es nuestra patria natural. (2:434-5)¹²⁴

Ricote habla por su comunidad, cuerpo que ha sido desmembrado como consecuencia de una ley particular, pero circunscrita en un plan global, política imperial encaminada a la creación de un cuerpo social limpio y homogéneo. Los estatutos de limpieza de sangre, las persecuciones por herejía llevadas a cabo por la Inquisición, las conversiones forzadas, las ordenanzas de represión cultural contra los moriscos refutadas por el *Memorial* de Francisco Núñez Muley, y el antecedente de la expulsión de los judíos de territorio español en 1492 componen parte de una misma política estatal encaminada a eliminar o asimilar a los grupos disidentes y marginales, que contravenían los preceptos en los que se quería fundar la nueva identidad nacional. Las autoridades seculares y eclesiásticas emplearon metáforas extraídas del mundo médico para explicar la dinámica entre el cuerpo nacional sano y los miembros infecciosos; en otras palabras, entre la construcción de sujetos uniformes y controlables —cristianos viejos y heterosexuales— y la eliminación o purgación de minorías amenazadoras como judíos, moriscos y homosexuales: “The idea that the body politic must be protected from all potential difference formed the very

¹²⁴ Para una discusión sobre la reciente noción de patria como identidad nacional o local en la temprana modernidad española, ver Feros, “Por Dios” 76-87.

core of the political agenda of the ruling elites, culminating in the expulsion of the Moriscos in 1609 and dominating Spanish culture well into the eighteenth century” (Mariscal 96).

Michel Solomon y Jeffrey Richard ofrecen importantes aportes en la comprensión del tratamiento de estas minorías en la España moderna. Hacia finales del siglo XV e inicios del XVI, la idea del contagio como causa importante de enfermedades va ganando mayor aceptación entre los médicos. Se produce un cambio en la concepción de la enfermedad y el mundo de la salud: el prestigio de la teoría hipocrática del equilibrio de los humores durante la Edad Media da paso en el siglo XV a una preocupación por el contagio como determinante de la enfermedad (Solomon 277-8). Además, la idea de los trastornos de la salud como castigo divino estaba ampliamente difundida entre los cristianos. En este contexto, las minorías, como los moros, judíos y homosexuales “were seen as threats to the self-defined as Christians, healthy and heterosexual” (Richards 19). En enero de 1602, el patriarca Ribera, a través de uso de metáforas del campo de la medicina y la horticultura, en una carta dirigida al monarca, insiste en la naturaleza inasimilable de los moriscos, problema que, según el arzobispo de Valencia, requería medidas drásticas como la extirpación total de esta minoría, cuya presencia podía contaminar al resto de la población de cristianos viejos: “El remedio que piden *los grandes males*, así espirituales como corporales, es *arrancarlos de rayz*, porque no puedan dañar ellos, ni sus rayzes echar nuevos pimpollos que en breve tiempo crezcan en arboles” (citado por Ehlers 134; el énfasis es mío).

La expulsión de los moriscos forma parte de esta política estatal encauzada a cortar la gangrena que amenaza infectar los miembros sanos del cuerpo nacional. Ricote, irónicamente siendo él mismo parte del órgano corrompido, describe la mecánica de estas disposiciones: “[N]o era bien criar la sierpe en el seno, teniendo los enemigos dentro de casa” (2:435). En el período

previo a la expulsión, esta retórica fisiológica, basada en metáforas del cuerpo, la enfermedad y la sangre, se yuxtapone con la popular teoría de los humores: “Once the social whole had been totalized as an organism analogous to the human body, the practice of purgation (that is, bleeding) became a logical strategy for the elimination of excesses or contamination” (Mariscal 42). Frente a estas metáforas de amputación, ablución y eliminación, Cervantes contrapone una retórica disidente mostrando las terribles consecuencias de esta política. Oponiéndose al discurso de formación del cuerpo nacional como organismo puro, monolítico y homogéneo, el escritor muestra ejemplos de las trágicas secuelas de la expulsión de miembros importantes de la nación como la comunidad morisca. En el *Quijote*, Cervantes nos enfrenta a dos de los más funestos efectos de estas prácticas nacionalistas: desmembración de las familias y comunidad moriscas, y ruptura de alianzas entre la población de cristianos viejos con cristianos nuevos. La separación de Ricote y su familia encarna un claro ejemplo del primer caso. La imposibilidad de la unión entre Ana Félix y don Gregorio, la disolución de la amistad de Ricote y Sancho, y la separación de la familia del tendero de su comunidad –formada por cristianos viejos y moriscos—ilustran intentos malogrados de comunión y coexistencia entre moriscos y cristianos viejos.

Por otro lado, como observamos, otras motivaciones, más importantes que el rescate de su tesoro, impelen el dificultoso y peligroso regreso de Ricote a su patria. El amor patrio, la nostalgia por su comunidad y la devoción a su familia constituyen los móviles principales en la arriesgada decisión de Ricote de abandonar la más tolerante tierra germánica para regresar a su añorada patria, incluso cuando esta irónicamente lo rechazaba.¹²⁵ Además de trabajador honrado, respetuoso súbdito, buen amigo, y apreciado miembro de su comunidad, Ricote es por excelencia

¹²⁵ Joaquín Casalduero advierte que “los que han creído que el hacer vivir a Ricote en Alemania suponía una alabanza a la libertad de conciencia han padecido una ofuscación” (340). Ver también Ramírez-Araujo y el clásico estudio de Márquez Villanueva, “El morisco Ricote o la razón de Estado” en *Personajes*.

un padre cariñoso y un afectuoso esposo. Es su papel como devota cabeza de familia el rol primordial que encarna Ricote. Esta entrega es clara con las afectuosas palabras del morisco en el encuentro con Ana Félix: “Yo soy tu padre Ricote, que volvía a buscarte por no poder vivir sin ti, que eres mi alma” (2:513). Además, en clara oposición al estereotipo sobre la avaricia morisca, Ricote expresa el inestimable valor con que estima a su hija, cuya valía es superior a las riquezas del morisco: “[H]e hallado el tesoro que más me enriquece, que es a mi querida hija” (2:513).

Luego de la fallida experiencia de Sancho como gobernador de la ínsula Barataria, el escudero, camino a su reencuentro con su amo, se tropieza con su querido vecino Ricote. No es casual que el episodio de Barataria preceda el encuentro de los amigos manchegos. Contrariamente a las expectativas de los Duques, Sancho actúa como un prudente y mesurado gobernador. Sin embargo, sus sabias y honestas decisiones, que se oponen a la vida parasitaria de los Duques, no resultan en beneficios pecuniarios. Podemos leer este episodio como una doble crítica cervantina tanto contra la mala administración estatal, la cual no premia a los buenos gobernadores como Sancho, y contra la improductiva aristocracia feudal encarnada por los Duques (Quint 131-160).¹²⁶ Empobrecido y decepcionado de la vida de la corte, Sancho recibe una jugosa oferta de un morisco, quien, a diferencia de los Duques, gracias a su trabajo, ha formado un buen capital. Auto-repatriado en España, Ricote se encuentra con su caro amigo, Sancho, a quien ofrece doscientos escudos, “con que podrás remediar tus necesidades, que ya sabes que sé yo que las tienes muchas” (2:436). Sancho, empero, rechaza esta oferta por temor a quebrantar los mandatos reales “en dar favor a sus enemigos” (2:436). Ricote repite su ofrecimiento: “[T]e daré con que vivas” (2:437), pero esta vez, Sancho no solo rechaza la oferta,

¹²⁶ Véase Nemser para un análisis de este episodio como crítica a las políticas colonialistas transatlánticas de la casa de los Habsburgo. Para Cascardi, la contigüidad de estos episodios confronta dos realidades, la utópica representación del gobierno de Barataria, farsa orquestada por los Duques, y la efectiva política de Felipe III representada por el destierro de Ricote (181).

sino que también sugiere seguir caminos diferentes: “[P]rosigue en buena hora tu camino, y déjame seguir el mío” (2:437). Luego de un caluroso abrazo, los amigos se separan: “Sancho subió en su rucio, y Ricote se arrimó a su bordón, y se apartaron” (2:438). Esta división simboliza la escisión de los lazos afectivos entre cristianos que la política de Felipe III desencadenó. Cervantes muestra que el discurso oficial que promovía la formación de una identidad nacional monolítica a través de la constitución de un cuerpo nacional limpio ha sido asimilado tanto por Sancho como por Ricote. Paradójicamente, el tipo de unión excluyente y los procesos de homogenización incentivados por esta ideología fisiológica ocasionan la disyunción de la amistad entre estos dos vecinos de la Mancha.

El mismo miedo que ocasiona el rechazo de Sancho frente a la oferta de su amigo, y que finalmente los divide, reprime los deseos de los moradores de su pueblo a impedir la extradición de Ana Félix y su madre:

Salió tu hija tan hermosa, que salieron a verla cuantos había en el pueblo, y todos decían que era la más bella criatura del mundo. Iba llorando y abrazaba a todas sus amigas y conocidas ... y esto, con tanto sentimiento, que a mí me hizo llorar, que no suelo ser muy llorón. Y a fee que muchos tuvieron deseo de esconderla y salir a quitársela en el camino; pero el miedo de ir contra el mandado del rey los detuvo. (2:437)

Las rupturas se multiplican en varios niveles: amicales, comunales, familiares y sociales. Más adelante, los dos amigos se reencuentran en el puerto de Barcelona, en las galeras. La elección de este espacio para este episodio no es casual. Estamos frente a las amenazadoras aguas del Mediterráneo, mar cruzado por embarcaciones cristianas y berberiscas navegadas por piratas y corsarios de ambos bandos. Intercambios comerciales, espoliaciones y secuestros amenazaban las costas en las que se reencuentran Sancho y Ricote. La dura realidad histórica se

filtra por varios ángulos en este episodio. Cervantes comenta, a través de las observaciones de Sancho, las lamentables circunstancias que vivían miles de cautivos en las galeras: “¿Qué han hechos estos desdichados, que así los azotan, y cómo este hombre solo, que anda por aquí silbando, tiene atrevimiento para azotar a tanta gente? Ahora yo digo que éste es infierno o, por lo menos, el purgatorio” (2:508).¹²⁷ La visita de Quijote y Sancho a esta suerte de mazmorra es interrumpida por la aparición en el horizonte de un bergantín de corsarios proveniente de Argel. La nave y sus tripulantes, entre los que se encuentra Ana Félix vestida de arráez moro, es apresado por el virrey quien, antes de ordenar la muerte de la morisca cristiana, aficionado por la belleza de esta, le pide que cuente su historia. Hay un claro paralelo entre la narración de Ana Félix y la de su padre. Ambos describen las aflicciones de su pueblo tras la ordenanza de Felipe III. Además, irónicamente, tanto padre como hija repiten y elogian el discurso oficial a favor de la expulsión de la comunidad a la que pertenecen: “De aquella nación más desdichada que prudente sobre quien ha llovido estos días un mar de desgracias, nací yo, de moriscos padres engendrada” (2:510). ¿Cómo explicar la incongruencia entre la apología al mandato real de 1609 y la sentida añoranza a la tierra que Ana Félix considera como patria: “[N]i convenimos en ningún modo con la intención de los nuestros, que justamente han sido desterrados” (2:513)? Creo que Cervantes es consciente de las contradictorias defensas de Ricote y Ana Félix. Usa este mecanismo narrativo para resaltar el alto grado de aceptación de las ordenanzas reales y el acatamiento de los prejuicios negativos contra los grupos minoritarios—incluso por los mismos moriscos—, obstáculo que impidió otras medidas de asimilación como las uniones mixtas. Ricote se muestra incrédulo frente al posible noviazgo de su hija y don Gregorio: “ya habrás oído decir,

¹²⁷ Ver Garcés, *Cervantes in Algiers*, para un estudio de la traumática experiencia que sufrió Cervantes en sus cinco años en Argel, y cómo esta modeló su obra.

Sancho, que las moriscas pocas o ninguna vez se mezclaron por amores con cristianos viejos” (2:438).

Del mismo modo, la relación de la morisca cristiana y del tendero manchego son narradas en la forma del “nosotros” subrayando su pertenencia al cuerpo de la comunidad morisca, disgregado con la extradición: “[C]on mis tíos, como tengo dicho, y otros parientes y allegados pasamos a Berbería, y el lugar donde hicimos asiento fue en Argel, como si lo hiciéramos en el mismo infierno” (2:511). La alusión a la de familia extendida –tíos, parientes y allegados— del discurso de Ricote reaparece en la narración de la bella morisca. Además de la desarticulación de su comunidad y familia como resultado de los esfuerzos imperiales en los procesos de unificación del reino en aras de una incipiente identidad nacional purificada y uniforme, la triste relación de Ana Félix describe el ambiente hostil que encontró su familia en territorios musulmanes. A pesar de las buenas relaciones entre la comunidad morisca y el Imperio turco-berberisco antes y luego de la expulsión, muchos moriscos sufrieron procesos de discriminación y adaptación en tierras extrañas en su diáspora al norte de África, Argel, Túnez y Marruecos. La mayoría de los moriscos que se asentaron en Argel provenían del reino de Valencia. Estos, según Domínguez Ortiz y Vincent, tuvieron la peor suerte, ya que fueron maltratados y despojados de sus bienes por tribus nómadas (237-239). El cronista Luis Cabrera de Córdoba describe la narración del conde de Aguilar, general de Orán, según el cual,

es grande la cantidad de moriscos que se han quedado en aquella comarca [de Orán], por el miedo que tienen de los alarbes si entran la tierra adentro; porque los roban y maltratan y les quitan las mujeres, y así perecen de hambre y otras calamidades, y que veinte de los principales que habían ido de Valencia se habían presentado ante él, significándole que eran cristianos, y que no habían conocido la verdad que habían de creer hasta que han visto las

abominaciones de los moros de aquella tierra, y querían morir como cristianos, y no se habían de apartar de allí aunque los mandasen matar. (citado por Dominguez Ortiz y Vincent 238).

Las trágicas consecuencias de la diáspora morisca narradas por Ana Félix vaticinan el futuro del Ricote, predicción representada por los continuos rechazos a las deprendidas muestras de ayuda del morisco. La segunda vez que Ricote ofrece desinteresadamente su riqueza es para el rescate de don Gregorio: “Ofreció Ricote para ello [el rescate de don Gregorio] más de dos mil ducados que en perlas y en joyas tenía” (2:514). Su ofrecimiento, sin embargo, es nuevamente rechazado. Don Gregorio es rescatado, paradójicamente, con la ayuda de un renegado. A su vuelta a España, es recibido calurosamente por Ricote y Ana Félix: “Ricote y su hija salieron a recibirle, el padre con lágrimas y la hija con honestidad” (2:524). Los amantes se reúnen finalmente luego de sufrir incontables peripecias. Este encuentro, que augura un futuro matrimonio, sugiere una posibilidad esperanzadora para la familia de Ricote. Por tercera vez, Ricote ofrece pagar al renegado que salva al amante de su hija. Esta vez, su dinero es aceptado: “Ricote pagó y satisfizo liberalmente así al renegado como a los que habían bogado al remo” (2:524). El pago indirecto por el rescate de don Gregorio es una muestra más del carácter generoso de Ricote, gesto que contradice el estereotipo contra la avaricia de los moriscos. Además, el rescate de don Gregorio es una prueba que demuestra el arrepentimiento sincero del renegado, el cual se reincorpora a la Iglesia Católica. Su abnegada acción lo purga de sus pecados, purificación necesaria para reintegrarse al cuerpo místico de Cristo como un miembro limpio: “[R]edújose el renegado con la Iglesia, y de miembro podrido, volvió limpio y sano con la penitencia y el arrepentimiento” (2:524). Interesantemente, como Pedro de Valencia, Cervantes emplea la misma retórica médica de los apologistas de la expulsión pero la revierte en

un discurso de amor, perdón e inclusión. Mientras estos defienden la extirpación de las minorías del cuerpo nacional como política necesaria para la salud del Imperio, la contra-narrativa cervantina, a través de las mismas metáforas orgánicas, aboga, en cambio, por la curación e inclusión de los miembros enfermos de la sociedad.

Lamentablemente, a pesar de la demostrada virtud, fidelidad patriótica y completa asimilación de Ricote, y no obstante el sincero fervor cristiano de Ana Félix, su incorporación al organismo nacional como al cuerpo cristiano, a diferencia del renegado, es vedada. Podemos leer esta nueva contradicción como otro ejemplo de la dialéctica cervantina basada en la paradoja. El renegado, quien, voluntaria y activamente, ha rechazado el cristianismo, es perdonado y reincorporado a la sociedad, mientras que los moriscos que han demostrado irrefutablemente su asimilación son expulsados del cuerpo del estado cristiano.

El desenlace de la familia de Ricote, como varios críticos han señalado, es incierto. Pero, aunque don Antonio promete abogar por ellos en la corte, es probable que sus esfuerzos sean estériles como lo fueron los de muchos miembros de la aristocracia española, quienes infructuosamente intentaron retener a sus servidores, especialmente en la región de Castilla, de donde proviene Ricote.¹²⁸ El amoroso acogimiento que expresan Antonio Moreno y su mujer por Ana Félix encarnan la actitud de ciertas facciones de la nobleza cristiana como la postura de círculos humanistas que lucharon contra la expulsión de los moriscos: “La mujer de don Antonio Moreno cuenta la historia que recibió grandísimo contento de ver a Ana Félix en su casa. Recibióla con mucho agrado, así enamorada de su belleza como de su discreción, porque en lo

¹²⁸ Otros críticos han propuesto que la intervención del virrey en la relación de Ana Félix y don Gregorio podría ser leída como un signo positivo, ya sea como reconciliación entre la ley y el amor (Roberto González Echevarría) o como reconciliación entre la felicidad personal y la unificación nacional (Cascardi 192).

uno y en lo otro era estrenada la morisca, y toda la gente de la ciudad, como a campana tañida, venían a verla” (2:515).

Por otro lado, pese a que Cervantes no narra explícitamente el desenlace de esta familia, las palabras finales de Ricote son bastante claras: Bernardino de Velasco, conde de Salazar, el encargado de la expulsión de los moriscos de la Mancha, “vee que todo el cuerpo de nuestra nación está contaminado y podrido, usa con él antes del cauterio que abrasa que el unguento que molifica” (2:524-525). El conde de Salazar personifica aquí la inquebrantable y opresiva posición de la Corona española; todos los esfuerzos, “industrias, estratagemas, solicitudes y fraudes” (2:525) de los moriscos y de sus defensores son inútiles ante la gran maquinaria puesta en marcha para asegurarse que no “quede ni encubra ninguno de los nuestros, que como raíz escondida, que con el tiempo venga a brotar, y a echar frutos venenos en España, ya limpia, ya desembarazada de los temores en que nuestra muchedumbre la tenía” (2:525). El miembro infeccioso que contamina el cuerpo, la sierpe venenosa que muerde el seno y la cizaña que corrompe el fruto son las metáforas que emplea la retórica del discurso hegemónico como argumentos a favor de la expulsión de los moriscos con miras a la creación de una identidad española purificada, poderosa y homogénea. La esperanza en la unión de don Gregorio y Ana Félix se derrumba con el pesimista discurso final de Ricote y con la triste separación de los amantes: “Hubo lágrimas, hubo suspiros, desmayos, y sollozos al despedirse don Gregorio de Ana Félix” (2:525). Por cuarta y última vez, Ricote ofrece mil escudos para ayudar a solventar el viaje de don Gregorio, pero “él no tomó ninguno” (2:525). La separación y el rechazo cierran este capítulo que, con la triste despedida de Zoraida y su padre, constituyen las escenas más desoladoras del *Quijote*.

Para ciudadanos del siglo XXI que viven en estados plenamente democráticos y soberanos, conceptos como los de nación, patria, nacionalismo e identidad nacional están tan arraigados en nuestra mentalidad moderna y son tan comunes a nuestro discurso, el del gobierno y el de la retórica de los medios de comunicación, que es difícil imaginar que estas nociones, para los lectores de Cervantes, eran ideas en plena formación. Obviamente, no fueron concepciones completamente originales; ya Platón en su *República* analiza el carácter de los estados-nación, describe los diferentes tipos de regímenes políticos y explica las ventajas de gobiernos liderados por una clase educada de filósofos. Sin embargo, es durante la temprana modernidad, con la difusión de las lenguas nacionales y los procesos de unificación nacional, que los estados europeos comienzan a ser imaginados como naciones con claros límites geográficos. El contexto en el que se escribe el *Quijote* es un periodo de crisis y cambio, en el que los miembros de las emergentes naciones modernas empiezan a consolidar e imaginar lazos comunes y solidarios-- culturales, lingüísticos y, en muchos de los casos, religiosos. Los vínculos fraternales de los integrantes de los estados europeos son la base de la formación de las modernas identidades nacionales. En este sentido, los límites que separaban naciones--fronteras tanto espaciales como mentales-- requerían mecanismos, tanto de comunión y afinidad, como de distinción y oposición. Las minorías y los grupos sociales marginales que no encajaban con los parámetros del modelo dominante, como moriscos y renegados, constituían, por tanto, un reto para los proyectos de construcción de identidades nacionales homogéneas y monolíticas. Como señala Cascardi, “[T]he *moriscos* played a necessary role in the process of nation-building by presenting a kernel of racial otherness within Spain, whose eradication could then be constructed as a key to national cohesion” (182).

Además, en este especial marco ideológico, la Monarquía española, a diferencia de sus vecinos europeos, se enfrentaba con problemas particulares. La rica herencia islámica de su pasado, la coexistencia de diversos grupos étnicos y religiosos, la gran autonomía de la que gozaban sus reinos, la gran diversidad de lenguas regionales y las recientemente adquiridas colonias transatlánticas son asumidas por las autoridades seculares y eclesiásticas españolas como desafíos que desestabilizaban sus sueños imperialistas y amenazaban los procesos de unificación y homologación nacional. Las gestiones internas dirigidas hacia la unidad católica—expulsión de judíos y moriscos, y los sistemas de control inquisitoriales— como las políticas internacionales contra la herejía y heterodoxia—luchas contra la reforma protestante liderada por los países en el norte de Europa y contra la expansión del Islam en el sur del Mediterráneo—eran aceptadas y alabadas por la mayoría de la población. Pero hubo voces disonantes como las de Cervantes que, si bien, no fueron abiertamente revolucionarias, sí removieron y desestabilizaron los cimientos en los que se basaba el discurso oficial del *status quo*.

Entre la publicación de la primera y la segunda parte del *Quijote* se produce un hecho trascendente que cambiaría para siempre la historia española: la expulsión de los moriscos. No podemos aseverar con completa certeza cómo este acontecimiento habría afectado la obra cervantina, pero no creo que sea casual que “La historia del cautivo” prefigure un desenlace optimista para los moriscos, esperanza representada por la unión interétnica de un cristiano viejo de la clase terrateniente y una mora cristiana mientras que el tono del episodio de Ricote y Ana Félix, por el contrario, sea agrio y pesimista. La expulsión de los moriscos acaba de ser completada cuando se publica la segunda parte del *Quijote*. Los anhelos del escritor, como los de otros humanistas y voces disidentes, por el paciente adoctrinamiento y la lenta asimilación de los recién bautizados se derrumban con el decreto real de 1609. La triste relación de Ricote y su hija,

los impedimentos para el matrimonio de esta con don Gregorio, un cristiano viejo, y la descripción de Argel como un destino extraño y terrorífico para la familia de Ricote, no son argumentos del escritor para inclinar la decisión de Felipe III. La infausta sentencia ya se ha llevado cabo; solo queda mostrar, *post facto*, sus trágicas consecuencias. No es necesario contar los detalles del desenlace de la familia de Ricote, porque su destino ya ha sido decidido.

Es cierto que, como varios hispanistas han subrayado, algunos moriscos se quedaron o volvieron a suelo español luego de decretarse la expulsión.¹²⁹ Además, durante el reinado de Felipe IV, muchos exiliados, gracias a la flexibilización de las leyes respecto a los moriscos, retornaron a sus comunidades de origen. Sin embargo, estos moriscos constituyen únicamente una minoría, una excepción a la regla (Domínguez Ortiz y Vincent 258). Creo que Ricote y su familia, más bien, representan a la mayoría de los cristianos nuevos mejor asimilados a la cultura española – específicamente los de la región de Castilla--, y que, por tanto, sufrieron injustamente de las penas de su destierro. Sin embargo, el incierto desenlace de la historia de la morisca cristiana, Ana Félix, es un signo de la incertidumbre y la paradoja que caracteriza la obra del escritor. El final abierto de la familia de Ricote abre las puertas a diversas lecturas, incluso opuestas, interpretaciones que dan cuenta de la imagería de reconciliación sigue teniendo una fascinación para Cervantes.

Más de cuatro siglos nos separan del año en que se decretó la expulsión de los moriscos del suelo español. Han pasado cuatrocientos años desde que Cervantes publicara la segunda parte de su obra cumbre. ¿Por qué leer el *Quijote* hoy? Además de la belleza de su técnica narrativa, los textos cervantinos todavía resuenan en el pensamiento de los lectores contemporáneos y afectan no solamente su bagaje cultural sino también su capacidad crítica y su papel como

¹²⁹ Ver Dadson para un estudio de los moriscos de la comunidad de Villarrubia de los Ojos que eludieron el decreto de expulsión. Ver Tueller para más ejemplos de este caso.

ciudadanos, y, más importante aún, su rol como mejores seres humanos. Las muertes por guerras en nombre de la religión, los agudos conflictos entre los Estados Unidos y los países del Medio Oriente, los desplazamientos de minorías y los problemas de discriminación que enfrentan miles de migrantes en nuestras sociedades actuales confirman las palabras del escritor Jorge Luis Borges: “Al destino le agradan las repeticiones, las variantes”. La triste relación de Ricote, el desolador llanto de Agi Morato y las terribles aflicciones que sufre Ana Félix en Argel son voces que merecen ser escuchadas y repetidas hoy y por las generaciones que nos sucedan.

VI. Capítulo 4: Renegados como personajes oximorónicos en *El amante liberal* y *El gallardo español*: travestismos culturales y amistades heterodoxas

1. El Mediterráneo: arena de encuentros, conversiones y conflictos en el contexto de la temprana modernidad

Luego de la derrota del ejército otomano en la batalla de Lepanto en 1571, corsarios de Tunes, Marruecos y Argel, a servicio del Imperio berberisco, se convirtieron en la principal amenaza para las embarcaciones y costas españolas. Para muchos estudiosos del Mediterráneo, el siglo XVII supuso un giro en la política española: de las grandes empresas guiadas por los principios de la Reconquista, a una política defensiva contra los ataques corsos, luego de la firma del tratado de paz entre la Corona hispánica y el Imperio Otomano en 1581. Sin embargo, como ha resaltado Daniel Hershenzon, el fin de las grandes guerras religiosas no supuso la muerte del Mediterráneo; por el contrario, el siglo XVII es un momento de especial importancia para la vida del *mare nostrum*, con el incremento acelerado de la piratería y el cautiverio a ambos lados del Estrecho de Gibraltar (15). Renegados y moriscos, por su especial conocimiento de la lengua, geografía y cultura de la Península, al igual que su similar fenotipo con los cristianos, eran percibidos con gran recelo y temor debido a su posible colusión con los enemigos de la cristiandad, y a alianzas con países protestantes.¹³⁰ Este miedo explica la representación negativa de los renegados, cristianos convertidos al islam, en textos literarios, panfletos políticos y

¹³⁰ En *Los tratos de Argel* el renegado Yzuf alardea de su conocimiento de las costas españolas, las cuales son atacadas por su embarcación: “Nací y crecí, cual dije, en esta tierra,/ y se bien sus entradas y salidas/ y la parte mejor de hacerles guerra” (vv. 10-12). L. P. Harvey señala que no hubo grandes diferencias raciales que distinguieran a los moros o moriscos de los cristianos viejos: “It is likely that whatever differences might be visible at the level of individuals, at the level of the population as a whole they were insignificant” (10). Por otro lado, Fuchs advierte que a pesar de que fuera de España, el discurso de diferencia se basara en el color de piel, “within Spain Moorishness emphatically does not equal blackness” (*Exotic* 118). La gran mayoría de los musulmanes ibéricos provenían de la conversión de la población autóctona (romanos, celtíberos, godos, etc.) a partir del año 74.

crónicas de Berbería de la temprana modernidad. Los principales estereotipos usados para representar a estos personajes fronterizos fueron su naturaleza traicionera—contra la Monarquía y la Iglesia católica--, su sexualidad tergiversada y su codicia desmedida, motivaciones principales a las que se alegaba su conversión. Adicionalmente, su identidad movediza y su multilingüismo eran percibidos como un peligro que amenazaba con desestabilizar los proyectos de formación de identidades nacionales homogéneas y estables. Como indica Barbara Fuchs, los doblajes y la opacidad de la identidad de los renegados, así como su capacidad para cruzar fronteras espaciales y culturas, “begs the question of how Spain can maintain its self-identity” (*Mimesis* 140).

Fernand Braudel, reconocido historiador francés cuyos estudios sobre el Mediterráneo revolucionaron la historiografía europea, describe al *mare nostrum* como “an immense network of regular and casual connections” (276-277). Para Braudel, el Mediterráneo, en la época de Felipe II, fue un área vasta y fluida en constante interacción con las costas que lo rodeaban. El siglo XVI es un momento extraordinario en la historia del mar Mediterráneo y sus costas. Es en este periodo que el Mediterráneo se convierte en el espacio de una incesante circulación humana, gran flujo comercial, ataques corsarios, luchas políticas y conflictos religiosos. Los piratas, corsarios y renegados son los grandes actores de la historia del *mare nostrum* de los siglos XVI y XVII. Como señala Eric Dusteler, los años de 1500 a 1650 fueron la época dorada para los renegados (111).¹³¹ En los últimos años, gracias a los innovadores estudios de Braudel, nuevos aportes sobre la compleja historia del Mediterráneo, como los de Andrew Hess y Eric Dursteler,

¹³¹ La conversión al islam fue un proceso relativamente sencillo. Luego de recitar la *shahada* (“No hay un solo Dios más que Dios, y Mahoma es su mensajero”), se producía un cambio de vestimenta y de nombre. Adicionalmente, a los hombres los circuncidaba (Tinniswood 43-44).

han enriquecido nuestro entendimiento de las vidas que moldearon la gente y culturas que habitaron y cruzaron este mar.¹³²

La piratería y el corso, a lo largo del siglo XVI, fueron un signo que marcó la historia del Mediterráneo. Luego de encuentros miliares—sobre todo en los presidios españoles en el Norte de África—o tras encuentros navales con las fuerzas otomanas, miles de cristianos fueron secuestrados y vendidos en el mercado musulmán como esclavos o cautivos de rescate. Las costas españolas eran también un punto de ataque importante para las razias de corsarios y piratas berberiscos. Según Ellen G. Friedman, el mayor número de cautivos fueron secuestrados de sus propios pueblos, número que decreció solo momentáneamente luego de la victoria de Lepanto (4). Muchos de los cautivos españoles, como Antonio de Sosa y Cervantes, fueron llevados a Argel, ciudad que experimentaba un gran crecimiento económico, producto, sobre todo, de la actividad corsaria y de los rescates de los cautivos. Además, estos, junto a los renegados, proveían mano de obra y capital humano importante para una ciudad que sufría problemas de despoblación. Los capitanes corsarios y el ejército otomano (jenízaros)—integrado por un gran número de renegados—gozaban de mucho prestigio y privilegios en la sociedad otomana. A pesar de que se argumenta que la mayor flexibilidad religiosa y las mayores oportunidades de movilidad social explican el alto grado de crecimiento económico y el avance cultural del Imperio otomano durante el siglo XVI, la conversión de los cristianos al islam no fue un fenómeno simple, sino más bien una arena de conflictos y negociaciones. Además, la conversión a la religión dominante en tierras musulmanas, la cual no fue siempre voluntaria, en muchos casos, no significó una transformación permanente, sino un estado temporal y fluido,

¹³² Hess, en *The Forgotten Frontier*, sostiene que hacia mediados del siglo XVI, se produjo un cambio en la vida del Mediterráneo, de una época de fluida interacción entre España y el Norte de África, a una era de conflicto y división cultural y religiosa. Dursteler, mediante la presentación y análisis de casos particulares, estudia la vida de mujeres renegadas, personajes que han sido relegados por los estudios mediterráneos.

motivado por complejas circunstancias que no estaban reducidas únicamente a privilegios materiales o posibilidades de ascenso social.¹³³ Por ejemplo, la terrible vida en los presidios españoles, cuyo ejército sufrió el olvido de la Corona, enfocada más en problemas internos y conflictos europeos, como en los procesos de colonización del Nuevo Mundo, fue otro de los precipitantes de la conversión al islam. Desde la época de los Reyes Católicos a Carlos II, cruzar el Mediterráneo, escribe Miguel Ángel Bunes, “pasa de ser una acción noble a uno de los peores destinos para los que eligen la milicia como profesión” (“La vida de los presidios” 563).

El estudio del complejo problema de las conversiones al Islam se ha basado en los documentos inquisitoriales de los casos de renegados que, luego de su regreso a la Península, eran juzgados por el Santo Oficio para ser reinsertados a la Iglesia católica y al cuerpo político de la nación española.¹³⁴ El perdón de la Inquisición no suponía, por supuesto, la borradura del estigma social que perseguía a los renegados. Además, lamentablemente, si únicamente basamos nuestro estudio en los documentos inquisitoriales, cuyo testimonio es bastante parcial, o en textos escritos por redentoristas, los resultados de nuestra investigación son limitados y fragmentarios.¹³⁵ Para un estudio más completo con conclusiones más globales sobre el tema,

¹³³ En algunos casos, sin embargo, la conversión al islam se transformó de un proceso transitorio a un estado duradero y permanente. Por otro lado, los hijos de los renegados ya no se definen por las antiguas creencias o la sangre de sus antepasados, sino que son auténticos musulmanes, quienes, a diferencia de los moriscos, no guardan conciencia de su pasado (Bunes Ibarra, “Reflexiones” 197). Hasta el momento no existe un estudio sobre los hijos de los renegados, vacío historiográfico que requiere ser llenado.

¹³⁴ Según Bennassar, los procesos judiciales de los renegados que voluntariamente se sometían al Santo Oficio fueron breves. En cambio, los de aquellos que fueron enjuiciados involuntariamente, acusados muchas veces por amigos o vecinos, presentan un rico material de estudio, debido a los abundantes documentos legados luego de procesos que duraron incluso por varias décadas (20). El libro del matrimonio Bennassar, titulado *Los cristianos de Ala. La fascinante historia de los renegados*, intenta llenar el gran hueco en los estudios hispánicos dedicados a este tema. El libro se basa en el análisis de más de 1500 procesos inquisitoriales que tienen como protagonistas a los cristianos que apostan de su religión. Lamentablemente, a pesar de los grandes aportes de este texto y de su naturaleza precursora, el escaso aparato crítico, sus a veces abrumadoras estadísticas de historias singulares y la carencia de un marco de referencia estable, limitan enormemente los resultados de la investigación.

¹³⁵ Según Martin Von Koppenfels, la meta del trabajo inquisitorial fue fijar las identidades movedizas de los renegados y configurar narraciones estables a partir de la mescolanza de los testimonios: “Los protocolos de los interrogatorios transmiten una impresión de cómo hay que imaginarse la inscripción violenta de diferencias simbólicas en una zona de difusión cultural” (73).

habría que tener en cuenta otros documentos escritos en el mismo periodo y testimonios del otro lado de la frontera, es decir, la producción histórica y literaria de los estados musulmanes. Por otro lado, la mayoría de estos estudios de renegados se han concentrado en las conversiones de hombres, debido a que hubo más evidencias de su abjuración, como la circuncisión, o a que quizá menos mujeres regresaron a la Península o, si lo hicieron, dejaron menos rastros. La investigación de casos particulares de renegadas llevado a cabo por Eric Dursteler ha intentado llenar este hueco en la historiografía europea. Siguiendo una metodología similar —examen de casos singulares—Bartolomé y Lucile Bennassar han abierto un camino sugestivo que nos invita a reflexionar sobre el complejo mundo del Mediterráneo en la Edad Moderna, como para ser conscientes de los que aún queda por hacer y comprender de él.

2. Renegados en las páginas cervantinas: ¿otro ejemplo de *coincidentia oppositorum*?

Eso que a ti te parece bacía de barbero, me parece a mí yelmo
de Mambrino, y a otro le parecerá otra cosa
Cervantes, *Quijote*, I:XXV

Los renegados fueron personajes transcendentales de la vida del Mediterráneo en la era conflictiva entre la Monarquía hispánica y el Imperio turco-berberisco. Además de cruzar las aguas y costas mediterráneas, y franquear fronteras religiosas y culturas, los renegados atraviesan muchas de las páginas cervantinas. Si bien es cierto que Cervantes imputa las mismas tachas morales de sus coetáneos contra los cristianos que se pasaron al Islam por incentivos económicos o lascivos alicientes—Yzuf de las obras teatrales de Argel—, la mirada cervantina frente a los renegados arrepentidos, aquellos que deseaban ferviente y sinceramente abrazar nuevamente la Iglesia católica, es mucho más comprensiva y flexible. Cervantes opone a los estereotipos negativos sobre la naturaleza alevosa de estos personajes, contra ejemplos de amistad sincera—y hasta heroica—con cristianos viejos. Por otro lado, en la caracterización de estos personajes, la

importancia de las obras de misericordia y la superioridad de la piedad interior – principios erasmistas—moldean la narrativa cervantina desafiando la obsesión por demostraciones externas de religiosidad.

La identidad de los renegados supuso un reto para las constrictivas fronteras territoriales, lingüísticas y religiosas, que el proyecto imperialista liderado por la casa de los Habsburgo aspiraba imponer en aras de la creación de identidades estables y uniformes. Las autoridades políticas y religiosas intentaron establecer claras y fijas fronteras, “but in reality these borders were porous and maleable” (Dursteler 109). El espacio de las costas del Mediterráneo de la temprana modernidad fue una zona fluida, activa y turbulenta. Las lealtades nacionalistas y religiosas podían cambiar fácilmente de acuerdo a variantes geográficas y diferentes coyunturas políticas.

En *Adventures in Paradox*, Charles D. Presberg propone acercarse al *Quijote* a partir de contextualizar la obra dentro del amplio corpus de la literatura paradójica renacentista. Presberg ha demostrado que los textos cervantinos estuvieron fuertemente influenciados por la tradición literaria de la paradoja, lo que explica la atracción del escritor por personajes oximorónicos como la ilustre fregona, el loco cuerdo (don Quijote, el licenciado Vidriera) o el bobo listo (Sancho), y la aparición de objetos contradictorios como el baciyelmo. Según Presberg, la obra cervantina representa una síntesis y culminación de la retórica de la paradoja, en su nivel lógico y ontológico, en la España renacentista (*Adventures* 81). Los objetos y personajes paradójicos pueblan los textos cervantinos, empleados como maniobras narrativas para deshacer esencias fijas, trascender oposiciones binarias y concertar lo diferente. Por otro lado, los estudios de Leo Spitzer sobre el perspectivismo e hibridez lingüística se complementan con los análisis de Diana

de Armas Wilson, quien, desde una mirada más amplia, sostiene que la hibridez en la obra cervantina penetra “in mixed and impure cultural forms of language, races, or genders” (106).

Según explica Presberg, Cervantes y sus contemporáneos estuvieron fuertemente influenciados por la teoría de la paradoja de la Antigüedad y del Renacimiento. El punto central de la doctrina del humanista Nicolás de Cusa es la noción de Dios como *conincidentia oppositorum*, síntesis de los contrarios, unidad en la multiplicidad que supera todas las contradicciones de la realidad. Para Cusa, la creación, incluido el hombre, es, en cambio, un sistema paradójico en el que lo infinito contiene la naturaleza infinita de su Creador (*Adventures* 23-25). Otro humanista importante, e influencia más cercana al pensamiento de Cervantes, fue Erasmo, cuya obra *Elogio a la locura*, fue una de las obras más influyentes del Renacimiento y de la reforma protestante con su crítica a las prácticas corruptas de la Iglesia Católica. Por otro lado, el contacto de Cervantes con renegados en los baños argelinos y el importante papel que estos personajes jugaron en la historia del Mediterráneo durante los siglos XVI y XVII explican el gran número de renegados que pueblan muchas de sus obras, como la “Historia del cautivo,” el episodio de Ana Félix y don Rodrigo, *El amante liberal* y *El gallardo español*. Además, la inestabilidad de la identidad y naturaleza de estos hombres habría atraído el genio cervantino y su gusto por personajes complejos y paradójicos. En este sentido, podríamos leer a los renegados cervantinos como otro ejemplo de *coincidentia oppositorum*, caso de paradoja en el que dos opuestos convergen.¹³⁶ Los renegados cervantinos encarnan en sí mismos los conflictos y la posibilidad de transcendencia de la coincidencia de dos universos culturales opuestos y dos religiones en disputa. En otras palabras, los renegados cervantinos más que una síntesis híbrida

¹³⁶ Uso la definición de paradoja empleada por Presberg: “Paradox therefore uses the language of apparent nonsense to express startling ‘truths’ that exceed the bounds of logic and propositional discourse” (“Yo sé quién soy” 43).

de opuestos o un choque de oposiciones binarias, representan, en cambio, un *continuum* de permutación constante, un espejo en que se refractan los encuentros y las negociaciones del *mare nostrum*. La paradoja renacentista, explica Presberg, es una forma de pregunta continua en búsqueda de la verdad desde, en teoría, perspectivas infinitas. En otras palabras, es cualquier aserción que desafía “conventional understanding or received opinion and elicits a response of shock or wonder, *admiratio* or ‘alienation’ in the recipient” (*Adventures* 37). En este sentido, el estudio de los renegados como figuras paradójicas que contravienen el *status quo* representa este cuestionamiento constante de las premisas del discurso hegemónico. La representación cervantina de los renegados como ejemplo de *coincidentia oppositorum* invita a los lectores a cuestionar la lógica de oposiciones tradicionalmente aceptadas, y reexaminar percepciones y prejuicios contra grupos marginales. En este capítulo, propongo que los renegados estudiados en este ensayo son casos de la paradoja cervantina estudiada por Presberg. Contraviniendo los estereotipos tradicionales, los renegados cervantinos encarnan y superan los fijos y maniqueos límites que dividen el islam del cristianismo.¹³⁷

Como ya mencioné, la conversión al Islam fue un proceso muy complejo que incluyó diversas variantes psicológicas, geográficas y políticas. Su estudio, por tanto, debe tener en cuenta las específicas coordenadas que explican su conversión. En este capítulo, voy a estudiar la representación literaria de cuatro renegados muy diferentes en “La historia del cautivo”, el episodio de Ana Félix y don Gregorio, *El amante liberal* y *El gallardo español*. Los renegados

¹³⁷ Martin Von Koppenfels también interpreta a los renegados cervantinos como figuras paradójicas, pero desde una perspectiva doctrinal: “El renegado, quien rechaza voluntariamente la promesa de salvación instaurada por el bautismo (y es en eso, precisamente, en lo que consiste su negación), presenta una paradoja desde un punto de vista dogmático, pues niega lo innegable” (74). Estoy parcialmente de acuerdo con esta afirmación, porque tanto renegados como moriscos fueron caracterizados como miembros podridos del cuerpo católico; sin embargo, solo a los primeros se los admitió nuevamente en el seno de la Iglesia, mientras que los segundos, a pesar del bautizo, fueron extirpados de la nación.

del *Quijote* carecen de nombre propio, pero en ambos casos, su efectiva acción prueba su virtud e invierte los tradicionales tópicos negativos que se les imputaba. Ambos renegados cruzan las aguas del Mediterráneo para salvar del cautiverio a cristianos viejos y ambos retornan a la Península para abrazar nuevamente su fe original. Mahamut es el renegado de *El amante liberal* cuya conversión al Islam representa el caso de muchos niños cristianos que abjuraron en una edad muy temprana. Cervantes muestra un caso excepcional, ya que la mayoría de este tipo de tornadizos, muchos de los cuales se convertían en esclavos directos de la Sublime Puerta, como el caso de Mahamut, o formaban parte del cuerpo militar de los jenízaros, rara vez volvían voluntariamente a las filas del cristianismo. Mahamut, entonces, encarna un caso excepcional, a través del cual Cervantes aboga por la posibilidad de la reinserción social incluso en casos extremos como los de este renegado. En el caso de *El gallardo español*, el marco de la historia es la vida fronteriza de los presidios españoles en el Norte de África, terreno de conflictos e intercambios culturales y políticos entre la casa de los Habsburgo y el Imperio turco-berberisco. Si bien la conversión del protagonista, Fernando de Saavedra, es solo insinuada, su caso ejemplifica la conversión voluntaria de muchos españoles empujados a abjurar debido a las terribles condiciones que tenían que soportar en los presidios. Como indica Burnes Ibarra, la mayoría de estos rengados no abjuraban por razones religiosas o lealtades políticas, sino “para sí mismos y por la esperanza de alcanzar una fortuna que se les ha negado en su vida anterior” (“Reflexiones” 186). Estas conversiones pragmáticas eran juzgadas con menor severidad por la Inquisición; la mayoría de las veces, su apostasía era perdonada y se reincorporaban fácilmente al cuerpo de la Iglesia católica. En el caso de Mahamut y del soldado Saavedra, las motivaciones que los empujan a renegar, la inmadurez mental o los sufrimientos de la vida de frontera, amenguan su culpabilidad. Cervantes no celebra las conversiones ni alaba a los renegados, pero

su narrativa es un inquietante recordatorio de los peligros de prejuicios fáciles. Además, su retórica defiende una mirada más comprensiva, sobre todo en los casos en que la conversión fue producto de la desesperación o la ignorancia, y no de la lujuria o la avaricia.

3. Renegados en el *Quijote*: ¿traidores o héroes?

Todos los renegados cervantinos demuestran su lealtad y sincera amistad en una encrucijada. Su bilingüismo, por otro lado, les dota de ventajas que les permite cruzar las porosas fronteras culturales del Mediterráneo. Cuando el capitán Viedma recibe la carta de Zoraida, escrita en árabe, ninguno de los presos del baño puede traducirla, excepto por un renegado de Murcia, amigo de Ruy Pérez. La garantía que ofrece el renegado son las firmas que está reuniendo para dar prueba de su integridad cristiana a su vuelta a España: “[U]no de los renegados que he dicho era este mi amigo, el cual tenía firmas de todas nuestras camaradas, donde le acreditábamos cuanto era posible, y si los moros le hallaran estos papeles, le quemaran vivo” (1:466). A pesar de estas firmas, queda siempre la duda sobre la sinceridad de un renegado, quien ha rechazado la fe cristiana. En uno de los primeros estudios globales sobre la paradoja renacentista, Rosalie L. Colie explica las contradicciones que se derivan de afirmaciones de auto-referencia. Para explicar este tipo de paradoja, Colie recurre a la famosa paradoja del mentiroso, quien, al afirmar que miente, crea una paradoja irresoluble (6-7). En el contexto de los estudios mediterráneos, los renegados pueden ser estudiados como ejemplos de este caso de paradoja invertida. Cuando un renegado (un mentiroso) asevera decir la verdad, sus afirmaciones se convierten inmediatamente en una contradicción entre la sinceridad y la mentira. De ahí que, en el episodio de la “Historia del cautivo,” todas las aseveraciones del renegado sean puestas en duda, vacilación que se

resuelve únicamente con sus efectivas acciones a favor del capitán Viedma y en su mediación en la salvación de los cautivos y Zoraida.

A pesar del gusto cervantino por la pluralidad de nombres como indicación de cambios en la personalidad de los personajes, no se nos revela las señas de identidad del renegado de la “Historia del cautivo”. Su anonimato, además, contradice la narrativa oficial que resalta el cambio de nombre como parte esencial de la ceremonia de conversión al islam. Por otro lado, su denominación general puede ser leída como la condición global que agrupaba a cautivos cristianos—renegados o no—que debían demostrar la pureza de su fe frente al Tribunal del Santo Oficio para su reinserción social. Esta situación afectó directamente al propio Cervantes, quien insistió en la publicación de dos informes, en 1578 y 1580, los cuales recogen declaraciones de amigos y compañeros de milicia y cautiverio acreditando las heroicas y cristianas acciones del escritor.¹³⁸ Apremiado por acusaciones del doctor Juan Blanco de Paz por cargos de posible traición política, delación religiosa y perversión sexual, Cervantes debió demostrar, mediante un cuestionario que él mismo diseñó, su denodada virtud guerrera y su rectitud religiosa en cautiverio: “Cervantes constructed for himself a publicly verifiable identity as exemplary soldier, heroic captive, constant and steadfast Christian, the living embodiment of all the national ideals and official rhetoric” (Johnson, *Transliterating* 290).

El capitán Viedma y sus amigos tienen ciertas reservas contra la honradez del renegado. Primero, no revelan el verdadero origen de la carta que le piden traducir. Sin embargo, el renegado asegura que “aventuraría su vida por nuestra libertad” (1:467). El poder de la letra se manifiesta aquí en forma paralela: el capitán Viedma debe fiarse de la traducción del renegado así como la sociedad española debe confiar en las firmas y testimonios recolectados por los

¹³⁸ Sobre la *Información* de 1580 preparada por el propio Cervantes, ver Garcés, *Cervantes in Algiers* 99-106 y Johnson, *Transliterating* 285-307.

cautivos. La mentira, la falsificación, el doblaje y la traición eran constantes en el complejo espacio que enfrentaba los intereses políticos y religiosos de los modernos imperios que rodeaban el Mediterráneo. La fidelidad de las firmas de los cautivos como la veracidad de sus informes eran, por tanto, puestas en duda: “Far from guaranteeing good faith, the signatures collected by renegades may be counterfeit” (Smith 230). Además, como señala Bunes Ibarra, los documentos inquisitoriales también están plagados de verdades parciales, inexactitudes que se explican por el deseo del cautivo y de los inquisidores de reincorporar al renegado a su cultura: “Gran parte de las exculpaciones que se exponen ante los tribunales del Santo Oficio no son creíbles para un conocedor de la historia de la Península Ibérica en la Edad Moderna La continua referencia al desconocimiento del significado de las practicas islámicas [por parte de los enjuiciados] es, por lo tanto, más que cuestionable” (“Reflexiones” 188). Estas ambigüedades no son nunca aclaradas en la “Historia del cautivo”. Incluso, la advertencia de Zoraida sobre el carácter falsario de los moros--“no te fíes de ningún moro porque todos son marfuces” (1:467)--pone de relieve esta sospecha que incluso se puede extender a la propia Zoraida quien, al fin y al cabo, también es mora. La palabra misma del renegado, quien no puede jurar por Dios luego de haber abjurado, se pone en duda constantemente. Propongo que esta irresolución desestabiliza el texto y nuestra lectura del renegado, personaje marginal y contradictorio. Sin embargo, nuestra desconfianza, como la del capitán Viedma y la de sus compañeros de cautiverio, se resuelve poco a poco con las demostraciones de buena fe del renegado. Cervantes emplea con magisterio esta sospecha como técnica narrativa de suspenso que despierta el interés de los lectores. Los signos externos de su piedad, como la cruz de metal que besa tras traducir la primera carta (1:467), no disipan la suspicacia de los cautivos. Esta se irá clarificando, en cambio, con las

honestas y efectivas acciones del renegado murciano. La narrativa cervantina emplea e invierte las expectativas narrativas de los lectores y sus prejuicios contra los renegados.

Cuando los cautivos y el renegado planean el rescate, este se niega a enviar una embarcación a España porque “la experiencia le había mostrado cuan mal cumplían los libres las palabras que daban en el cautiverio” (1:470). La acusación por traición se transfiere, paradójicamente, a los cristianos. Esta inversión de valores complejiza y desestabiliza la identidad de los personajes. El renegado propone un ardid para conseguir una barca, plan que los cautivos aceptan por el temor que el renegado aún les infunde (1:471). Se produce así un nuevo desplazamiento: el estigma de deslealtad se transfiere nuevamente contra el renegado. La imposibilidad de inmovilizar el texto y la verdadera identidad del renegado desestabiliza nuestra lectura y subvierte los estereotipos que distinguen a los cristianos de los renegados.

Este vaivén y alteración de la jerarquía de valores se repite inmediatamente con el recelo del capitán Viedma contra sus propios compañeros de cautiverio. En un giro contradictorio, el estereotipo contra la sexualidad corrompida de los moros y renegados se traslada a los cristianos. Luego de pagar por su rescate, Ruy Pérez teme que sus amigos “se alborotasen y les persuadiese el diablo que hiciesen alguna cosa en perjuicio de Zoraida” (1:472). Los baños argelinos constituyen un espacio poblado de sospechas, en el que las identidades siempre están en movimiento, ambiente de fluidez y duplicidad, traspasado por disfraces y ardidés. Esta perturbación del orden trastorna los ideales del proyecto imperial español en su esfuerzo por controlar sujetos semejantes bajo una clara jerarquía ético-social. La paradoja, como explica Presberg, cuestiona la idea de que cualquier aseveración puede ser la expresión plena de la Verdad (*Adventures* 80). En el contexto de la “Historia del cautivo”, la imposibilidad de imponer categorías monolíticas sobre los personajes encarna la naturaleza misma de la paradoja.

El mismo contraste axiológico entre, por un lado, la sospecha por traición, y, por otro, la prueba de valentía y lealtad aparece con otro renegado en el episodio de don Gregorio y Ana Félix. Este personaje, como el de la “Historia del cautivo”, es anónimo y prueba su virtud a través del rescate de cautivos cristianos. Ambos son renegados arrepentidos, pero cuya conversión crea desconfianza. En el rescate de don Gregorio,

[d]iéronse muchos medios, pero ninguno fue tal como el que dio el renegado español que se ha dicho, el cual se ofreció de volver a Argel en algún barco pequeño, de hasta seis bancos, armado de remeros cristianos, porque él sabía dónde, cómo y cuándo podía y debía desembarcar, y asimismo no ignoraba la casa donde don Gaspar quedaba. Dudaron el general y el virrey el fiarse del renegado, ni confiar de los cristianos que habían de bogar el remo; fióle Ana Félix, y Ricote, su padre, dijo que salía a dar el rescate de los cristianos, si acaso se perdiesen. (2:514)

Los únicos que confían en el renegado son, interesadamente, dos moriscos, quienes también se hallaban en el limbo cultural que la España de la Contrarreforma busca eliminar. La conversión al Islam o al cristianismo no solo implicaba un cambio de lealtad religiosa, sino que también ser considerada como un tipo de travestismo cultural. En los últimos años, la crítica cervantina ha prestado especial atención a esta práctica, leída como un desafío contra las campañas de la Monarquía y la Iglesia Católica en la construcción de una identidad monolítica.¹³⁹ En este sentido, los estudios de Barbara Fuchs iluminan nuestra lectura de Cervantes:

¹³⁹ Sin embargo, como sugiere Anne Fastrup, se podría leer estos travestismos culturales y genéricos como una crítica cervantina contra la falta de control del Estado sobre sus sujetos en espacios fluidos como el Mediterráneo (349).

I address the representation of unreadable subjects in the pervasive scenes of “passing” . . . in Cervantes’s texts. I argue that his depictions of characters who effectively perform another gender or another religion challenge the attempt to identify and categorize ‘proper’ Spanish subjects. . . . Even as Spain becomes increasingly intolerant of ethnic and religious difference within its population, these literary scenes of passing suggest the impossibility of drawing rigid boundaries between often indistinguishable subjects. (*Passing* 3)

En conclusión, los renegados del *Quijote* demuestran a través de sus obras la sinceridad de su arrepentimiento. La complejidad de sus identidades desestabiliza los pilares de homogeneidad e inmovilidad cultural en los que se basaba el proyecto de unificación de la monarquía ibérica en la temprana modernidad. A través de la inversión de los estereotipos negativos contra estos personajes, la narrativa cervantina aboga por mayor flexibilidad e inclusión de identidades marginales al modelo hegemónico.

4. Mahamut y Fernando de Saavedra: entre la heroicidad y la alevosía

Las intrigas bizantinas de *El amante liberal* se desarrollan en los muros de Nicosia, en Chipre, luego de que esta isla cayera en poder de los turcos en 1570, derrota cristiana que determinó la formación de la Santa Liga. La batalla de Lepanto, evento clave en la vida militar del escritor, aconteció un año después de los hechos narrados en la novela ejemplar. Los protagonistas cristianos son sicilianos, territorio sobre el que los Habsburgo, en este periodo, tenían soberanía; los antagonistas son piratas y enemigos turcos. La obra se abre en *media res* con las lamentaciones de un cautivo siciliano, Ricardo, el protagonista de la historia. El autor sutilmente nos distancia de este personaje, cuya verborrea romántica lo asemeja a Calisto, encarnación paródica del galán de la literatura del amor cortés. Ambos emplean una exagerada

retórica y parecen complacerse en su auto-miseria, discurso propio de afligidos que “hacen y dicen cosas ajenas de toda razón y buen discurso” (*El amante liberal* 162). Inmediatamente luego de este comentario crítico, el autor nos presenta a otro personaje bajo una luz mucho más positiva, un “mancebo de buena disposición y gallardía” (162). La narración retrasa la identificación de estos personajes de los que solo sabemos su religión: un cautivo cristiano quejicoso y un distinguido turco, dos oxímoron según los estereotipos del imaginario español del siglo XVI. Las paradojas continúan: el turco y el cristiano son amigos y ambos se quejan de la triste situación de Chipre, isla que estuvo en poder de los venecianos durante el siglo XV, pero que en 1570 cayó bajo el poder de los turcos. Inmediatamente después, nuestras expectativas son nuevamente desestabilizadas: a pesar de las claves de lectura con las que se inicia la obra, esta no es una crónica épica sino una novela de aventuras amorosa. Mahamut, que hasta este punto ha sido identificado con una etiqueta general de turco, le ruega a Ricardo que comparta sus penas amorosas: “Dejemos esas cosas, pues no llevan remedio, y vengamos a las tuyas, que quiero ver si le tienen; y así te ruego, por lo que debes a la buena voluntad que te he mostrado y por lo que te obliga el ser entreambos de una misma patria, y habernos criado en nuestra niñez juntos, que me digas que es la causa que te trae tan demasíadamente triste” (162-163).

Cervantes emplea con magisterio la técnica narrativa del lento revelamiento de la identidad de los personajes. Mediante esta estrategia, aumenta el suspenso y subvierte las expectativas de los lectores. Además, este procedimiento artístico demuestra la ambigüedad y fluidez de las identidades en espacios fronterizos mediterráneos, como la isla de Chipre, territorio de encuentro y conflicto cultural y religioso.

Nos enteramos, luego de varias páginas, que Mahamut es un renegado y que su amigo de infancia, Ricardo, sufre cautiverio en Chipre, pero la esclavitud que realmente lo aflige es la

enfermedad del amor. La concepción del amor como fenómeno patológico, explica Sabec, tiene su origen en la Antigüedad, pero pervive en la Edad Media y “sólo cae en el olvido cuando emerge, en el siglo XVIII, la noción del amor romántico” (309). La paradójica amistad entre un cristiano y un renegado es mediada por el vocabulario del léxico médico. De esta manera, Cervantes desarticula el prejuicio que vinculaba a los moros con prácticas mágicas: Mahamut no promete soluciones sobrenaturales, sino que se presenta como un galeno/terapeuta que se esfuerza por ganar la confianza de su paciente/amigo: “[T]e puede ser de algún provecho mi amistad, y que para saber que remedios o alivios puede tener tu desdicha, es menester que me la cuentes como ha menester el médico la relación del enfermo” (164). El renegado quiere que Ricardo distinga entre su atuendo, máscara que encubre su verdadera identidad, “este hábito, que aborrezco” (163) de sus cualidades interiores ofreciéndoles desinteresadamente su amistad sincera. En cambio, la virtud del protagonista, e incluso su sanidad mental, es puesta en duda, creando una brecha de empatía entre los lectores y Ricardo, caracterizado como una parodia del típico galán del amor cortés. Calisto es el antepasado literario con quien Ricardo comparte las mismas cualidades y defectos. Ambos son nobles cristianos, obnubilados por la enfermedad del amor.¹⁴⁰ Ricardo podría pedir el rescate a sus padres y terminar su cautiverio; como Mahamut le advierte, su esclavitud no es física, sino mental.

Por otro lado, durante la conflictiva era religiosa entre el Imperio ibérico y el otomano, era popular la concepción de una correspondencia entre la efectividad de la conversión y la edad en la que esta se llevaba a cabo. Tanto del lado del cristianismo como del Islam, se creía en una mayor eficacia de las conversiones durante la infancia; en el mismo sentido, se afirmaba que si estas se producían en la edad adulta, la sinceridad de la conversión era bastante dudosa.

¹⁴⁰ “La literatura del 'amor cortés' es privativa de la sociedad cortesana, el 'amor hereos' puede interpretarse sin gran dificultad como una clara manifestación enfermiza de la clase dominante” (Carrillo 216).

Mahamut representa el caso extremo en esta gama de posibilidades. A pesar de la corta edad en la que se produce su conversión al Islam, sus deseos de volver al cristianismo son sinceros:

[N]o ignoras el deseo encendido que tengo de no morir en este estado que parece que profeso, pues cuando más no pueda, tengo de confesar y publicar a voces la fe de Jesucristo, de quien me apartó mi poca edad y menos entendimiento, pues que sé que tal confesión me ha de costar la vida, que a trueco de no perder la del alma, daré por bien empleado perder la del cuerpo. (163-164)

A través de este personaje, Cervantes muestra que, incluso en casos como el de Mahamut, el arrepentimiento de los renegados podía ser auténtico, lectura que fomentaba un tratamiento más compasivo con estos hombres cuya abjuración los confinaba muchas veces a la marginalidad y al rechazo por parte de ambas culturas, empujados hacia un limbo de identidades des-centradas. La narrativa cervantina cuestiona, en cambio, la rigidez de las fronteras y fidelidades político-religiosas. Si incluso un renegado convertido a tan temprana edad, como Mahamut, puede retornar a la Iglesia católica, ¿no hay acaso mayor probabilidad de que el arrepentimiento por conversiones pragmáticas breves sea realmente sincero? Según Denise Cardaillac, Cervantes “adopta respecto a los renegados la misma actitud indulgente que la Iglesia y la Inquisición, que los ‘reconciliaban’ a su regreso y en general no les infligían más que penas espirituales” (26). Conuerdo parcialmente con esta lectura: es cierto que la mirada de Cervantes es compasiva y piadosa con respecto al arrepentimiento de los renegados y la sinceridad de las conversiones de los cristianos nuevos, y que el Santo Oficio, en general, buscaba la rehabilitación de los renegados por razones religiosas y políticas. Habría que recordar que la conversión de los cristianos al islam suponía no solamente la pérdida de un alma para la Iglesia católica, sino que también implicaba el fortalecimiento político-militar del enemigo. Entre los inquisidores, escribe

Bunes Ibarra, “se tiene muy claro que la apostasía de los cautivos va enriqueciendo a los Estados musulmanes con nuevos adeptos y con hombres que colaboran en hacerlos más poderosos e irreductibles al poner a sus servicio su inteligencia y la fuerza de sus brazos” (“Reflexiones” 190). A pesar de los métodos más benignos empleados por los inquisidores especialmente con los tornadizos que deseaban volver a su antigua religión, la reinserción completa de estos personajes a su comunidad de origen estuvo rodeada de estigmas y sospechas.

El amante liberal invierte las expectativas con respecto al carácter moral de cristianos y renegados. La divinización de Leonisa por parte de la desmedida retórica de Ricardo podría ser considerada una herejía.¹⁴¹ Irónicamente, Mahamut reprende la exagerada admiración que Ricardo expresa por Leonisa, a la que idolatra como una divinidad: “[D]etente, amigo Ricardo, que a cada paso temo que has de pasar tanto la raya en las alabanzas de tu bella Leonisa que, dejando de parecer cristiano, parezcas gentil” (191). Mahamut, en cambio, mediante su discurso y sus acciones, demuestra su fervor cristiano y su genuino afecto por Ricardo:

Ricardo, ora llegue tu dolor a tus palabras, ora ella se le aventajen, siempre has de hallar en mí un verdadero amigo o para ayuda o para consejo; que, aunque mis pocos años y el desatino que he hecho en vestirme este hábito están dando voces que de ninguna destas dos cosas que te ofrezco se puede fiar ni esperar alguna, yo procuraré que no salga verdadera esta sospecha, ni pueda tenerse por cierta tal opinión. Y, puesto que tú no quieras ni ser aconsejado ni favorecido, no por eso dejaré de hacer lo que te conviniere, como suele hacerse con el enfermo, que pide lo que no le dan y le dan lo que le conviene. (179)

¹⁴¹ Confróntese los mecanismos narrativos de idealización de Leonisa con la de Melibea. Ricardo: “Porque has de saber que desde mis tiernos años, o a lo menos desde que tuve uso de razón, no sólo la amé, más la adoré y serví con tanta sollicitud como si no tuviera en la tierra ni en el cielo otra deidad a quien sirviese ni adorase” (166). Calisto: “En eso veo, Melibea, la grandeza de Dios” (Rojas 31). Para un análisis del amor como desorden patológico en la *Celestina*, ver De Armas y Sabec.

Ahora bien, si es claro que Ricardo no es un personaje simpático para los lectores, la caracterización de Mahamut no está exenta de defectos.¹⁴² Cervantes teje a su criatura con cualidades positivas interpoladas con vicios que refuerzan los estereotipos negativos contra los renegados. La identidad de Mahamut es inestable y contradictoria: a pesar de su sentido arrepentimiento, nunca abandona su nombre musulmán, y algunas de sus acciones revelan cobardía y avaricia. La complejidad de su naturaleza lo convierte en un ejemplo más de personaje paradójico de la narrativa cervantina.

Por otro lado, si Ricardo es la personificación paródica del amante típico del discurso del amor cortés, ¿es Mahamut, en su rol de intercesor, una figura celestinesca? Es cierto que Mahamut no emplea la hechicería en su papel de mediador entre los amantes, pero comparte con la Celestina su diestro manejo del lenguaje, cualidad con la que trata de engatusar a Leonisa. Si Celestina intenta provocar lástima en el corazón de Melibea a través del engaño del dolor de muelas de Calisto—eufemismo del mal de amores—, Mahamut, en una estrategia paralela, engaña a Leonisa sobre la muerte de Ricardo: “[S]in tener accidente alguno, en pocos días se embarcaron los de su vida, siempre llamando entre sí a una Leonisa, a quien él me había dicho que quería más que a su vida” (188).

La caracterización de los protagonistas masculinos en esta novela ejemplar está plagada de defectos en ambos lados de las culturas en conflicto. Más allá de su confesión religiosa o su adscripción cultural, los personajes de *El amante liberal*, con la única excepción de Leonisa, encarnan las virtudes y debilidades del ser humano. Tanto cristianos (Cornelio), renegados

¹⁴² Incluso Leonisa manifiesta su antipatía ante el insistente y colérico amante: “[S]impre te tuve por desabrido y arrogante, y que presumías de ti algo que no debías” (200). Para Fuchs, “Mahamut remains, throughout the novella, one of the most sympathetic and reliable renegades in the entire literature of captivity, despite his rather attenuated Christian leanings” (*Passing* 67).

(Halima) como musulmanes (el Cadi, Alí Bajá y Hazán Bajá) dan muestras de una sexualidad corrompida o hiperbólica. Los tópicos negativos contra la sexualidad del moro, retratado ya sea como sodomita o polígamo, se transfieren al bando cristiano —caracterización de Cornelio como afeminado y Halima como ninfómana— desestabilizando las oposiciones binarias con las que se distinguían al Islam del cristianismo. Asimismo, Ricardo y Mahamut, a pesar de sus supuestas virtudes cristianas, ayudan al cadi a maquinar un macabro plan para matar a su esposa y actúan cobardemente cuando su nave es atacada en su regreso a España. Todos los protagonistas de esta historia mienten, traman y fingen. Sus cambios de nombre son una manifestación de las diferentes mascaradas con las que cambian de identidad. En otras palabras, no hay una división maniquea ni una estratificación axiológica rígida entre religiones y culturas, sino que los personajes cruzan áreas grises que los fuerzan a usar diferentes máscaras para salir del laberinto donde, dice Leonisa, “nuestra corta ventura nos tiene puestos” (200). Cervantes emplea las convenciones artísticas de diferentes tradiciones literarias— novela bizantina, novela de aventuras, narración de cautiverio —para subrayar la inestabilidad y porosidad de las fronteras culturales que los nacientes proyectos nacionalistas se esforzaban por erigir. *El amante liberal*, como señala Fuchs, “engages with pressing issues of identity and empire while passing as a fantasia on Byzantine themes” (*Passing* 64).¹⁴³

Diversos episodios del *Quijote* y otras obras cervantinas han sido leídos según la teoría del deseo triangular postulada por René Girard.¹⁴⁴ Hay en *El amante liberal* muchos triángulos amorosos, en la mayoría de los cuales Leonisa es el objeto de deseo y en los que la rivalidad es el

¹⁴³ Para un análisis de *El amante liberal* como imitación irónica de Heliodoro, ver McDaniel.

¹⁴⁴ Según El Saffar, “Los triángulos amorosos están en todas partes en las obras cervantinas como en la mayoría de novelas de caballería y novelas pastorales” (*Beyond* 5). Para la teoría triangular del deseo ver Girard 1-52. Para estudios que aplican este principio a diferentes obras cervantinas, ver Gorfkle y Williamsen, Ife, Móron-Arroyo, y Pérez.

centro donde se intersectan los apetitos sensuales de los rivales. Mahamut, Leonisa y Ricardo forman, sin embargo, un triángulo excepcional, en el que Mahamut colabora con su amigo para obtener el favor de su amada. En otras palabras, este triángulo se presenta como una recta unidireccional en el que Ricardo y Mahamut se encuentran en el punto inicial dirigido hacia Leonisa, objeto de deseo inalcanzable lacaniano. William H. Clamurro sostiene que el verdadero antagonista de Ricardo no es Cornelio, sino Mahamut. Además, según el crítico, “[T]he triangle is not the familiar love triangle, but one of identity” (195). Para Clamurro, Ricardo y el renegado son ampliaciones del mismo personaje masculino, cuyo proceso de aprendizaje supone la construcción y aseveración de su identidad a nivel personal (Ricardo) como religiosa (Mahamut):

Para Ricardo y Mahamut, el cautiverio y la apostasía son destinos (o desviaciones) que se intersectan y se iluminan entre sí: el apóstata brinda los medios para que el cautivo alcance la libertad y, al mismo tiempo, el cautivo le ofrece al apóstata la oportunidad para que éste vuelva al camino recto y deseado. (198)

Comparto la lectura de este crítico sobre la identidad como clave interpretativa central del texto; sin embargo, creo que Ricardo no pasa por un proceso de maduración, sino de curación de la melancolía que lo aflige, gracias a la mediación de su amigo/médico, Mahamut.¹⁴⁵ Por otro lado, Mahamut es un personaje en el que priman las disonancias y contradicciones: a pesar de

¹⁴⁵ La crítica sobre la interpretación del carácter moral de Ricardo está dividida. Dunn sostiene que Ricardo sufre un cambio de identidad a través de un viaje de autoaprendizaje, cuyo premio es el matrimonio con Leonisa (94). Hutchinson cree que hay un cambio en el carácter moral de los personajes, de una visión mercantilista a una más humana (“Andar en almoneda” 248). Para El Saffar, “Ricardo moves from an initial position of absolute alienation to a final position of integration, bringing with him into a final reconciliation not only Leonisa, whom he marries, but the renegades Mahamut, Halima, and her family” (*Novel to Romance* 149). En oposición, varios críticos sostienen que Ricardo es un personaje egocéntrico que mide el mundo en términos mercantiles. Según Carroll J. Johnson, Ricardo convierte a Leonisa en una mercancía. Su deseo se comprende como mera transacción comercial (*Cervantes and the Material World* 151). Gonzalo Díaz-Migoyo, por su parte, considera que Ricardo no es realmente liberal. Sus ofertas no están apoyadas en evidencia real: “No es un ofrecimiento de nada porque es un ofrecimiento de *nada*” (71). Díaz-Migoyo (66-74), Güntert, Sears y Johnson (*Cervantes and the Material World* 147-52) leen la decisión final de Leonisa como producto de un chantaje moral o una jugada retórica.

sus cualidades que desdican los estereotipos negativos contra los renegados, sus tachas morales-- mentira, engaño y cobardía-- alertan al lector sobre el verdadero alcance de una identidad estable y adecuada al modelo del buen cristiano. Yo propongo, más bien, que las identidades de los protagonistas masculinos en esta obra, tal como el espacio fronterizo en el que se mueven, son fluctuantes y porosas. Como señala Elizabeth Howe, en *El amante liberal*, “the author is able to portray the complexity of Mediterranean society on all of its shores and in spaces in between Neither Muslim nor Christian is completely virtuous or vile” (120).¹⁴⁶ Todos los personajes, turcos, cristianos o renegados--excepto los corsarios, de los cuales Cervantes dice que todos son de “un ánimo cruel y una condición insolente” (205)—viven entre dos mundos y su identidad, encarnada por las diferentes máscaras y disfraces --reales y metafóricos--con los que se visten hasta el final de la novela, cambia y se adapta constantemente.¹⁴⁷

La broma de Ricardo con la que culmina *El amante liberal*—extraño desenlace en el que la tripulación de cautivos se viste de moros a su vuelta a Sicilia—puede ser interpretada como una muestra de la fascinación por el exotismo del Otro (Fuchs, *Passing* 75). Pero, además, los travestismos culturales y religiosos de los que está poblada la obra y que coronan el desenlace de esta novela ejemplar desestabilizan el discurso oficial sobre los límites culturales y religiosos: “At the core of Cervantes’ art is an invitation to question easy assumptions and the projection of rigid ethnic identities” (Rouhi 19). Este vaivén cultural se detiene, al menos, en apariencia, con

¹⁴⁶ Ruhe comparte esta opinión: “El contexto musulmán en el que los protagonistas se ven situados de modo repentino se presenta de forma sutil como equivalente al cristiano” (213).

¹⁴⁷ Nina Cox Davis explica cómo Cervantes invierte los estereotipos que dividen a los cristianos de los moros: “The qualities quickly projected onto the cultural Other, infidels from the East, are initially manifest in the island community’s own leading Christians and in the end still persist among them. Leonisa’s beloved Cornelio proves to be a cowardly sensualist whose love of wealth and himself come first.... The ‘effeminacy’ with which Cornelio’s un-Christian self-interest is rendered in the narrative even makes an appearance in the description of Ricardo himself during the escape. While the Turks battle to their own death aboard the ship that carries Halima and Leonisa —the one narrative context in which the *novela*’s hero may credibly demonstrate his chivalric valor as ‘hombre cabal’— he remains hidden, watching from behind a door, until the Turks kill each other (121-122).

el retorno a tierras cristianas, lo que supone la vuelta al orden. Esta legitimización del discurso oficial se representa con la imposición del matrimonio de las parejas cristianas y renegadas, la subordinación al sistema patriarcal encarnado por la ambivalente aceptación del matrimonio por parte de Leonisa y Halima, y la reinscripción de Mahamut y Halima a la Iglesia Católica.

Cervantes, sin embargo, nos deja un dato desestabilizante que abre la novela a nuevas posibilidades de lectura. Halima y Mahamut no cambian su nombre a uno cristiano, último signo de resistencia e incertidumbre que caracteriza su identidad como ejemplo de *coincidentia oppositorum*.

De la misma manera que *El amante liberal* subvierte nociones de homogeneidad cultural e identidades monolíticas a través del uso paródico de las convenciones narrativas de la novela bizantina, la retórica del amor cortés y de la novela de aventuras, *El gallardo español* emplea técnicas del canon del romancero fronterizo y la literatura morisca para describir la realidad limítrofe del Mediterráneo del siglo XVI. El idealizado marco narrativo del romance se confronta con la dura realidad que soldados españoles vivieron en los presidios en el Norte de África. Críticos como María Soledad Urgoiti ya han relacionado esta obra con la tradición de la novela morisca, especialmente con *El Abencerraje*: “Cervantes no hace sino acentuar la diferencia entre el caballero moro, que combate valerosamente cuando hace falta pero vive en función de sus amores, y el cristiano, que se afana por servir a su rey y acrecentar su honra, aunque sabe frenar su ambición en un gesto magnánimo de comprensión hacia el enamorado” (Urgoiti 105). Parto de estos postulados pero creo, en cambio, que el protagonista de esta comedia encarna la imitación paródica de la tradicional representación del héroe cristiano de la literatura maurofílica. En otras palabras, el protagonista de *El gallardo español*, renegado y héroe cristiano, es otro ejemplo de personaje cervantino paradójico. Su gallardía, coraje y virtud,

calidades resaltadas constantemente por el resto de los personajes y aludidas en el título mismo de la obra, se oponen a sus acciones, las que pueden ser leídas como alta traición a la patria y religión españolas. El juego con las expectativas literarias de los lectores, la atracción por el mundo del otro lado de la frontera y la (in)estabilidad de la identidad del protagonista no tienen una completa resolución e invitan a acercarse al texto como un *continuum* de posibilidades que invierte y supera las oposiciones binarias de una posible lectura monolítica.

Si en *El amante liberal* presenciamos el arrepentimiento de dos renegados y su reinserción al cristianismo, en *El gallardo español*, Cervantes nos presenta un posible caso de desobediencia y traición política y religiosa. Estas obras invierten las etiquetas oficiales con las que se categorizaba y distinguía estereotípicamente a cristianos viejos y renegados: en *El amante liberal* el renegado es más virtuoso que el protagonista y en *El gallardo español* se pone en duda la dignidad del gallardo español. La conversión del enigmático soldado Fernando de Saavedra al Islam es insinuada varias veces en el texto. Incluso Guzmán, amigo y defensor del protagonista, le recrimina su abjuración: “¿Sois ya de Cristo enemigo?” (v. 1750). La comedia está poblada de contradicciones que enfrentan la ilusión de las convenciones literarias de la idealizada novela morisca con la realidad de los conflictos de frontera. ¿La gallardía de Fernando es innata a su origen cristiano o es una cualidad supra-religiosa? ¿Puede un renegado ser gallardo?

El gallardo español se erige a base de estrategias narrativas extraídas de diferentes tradiciones literarias, pero Cervantes, magistralmente, desarma nuestras expectativas invirtiéndolas o parodiándolas. Al inicio de esta comedia, a través de las apologías de personajes del bando moro como cristiano, se construye la heroicidad del protagonista como un héroe convertido casi en mito, “a poetic creation larger than life” (Hughes 67). El interés que despierta en Arlaxa y Margarita se puede explicar usando el concepto de deseo triangular postulado por

René Girard. La pasión descontrolada de la mora Arlaxa nace de las grandiosas historias que se cuentan de este personaje, caracterizado como guerrero ejemplar de hermosura extraordinaria:

Las alabanzas estrañas
 que aplicaste a aquel Fernando
 contándome sus hazañas,
 se me fueron estampando
 en medio de las entrañas
 y de allí nació un deseo,
 no lascivo, torpe o feo,
 aunque vano por curioso,
 de ver un hombre famoso
 más de lo que siempre veo. (vv. 700-709)

Lo mismo sucede con Margarita, quien se atreve a cruzar la frontera campal, y franquear los límites genéricos y religiosos, para conocer a quien jamás ha visto. Sin embargo, ninguna de las mujeres se enamora de Fernando cuando finalmente lo conocen; no se produce ninguna anagnórisis ni amor a primera vista en estos encuentros. Arlaxa y Margarita desean al mito y no al hombre de carne y hueso. El temor del protagonista “de que la fascinación que su fama ejerce sobre las damas se desvanezca cuando lo vean deja claro que ni la hermosura ni la juventud son la clave de la gallardía avasalladora de don Fernando” (Urgoiti 106). Cervantes emplea paródicamente el tópico de la fama del héroe como desencadenante de la pasión romántica de las damas, convención propia de la tradición épica y de las novelas de caballería. Fernando de Saavedra, sin embargo, a diferencia de Rodrigo de Narváez de *El Abencerraje* o del rey Perión

del *Amadís*, no se ciñe a sus modelos, desajuste que ilumina las grietas de la paradigmática representación del héroe cristiano.

Por otro lado, si bien las cualidades humanas y las grandes hazañas militares tanto de Fernando de Saavedra como de Rodrigo de Narváez despiertan la pasión de las damas, sus reacciones ante su fama difieren considerablemente. Rodrigo privilegia las relaciones homosociales con su amigo y el cuidado del honor de este a la satisfacción de sus pasiones heterosexuales.¹⁴⁸ Fernando, en cambio, busca alimentar su fama y, en arriesgada acción, finge su conversión al Islam para conocer a la mora que lo adora. Las tachas morales con las que Cervantes construye su personaje van creando *in crescendo* un ambiente de sospecha y una distancia moral entre los lectores y el héroe.

Además, esta no es la primera vez que Cervantes decide usar el apellido Saavedra para bautizar a una de sus creaciones. Aparece un valeroso soldado Saavedra en la “Historia del cautivo” y un honesto cristiano y buen amigo en *Los tratos de Argel*. Entonces, los lectores, guiados por las extraordinarias historias y las grandes hazañas que se cuentan de *El gallardo español*, así como por sus antepasados literarios en la obra cervantina y por las convenciones literarias que el autor emplea, imaginan un héroe ejemplar y virtuoso cristiano. Nuestras expectativas, no obstante, se desbaratan paulatinamente. La primera acción de Fernando es sumamente egoísta: decide desobedecer las órdenes de su superior para mantener intacta su fama poniendo en peligro el éxito del bando cristiano. Gethin Hughes lee esta obra como una confrontación entre el mito, la honra y la realidad. El crítico sugiere que la hamartía de

¹⁴⁸ Ver Bass para una lectura a contrapelo de la lectura dominante de *El Abencerraje*. Según Bass, esta clásica novela morisca no está abogando por un genuino entendimiento entre las dos culturas; en cambio “the *Abencerraje* imagines a relatively non-violent process through which Christian hegemony is assumed as Rodrigo shrewdly turns conquest into friendship. Nevertheless ... the order which Rodrigo embodies is not monolithically static. It has had to negotiate again and again the challenge of female desire and agency as well as the potentially disruptive pull of an alluring, exotic ‘Other’” (465).

Fernando, su acendrado egoísmo, “placing his own interests above those of his fellow Christians” (69), pone en duda el título mismo de la obra.

En los últimos años, estudios sobre la literatura maurofílica-- novela morisca, romancero fronterizo, y romancero viejo y nuevo—, como los de Barbara Fuchs y María Soledad Urgoiti, han profundizado nuestra comprensión de este género, y su compleja relación con la historia española previa y posterior a la expulsión de los moriscos. Cervantes escoge este género para moldear la estructura de *El gallardo español* enfatizando la tumultuosa vida de frontera de los presidios españoles en el contexto de los conflictos entre el cristianismo y el Islam. Esta obra es además un comentario a la historia española contemporánea al autor y la rica herencia de su pasado mudéjar.

El principio básico de la novela morisca es la exaltación de la virtud caballeresca de ambos combatientes: el cristiano y el moro son representados como grandes guerreros y hombres de enorme virtud. La diferencia que los distingue y establece una jerarquía entre ellos es la feminización del moro derivada de su pasión amorosa. Por otra parte, la supremacía del caballero cristiano se establece por su preferencia por el bien colectivo frente al engrandecimiento personal, y por los lazos homosociales frente a la pasión heterosexual. *El gallardo español* usa y desconstruye la retórica en la que se funda esta jerarquización. Stapp estudia esta obra señalando el contraste entre la realidad y el mito: “El decoro dramático que ordena que el caballero cristiano [Fernando de Saavedra] ha de ser valiente y fiel a su patria y a su dama ... se ve socavado mientras se ha mantenido la apariencia de él” (130). La personalidad del soldado Fernando, entonces, se construye como una inversión paródica del prototípico caballero cristiano de la literatura morisca. Su egoísmo y ansias de fama ennegrecen sus deberes como súbdito del rey y defensor del cristianismo. En oposición, las mujeres, quienes personifican tradicionalmente

la debilidad y cobardía, son representadas como valerosas ciudadanas que ofrecen su vida en aras de su nación y su fe. En el marco histórico en el que se escribe la obra, es importante recordar que la Corona española tenía un especial interés en poblar las comunidades de la frontera en sus presidios norafricanos como forma de resistencia frente al avance del enemigo. Cervantes representa esta cualidad de los presidios españoles, en la que además de soldados, habitaban “aristocratic commanders, military and civil administrators, clergymen, engineers, craftsmen, merchants, wives, children, and servants” (Fuchs y Liang 265). La referencia a mujeres, niños y ancianos, y la mención a los heridos y muertos confronta la dura realidad de la vida de frontera con su idealizada caracterización literaria. El conde ordena movilizar del campo de batalla a todos los que no pueden intervenir directamente en el combate, pero las mujeres de *El gallardo español*, mediante una petición, solicitan al conde que revoque esta sentencia:

... ellas se ofrecen de acudir al muro,
ya con tierra o fajina, o ya con lienzos
bañados en vinagre, con que limpien
el sudor de los fieros combatientes
que asistan al rigor de los asaltos;
que tomarán la sangre de los heridos;
que las más pequeñuelas harán hilas,
dando la mano al lienzo y voz al cielo;
con tiernas rogativas virginales
pidiendo a Dios misericordia, en tanto
que los robustos brazos de sus padres
defiendan sus murallas y sus vidas

que los niños darán de buena gana
 para enviar a España con los viejos,
 pues no pueden servir de cosa alguna;
 mas ellas, que por útiles se tienen,
 no irán de ningún modo, porque piensan,
 por Dios, y por su ley y por su patria,
 morir sirviendo a Dios... (vv. 578-600)

La lealtad a su religión y a su patria subraya las diferencias que separan a estas gallardas mujeres del héroe, quien traiciona a su fe y a su nación. El conde, admirado por la demanda de estas mujeres, las llama gallardas, título que debería corresponder al protagonista de la historia. Además, el conde, encarnación de la máxima autoridad en la obra, legitima la eterna fama de estas mujeres debido a su abnegación y coraje. Su gloria se inscribirá en “láminas de bronce,” asegurando su memoria para la historia; la fama del protagonista, en cambio, debido a la fragilidad de su mito oral, oscila entre la heroicidad y la máxima traición:

Por respuesta llevad que yo agradezco
 y admito su gallardo ofrecimiento,
 y que de su valor tendrá la fama
 cuidado de escribirle y de grabarle
 en láminas de bronce, porque viva
 siglos eternos. (vv. 611-616)

Por otro lado, otra convención de la literatura morisca es el énfasis en el respetado linaje tanto del caballero cristiano como de su contraparte mora. En esta obra, Cervantes parodia esta excesiva preocupación por el abolengo y la limpieza de casta. Buitrango es una caricatura de

Fernando: su desbordado apetito va en paralelo a sus ansias por matar al enemigo. Se ridiculiza además sus escrúpulos por su linaje:

¡Oh, pese a mi linaje!,
 ¿no sabe todo el mundo que, si como
 por seis, que suelo pelear por siete?
 ¡Cuerpo de Dios conmigo! Denme ripio
 suficiente a la boca, y denme moros
 a las manos a pares y millares:
 verán quien es Buitrago y si merece
 comer por diez, pues que pelea por veinte. (vv. 649-656)

El valor del linaje también es puesto en duda en el bando moro. Nacor pertenece a la familia de los Jarifes, familia cuya gloria supone un comportamiento virtuoso; sin embargo, Nacor traiciona a su amigo Alimuzel dándole malos consejos y, cobardemente, se escuda, luego, en su estirpe para no luchar con este:

Jarife soy; no me toques
 con los dientes ni con los brazos,
 ni a que te dé me provoques
 duros y fuerte brazos;
 que ya sabes que Mahoma
 por suya la causa toma
 del jarife, y le defiende,
 y al soberbio que le ofende
 a sus pies le humilla y doma. (vv. 801-809)

La representación de la amistad como valor supra-religioso entre el héroe cristiano y el moro es otra de las convenciones de la literatura morisca. La exaltación de la amistad masculina, en el canon de la literatura española de la temprana modernidad, es una estrategia de promoción del ideal caballeresco. El lazo homosocial característico de este género eleva e idealiza a ambos combatientes. Fernando y Alimuzel se glorifican mutuamente, alabanza recíproca que implica el engrandecimiento personal y orgullo que constituye la hamartía de Fernando. Este ofrece liberalmente su amistad incondicional a Alimuzel, cumpliendo las expectativas de los lectores conoedores de este género:

Presto te pondré con él,
y fía apresto de mí,
comedido Alimuzel
y aun pienso hacer por ti
lo que un amigo fiel,
porque la ley que divide
nuestra amistad no me impide
de mostrar hidalgo el pecho,
antes, con lo que es bien hecho
se acomoda, ajusta y mide. (vv. 1040-1049)

Sin embargo, Cervantes, consciente del controversial debate sobre el problema morisco cuando escribe esta obra, y de su expulsión, cuando esta se publica, sabe que esta utópica amistad es imposible. La realidad se infiltra nuevamente en la comedia, produciendo grietas en la estructura convencional en la que se cimienta la obra. Como señala Michael Gerli, la clave de lectura de la comedia es la inhabilidad de la ficción para representar y replicar la verdad

(“Aristotle” 44). Los lazos afectivos y caballerescos que relacionan a la pareja cristiana—Margarita y Fernando—con la mora—Arlaxa y Alimuzel—ponen de manifiesto el puente que (des)une la idealizada representación literaria del moro con su contraparte real: el recientemente expatriado morisco. Cervantes expone la estructura y las estrategias narrativas de esta utópica literatura cumpliendo y subvirtiendo, a la vez, las expectativas de los lectores. Los lazos afectivos entre Rodrigo Narváez y Abindarraez, protagonistas de la prototípica novela morisca, superan las barreras religiosas; su amistad se basa más bien en ideales caballerescos, relación que ha sido interpretada como propaganda a favor de la tolerancia intercultural. La amistad entre Fernando de Saavedra y Alimuzel, en cambio, se estropea por diferencias religiosas:

Alimuzel. Poco puedo y poco valgo
con este amigo enemigo.

¿Por qué contra mí, Lozano,
esgrimes el fuerte acero?

Fernando. Porque soy cristiano, y quiero
mostrarte que soy cristiano. (vv. 2778-2783)

Otra de las convenciones de la novela morisca es la fascinación por la exuberante y exótica vestimenta del moro, signo de su otredad y grandiosidad. Esta atracción por la diferencia funciona como línea divisoria que distingue al cristiano del Otro. Interesantemente, en *El gallardo español*, los dos protagonistas cristianos, Fernando y Margarita, se disfrazan de moros, travestismo que desestabiliza las distinciones jerárquicas entre el sujeto cristiano y el moro. Urgoiti y Fuchs han estudiado la compleja relación de la sociedad española con la moda morisca en el siglo XVI, vínculo que oscilaba entre la fascinación y el rechazo. En un primer nivel de lectura, podríamos decir que la atracción por el traje morisco es una forma de reconocer la

herencia mora en la historia española. Además, esta caracterización idealizada del moro literario estaba en abierto contraste con el moro real, el pobre labrador que pertenecía a las clases más bajas de la sociedad española: “Although the Moriscos of the 1580s and 1590s may bear relatively little relation to the exalted protagonist of the ballads, the texts nonetheless call attention to the many ways in which ‘Moors’ inhabit Spain, and to the many vectors of sympathy and pleasure that connect the two other Spaniards” (Fuchs, *Exotic* 87). En otras palabras, la poetización del enemigo derivada del romancero nuevo y la novela morisca ensalzaba un pasado mucho más conflictivo y complejo. Esta idealización solo fue posible cuando el moro o morisco real habían sido vencidos y ya no constituían una verdadera amenaza política o religiosa. Fuchs, sin embargo, nos advierte de lecturas simplistas de la literatura maurofílica, las cuales ignoran el elemento islámico con la historia hispánica: “[T]o speak of the idealization of Moors in these poems as *post facto* praise of the defeated foe, aimed primarily at glorifying the Christian Spanish conquerors by association, evades the very real and ongoing Spanish indebtedness to Moorish culture” (*Exotic* 75). A pesar de la aparente simplicidad de *El gallardo español*, esta comedia cuestiona la naturaleza misma de la identidad e historia españolas, como de su representación. “By means of extensive use of dramatic irony”, escribe Gerli, “and the construction of lies which define the links between all his characters, Cervantes toys with the notion that there is more than one way to compose truths” (“Aristotle” 53). El complejo entramado entre verdad y ficción, entre historia y convención artística de las obras cervantinas trasgrede los límites mismos de la verdad, el mito y la literatura: ¿puede el romancero nuevo ser una forma de reconocimiento de la herencia mora en la identidad nacional española? ¿Este tipo de literatura enfatiza acaso la diferencia española respecto a los demás países europeos? Si es así,

¿cómo este reconocimiento afecta el imaginario e identidad nacional de la temprana modernidad, en conflicto con la construcción de leyenda negra y su legado islámico?

Cervantes muestra la estructura de la novela morisca, y la entrelaza con referentes históricos recientes, como la toma de Orán de finales del siglo XVI. El uso explícito de tópicos de esta tradición literaria, no obstante, es llevada por el escritor hasta un extremo tal que la comedia cuestiona sus propios artificios. El protagonista de *El gallardo español*, por ejemplo, no solo se disfraza de moro, sino que incluso promete defender a Arlaxa y luchar, si es necesario, contra sus propios compañeros de guerra. Como mencioné, su conversión al Islam es insinuada por varios personajes: “Orán. O está don Fernando loco, o es ya de Cristo enemigo” (vv. 1641-1642). Inclusive los niños repiten una canción sobre la conversión del protagonista. El mito del magnífico caballero cristiano con el que se inicia la obra se transforma en el mito del traidor de su patria y su religión.

En la España de la Contrarreforma, tanto los renegados como los moriscos y conversos demostraban la sinceridad de su transformación cambiando signos externos de su identidad como el nombre y el traje. En *El gallardo español*, paradójicamente, es la pareja cristiana la que se auto-impone la identidad mora. Fernando solicita la vestimenta musulmana a un moro: “Alí, dame tú una espada/y un turbante, con que pueda/la cabeza estar guardada” (vv. 1648-1650). La transformación de Margarita es incluso más inquietante. La cristiana, contraviniendo la jerarquía patriarcal representada por su hermano mayor y su protector, se atreve a cruzar fronteras espaciales, culturales, religiosas y genéricas: “[M]udé traje y mudé tierra” (v. 2241). Podemos explicar el travestismo de Margarita como ilustración de una típica convención literaria. Era común en la literatura española renacentista que las mujeres se vistieran temporalmente de varones como estrategia excepcional para recuperar su honor. Entonces, la inversión genérica es

en este caso puede ser una simple convención. Pero, ¿cómo explicar su contravención a las normas culturales y religiosas? Según Michael Gerli, por medio de la vestimenta de Margarita “incarnates ambivalence, indeterminacy, and conjecture” (“Aristotle” 90). Esta transgresión se mantiene con el pedido de Fernando, quien al conocer la verdadera identidad de Margarita, le ruega que cambie el traje varonil, pero, paradójicamente, que conserve la vestimenta mora. La pareja cristiana se transforma así en una contradictoria pareja mora, que, junto a Arlaxa y Alimuzel, se sitúa en la zona fronteriza de Orán. Cervantes dispone física y metafóricamente a las dos parejas en un espacio limítrofe geográfico, político y religioso:

Muda ese traje indecente,
 que en parte tu ser desdora,
 y vístete en el de mora,
 que la ocasión lo consiente;
 y con Arlaxa y Muzel los
 muros de Orán veremos (vv. 2358- 2363)

Por otro lado, si bien el travestismo de Margarita se puede leer como un simple tópico literario, su enfrentamiento contra su hermano, don Juan, perturba el opresor orden patriarcal que este representa. Margarita es un personaje sumamente transgresor: colude con una mora para engañar a su hermano, cambia de nombre e identidad, y cruza fronteras espaciales, genéricas y religiosas. Todas estas infracciones despiertan la cólera de don Juan, encarnación de la ortodoxia teocrático-patriarcal. Además, las múltiples mascaradas de su hermana desestabilizan el universo ideológico y las bases ontológicas en las que se basan sus creencias:

¡Oh hermana de Satanás
 primero que no mi hermana!

Por ejemplos más de dos
 he visto puesto en efecto
 que, en perdiéndose el respeto
 al mundo, se pierde a Dios. (vv. 2686- 2691)

5. Conclusiones

He presentado los innovadores mecanismos cómo Cervantes emplea las convenciones de la literaria maurofílica para comentar sobre los complejos procesos de hibridación cultural e histórica que distinguieron a España de sus vecinos europeos. *El gallardo español* desconstruye las fórmulas tópicas y los propósitos aparentemente inofensivos y propagandísticos de la literatura morisca. Asimismo, esta comedia cuestiona los límites espaciales, culturales, genéricos y religiosos que los proyectos nacionalistas de los nacientes imperios buscaban erigir, señalando las zonas porosas y los puentes entre diferentes herencias culturales y religiosas. La caracterización del protagonista de la obra, por otro lado, no concuerda con sus modelos literarios. El ideal caballeresco y los valores cristianos que exalta la épica española y la literatura maurófila se ponen en duda con la conducta del soldado Fernando. Su conversión al Islam, la más alta forma de traición en la vida fronteriza en que se desarrollan los hechos de la historia, nunca es plenamente confirmada. Esta incertidumbre impide cualquier intento de lectura monolítica: el paradójico Fernando vive entre dos orillas; es el mismo el puente que une y separa los dos mundos. Cervantes encuentra en el género de la literatura morisca un espacio para comentar y reflexionar sobre la compleja historia española previa y posterior a la expulsión de los moriscos. ¿Puede este género ser un inquietante recordatorio de la herencia musulmana en la

identidad española?¹⁴⁹ Esta es una pregunta que Cervantes no responde; queda a nosotros los lectores responderla.

¹⁴⁹ Para Fuchs, la literatura maurofílica aboga por la inclusión de la diferencia: "The textual erotics of maurophilia performs assimilation, affording inclusion within the nation" (*Exotic* 127).

VII. Conclusiones generales

Los últimos capítulos de esta tesis analizan la representación de moriscos y renegados en la obra cervantina como personajes fronterizos. Además del orden cronológico que estructura la organización de este trabajo, su disposición responde a un movimiento *in crescendo* hacia un mayor grado de complejidad en la representación de la experiencia de cautiverio. A la luz de *Viaje y Topografía*, nuestra lectura de los textos cervantinos adquiere más capas que enriquecen nuestra comprensión del momento histórico y la tradición narratológica en la que se sitúa Cervantes. El escritor maneja y lleva a la culminación la narrativa de cautiverio, entretejiéndola con distintos géneros literarios y modelos artísticos como la literatura maurofílica, la novela bizantina, las convenciones del amor cortés, la épica renacentista, las crónicas de Berbería, etc., material que el autor moldea y perfecciona con su agudo ingenio y rica experiencia vital.

¿Cómo estos escritores recordaron y re-imaginaron sus experiencias en cautividad? ¿Cómo el contacto con culturas foráneas provocó la desestabilización de sus propias coordenadas ideológicas y el cuestionamiento de los estereotipos del discurso oficial? Ninguno de estos escritores decidió voluntariamente atravesar las aguas del Mediterráneo y vivir entre infieles al otro lado del Estrecho de Gibraltar. Aunque estos cautivos no usaron la categoría del trauma cultural como es empleada en el discurso moderno a partir de los estudios culturales y psicoanalíticos enfocados en las heridas mentales de la masacre del Holocausto, todos ellos fueron capturados y sacados, literal y metafóricamente, de las coordenadas y bases con las que explicaban la realidad, e insertados en mundos extraños. Víctimas de la rampante piratería berberisca, vendidos en el mercado musulmán, coaccionados de su libertad, estos cautivos cristianos debieron aprender formas de negociación y sobrevivencia, reajustando sus creencias sobre su propia cultura y la del enemigo, con la permanente esperanza de ser rescatados y volver

a terrenos -- físicos y mentales-- conocidos. Argel y Turquía se convierten para estos cautivos en espacios de transición y transacción, arenas de negociación y conflicto, violencia y esperanza, rechazo y fascinación. Los textos que analizo en esta tesis encarnan justamente estas tensiones y ambivalencias que desestabilizan, consciente o inconscientemente, el discurso monológico y los clásicos tópicos que sostienen la epistemología de los mismos.

Todos ellos, hombres de letras con estrechos vínculos con la corte y la Iglesia católica, fueron además hombres de su tiempo, con los mismos prejuicios y miedos de sus coterráneos contra los seguidores de Mahoma. La extraordinaria y traumática experiencia de alienación que estos escritores sufrieron constituyó, a pesar de ellos mismos, un proceso de aprendizaje vivencial, de reacomodación de los parámetros con los que entendían y explicaban el mundo. De regreso a tierras de cristianos, impulsados por diversas motivaciones – arma protectora contra acusaciones de herejía e inmoralidad, crítica a las autoridades en el abandono de los cautivos, censura contra la contaminación moral de la Iglesia, llamado de atención a la Corona en sus políticas internas y mediterráneas—estos escritores volcaron su experiencia a manera de crónicas, diálogos, novelas y obras dramáticas. Sin embargo, las clásicas convenciones artísticas dominantes de la literatura morisca y las crónicas de Berbería limitaban y oscurecían el conocimiento y la experiencia que estos ex cautivos buscaban expresar. La experiencia en tierras musulmanas y el contacto directo con el otro islámico dotaron a estos autores de una mirada más crítica y sospechosa respecto a los puntos de vista maniqueistas del discurso oficial, haciéndolos más aptos para ver las zonas grises y las áreas porosas. De vuelta a España, este extrañamiento con respecto a su propia cultura se transformó en resentimiento, decepción y aguda crítica contra ideologías simplificadoras, metáforas globalizantes y lugares comunes en la descripción y representación de la cultura y religión islámica.

En todas las obras de esta tesis, el armazón epistemológico y las convenciones artísticas dominantes del discurso cristiano-occidental colisionan con la experiencia vivencial del cautiverio, choque que resulta en un remante intraducible, el *objet petit a* lacaniano, manifestado en las ambivalencias y paradojas de los textos. Estas incongruencias se expresan en *Viaje de Turquía* como una ironía controlada (contraste entre el prólogo laudatorio a Felipe II y el discurso distópico del cuerpo del texto en forma de crítica a las políticas imperiales y a la corrupción de la Iglesia); en *Topografía* como fisuras accidentales (abierta censura contra el moro y el renegado, y fascinación por el otro islámico) y en Cervantes como ingeniosas y novedosas paradojas e ironías.

VIII. Epílogo

Reiteradas veces amigos, familiares y colegas me han preguntado, en contextos académicos o situaciones informales, por el tema de esta tesis. Dependiendo del día, la pregunta o el interlocutor, mis respuestas varían de un sucinto resumen a una larga explicación de los detalles de un texto particular que estaba estudiando en ese momento. Sin embargo, cuando alguien me pregunta por qué escribo sobre una sociedad y un tiempo al que no pertenezco, me asaltaban las dudas sobre la relevancia de mi trabajo y mi autoridad sobre el tema. En las más de 200 páginas de este trabajo, he ocultado las señas de identidad y las repercusiones que los temas de esta tesis tienen en mi vida personal y en mi rol como ciudadana. Creo que la atracción hacia el tema moro en la literatura hispánica nació, al menos inicialmente, de un interés puramente académico.

Luego de pasar innumerables horas en la biblioteca de la Universidad de Virginia leyendo sobre la fascinante vida de grupos marginales o minorías en un mundo en el que la lengua y cultura dominantes eran foráneas, he aprendido a comprender y expresar mejor mi propia experiencia como migrante latina en los Estados Unidos. Expatriada voluntariamente del Perú, en los últimos 6 años, he vivido en un limbo cultural entre dos lenguas, en las orillas entre mi pasado y mi familia, y mi futuro en la vida académica americana. Las páginas de esta tesis, producto de dos años de intenso trabajo, me han enseñado a reflexionar sobre los fronteras de mi propia identidad, y mi, a veces, conflictiva relación con mi herencia hispana y los límites de mi pertenencia a este país. En los últimos 6 años, en mis viajes a Perú, Costa Rica, los Estados Unidos, España y Francia, he luchado en varias ocasiones con los papeleos de la visa y con la burocracia migratoria específica a cada país. Soy consciente de la brecha que separa las complicaciones migratorias y de identidad nacional que debo afrontar yo y miles de migrantes legales o ilegales en el siglo XXI, y las trágicas experiencias y los problemas de asimilación que

sufrió la comunidad morisca en la España del siglo XVI o los estigmas sociales que persiguieron a los cautivos cristianos y renegados a su regreso territorio español luego de vivir en tierras de infieles. También soy consciente de las grandes diferencias que distinguen los actuales conflictos militares entre los Estados Unidos y los países del Medio Oriente, y las continuas guerras entre la Corona española y la Sublime Puerta, como los ataques corsarios, que caracterizaron la vida del Mediterráneo de la temprana modernidad. Asimilar estos contextos sería caer en los mismos errores de gobiernos pasados que equipararon culturas y etnias diferentes bajo etiquetas imprecisas y genéricas como turco, moro, musulmán, mudéjar y morisco. No obstante estas diferencias y las grandes distancias temporales existentes entre las sociedades estudiadas en esta tesis y los conflictos políticos y religiosos de las complejas sociedades del siglo XXI, espero que este trabajo así como otros ensayos académicos—además de creaciones artísticas—abran las puertas de la reflexión y la crítica, en el ámbito personal y académico, además de como miembros responsables y activos de las sociedades en las que nos tocado vivir.

Si bien las reflexiones de esta tesis están incluidas dentro de los estudios mediterráneos, espero que sean un punto de partida para análisis interdisciplinarios en contexto de las aspiraciones imperialistas y las campañas de conquista espiritual en el Nuevo Mundo. La conversión durante la temprana modernidad --en su relación con los movimientos reformistas europeos, los testimonios de conversión de judíos y musulmanes, y el adoctrinamiento de las colonias transatlánticas-- fue un fenómeno complejo con múltiples facetas que aún pueden quedar por explorar. Esta tesis entra en dialogo con las actuales investigaciones como las de Ryan Szpiech sobre los tratados de polémica religiosa medieval, las lecturas trans-nacionales emprendidas por Lisa Voigt sobre las narrativas españolas, portuguesas e inglesas de cautividad y la piratería en el mundo transatlántico, las investigaciones comparativas de Daniela Flesler sobre

la representación del moro en la producción literaria y fílmica desde la Edad Media hasta nuestro días. Falta emprender más estudios comparativos interdisciplinarios que tengan en cuenta la producción de resistencia escrita en lenguas vernáculas o formas híbridas por grupos marginales como la literatura morisca/aljamiada (textos de al-hajari) o las crónicas coloniales de escritores mestizos o indígenas (Huamán Poma, Inca Garcilaso). Finalmente, espero que este trabajo sea un punto de partida para una futura investigación -- basada en la lectura de los tratados anti-musulmanes previos a la expulsión de los moriscos y las estrategias de adoctrinamiento en las colonias transatlánticas y transmediterráneas-- sobre los procesos de conversión y las negociaciones en la construcción de identidades marginales.

Obras citadas

- Abend, Lisa. "Spain's New Muslims: A Historical Romance." *In the Light of Medieval Spain: Islam, the West, and the Relevance of the Past*. Ed. Simon R. Doubleday, and David Coleman. New York: Palgrave Macmillan, 2008. 133-156. Print.
- Alves Athouguia, Abel. "The Christian Social Organism and Social Welfare: The Case of Vives, Calvin and Loyola." *The Sixteenth Century Journal* 20.1 (1989): 3-22. Print.
- Amelang, James S. *Honored Citizens of Barcelona: Patrician Culture and Class Relations, 1490-1714*. Princeton: Princeton University Press, 1986. Print.
- Anderson, Ellen M. "Playing at Moslem and Christian: The Construction of Gender and the Representation of Faith in Cervantes' Captivity Plays." *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 13.2 (1993): 37-59. Print.
- Arco y Garay, Ricardo. *La sociedad española en las obras de Cervantes*. Madrid: Patronato del IV Centenario del Nacimiento de Cervantes, 1951. Print.
- Ariès, Philippe. "Love in Married Life." *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times*. Ed. Philippe Ariès and André Béjin. Oxford, UK: Blackwell, 1985. 131-139. Print.
- Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Trans. Martin Ostwald. New York: MacMillan, 1986. Print.
- Avilés, Luis F. "El lenguaje oculto de Zoraida: tensión histórica y revelación narrativa en Cervantes." *Morada de la palabra: Homenaje a Luce y Mercedes López-Baralt*. Ed. William Mejías López. San Juan: Universidad de Puerto Rico, 2002. 1:180-189. Print.
- Aznar Cardona, Pedro. *Expulsión justificada de los moriscos españoles y suma de las excelencias de nuestro rey don Felipe el Católico Tercero de este nombre*. Huesca: Pedro Cabarte, 1612. Print.

- Balaev, Michelle. "Trends in Literary Trauma Theory." *Mosaic: a Journal for the Comparative Study of Literature* 41.2 (2008): n. pag. Print.
- Baños Vallejo, Fernando. "Hagiography." *Medieval Iberia: an Encyclopedia*. Ed. Michael Gerli and Samuel G. Armistead. New York: Routledge, 2003. 375-6. Print.
- Bass, Laura R. "Homosocial Bonds and Desire in the *Abencerraje*." *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 24.3 (2000): 453-471. Print.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Trans. Antonio Alatorre. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1966. Print.
- Bataillon, Marcel. *Le docteur Laguna*. París: Librairie des éditions espagnoles, 1958. Print.
- Benítez Sancho-Blanco, Rafael. "El debate religioso en el interior de España." *Los moriscos: expulsión y diáspora: una perspectiva internacional*. Ed. Mercedes García-Arenal, y Gerard A. Wieggers. Valencia: Guarda impresores, 2013. 103-126. Print.
- Bennassar, Bartolomé, y Lucile Bennassar. *Los cristianos de Alá: la fascinante aventura de los renegados*. Trans. José Luis Gil Aristu. Madrid: Nerea, 1989. Print.
- Berco, Cristian. *Sexual Hierarchies, Public Status: Men, Sodomy, and Society in Spain's Golden Age*. Toronto: University of Toronto Press, 2007. Print.
- Bernabé Pons, Luis Fernando. "De los moriscos a Cervantes." *eHumanista/Cervantes* 2 (2013): 156-182. Web. Nov. 1, 2014.
- . "Notas sobre la cohesión de la comunidad morisca más allá de su expulsión de España." *Al-Qantara* 29. 2 (2008): 307-32. Print.
- Black, Charlene Villaseñor. *Creating the Cult of St. Joseph: Art and Gender in the Spanish Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2006. Print.

- Blackmore, Josiah, and Gregory S. Hutcheson, eds. *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*. Durham: Duke University Press, 1999. Print.
- Boronat y Barrachina, Pascual. *Los moriscos españoles y su expulsión: estudio histórico-crítico*. Valencia: Impr. de F. Vives y Mora, 1901. Print.
- Boruchoff, David A. "Los malvados cristianos del teatro de Cervantes: un debate intestino." *eHumanista/ Cervantes* 1 (2012): 643-63. Web. Oct. 15, 2014.
- Boswell, John. *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago: University of Chicago Press, 1980. Print.
- Braudel, Fernand. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. Berkeley: University of California Press, 1995. Print.
- Brundage, James A. "Carnal delight. Canonistic theories of sexuality." *Proceedings of the 5th International Congress of Medieval Canon Law: Salamanca, 21-25 September 1976*. Ed. Stephan Kuttner and Kenneth Pennington. Vatican City: Biblioteca Apostólica Vaticana, 1980. 362-385. Print.
- Bunes Ibarra, Miguel Ángel de. "La expulsión de los moriscos en el contexto de Felipe III." *Los moriscos: expulsión y diáspora: una perspectiva internacional*. Ed. Mercedes García-Arenal, y Gerard A. Wiegers. Valencia: Guarda impresores, 2013. 45-66. Print.
- . *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII: los caracteres de una hostilidad*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989. Print.
- . "La vida de los presidios del Norte de África." *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb, siglos XIII-XVI; actas del coloquio. Madrid, 17-18 diciembre 1987*. Ed. e introducción Mercedes

García-Arenal y María J. Viguera. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988. 561-590. Print.

---. "Las sensaciones del cautivo: psicología y reacciones de los españoles ante el cautiverio en el Siglo de Oro." *Les cahiers de l'ILCE* 2 (2000): 143-57. Print.

---. "Reflexiones sobre la conversión al Islam de los renegados en los siglos XVI y XVII." *Hispania sacra* 42. 85 (1990): 181-198. Print.

Camamis, George. *Estudios sobre el cautiverio en el Siglo de Oro*. Madrid: Gredos, 1977. Print.

Canavaggio, Jean. *Cervantes*. Trans. J. R. Jones. New York: Norton, 1990. Print.

Cardaillac, Denise, Marie-Thérèse Carriere, y Rosita Subirats. "Para una nueva lectura de *El amante liberal*." *Criticón* 10 (1980): 13-29. Print.

Cardaillac, Louis. *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico, 1492-1640*. Trans. Mercedes García-Arenal. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1979. Print.

Caro Baroja Julio. *Los moriscos del reino de Granada: ensayo de historia social*. Madrid: ISTMO, 2000. Print.

Carrasco Urgoiti, María Soledad. *Vidas fronterizas en las letras españolas*. Barcelona: Bellaterra, 2005. Print.

Carrasco, Rafael. *Inquisición y represión sexual en Valencia: historia de los sodomitas, 1565-1785*. Barcelona: Laertes, 1985. Print.

Carrillo, Helena. "La función de la enfermedad cortés de amor." *Bulletin of Hispanic Studies* 77: 2 (2000): 201-223. Print.

Casado Alonso, Hilario. "De la judería a la grandeza de España: la trayectoria de la familia de mercaderes de los Bernuy, siglos XIV-XIX." *Bulletin of the Society for Spanish and Portuguese Historical Studies* 22.2 (1997): 9-27. Print.

- Casaldueiro, Joaquín. *Sentido y forma del Quijote (1605-1615)*. Madrid: Ínsula, 1975. Print.
- Cascardi, Anthony J. *Cervantes, Literature, and the Discourse of Politics*. Toronto: University of Toronto Press, 2012. Print.
- Castro, Américo. "La palabra escrita y el *Quijote*." *Hacia Cervantes*. 3ra edición. Madrid: Taurus, 1967. 359-419. Print.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *El amante liberal. Novelas ejemplares*. Ed. Harry Sieber. Vol. 1. 2a ed. Madrid: Cátedra, 1981. 135-188. Print.
- . *El coloquio de los perros. Novelas ejemplares*. Ed. Harry Sieber. Vol. 2. 2a ed. Madrid: Cátedra, 1981. 297-359. Print.
- . *El gallardo español*. Madrid: Espasa-Calpe, 1965. Print.
- . *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Ed. John Jay Allen. 2 vol. Madrid: Cátedra, 1977. Print.
- . *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*. Ed. Juan Bautista Valle-Arce. Madrid: Castalia, 1969. Print.
- . *Los tratos de Argel*. Madrid: Espasa-Calpe, 1922. Print.
- Chejne, Anwar G. *Muslim Spain, its History and Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1974. Print.
- Clamurro, William. "El amante liberal de Cervantes y las fronteras de la identidad." *AIH Actas Irving* 5. 1992. 193-200. *Centro Virtual Cervantes*. Web. Nov.1, 2014.
- Colie, Rosalie L. *Paradoxia Epidemica: the Renaissance Tradition of Paradox*. Princeton: Princeton University Press, 1966. Print.
- Contreras, Jaime. "Linajes y cambio social: la manipulación de la memoria." *Historia Social* 21 (1995):105-124. Web. April 10, 2004.

- Cooper, John M. "Aristotle on the Forms of Friendship." *The Review of Metaphysics* 30.4 (1977): 619-648. Web. Jun. 16, 2014.
- Corsi Prosperi, Anna. *Sulle fonti del "Viaje de Turquia."* Messina: G. D'Anna, 1977. Print.
- Culbertson, Roberta. "Embodied Memory, Transcendence, and Telling: Recounting Trauma, Re-Establishing the Self." *New Literary History* 26.1 (1995): 169–195. Print.
- Dadson, Trevor J. *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos (siglos XV-XVIII): Historia de una minoría asimilada, expulsada y reintegrada.* Madrid: Iberoamericana, 2007. Print.
- . "The Assimilation of Spain's Moriscos: Fiction or Reality?" *Journal of Levantine Studies* 1.2 (2011): 11-30. Web. Nov. 31, 2014.
- Dakhliya, Jocelyne. *Lingua franca.* Arles: Actes Sud, 2008. Print.
- Davis, Nina Cox. "The Tyranny of Love in *El amante liberal.*" *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 13.2 (1993): 105-124. Print.
- De Armas, Frederick A. "La Celestina: An Example of Love Melancholy." *Romanic Review* 66.4 (1975): 288-295. Print.
- Delgado Gómez, Ángel. "El viaje como medio de conocimiento: el *Viaje de Turquía.*" *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas.* Ed. A. David Kossoff, et al. Madrid: Istmo, 1986. 483–90. Print.
- . "Una visión comparada de España y Turquía: el *Viaje de Turquía.*" *Cuadernos Hispanoamericanos* 444 (1987): 35–64. Print.
- Devereux, Andrew W. *The Other Side of Empire: The Mediterranean and the Origins of a Spanish Imperial Ideology, 1479-1516.* Diss. John Hopkins University, 2011. *Proquest.* Web. January 25, 2015.

Di Camillo, Ottavio. "Interpretations of Humanism in Recent Spanish Renaissance Studies."

Renaissance Quarterly 50.4 (1997): 1190-1201. Print.

Díaz-Migoyo, Gonzalo. "La ficción cordial de *El amante liberal*." *Nueva Revista de Filología Hispánica*

35.1 (1987): 129-150. Print.

Domínguez Ortiz, Antonio. "La venta de cargos y oficios públicos en Castilla y sus consecuencias

económicas y sociales." *Instituciones y sociedades en la España de los Austrias*. Barcelona:

Ariel, 1985. 146-183. Print.

---. *Las clases privilegiadas en el antiguo régimen*. Madrid: ISTMO, 1979. Print.

Domínguez Ortiz, Antonio, y Bernard Vincent. *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una*

minoría. Madrid: Revista de Occidente, 1978. Print.

Dopico Black, Georgina. "La historia del ingenioso hidalgo don Miguel de Cervantes." *España en*

tiempos del Quijote. Madrid: Santillana, 2004. 23-40. Print.

Dunn, Peter N. "The Play of Desire: *El amante liberal* and *El casamiento engañoso* y *El coloquio de los*

perros." *Companion to Cervantes's Novelas Ejemplares*. Ed. Stephen F. Boyd. Woodbridge,

Suffolk: Tamesis, 2005. 85-103. Print.

Dursteler, Eric. *Renegade Women: Gender, Identity, and Boundaries in the Early Modern*

Mediterranean. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011. Print.

Earle, Peter. *Corsairs of Malta and Barbary*. London: Sidgwick and Jackson, 1970. Print.

Ehlers, Benjamin. *Between Christians and Moriscos: Juan de Ribera and Religious Reform in Valencia,*

1568-1614. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006. Print.

Einsenberg, Daniel. "Cervantes, autor de la 'Topografía e historia general de Argel' publicada por Diego

de Haedo." *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 16.1 (1996): 32-53. Web.

Jun. 3, 2014.

- El Saffar, Ruth S. *Beyond Fiction: The Recovery of the Feminine in the Novels of Cervantes*. Berkeley: University of California Press, 1984. Print.
- . *Novel to Romance: a Study of Cervantes's Novelas ejemplares*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974. Print.
- Escrivá, Francisco. *Vida del ilustríssimo y excellentíssimo señor don Juan de Ribera, patriarca de Antiochía y arzobispo de Valencia, 1696*. Valencia: Generalitat Valenciana, 2011. Print.
- “España y la Union Europea.” Web. January 24, 2015.
<<http://www.exteriores.gob.es/Portal/es/PoliticaExteriorCooperacion/UnionEuropea/Paginas/EspUE.aspx>>
- Fastrup, Anne. “Cross-Cultural Movement in the Name of Honour: Renegades, Honour, and State in Miguel de Cervantes' Barbary Play.” *Bulletin of Spanish Studies* 89. 3 (2002): 347-367. Print.
- Fernández, Enrique. “El cuerpo torturado en los testimonios de cautivos de los corsarios berberiscos (1500-1700).” *Hispanic Review* 71.1 (2003): 51-66. Print.
- Feros, Antonio. “‘Por Dios, por la patria y el Rey’: el mundo político en los tiempos de Cervantes.” *España en tiempos del Quijote*. Madrid: Santillana, 2004. 61-96. Print.
- . “Retóricas de la expulsión.” *Los moriscos: expulsión y diáspora: una perspectiva internacional*. Ed. Mercedes García-Arenal, y Gerard A. Wieggers. Valencia: Guarda impresores, 2013. 67-102. Print.
- Flandrin, Jean-Louis. “Sex in Married Life in the Early Middle Ages.” *Western Sexuality: Practice and Precept in Past and Present Times*. Ed. Philippe Ariès and André Béjin. Oxford: B. Blackwell, 1985. 115-129. Print.
- Flesler, Daniela. *The Return of the Moor: Spanish Responses to Contemporary Moroccan Immigration*. West Lafayette: Purdue University Press, 2008. Print.

- Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Pantheon, 1971. Print.
- Friedman, Ellen G. *Spanish Captives in North Africa in the Early Modern Age*. Madison: University of Wisconsin Press, 1983. Print.
- Fuchs, Barbara. *Exotic Nation: Maurophilia and the Construction of Early Modern Spain*. Philadelphia: PENN, 2009. Print.
- . *Mimesis and Empire: the New World, Islam, and European Identities*. New York: Cambridge University Press, 2001. Print.
- . *Passing for Spain: Cervantes and the Fictions of Identity*. Urbana: University of Illinois Press, 2003. Print.
- . "The Spanish Race." *Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*. Ed. Margaret R. Greer, Walter Mignolo, and Maureen Quilligan. Chicago: University of Chicago Press, 2007. 88-98. Print.
- Fuchs, Barbara, and Yuen-Gen Liang. "A Forgotten Empire: The Spanish-North African Borderlands." *Journal Of Spanish Cultural Studies* 12.3 (2011): 261-273. *Academic Search Complete*. Web. Dec. 19, 2014.
- Gaiduk, I. V. *The Great Confrontation: Europe and Islam through the Centuries*. Chicago: Ivan R. Dee, 2003. Print.
- Garcés, María Antonia. *Cervantes en Argel: historia de un cautivo*. Madrid: Gredos, 2005. Print.
- . *Cervantes in Algiers: A Captive's Tale*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2002. Print.
- . Introduction. *An Early Modern Dialogue with Islam: Antonio de Sosa's Topography of Algiers (1612)*. By Antonio de Sosa. Ed. and trans. María A. Garcés and Diana A. Wilson. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 2011. 1-78. Print.

- . "Zoraida's Veil: 'The Other Scene' of the Captive's Tale." *Revista de Estudios Hispánicos* 23.1 (1989): 65-98. Print.
- García Salinero, Fernando. Introducción. *Viaje de Turquía*. Madrid: Cátedra, 1980. 15-73. Print.
- García-Arenal, Mercedes. *Inquisición y moriscos: los procesos del Tribunal de Cuenca*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1978. Print.
- . *Los moriscos*. Madrid: Editora Nacional, 1975. Print.
- . "Religious Dissent and Minorities: The Morisco Age." *The Journal of Modern History* 81.4 (2009): 887-920. Print.
- García-Arenal, Mercedes, y Fernando Rodríguez Mediano. *Un Oriente español: los moriscos y el Sacromonte en tiempos de contrarreforma*. Madrid: Marcial Pons, 2010. Print.
- García-Arenal, Mercedes, y Gerard A. Wieggers, eds. *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia: Guarda Impresores, 2013. Print.
- Gerli, Michael. "Agora que voy sola": Celestina, Magic, and the Disenchanted World." *e-Humanista: The Journal of Medieval and Early Modern Iberian Studies* 19 (2011): 157-72. Web. Jun. 23, 2014.
- . "Aristotle in Africa: History, Fiction, and Truth in *El gallardo español*." *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 15.2 (1995): 43-57. Print.
- . *Refiguring Authority: Reading, Writing, and Rewriting in Cervantes*. Lexington, Ky.: University Press of Kentucky, 1995. Print.
- Gil-Osle, Juan Pablo. *Amistades imperfectas: del humanismo a la Ilustración con Cervantes*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert, 2013. Print.
- Girard, René. "Triangular Desire." *Deceit, Desire, and the Novel: Self and Other in Literary Structure*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976. 1-52. Print.

- Goffman, Daniel, and Christopher Stroop. "Empire as Composite: The Ottoman Polity and the Typology of Dominion." *Imperialisms. Historical and Literary Investigations, 1500–1900*. Ed. Balachandra Rajan and Elizabeth Sauer. New York: Palgrave Macmillan, 2004. 129–45. Print.
- Goldberg, Jonathan. *Sodometries: Renaissance Texts, Modern Sexualities*. Stanford: Stanford University Press, 1992. Print.
- Gómez, Jesús. *El diálogo en el Renacimiento español*. Madrid: Cátedra, 1988. Print.
- Gómez-Montero, Javier. "Diálogo, autobiografía y paremia en la técnica narrativa del *Viaje de Turquía*." *Romanistisches Jahrbuch* 36 (1985): 324-47. Print.
- González López, Emilio. "Cervantes, maestro de la novela histórica contemporánea: la 'Historia del cautivo'." *Homenaje a Casaldueiro. Crítica y poesía*. Madrid: Gredos, 1972. 179-187. Print.
- Gorfkle, Laura, and Amy R. Williamsen. "Mimetic Desire and the Narcissistic (Wo)man in 'La ilustre fregona' and the *Persiles*: Strategies for Reinterpretation." *Hispania* 77.1 (1994): 11-22. Print.
- Green-Mercado, M.T. "The Mahdi in Valencia: Messianism, Apocalypticism and Morisco Rebellions in Late Sixteenth-Century Spain." *Medieval Encounters* 19 (2013): 193-220. Print.
- Greer, Margaret R, Walter Mignolo, and Maureen Quilligan. Introduction. *Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*. Chicago: University of Chicago Press, 2007. 1-24. Print.
- Gregory, Brad S. *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1999. Print.
- Guadalajara y Xavier, Marcos de. *Memorable expulsión y justissimo destierro de los moriscos de España*. Pamplona: Nicolas de Assiayn, 1613. Print.
- Güntert, Georges. "Las dos lecturas de *El amante liberal*." *Cervantes: Novelar el mundo desintegrado*, Barcelona: Puvill, 1993. 126-142. Print.

- Haedo, Diego de. *Topografía e historia general de Argel*. 3 vols. Madrid: Imp. de Ramona Velasco, Vda. de Prudencio Pérez, 1927. Print.
- Hanke, Lewis. *Bartolomé de Las Casas: pensador, político, historiador, antropólogo*. Habana: Sociedad Económica, 1949. Print.
- Harlee, Carol D. "Pull Yourself up by Your Inkwell: Pedro de Madariaga's *Honra de escribanos* (1565) and Social Mobility." *Bulletin of Spanish Studies* 85.5 (2008): 545-567. *Religion and Philosophy Collection*. Web. Apr. 9, 2014.
- Hart, Thomas. "Renaissance Dialogue and Narrative Fiction: The *Viaje de Turquía*." *Modern Language Review* 95.1 (2000): 107–13. Print.
- Harvey, L. P. *Muslims in Spain, 1500 to 1614*. Chicago: University of Chicago Press, 2005. Print.
- Hershenson, Daniel Bernardo. "Early Modern Spain and the Creation of the Mediterranean: Captivity, Commerce, and Knowledge." Diss. The University of Michigan, 2011. Print.
- Hess, Andrew C. *The Forgotten Frontier: a History of the Sixteenth Century Ibero-African Frontier*. Chicago: University of Chicago Press, 1978. Print.
- Heullant-Donat, Isabelle. "Martyrdom and Identity in the Franciscan Order (Thirteenth and Fourteenth Centuries)." *Franciscan Studies* 70.1 (2012): 429-453. Print.
- Hinton, Devon E., and Roberto Lewis-Fernández. "Idioms of Distress Among Trauma Survivors: Subtypes and Clinical Utility." *Culture, Medicine, and Psychiatry* 34.2 (2010): 209–218. link.springer.com.proxy.its.virginia.edu. Web. Jun. 3, 2014.
- Horden, Peregrine, and Nicholas Purcell. *The Corrupting Sea: a Study of Mediterranean History*. Malden: Blackwell, 2000. Print.
- Horswell, Michael J. *Decolonizing the Sodomite: Queer Tropes of Sexuality in Colonial Andean Culture*. Austin: University of Texas Press, 2005. Print.

- Howe, Elizabeth T. "Cervantes and the Mediterranean Frontier: The Case of 'El amante liberal'." *Forum for Modern Language Studies* 50.1 (2014): 113-123. Print.
- Husain, Adnan Ahmed. Introduction. *A Faithful Sea: the Religious Cultures of the Mediterranean, 1200-1700*. Ed. Adnan A. Husain and K. E. Fleming. Oxford: Oneworld, 2007. 1-26. Print.
- Hughes, Gethin. "El gallardo español: A Case of Misplaced Honour." *Cervantes* 13.1 (1993): 65-75. Print.
- Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*. 15 Jan. 2015. Web. Jan.15, 2015. <<http://www.foreignaffairs.com/articles/48950/samuel-p-huntington/the-clash-of-civilizations>>.
- Hutchinson, Steven. "Arbitrating the National Oikos." *Journal of Spanish Cultural Studies* 2.1 (2001): 69-80. Print.
- . "Andar en almoneda su alma: cautivos y esclavos en *El amante liberal*." *La media semana del jardincito: Cervantes y la reescritura de los códigos*. Ed. José Manuel Martín Moran. Pádua: Unipress, 2002. 237-251. Print.
- Ibn, al-Ḥajarī A. *Kitāb Nāṣir Al-Din 'alā 'l-Qawm Al-Kāfirīn. The Supporter of Religion against the Infidels*. Ed. Gerard A. Wieggers. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997. Print.
- Ife, Barry.W. "Cervantes, Herodotus and the Eternal Triangle: Another Look at the Sources of 'El curioso impertinente'." *Bulletin of Hispanic Studies* 82.5 (2005): 671-681. Print.
- Janer, Florencio. *Condición social de los moriscos de España*. Barcelona: Alta Fulla, 1987. Print.
- Johnson, Carroll B. *Cervantes and the Material World*. Urbana: University of Illinois Press, 2000. Print.
- . *Don Quixote: the Quest for Modern Fiction*. Boston: Twayne, 1990. Print.
- . *Transliterating a Culture: Cervantes and the Moriscos*. Newark: Juan de la Cuesta, 2010. Print.

- Johnson, Paul Michael "A Soldier's Shame: the Specter of Captivity in la 'Historia del cautivo'." *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 31.2 (2011): 153-185. Print.
- Kamen, Henry. "Una crisis de conciencia en la Edad de Oro en España: la Inquisición contra 'limpieza de sangre'." *Bulletin Hispanique* 88.4 (1986): 321-356. Web. April 9, 2014.
- Kansteiner, Wulf. "Genealogy of a Category Mistake: A Critical Intellectual History of the Cultural Trauma Metaphor." *Rethinking History* 8.2 (2004): 193–221. Print.
- Kantorowicz, Ernst H. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1957. Print.
- Kuvosova, Lucia. "Sarkozy launches presidential bid with anti-Turkey stance." *Euroobserver* 15 Jan. 2007. Web.
- Langer, Ullrich. *Perfect Friendship: Studies in Literature and Moral Philosophy from Boccaccio to Corneille*. Genève: Librairie Droz, 1994. Print.
- Lapeyre, Henri. *Geografía de la España morisca*. Valencia: Diputació Provincial de Valencia, 1986. Print.
- Lauer, A. Robert. "Honor/Honra Revisited." *A Companion to Early Modern Hispanic Theater*. Ed. Hilaire Kallendorf. Leiden, The Netherlands: Brill, 2014. 77-90. Print.
- Lewis, Bernard. "The Roots of Muslim Rage: Why so Many Muslims Deeply Resent the West, and Why their Bitterness will not Easily be Mollified." *Atlantic Monthly* 266 (1990): 47-60. Print.
- López Baralt, Luce. *Huellas del islam en la literatura española: de Juan Ruiz a Juan Goytisolo*. Madrid: Hiperión, 1985. Print.
- Magnier, Grace. *Pedro de Valencia and the Catholic Apologists of the Expulsion of the Moriscos: Visions of Christianity and Kingship*. Leiden: Brill, 2010. Print.

- Majid, Anouar. *Freedom and Orthodoxy: Islam and Difference in a Post-Andalusian Age*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2004. Print.
- Maravall, José Antonio. *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*. Madrid: Siglo Ventiuno de España, 1982. Print.
- Mariscal, George. *Contradictory Subjects: Quevedo, Cervantes and Seventeenth-Century Spanish Culture*. Ithaca: Cornell University Press, 1991. Print.
- Mármol Carvajal, Luis del. *Rebelión y castigo de los moriscos (1600)*. Málaga: Editorial Arguval, 1991. Print.
- Márquez Villanueva, Francisco. *El problema morisco: desde otras laderas*. Madrid: Libertarias, 1991. Print.
- . *Moros, moriscos y turcos de Cervantes: ensayos críticos*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2010. Print.
- . *Personajes y temas del Quijote*. Madrid: Taurus, 1975. Print.
- Martínez Góngora, Mar. "La conflictiva construcción de la masculinidad subalterna del moriscos en el *Antialcorano* de Bernardo Pérez de Chinchón." *Journal of Spanish Cultural Studies*. 8.3 (2007): 299-316. Print.
- . *Los espacios coloniales en las crónicas de Berbería*. Madrid: Iberoamericana, 2013. Print.
- Mas, Albert. *Les turcs dans la littérature espagnole du Siècle d'Or: Recherches sur l'évolution d'un Thème Littéraire*. Paris: Centre de recherches hispaniques, Institut d'études hispaniques, 1967. Print.
- McDaniel, Sean. "'El amante liberal': Cervantes's ironic imitation of Heliodorus." *Romance Notes* 46.3 (2006): 277-286. *Literature Resource Center*. Web. Dec. 12, 2014.

- Meregalli, Franco. "Partes inéditas y partes perdidas del *Viaje de Turquía*." *Boletín de Real Academia Española* 54 (1974): 193-201. Print.
- Mignolo, Walter. "Afterword: What does the Black Legend have to do with race?" *Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*. Ed. Margaret R Greer, Walter Mignolo, and Maureen Quilligan. Chicago: University of Chicago Press, 2007. 312-324. Print.
- Moner, Michel. "El problema morisco en los textos cervantinos." *Las dos grandes minorías étnico-religiosas en la literatura española del Siglo de Oro: los judeoconversos y los moriscos*. Ed. Irene Andrés-Suárez. Paris: Les Belles Lettres, 1995. 85-100. Print.
- Morant, Isabel. *Discursos de la vida buena: matrimonio, mujer y sexualidad en la literatura humanista*. Madrid: Cátedra, 2002. Print.
- Moreno Díaz, Francisco J. *Los moriscos de la Mancha: sociedad, economía, y modos de vida de una minoría en la Castilla moderna*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2009. Print.
- Móron-Arroyo, Ciriaco. "Comparative Mimesis: Don Quixote and Sancho Panza." *Diacritics* 8.1 (1978): 75-86. Print.
- Nemser, Daniel. "Governor Sancho and the Politics of Insularity." *Hispanic Review* 78.1 (2010): 1-23. Web. *University of Pennsylvania Press*. Dec. 9, 2014.
- Núñez Muley, Francisco. *A Memorandum for the President of the Royal Audiencia and Chancery Court of the City and Kingdom of Granada*. Ed. and trans. Vincent Barletta. Chicago: University of Chicago Press, 2007. Print.
- Ohanna, Natalio. "Lecciones de allende la frontera: el *Viaje de Turquía* y su propuesta de apertura social." *Bulletin of Hispanic Studies* 88. 4 (2011): 423 – 36. Web. March 21, 2014.

- Ortega, Francisco A. "El trauma social como campo de estudios." *Trauma, cultura e historia: Reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio*. Ed. Francisco A. Ortega. Bogotá: Universidad nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales, 2011. 17-62. Print.
- . "Trauma and Narrative in Early Modernity: Garcilaso's *Comentarios Reales* (1609-1616)." *MLN* 118.2 (2003): 393-426. Print.
- Ortola, Marie-Sol. "La tendencia utópica en el *Viaje de Turquía*." *Neophilologus* 70 (1986): 217-27. Web. March 15, 2014.
- . *Un estudio del Viaje de Turquía: autobiografía o ficción*. London: Tamesis Books, 1983. Print.
- Osuna, Rafael. "La expulsión de los moriscos en el *Persiles*." *Nueva Revista de Filología Hispánica*. 19.2 (1970): 388-393. Print.
- Ottmar, Hegg. *Cervantes and the Turks: Historical Reality versus Literary Fiction in "La gran Sultana" and "El amante liberal"*. Newark, Del: Juan de la Cuesta, 1992. Print.
- Parreño, José María. "Experiencia y literatura en la obra de Antonio de Sosa." *Diálogo de los mártires de Argel*. By Antonio de Sosa. Ed. Emilio Sola y José María Parreño. Madrid: Hiperión, 1990. 9-23. Print.
- Pastore, Stefania. "Roma y la expulsión de los moriscos." *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Ed. Mercedes García-Arenal, y Gerard A. Wieggers. Valencia: Guarda Impresores, 2013. 127-147. Print.
- Percas de Ponseti, Helena. *Cervantes y su concepto del arte: estudio crítico de algunos aspectos y episodios del "Quijote"*. 2 vols. Madrid: Gredos, 1975. Print.
- Pérez Pastor, Cristobal. *Documentos cervantinos: hasta ahora inéditos*. Madrid: Estab. tip. de Fortanet, 1897. Print.

- Pérez, Ashley Hope. "Into the Dark Triangle of Desire: Rivalry, Resistance, and Repression in 'El Curioso Impertinente'." *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 31.1 (2011): 83–107. Print.
- Perry, Mary Elizabeth. *The Handless Maiden: Moriscos and the Politics of Religion in Early Modern Spain*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2005. Print.
- . "The Politics of Race, Ethnicity, and Gender in the Making of the Spanish State." *Culture and the State in Spain, 1550-1850*. Ed. Tom Lewis and Francisco Sánchez. New York: Garland, 1999. 34-54. Print.
- Popkin, Richard H. "The Sceptical Crisis." *The Columbia History of Western Philosophy*. Ed. Popkin. New York: Columbia University Press, 1999. 329-335. Print.
- Poska, Allyson M. *Regulating the People: The Catholic Reformation in Seventeenth-Century Spain*. Leiden: Brill, 1998. Print.
- Poutrin, Isabelle. *Convertir les musulmans: Espagne, 1491-1609*. Paris: Presses universitaires de France, 2012. Print.
- Prendergast, Ryan. "Frontiers of Muslim and Morisco Identity." *Reading, Writing, and Errant Subjects in Inquisitorial Spain*. Farnham, U.K.: Ashgate, 2011. 33-64. Print.
- Presberg, Charles D. *Adventures in Paradox: Don Quixote and the Western Tradition*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 2001. Print.
- . "'Yo sé quién soy': Don Quixote, Don Diego de Miranda and the Paradox of Self-Knowledge." *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 14.2 (1994): 41-69. Print.
- Prieto, Antonio. "Notas sobre la permeabilidad del diálogo renacentista." *Estudios sobre el Siglo de Oro. Homenaje al profesor Francisco Ynduráin*. Ed. Manuel Alvar. Madrid: Editora Nacional, 1984. 367-81. Print.

- Quinn, Frederick. *The Sum of All Heresies: The Image of Islam in Western Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2008. Print.
- Quint, David. *Cervantes's Novel of Modern Times: A New Reading of Don Quijote*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003. Print.
- Ramadanovic, Petar. *Forgetting Futures: On Memory, Trauma, and Identity*. Lanham, Md: Lexington, 2001. Print.
- Ramírez-Araujo, Alejandro. "El morisco Ricote y la libertad de conciencia." *Hispanic Review* 24.4 (1956): 278-289. Print.
- Reglà, Joan. *Estudios sobre los moriscos*. Barcelona: Ariel, 1974. Print.
- Reiss, Timothy J. *The Discourse of Modernism*. Ithaca: Cornell University Press, 1982. Print.
- Richards, Jeffrey. *Sex, Dissidence, and Damnation: Minority Groups in the Middle Ages*. London: Routledge, 1991. Print.
- Rico Callado, Fernando Luis. "La *imitatio Christi* y los itinerarios de los religiosos: hagiografía y prácticas espirituales en la vocación religiosa en la España moderna." *Hispania Sacra* 65 (2013): 127-152. Print.
- Robbins, Jeremy. *Arts of Perception: The Epistemological Mentality of the Spanish Baroque, 1580-1720*. Abingdon: Routledge, 2007. Print.
- Rodríguez Rodríguez, Ana María. "The Representation of the Christian-Muslim Relations in Three 17th Century Texts: "Topographia e Historia General De Argel", "Cautiverio y Trabajos de Diego Galan" and "Historia de Mindanao y Jolo." Diss. The University of Wisconsin - Madison, 2007. *ProQuest*. Web. Aug. 4, 2014.
- Rojas, Fernando de. *La Celestina*. Ed. Dorothy Sherman Severin. 6a ed. Madrid: Cátedra, 1992. Print.

Root, Deborah. "Speaking Christian: Orthodoxy and Difference in Sixteenth-Century Spain."

Representation 23 (1988): 118-34. Web. March 20, 2014.

Rouhi, Leyla. "Miguel de Cervantes, Early Modern Spain, and the Challenges to the Meaning of Islam."

Middle East Journal of Culture and Communication 4.1 (2011): 7-22. Print.

Ruhe, Cornelia. "Sin poder, pero con armas: esclavitud y cognición en *El amante liberal*, de Miguel de

Cervantes." *Anales Cervantinos* 43 (2011): 205-220. Print.

Ruta, María Caterina. "Zoraida: los signos del silencio en un personaje cervantino." *Anales cervantinos*

21 (1983): 119-133. Print.

Sabec, Maja. "El papel de la enfermedad de amor en la *Tragicomedia de Calisto y Melibea*." *Tropelías:*

Revista de teoría de la literatura y literatura comparada 18 (2012): 308-325. Print.

Schmitt, C. B. "The Rediscovery of Ancient Skepticism in Modern Times." *The Skeptical Tradition*. Ed.

Myles Burnyeat. University of California Press, Berkeley, 1983. 225-251. Print.

Schwartz, Stuart B. *All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*.

New Haven: Yale University Press, 2008. Print.

Sears, Theresa Ann. *A Marriage of Convenience: Ideal and Ideology in the 'Novelas ejemplares'*. New

York: Peter Lang, 1993. Print.

Serrano y Sanz, Manuel. *Autobiografías y memorias*. Madrid: Bailly Bailliére, 1905. Print.

Sevilla Arroyo, Florencio. "Diálogo y novela en el *Viaje de Turquía*." *Revista de filología española* 77

(1997): 69-87. Print.

Sevilla Arroyo, Francisco, y Antonio Rey Hazas. Introducción. *La gran sultana. El laberinto de amor*.

By Miguel de Cervantes. Madrid: Alianza Editorial con la colaboración del Centro de Estudios

Cervantinos. 1998. I-XLV. Print.

- Sherman, Kátia. "Cervantes, Premeditated Philosopher: Skepticism and the Novelas ejemplares." Diss. The University of Virginia, 2014. Print.
- Sicroff, Albert A. *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*. Trad. Mauro Armino. Madrid: Taurus, 1985. Print.
- Smith, Paul Julian. "The Captive's Tale: Race, Text, Gender." *Quixotic Desire: Psychoanalytic Perspectives on Cervantes*. Ed. Ruth El Saffar and Diana de Armas Wilson. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993. 227-235. Print.
- Sola, Emilio. "Antonio de Sosa: un clásico inédito amigo de Cervantes (historia y literatura)." *Actas del I Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas: Alcalá De Henares, 29/30 Nov.-1/2 Dic. 1988 (i-Ciac)*. Barcelona: Anthropos, 1990. 409-412. Print.
- Sola, Emilio, y José F. Peña. *Cervantes y la Berbería: Cervantes, mundo turco-berberisco y servicios secretos en la época de Felipe II*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1996. Print.
- Solomon, Michael. "Fictions of Infections: Diseasing the Sexual Other in Francesc Eiximenis's *Lo llibre de los dones*." *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*. Ed. Josiah Blackmore and Gregory S. Hutcheson. Durham, NC: Duke University Press, 1999. 277-290. Print.
- Soria Mesa, Enrique. "Genealogía y poder: Invención de la memoria y ascenso social en la España Moderna." *Estudis* 30 (2004): 21-55. Web. April 10, 2014.
- Spitzer, Leo. "Perspectivismo lingüístico en el *Quijote*." *Lingüística e historia literaria*. Trans. José Pérez Riesco. Madrid: Gredos, 1955. 161-255. Print.
- Stapp, William. "*El gallardo español*: La fama como arbitrio de la realidad." *Anales Cervantinos* 17 (1978): 123-36. Print.

Suraiya Faroqhi. "The Ottoman Ruling Group and the Religion of its Subjects in the Early Modern Age:

A Survey of Current Research." *Journal of Early Modern History* 14.3 (2010): 239-266. Print.

Szpiech, Ryan. *Conversion and Narrative: Reading and Religious Authority in Medieval Polemic*.

Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013. Print.

Tawney, R. H. *Religion and the Rise of Capitalism: A Historical Study*. New York: Harcourt, 1926.

Print.

Teijeiro Fuentes, Miguel Ángel. *Moros y turcos en la narrativa aurea: el tema del cautiverio*. Cáceres:

Universidad de Extremadura, 1988. Print.

The New Jerusalem Bible. Ed. Susan Jones. New York: Doubleday, 1985. Print.

Tijana Krstic, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern*

Ottoman Empire. Stanford: Stanford University Press, 2011. Print.

Tinniswood, Adrian. *Pirates of Barbary: Corsairs, Conquests, and Captivity in the Seventeenth-Century*

Mediterranean. New York: Riverhead Books, 2010. Print.

Tremlett, Giles. Foreword: Welcome to Moorishland. *In the Light of Medieval Spain: Islam, the West,*

and the Relevance of the Past. Ed. Simon R. Doubleday, and David Coleman. New York:

Palgrave Macmillan, 2008. XI-XX. Print.

Tueller, James B. "Los moriscos que se quedaron o regresaron." *Los moriscos: expulsión y diáspora*.

Una perspectiva internacional. Ed. Mercedes García-Arenal, y Gerard A. Wieggers. Valencia:

Guarda Impresores, 2013. 191-212. Print.

Valencia, Pedro de. *Humanistas españoles: Pedro de Valencia, Obras completas, volumen IV/2,*

Escritos sociales, Escritos políticos. Estudio introductorio por Rafael González Canal, Rafael

Carrasco y Gaspar Morocho Gayo. Ed. R. González Canal y H. B. Riesco Álvarez. León:

Universidad de León, 1999. Print.

- . *Tratado acerca de los moriscos de España: manuscrito del Siglo XVII*. Ed. Joaquín Gil Sanjuán. Málaga: Algazara, 1997. Print.
- Viaje de Turquía: (la Odisea de Pedro de Urdemalas)*. Ed. Fernando García Salinero. Madrid: Cátedra, 1980. Print.
- Vian Herrero, Ana. "El diálogo lucianesco en el Renacimiento español. Su aportación a la literatura y el pensamiento modernos." *El diálogo renacentista en la Península Ibérica / Der Renaissance Dialog auf der Iberischen Halbinsel*. Ed. Roger Friedlein and Ana Luengo. Stuttgart: Steiner Verlag, 2005. 51-95. Print.
- . "La *Turcarum origo*: una crónica ejemplar y burlesca en el *Viaje de Turquía*." *Homenaje a Luis Gil*. Ed. R. M. Aguilar, M. López Salvá et al. Madrid: Universidad Complutense, 1994. 767-81. Print.
- . "Para la lectura completa del *Viaje de Turquía*: Edición de la *Tabla de materias* y de la *Turcarum origo*." *Criticón* 45 (1989): 5 - 70. Print.
- Vilar, Pierre. "El tiempo del *Quijote*." *Crecimiento y desarrollo: economía e historia: reflexiones sobre el caso español*. Barcelona: Ariel, 1976. 339-40. Print.
- Vincent, Bernard. "La geografía de la expulsión de los moriscos. Estudio cuantitativo." *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Ed. Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers. Valencia: Guarda Impresores, 2013. 27-44. Print.
- Vincent, Bernard, y Jocelyne Dakhlia, eds. *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe*. 2 vols. Paris: Albin Michel, 2011. Print.
- Voigt, Lisa. "La 'historia verdadera' del cautiverio y del naufragio en los imperios ibéricos." *Revista Iberoamericana* 75. 228 (2009): 657-674. Print.
- . *Writing Captivity in the Early Modern Atlantic: Circulations of Knowledge and Authority in the Iberian and English Imperial Worlds*. Chapel Hill: Published for the Omohundro Institute of

Early American History and Culture, Williamsburg, Virginia, by the University of North Carolina Press, 2009. Print.

Von Koppenfels, Martin. "Renegados, cautivos, tornadizos: elementos de una narrativa mediterránea en Cervantes." *Ortodoxia y heterodoxia en Cervantes*. Ed. Carmen Rivero Iglesias. Alcalá de Henares, Madrid: Centro de Estudios Cervantinos, 2011. 71-82. Print.

Weber, Alison. "Padres e hijas: una lectura intertextual de la 'Historia del cautivo'." *Actas del segundo coloquio internacional de la Asociación de Cervantistas*. Barcelona: Anthropos, 1991. 425-431. Print.

Weller, Barry. "The Rhetoric of Friendship in Montaigne's Essais." *New Literary History*. 9.3 (1978): 503-523. Print.

Wiegers, Gerard. "Las obras de polémica religiosa." *Los moriscos: expulsión y diáspora: una perspectiva internacional*. Ed. Mercedes García-Arenal, and Gerard A. Wiegers. Valencia: Guarda impresores, 2013. 391-414. Print.

---. "Managing Disaster: Networks of the Moriscos during the Process of the Expulsion from the Iberian Peninsula around 1609." *Journal of Medieval Religious Cultures* 36.2 (2010): 141-168. *Pennsylvania State University Press*. Web. 04 Dec. 2014.

Wilson, Diana de Armas. *Cervantes, the Novel, and the New World*. Oxford: Oxford University Press, 2000. Print.

Zayas, Rodrigo. *Los moriscos y el racismo de Estado: creación, persecución y deportación (1499-1612)*. Córdoba: Almuzara, 2006. Print.