

IDENTIDADES CUESTIONADAS

COEXISTENCIA Y CONFLICTOS
INTERRELIGIOSOS EN EL MEDITERRÁNEO
(SS. XIV-XVIII)

Borja Franco Llopis, Bruno Pomara Saverino,
Manuel Lomas Cortés, Bárbara Ruiz Bejarano (eds.)

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

Esta publicación ha sido evaluada por pares ciegos, expertos nacionales e internacionales especialistas en la temática de esta publicación, con el fin de obtener los criterios de calidad establecidos por la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación Universitaria (ANECA)

COMITÉ CIENTÍFICO Y EVALUADOR

Joan Aliaga Morell (Universidad Politécnica de Valencia)
Luis Bernabé Pons (Universidad de Alicante)
Ximo Company Climent (Universitat de Lleida)
Manuel Fernández Chaves (Universidad de Sevilla)
Giovanna Fiume (Univesità degli Studi di Palermo)
Rita Loredana Foti (Univesità degli Studi di Palermo)
Borja Franco Llopis (Universidad Nacional de Educación a Distancia)
Mercedes García-Arenal (Consejo Superior de Investigaciones Científicas)
Felipe Jerez Moliner (Universitat de València)
Vincenzo Lavenia (Univesità degli Studi di Macerata)
Manuel Lomas Cortés (Universitat de València)
Francisco Moreno Díaz del Campo (Universidad de Sevilla)
Felipe Pereda Espeso (Harvard University)
Rafael Pérez García (Universidad de Sevilla)
Bruno Pomara Saverino (Universitat de València)
Nuria Ramon (Universidad Politécnica de Valencia)
Iván Rega Castro (Universitat de Lleida)
Bárbara Ruiz Bejarano Davis (Universidad de Alicante, Cátedra Unesco: Islam, cultura y sociedad)
Juan Carlos Ruiz Souza (Universidad Complutense de Madrid)
Amadeo Serra Desfilis (Univesitat de València)
Giovanni Serrelli (Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea - CNR)
Antonio Urquizar Herrera (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

Esta publicación no puede ser reproducida, ni total ni parcialmente, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, de ninguna forma ni por ningún medio, sea fotomecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el permiso de la editorial. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© Del texto, los autores, 2016

© De esta edición: Publicacions de la Universitat de València, 2016

Publicacions de la Universitat de València

<http://puv.uv.es>

publicacions@uv.es

Ilustración de la cubierta: Detalle de la obra de Paolo da San Leocadio, *Santiago en la Batalla de Clavijo*, Villarreal. Fotografía realizada por el CAEM (Universitat de Lleida)

Maquetación: JPM Ediciones

ISBN: 978-84-370-9918-7

Depósito legal: V-XXXX-2016

Impresión: Guada Impressors

ÍNDICE

Pórtico <i>Bruno Pomara Saverino, Borja Franco Llopis, Manuel Lomas Cortés, Bárbara Ruiz Bejarano</i>	11
1. RELIGIOSIDADES DIFUMINADAS: ENFOQUES SOCIALES Y POLÍTICOS	
Ebrei e <i>conversos</i> nella Sardegna catalana: fra convivenza ‘forzata’ e integrazione sociale <i>Cecilia Tasca</i>	21
Rinnegati: le imbricazioni delle relazioni mediterranee <i>Giovanna Fiume</i>	39
El difícil mantenimiento de la fe cristiana en tierras islámicas. Entre nicodemismo y otras estrategias de supervivencia (s. XVII) <i>Valentina Oldrati</i>	63
¿«Cristianos malos»? Los moriscos valencianos y su presencia en Italia <i>Bruno Pomara Saverino</i>	79
La ‘piazza universale’ di tutte le religioni del mondo: Venezia e lo Stato da Mar tra Chiesa di Roma e Chiese d’Oriente (1670-1720) <i>Maurizio Sangalli</i>	99
Oltre la cura delle anime: conflitti e trame politiche nella corrispondenza di prefetti e vicari apostolici in Barberia (secoli XVII-XVIII) <i>Andrea Zappia</i>	125
Las trayectorias divergentes de las poblaciones musulmanas de Orán tras la reconquista hispana de 1732 <i>Luis Fernando Fé Cantó</i>	141

2. ESTUDIOS DE CASO: MORISCOS Y MOROS DEL ÁREA VALENCIANA

Pugna por los recursos naturales de la aljama de Xivert y estereotipos identitarios. Una perspectiva para interpretar la construcción del arquetipo morisco <i>Javier Hernández Ruano</i>	157
El desarme de moriscos de 1563 en el Camp de Túria, la Serranía y la Hoya de Buñol: Estudio y valoración de la requisa <i>Iris Marco Pérez</i>	169
<i>El memorial de deutes de 1609</i> : una primera aproximación a las relaciones entre cristianos viejos y moriscos en el condado de Cocentaina <i>Sergi Silvestre Pérez</i>	179
El moro y el tesoro. Siguiendo las pistas del musulmán en la Valencia del siglo XVIII <i>María Luisa Pedrós Ciurana</i>	189
3. EL DISCURSO DE LA ALTERIDAD EN LA LITERATURA	
¿Es el otro uno mismo? Algunas reflexiones sobre la identidad de los moriscos <i>Luis Bernabé Pons</i>	205
Using the ‘other’: Morisco ‘borrowings’ from Christian authors <i>John Chesworth</i>	225
«El yugo de tu obediencia»: <i>La Verdadera Historia del rey don Rodrigo</i> de Miguel de Luna y la narración del pasado como reivindicación de un modelo social y de conversión <i>Javier Albarrán Iruela</i>	233
La identidad sociocultu(r)al de los tagarinos aragoneses: <i>La «alḥuṭba arrimada» o sermón para la pascua de Ramadán</i> <i>Olivier Brisville-Fertin</i>	247
La resistencia identitaria morisca en Aragón: la palabra y las armas <i>Bárbara Ruiz Bejarano</i>	261

4. EL ARTE, LA IDENTIDAD Y LA ALTERIDAD RELIGIOSA

Identidades «reales», identidades creadas, identidades superpuestas. Algunas reflexiones artísticas sobre los moriscos, su representación visual y la concepción que los cristianos viejos tuvieron de ella <i>Borja Franco Llopis</i>	281
Imágenes de conversión y justicia divina hacia 1400: el retablo de la Santa Cruz del Museo de Bellas Artes de Valencia <i>Amadeo Serra Desfilis</i>	301
The Conversion of Jews, Muslims and Gentiles depicted on Spanish Altarpieces during the 15 th Century <i>Maria Portmann</i>	321
Il nemico oltremarino come alterità integrata? Casi di ebrei e musulmani nei retabli di Sardegna (1492-1556) <i>Maria Vittoria Spissu</i>	337
Dalla minaccia ebraica allo schiavo turco. L'immagine dell'alterità religiosa in area adriatica tra XV e XVIII secolo <i>Giuseppe Capriotti</i>	357
Al-Andalus e Hispania en la identidad del arte medieval español. Realidad y desenfoque historiográfico <i>Juan Carlos Ruiz Souza</i>	375
¿Identidad religiosa e identidad artística? Las yeserías de Medina de Pomar y el papel mediador del ornamento <i>Elena Paulino Montero</i>	395
Gregorio López Madera y las falsas antigüedades fenicias de Granada (1601) en el contexto metodológico de los estudios anticuarios de Ambrosio de Morales y Pedro Díaz de Ribas <i>Antonio Urquizar Herrera</i>	409
Sobre los problemas de los artistas conversos en los Siglos de Oro <i>Fernando Marías</i>	425

«EL YUGO DE TU OBEDIENCIA»:
LA VERDADERA HISTORIA DEL REY DON RODRIGO
DE MIGUEL DE LUNA Y LA NARRACIÓN DEL
PASADO COMO REIVINDICACIÓN DE UN
MODELO SOCIAL Y DE CONVERSIÓN¹

Javier Albarrán Iruela
Proyecto CORPI, ILC-CSIC

MIGUEL DE LUNA, LA *VERDADERA HISTORIA* Y SU TIEMPO

Procedente de una familia morisca de Baeza, Miguel de Luna nació no antes de 1550 en Granada². Conocido sobre todo por la traducción y posible creación de los hallazgos del Sacromonte³, en 1592 publicó la *Verdadera Historia*. Ocho años más tarde vería la luz la segunda parte. Parece que su objetivo era la reinterpretación de la conquista y del periodo islámico de España a través del modelo de descubrimiento de un libro oculto, algo nada extraño en la época⁴. La *Verdadera Historia* se presenta, en opinión del examinador dominico fray Vicente Gómez, como una obra útil y provechosa para la fe católica⁵. Asimismo, el propio Luna parece posicionarse

¹ La investigación que ha llevado a estos resultados ha recibido financiación del Consejo Europeo de Investigación en virtud del Séptimo Programa Marco de la Unión Europea (FP7/2007-2013)/ ERC Grant Agreement number 323316, CORPI «*Conversion, Overlapping Religiosities, Polemics, Interaction. Early Modern Iberia and Beyond.*» PI: Mercedes García-Arenal.

² Real Academia de la Historia (RAH), Salazar y Castro, B-85, *Libro de los linajes de Baeza así ganadores como pobladores della, compuesto por Antonio de Barahona y aumentado por otros*, f. 53.

³ F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, «La voluntad de leyenda de Miguel de Luna», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 30/2, 1981, pp. 359-395. L. BERNABÉ PONS, «Miguel de Luna, pasado de Granada, presente morisco», *Studia Ispanici*, 32, 2007, pp. 57-71 y M. GARCÍA-ARENAL, F. RODRÍGUEZ MEDIANO, «Miguel de Luna, cristiano arábigo de Granada», en M. BARRIOS AGUILERA, M. GARCÍA-ARENAL (eds.), *¿La historia inventada? Los Libros plúmbeos y el legado sacromontano*, Granada, 2008, pp. 84-136.

⁴ F. DELPECH, «El hallazgo del escrito oculto en la literatura española del Siglo de Oro: elementos para una mitología del libro», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 53/1, 1998, pp. 5-38.

⁵ MIGUEL DE LUNA, *La verdadera historia del rey Don Rodrigo en la qual se trata la causa principal de la pérdida de España, y la conquista que della hizo Miramamolin Almançor, Rey que fue del Africa, y de las Arabias, y vida del Rey Iacob Almançor*, Valencia, 1606, p. 3.

siempre como un autor cristiano que dialoga con una audiencia de «virtuosos que tienen Christiandad y buena conciencia»⁶. Es muy difícil calibrar sus creencias sinceras y, por tanto, lo que resulta de interés es la postura pública que toma como intelectual en su obra, más allá de sus sentimientos internos, complicados de demostrar⁷.

Además de como cristiano, importante es también la posición que adopta y justifica Luna como traductor, ya que es la que le va a otorgar una consistente autoridad narrativa al tratarse el texto, supuestamente, de una traducción del árabe al castellano de la obra de Tarif Abentarique. Para ello menciona que ya desde niño comenzó a instruirse en la lengua árabe⁸. Es muy interesante observar cómo Luna se compara con san Jerónimo en su faceta de traductor de la Biblia, tarea que le «mortifico más que el ayuno y la vigilia y las otras obras espirituales»⁹. Parece que Luna trata su trabajo como traductor como una auténtica penitencia, debido a su dificultad, que le acerca a la santidad de Jerónimo y, por tanto, a un cristianismo de lo más puro. Siguiendo con la actividad de traducción, Luna comenta que hay tres tipos de intérpretes: los que traducen de forma literal, los que guardan el sentido, y los que combinan ambas condiciones. Esta última vía, la que por supuesto dice seguir Luna, es la más dificultosa pero también la más necesaria¹⁰.

Además de la autoridad que otorga Luna como traductor, es el presunto cronista, testigo de los hechos, quien desempeña el papel de legitimador y constructor de historia y de memoria¹¹. Y ese rol, ejercido en nuestro caso por Tarif Abentarique, se subraya en numerosas ocasiones a lo largo de la obra. El objetivo de este cronista árabe era el de «memorar la verdad, con rectitud y simplicidad», ya que al estar la obra escrita a mano por no usar la imprenta, y siendo este trabajo tan difícil y costoso, no se podían permitir

⁶ *Ibidem*, p. 20.

⁷ Una pregunta que podría plantearse es la de hasta qué punto estaba Luna desvinculado del islam. Según la nueva documentación que han aportado algunos investigadores, ha surgido la hipótesis de que no lo estaba por completo. De manera inesperada Luna aparece en el proceso contra el morisco Jerónimo de Rojas, procesado en Toledo entre 1601-1603. En ese proceso el pensamiento que aparece de Luna, por ejemplo en relación a Jesús, es muy islámico. Parece que Luna hace una lectura del texto de los Plomos en clave de polémica anticristiana. Asimismo, aparece también en reuniones de moriscos secretas. M. GARCÍA-ARENAL, «Miguel de Luna y los moriscos de Toledo: ‘No hay en España mejor moro’», *Chronica Nova*, 36, 2010, pp. 253-262.

⁸ *Ibidem*, p. 5.

⁹ *Ibidem*, p. 15.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 17-18.

¹¹ En este periodo proliferan los ejemplos de esta práctica fraudulenta: casos como el de Anio de Viterbo y la crónica de Beroso o fray Antonio de Guevara con su descubrimiento en la librería florentina Cosme de Medicis del manuscrito *Libro áureo de Marco Aurelio*.

errores¹². Abentarique estaba capacitado para transmitir la verdad histórica de los acontecimientos narrados en el texto porque había sido testigo de todos ellos¹³. Como dice el propio Joan de Faría «en su manera de escribir muestra evidencia que no escribe patrañas ni consejas oydas, sino las cosas en que se halló presente y vido por sus ojos»¹⁴. La idea del conocimiento adquirido a través de los ojos como forma más fiable y certera de llegar a la verdad es una concepción presente en todo el siglo XVI, tendencia de clara influencia del humanismo y su idea del acceso crítico y directo a las fuentes originales depuradas. Esto es algo que se hace también presente en la medicina, donde se produce una recuperación de autores hasta entonces perdidos, como Celso, y un acceso directo a los textos griegos, generando un movimiento contrario al galenismo arabizado. Pero, de forma paralela, también apareció una crítica de las limitaciones de estos clásicos contrastándolos y enriqueciéndolos con la autopsia¹⁵, es decir, con la experiencia obtenida por los propios ojos¹⁶. La misma aspiración por tanto que tenía Luna –no olvidemos que también era médico– con la traducción de la obra de Abentarique, a saber criticar y corregir los errores contenidos en las fuentes hasta ahora conocidas a través de la autoridad de lo visto por el cronista árabe con sus ojos¹⁷.

Miguel de Luna se representa también en la obra como creador de un proyecto intelectual historiográfico que se inserta dentro de uno de los modelos de historia de España que se estaba corporeizando en la época y que más éxito tenía: el «tubalismo». Se observa una tendencia por reducir la preeminencia de la historia clásica grecorromana incluyéndola en un marco judeocristiano presidido por el Génesis, a la vez que se realiza una aproximación al pasado de todos los pueblos occidentales a partir de la descendencia de Noé.¹⁸ El papel desempeñado por Annio de Viterbo en este proceso es ineludible¹⁹. En ese marco judeocristiano integrado en este modelo de Historia de España, la Hispania que encontramos no es tanto la

¹² MIGUEL DE LUNA, *La verdadera historia* op. cit., p. 17.

¹³ *Ibidem*, pp. 22-23.

¹⁴ MIGUEL DE LUNA, *La verdadera historia* op. cit., p. 8.

¹⁵ J. BUSTAMANTE, «Autopsia o la experiencia de lo que se ve por los propios ojos», en A. LAFUENTE, J. MOSCOSO (eds.), *Madrid, Ciencia y Corte*, Madrid, 1999, pp. 99-105.

¹⁶ *La Humani Corporis Fabrica* (1543) de Andrea Vesalio es su expresión más depurada.

¹⁷ MIGUEL DE LUNA, *La verdadera historia* op. cit., p. 9.

¹⁸ *Ibidem*, p. 63.

¹⁹ A. GRAFTON, «Invention of Traditions and Traditions of Invention in Renaissance Europe: the strange case of Annio of Viterbo», en A. GRAFTON, A. BLAIR (eds.), *The Transmission of culture in Early Modern Europe*, Philadelphia, 1990, pp. 8-38 y M. GARCÍA-ARENAL, F. RODRÍGUEZ MEDIANO, *The Orient in Spain. Converted Muslims, the Forged Lead Books of Granada and the Rise of Orientalism*, Leiden, 2013, pp. 197-201.

romana sino la gótica de raíz isidoriana, reino unido, independiente y cristiano que había sobrevivido al Imperio. Es cierto que se había perdido en el 711, pero en el mismo momento de su pérdida había comenzado también su *restauratio*, que había sido finalizada por Isabel y Fernando, herederos directos de los visigodos en esta construcción ideológica²⁰. Al hilo de todo esto, y más en un periodo de crisis como finales del siglo XVI, se retoma y revisa la idea de la angustiosa caída de la Hispania visigoda, dándose continuidad al neogoticismo como discurso histórico.

Algunos investigadores²¹ han afirmado que Luna tenía ante sí como blanco principal hacer frente al mito neogoticista. Sin embargo, una aproximación pormenorizada a la obra parece rechazar esa idea. La *Verdadera Historia* está llena de muchos de los *topoi* del neogoticismo. Para empezar, fray Vicente Gómez, en sus breves palabras antes del «Proemio», ya dice que el texto de Luna «ha de ser muy provechoso, haciendo memoria de los graves pecados por los cuales los Christianos antiguos fueron castigados de Dios tan gravemente»²². Es decir, presenta una imagen claramente providencialista de castigo divino a los visigodos por sus pecados, típica de la lógica neogoticista creada a partir de las crónicas del Alfonso III. Más claro aún es Luna ya desde el propio «Proemio», donde se puede observar la idea de la pérdida y restauración de Hispania tan propia del neogoticismo, así como la ascendencia real goda y los derechos al trono de don Pelayo²³. Estas ideas se remarcan también en los sonetos que le dedica Joan de Faría²⁴ y que se incluyen en la obra pero, sobre todo, en un párrafo antológico —que pertenece a una supuesta carta enviada por don Pelayo al capitán Tarif Abenziet—, donde se incluyen todos los mitos del neogoticismo²⁵. Para terminar, en el «Proemio» de la

²⁰ B. CUART MONER, «La larga marcha hacia las Historias de España en el siglo XVI», en R. GARCÍA CÁRCCEL (coord.), *La construcción de las Historias de España*, Madrid, 2004, pp. 45-126.

²¹ Véase, por ejemplo, MÁRQUEZ VILLANUEVA, «La voluntad de leyenda» op. cit., pp. 359-395.

²² MIGUEL DE LUNA, *La verdadera historia* op. cit., p. 4. La idea de los agravios de don Rodrigo aparece también en el propio texto de Luna, *Ibidem*, p. 41.

²³ «...cosas dignas de memoria por las cuales parece muy claro el grande esfuerzo y valor de los Españoles, hasta el infante don Pelayo primero Rey que començo a recuperar y restaurar la perdida de España, como successor y legitimo heredero por línea recta de varon de los Reyes Godos», *Ibidem*, p. 6.

²⁴ *Ibidem*, pp. 11-12.

²⁵ «Don Pelayo Rey y legitimo sucesor y heredero por línea recta del Reyno de España a nos perteneciente por fin y muerte del Rey don Rodrigo; al qual Dios perdone sus grandes pecados los cuales creo fueron causa de su destruycion y desventura mia... aunque tienes ocupado nuestro Reyno de España con mal titulo, y fuerça de armas; tenemos confiança en Dios, que con su ayuda lo volveremos a restaurar». *Ibidem*, pp. 94.

Segunda Parte Luna deja claro que esa restauración terminó con la conquista de Granada por los Reyes Católicos²⁶.

LA CONVERSIÓN Y LA *VERDADERA HISTORIA*: UN LUGAR DE MEMORIA PARA UN PROYECTO SOCIAL

Tras estos breves apuntes sobre Miguel de Luna y la *Verdadera Historia*, pasamos ahora a adentrarnos en la cuestión central de este estudio: la conversión y su papel dentro de la obra aquí analizada. Debido a que el pasado ayuda a informar y estabilizar identidades colectivas –particularmente durante momentos de cambio político, social y cultural–, intentaremos dilucidar qué significa la conversión como hito traumático y vector de cambio que se convierte en un lugar de memoria²⁷, según aparece representada en la *Verdadera Historia*, y cuál es el objetivo de esta representación dentro de su proyecto intelectual.

El primer relato de conversión que aparece en la *Verdadera Historia* es el de la princesa Zahra Abnalyaça, hija de un rey musulmán, Mahometo Abnehedin, que, según la obra, reinaba en la parte oriental de África²⁸. Enamorado el rey Rodrigo de ella, la convence de que se convierta al cristianismo y se casa con ella, haciéndola de ese modo reina. Asimismo, deja el rey goda libertad a los criados de su nueva esposa para que cambien de fe o vuelvan a sus tierras²⁹. Más adelante, una vez conquistada la Península Ibérica por los musulmanes, el infante Mahometo Gilhair, hijo del rey de Túnez, deseoso de casarse con la reina Zahra la instó a volver al islam, pensando que como era árabe no sería complicado. Pues bien, no solo se niega Zahra a dejar el cristianismo, sino que es finalmente Gilhair quien se convierte a la religión de Cristo, adorando con la reina las imágenes en secreto³⁰. El padre de Gilhair, enterado de la apostasía de su hijo, les ordena volver al islam o morir, eligiendo ambos la pena capital³¹.

Son muchas las apreciaciones que pueden hacerse de esta pequeña historia. Para empezar, a través de la conversión de Zahra y de Gilhair vemos cómo lo árabe no está reñido con el cristianismo, ni implica necesariamen-

²⁶ *Ibidem*, «Proemio» de la Segunda Parte.

²⁷ P. NORA, «Between Memory and History: *Les lieux de mémoire*», *Representations*, 26, 1989, pp. 7-24 y P. NORA (dir.), *Les lieux de mémoire*, París, 1987-1992.

²⁸ MIGUEL DE LUNA, *La verdadera historia* op. cit., p. 34.

²⁹ *Ibidem*, p. 35.

³⁰ *Ibidem*, pp. 66-67.

³¹ *Ibidem*, p. 69.

te una única religión: el islam³². Es más, se constata cómo los conversos del islam al cristianismo, en este caso Zahra y Gilhair, son conversos convencidos, que prefieren morir antes que retornar a su antigua fe. Asimismo, se intenta mostrar también cómo la conversión no es un proceso forzado, impuesto. Tanto Zahra y sus criados como Gilhair pueden elegir si se convierten o no. Más aún, la conversión de Zahra y el matrimonio entre Rodrigo y ella convierten a una mujer de «nación árabe» en la legítima reina del pasado que se quiere restaurar en la ideología neogotocista: el reino visigodo. En este sentido, quizá es conveniente aventurar que en este episodio se estuviese planteando la inclusión de «lo árabe», del pasado árabe de la Península, en la idea –todavía muy polisémica y poco definida– de esencia española que a raíz de la unión dinástica y de coronas comenzaba su largo proceso de gestación³³. Aunque lo habitual era la tendencia contraria, otros autores también defendieron que los antepasados de los moriscos eran uno de los componentes que habían ayudado a formar lo español. Fray Agustín de Salucio, por ejemplo, en su crítica a los estatutos de limpieza de sangre llamó la atención sobre la constante mezcla entre distintos grupos desde la conquista árabe. Para ello argumentaba, citando de forma significativa la *Verdadera Historia* de Luna, que era evidente que las conversiones y apostasías sucesivas de los naturales de España invalidaban toda pretensión de limpieza de sangre³⁴. En la obra de Luna se cita un episodio según el cual muchas cristianas naturales de la Península se convirtieron al islam para casarse con los conquistadores, mezclándose por tanto la sangre³⁵.

Retomando el relato de conversiones de Gilhair y Zahra, aparece otra cuestión no menos importante relacionada también con la sangre. A la hora de aceptar el matrimonio con Gilhair si este se convertía al cristianismo, una de las razones con las que se autoconvenció Zahra fue con el hecho de que Gilhair tenía, al igual que ella y a pesar de ser musulmán, «sangre real»³⁶. Es decir, con esta afirmación parece que Luna desliga la sangre,

³² Esta es una idea que aparece también en el conocido *Memorial* de Núñez Muley, donde se reivindica la cultura árabe de los moriscos granadinos como algo desligado del islam, comparándola por ejemplo con la de los cristianos jerosolimitanos: «Los cristianos de la Santa Casa de Jerusalén se vinieron en hábitos y tocados como los de allende y escriben y hablan en arábigo». F. NÚÑEZ MULEY, *Memorial*, edición de R. FOULCHÉ-DELBOSC, *Revue Hispanique*, 6, 1899, pp. 205-239.

³³ Véase A. FEROS, «Retóricas de la Expulsión», en M. GARCÍA-ARENAL, G. WIEGERS (eds.), *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Valencia, 2013, pp. 67-102.

³⁴ GARCÍA-ARENAL, RODRÍGUEZ MEDIANO, *The Orient in Spain* op. cit., pp. 164-165.

³⁵ MIGUEL DE LUNA, *La verdadera historia* op. cit., p. 91.

³⁶ *Ibidem*, p. 67.

el linaje, de la religión. Si leemos este pasaje atendiendo al contexto que vivió Luna, sobre todo en Granada, no tenemos más remedio que hacer referencia al debate que se estaba produciendo en torno a los antiguos linajes provenientes del reino nazarí de Granada y a si debían o no mantener su condición noble. La demostración de que se era noble de origen musulmán unido a servicios a la Corona, concedía el estatus de hidalgo así como la exención de impuestos³⁷. Esto produjo una serie de falsificaciones de linajes, peticiones de hidalguía y exenciones tributarias, que sobre todo destacó a partir de la década de 1570 y tras la expulsión³⁸. Uno de los ejemplos más llamativos es el que gira en torno a la obra *El Origen de la Casa de Granada*³⁹. Esta obra pretende, a través de una reelaboración genealógica imaginaria⁴⁰, demostrar que el linaje morisco de los Granada Venegas no solo descendía de la realeza nazarí sino que entroncaba también con linajes aristocráticos de la Hispania anterior a la conquista islámica –el neogoticismo vuelve a aflorar–, proporcionándoles así un origen godo de sangre real⁴¹. Es posible pensar que Miguel de Luna estaba ayudando, a través de este pequeño relato de conversiones incluido en su obra, a las pretensiones de estas linajudas familias moriscas⁴². No podemos olvidar que es más que probable que Luna hubiese formado parte en alguna ocasión, al igual que

³⁷ B. VINCENT, «Una gran familia: las élites moriscas del Reino de Granada», en B. VINCENT (ed.), *El río morisco*, Valencia, 2006, pp. 187-199 y E. SORIA MESA, «De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XV-XVII», *Areas*, 14, 1992, pp. 51-64.

³⁸ M. Á. LADERO QUESADA, *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*, Granada, 1993, pp. 505 y ss. y B. VINCENT, «Los moriscos que permanecieron en el reino de Granada después de la expulsión de 1570», en *Andalucía Moderna. Economía y sociedad*, Granada, 1985, pp. 267-286.

³⁹ Vid. GARCÍA-ARENAL, RODRÍGUEZ MEDIANO, *The Orient in Spain* op. cit., pp. 65-94 y E. SORIA MESA, «Una versión genealógica del ansia integradora de la élite morisca: el *Origen de la Casa de Granada*», *Sharq al-Andalus*, 12, 1995, pp. 213-221.

⁴⁰ Otro ejemplo: J. CASTILLO FERNÁNDEZ «Hidalgos moriscos: ficción histórica y realidad social. El ejemplo del linaje Enríquez Meclín en la tierra de Baza (siglos XV-XVIII)», en *Mélanges Louis Cardaillac*, I, Túnez, 1995, pp. 161-180.

⁴¹ RAH, Salazar y Castro, B-86, *El origen de la casa de Granada*, ff. 2r y 10v. Ya Fernando del Pulgar en su obra *Claros Varones de Castilla* había dicho que don Pedro de Granada descendía de los reyes de Murcia y Zaragoza y de los godos.

⁴² Similar conclusión se debe extraer de la carta de privilegio de hidalguía que en la *Verdadera Historia* el rey musulmán Abencirix otorga a sus soldados: «es nuestra voluntad que el dicho nombre que de aquí en adelante, y sus hijos, nietos y descendientes para siempre jamas sean ávidos y tenidos por hombres nobles hijos dalgo de buena generación y como tales puedan gozar, y gozen de todas las franquezas y libertades y los demás privilegios y exenciones e inmunidades que los tales hombresnobles hijos dalgo de buena generación», MIGUEL DE LUNA, *La verdadera historia* op. cit., pp. 144 y ss.

su amigo Joan de Faría, en la academia o tertulia literaria que los Granada Venegas⁴³ habían impulsado en la antigua capital nazarí.

Siguiendo con la *Verdadera Historia*, es llamativo el importante número de veces en las que toman protagonismo los conversos, en este caso los cristianos convertidos al islam, «cristianos renegados». Aparecen como hombres cercanos a los diferentes gobernantes musulmanes, que depositaban su confianza en ellos a la hora de realizar diferentes trabajos o misiones⁴⁴. El rey musulmán Abencotba, por ejemplo, envía un grupo de cristianos y musulmanes a que localicen unas minas de las que le habían hablado. Pero, curiosamente, no es ni un cristiano ni un moro quien encuentra el yacimiento, a pesar de que muchos habían salido en su busca, sino un «cristiano renegado» llamado Celio, a quien por ese inestimable servicio el rey musulmán recompensa con una parte de las minas así como con un cargo político, el título de alcaide⁴⁵. Es posible pensar que con estas historias Luna estaba reivindicando de forma indirecta el hecho de que los moriscos, conversos, podían y debían ocupar cargos de confianza en el Reino de Granada y en la Monarquía Hispánica, ya que sus servicios podían ser incluso más satisfactorios que los de los cristianos viejos⁴⁶. Esta idea se ve reforzada con otro ejemplo que aparece en la *Verdadera Historia*. El musulmán Habdilbar nombró al capitán de su ejército, el cristiano renegado Ali Reduan, «renegado, de nación Christiano Español, del qual hazia grande confiança», nada menos que gobernador y alcaide de Granada⁴⁷. Parece que nuestro autor estaba haciendo un guiño a Ridwan Bannigas, antepasado de los Granada Venegas⁴⁸. El oficio de alguacil mayor había quedado vinculado a este linaje durante la primera mitad del XVI. Asimismo, hubo varios regidores de origen nazarí, pero a medida que fue

⁴³ J. GONZÁLEZ VÁZQUEZ, «La academia Granada-Venegas en la Granada del siglo XVI y comienzos del XVII», en J. A. GARCÍA LUJÁN (coord.), *Nobleza y monarquía: los linajes nobiliarios en el Reino de Granada, Siglos XV-XIX: el linaje Granada Venegas, Marqueses de Campotéjar*, Huéscar, 2010, pp. 413-428 y GARCÍA-ARENAL, RODRÍGUEZ MEDIANO, *The Orient in Spain* op. cit., pp. 88-94.

⁴⁴ Véase, por ejemplo, MIGUEL DE LUNA, *La verdadera historia* op. cit., pp. 139-141, 175, 180 y 208.

⁴⁵ *Ibidem*, f. 208.

⁴⁶ No se debe olvidar que el propio Luna había estado en 1584 en Madrid intentando presentar sus servicios al rey mediante la entrega de un informe sobre cómo aumentar los ingresos provenientes de Granada. GARCÍA-ARENAL, RODRÍGUEZ MEDIANO, *The Orient in Spain* op. cit., p. 156.

⁴⁷ MIGUEL DE LUNA, *La verdadera historia* op. cit., p. 280.

⁴⁸ J. A. GARCÍA LUJÁN, «Genealogía del linaje Granada Venegas desde Yusuf IV, Rey de Granada (1432), hasta la extinción de la varonía del linaje (1660)», en GARCÍA LUJÁN (coord.), *Nobleza y monarquía* op. cit., pp. 13-43.

avanzando el XVI cada vez serán menos⁴⁹. A su vez, Francisco el Zegrí, miembro de otra importante familia morisca, realizó varias demandas para que descendientes de musulmanes ocupasen las veinticuatro, alegando que los naturales del reino de Granada del linaje de moros gozaban de una real provisión de Felipe II⁵⁰. Por lo tanto, parece que existía una cierta memoria por la cual estos linajes de la antigua nobleza islámica debían continuar copando los puestos de gobierno de la ciudad. Y Luna, con este tipo de relatos, estaría participando de esa reivindicación.

Muy interesante es también el relato del matrimonio entre Abdalaziz y Egilona que aparece en la segunda parte de la *Verdadera Historia*. Egilona acepta el matrimonio a cambio de que Abdalaziz le permita vivir en la ley de los cristianos libremente, condición que el líder musulmán acepta⁵¹. De nuevo, la historia evita las conversiones forzosas. Asimismo, debido a su amor hacia Abdalaziz, Egilona intenta que este se convierta al cristianismo. Lejos de buscar la conversión de su marido a través de una retórica agresiva, apologética o polémica, o de una situación forzada, Egilona utiliza su sutil intelecto para que su marido venere, de forma inconsciente, las imágenes cristianas⁵². En todos estos pasajes de la *Verdadera Historia* sobre conversiones y conversos, el discurso es ciertamente aséptico en materia religiosa. No hay un posicionamiento religioso, no hay un encuentro con la verdad, no hay iluminación. Tampoco se pretende crear una narrativa polémica, como la que se puede observar en los relatos de conversión estudiados por Szpiech o Krstic en sus obras⁵³. En este caso, la conversión, como lugar de memoria que mediatiza desde el pasado un presente, parece ser un elemento discursivo añadido más con el que proponer y justificar una serie de pautas socio-culturales que se podrían recapitular en las siguientes: lo árabe no implica una religión determinada, a saber el islam; las conversiones no deben ser forzadas; los conversos profesan realmente su nueva religión; confiar en conversos para puestos de responsabilidad es beneficioso para los gobernantes; el linaje es independiente de la religión, y se mantiene aunque esta cambie, e inclusión del pasado árabe en la esencia –en construcción y poco definida– de lo español.

⁴⁹ J. A. LÓPEZ NEVOT, «Los Granada Venegas, regidores, alguaciles mayores de Granada y procuradores de la ciudad en las cortes de Castilla (siglos XV-XVII)», en GARCÍA LUJÁN (coord.), *Nobleza y monarquía* op. cit., pp. 325-360.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 325-360.

⁵¹ MIGUEL DE LUNA, *La verdadera historia* op. cit., p. 174.

⁵² *Ibidem*, p. 174.

⁵³ R. SZPIECH, *Conversion and Narrative. Reading and Religious Authority in Medieval Polemic*, Philadelphia, 2010 y T. KRSTIC, *Contested Conversions to Islam. Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford, 2011.

EL TRATAMIENTO DE LOS VENCIDOS EN LA *VERDADERA HISTORIA*:
«EL YUGO DE TU OBEDIENCIA»

Los pasajes relativos al tratamiento de los vencidos en la *Verdadera Historia* muestran otra arista más del conjunto de pautas sociales que parecía proponer Luna con los relatos de conversión. El eje central de las narraciones en torno al tratamiento de los vencidos es el hecho de mostrar cómo los musulmanes, al conquistar la Península Ibérica, habían respetado los bienes así como la religión de sus habitantes, en su mayoría cristianos. Es decir, tampoco se ve en estos pasajes la imposición de la conversión. Esta política se ve en las conquistas de Toledo⁵⁴, Valencia⁵⁵ y Sevilla, a pesar de la feroz resistencia de sus habitantes cristianos frente a los conquistadores. Los musulmanes se comprometían a proteger sus bienes y a no forzarles a dejar su ley⁵⁶.

Pero, sin duda, de todas las historias sobre el tratamiento de los vencidos que aparecen en la *Verdadera Historia* hay una que sobresale por lo simbólico del lugar conquistado en el imaginario y el contexto morisco, así como por el discurso que Luna construye en torno a él: la conquista de la Alpujarra. Según nuestro autor, el musulmán encargado de la conquista de esta región granadina fue el capitán Abraham Abuxarra, quien, tras tomar la zona, pactó con los cristianos que estos no serían agraviados y que mantendrían sus bienes, además de tener que pagar tan solo los impuestos que antes pagaban a los reyes cristianos. Si alguno no quería continuar viviendo allí e irse a tierra controlada por cristianos, podría abandonar libremente la región llevándose sus bienes⁵⁷. Desde luego, las diferencias con el tratamiento hacia los moriscos vencidos tras la Guerra de las Alpujarras (1568-1571), que implicó la expulsión de sus hogares y la liquidación de sus haciendas⁵⁸, son evidentes. Es probable que Miguel de Luna estuviese criticando aquella medida tomada por Felipe II a la vez que reivindicaba un modelo diferente. Más aún, la *Verdadera Historia*, con una glosa marginal incluida, vincula el nombre dado a esta montañosa región con el del capitán, ofreciendo de este modo una etimología al nombre Alpujarra⁵⁹. Es

⁵⁴ MIGUEL DE LUNA, *La verdadera historia* op. cit., p. 85.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 88.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 81.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 74.

⁵⁸ J. CARO BAROJA, *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, 2003, pp. 180 y ss.

⁵⁹ «y dexando en ella por Alcayde y Governador al Capitan Abraham Abuxarra, la qual fue llamada aquella tierra de allí en adelante del nombre deste capitán», MIGUEL DE LUNA, *La verdadera historia* op. cit., p. 74. Glosa marginal: «Deste Abraham Abuxarra tomo nombre esta tierra llamarse Alpuxarra», *Ibidem*, p. 74.

como si Luna quisiese vincular para la posteridad la sierra al capitán musulmán que tan buen tratamiento había allí dado a los cristianos vencidos, haciendo de ese modo del comportamiento de los gobernantes cristianos del XVI hacia los moriscos un insulto para la memoria del lugar y para lo que allí se había pactado. Además, no es extraño descubrir que esta solución etimológica es creación exclusiva de la imaginación de nuestro autor. Diego de Guadix, aunque recoge esta etimología probablemente del propio Luna, se decanta por «albaxarr», que dice que significa «la con malicia» y por metáfora o translación «la con guerra»⁶⁰, sentido parecido al que le otorga Luis del Mármol, que comenta que «Abujarra» quiere decir «la rencillosa y pendenciera»⁶¹. En este historiador, igual que en Ambrosio de Morales⁶², las Alpujarras aparecen con la imagen de ser inexpugnables, carácter que también le otorga la *Verdadera Historia*⁶³.

En definitiva, parece que Miguel de Luna estaba haciendo una apología y una reivindicación del tratamiento de las minorías y de los vencidos que los musulmanes habían hecho tras su conquista de al-Andalus, es decir, del estatuto de la *dhimma*⁶⁴. Este término lo definía en una glosa como «Yugo de obediencia», el yugo de la obediencia del rey musulmán bajo el que habían quedado sojuzgados todos los habitantes de la Península, tanto cristianos como musulmanes⁶⁵, modelo social que la *Verdadera Historia* parecía querer recuperar para el contexto en el que fue escrita.

«LOS REYES Y PRINCIPES SON ESPEJO DE SUS REPUBLICAS»

Tras el análisis de los pasajes de la *Verdadera Historia* relativos a las conversiones y los conversos y al tratamiento de las minorías y los vencidos,

⁶⁰ DIEGO DE GUADIX, *Diccionario de Arabismos*, ed. M. ÁGUEDA MORENO, Jaén, 2007, p. 88. Esta misma etimología la recoge, citando a Guadix, S. DE COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, 1611, f. 58v.

⁶¹ LUIS DEL MÁRMOL, *Historia del Rebelion y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, Libro I, Cap. II, Madrid, 1797, p. 9 (ed. orig. Málaga, 1600).

⁶² AMBROSIO DE MORALES, *Crónica General de España*, Madrid, 1791, vol. VII, pp. 389 y 411 (ed. orig. publicada entre 1574-1586).

⁶³ MIGUEL DE LUNA, *La verdadera historia* op. cit., p. 153.

⁶⁴ La idea de que los reyes moros habían dejado vivir a los cristianos con libertad aparece también en el informe que manda hacer el cabildo granadino a Pedro Guerra de Lorca y a Miguel de Luna para Arias Montano. GARCÍA-ARENAL, RODRÍGUEZ MEDIANO, «Miguel de Luna» op. cit., pp. 84-136.

⁶⁵ «la conquista de España, la qual queda ganada y sojuzgada debaxo del yugo de tu obediencia, con todos sus moradores moros y christianos», MIGUEL DE LUNA, *La verdadera historia* op. cit., p. 95. Glosa marginal: «Yugo de obediencia llaman dima», *Ibidem*, p. 95.

no parece aventurado concluir que Miguel de Luna estaba proponiendo un modelo social y de conversión, a aplicar en su contexto, que giraba, sobre todo, en la idea de que el cambio de religión no podía ser forzado y de que los conversos –debemos pensar en los moriscos–, así como el pasado árabe, debían ser integrados de forma plena en la sociedad de la Monarquía Hispánica. Dentro de esto último, desempeñaban un importante papel los grandes linajes moriscos, que buscaban perpetuar su dominio y poder. Nuestro autor proponía un cambio para el presente a través de una relectura del pasado legitimada por la autoridad de la que se había adueñado Luna como traductor y el falso cronista Abentarique como testigo de los hechos. Asimismo, en esa revisión del pasado se observa también la cómoda –y necesaria– ambigüedad con la que elabora el discurso nuestro autor, ya que a la vez que reivindica ciertos comportamientos y usos del pasado musulmán de la Península, mantiene también, como hemos visto, la retórica neogoticista.

Esta hipótesis de la recuperación de un modelo social y de conversión a aplicar en su contexto se ve fortalecida por el hecho de que la obra de Luna se pueda leer en clave de «espejo de príncipes», como han propuesto varios investigadores⁶⁶. Y es que la Segunda Parte de la *Verdadera Historia* se muestra de forma directa como un «Espejo resplandeciente de Príncipes», como un libro donde aparezcan «las condiciones que debe tener y guardar el buen Rey»⁶⁷. Dentro de las condiciones que debe tener todo buen rey, la principal para el autor es la de la justicia⁶⁸. Y la justicia es tener «gran zelo contra la mentira», es «darle a cada uno su derecho», algo que hacía Jacob Almançor, el rey musulmán, con todos sus súbditos, ya fuesen musulmanes o cristianos⁶⁹. Por tanto, una de las mayores injusticias que puede un rey cometer es faltar a su palabra dada. Este era uno de los vicios que podía hacer caer a un reino⁷⁰, ya que el rey era el espejo de la república y su pueblo reproduciría sus errores⁷¹. La necesidad de cumplir las promesas y juramentos alcanzados es una idea que se repite con cierta asiduidad en todo el texto de Luna, como se puede ver en los pasajes relativos al tratamiento de los vencidos. La *Verdadera Historia* critica, por ejemplo, la falta de palabra dada del rey Rodrigo, uno de los males que pudo llevar a la pér-

⁶⁶ GARCÍA-ARENAL, RODRÍGUEZ MEDIANO, «Miguel de Luna» op. cit., pp. 84-136. Véase también M^a Á. GALINO CARRILLO, *Los tratados de educación de príncipes, siglos XVI y XVII*, Madrid, 1948.

⁶⁷ MIGUEL DE LUNA, *La verdadera historia* op. cit., Segunda Parte, pp. 4-5.

⁶⁸ *Ibidem*, Segunda Parte, p. 14.

⁶⁹ *Ibidem*, Segunda Parte, pp. 15-19.

⁷⁰ *Ibidem*, Segunda Parte, pp. 65.

⁷¹ *Ibidem*, p. 34.

dida de Hispania, así como el hecho de que violando la «ley de cavalleria y nobleza» tome venganza contra «los que poco pueden»⁷². Quizá todas estas ideas sean una alusión a la pragmática de 1567 y la «traición» que Felipe II y los anteriores monarcas hispanos llevaban perpetuando sobre los moriscos desde los años inmediatamente posteriores a la caída de Granada y la llegada de las conversiones forzosas. Sin duda, estas violaciones de los pactos acordados tras la conquista de la capital nazarí estaban muy presentes en el imaginario morisco, como se puede observar en el conocido *Memorial* de Núñez Muley (1566)⁷³.

La *Verdadera Historia* conoció un notable éxito editorial. Un breve análisis de una de las traducciones inglesas y de la lectura que en ella se hizo de la obra parece refrendar, a modo de conclusión, algunas de las ideas propuestas en este trabajo.⁷⁴ Robert Ashley llevó a cabo en 1627 la traducción al inglés⁷⁵ de una parte de la obra⁷⁶. Editada por John Parker e impresa por William Stansby, en la dedicatoria Ashley afirma que igual que Alejandro se sirvió del ejemplo de Aquiles y César del de Alejandro, el rey inglés Carlos I podía y debía servirse del ejemplo de Almanzor, aunque este fuese de otra época y religión⁷⁷. Es decir, Ashley⁷⁸, que como Luna también

⁷² *Ibidem*, pp. 28, 63 y ss.

⁷³ F. NÚÑEZ MULEY, *Memoria* op. cit., pp. 205-239.

⁷⁴ Sobre la situación religiosa en la Inglaterra de principios del XVII y su relación intelectual con España y el arabismo vid. G. J. TOOMER, *Eastern Wisdom and Learning. The Study of Arabic in Seventeenth-Century England*, Oxford, 2007. A. SAMSON (ed.), *The Spanish Match. Prince Charles's Journey to Madrid, 1623*, Aldershot, 2007. B. FU-CHS, *The Poetics of Piracy. Emulating Spain in English Literature*, Philadelphia, 2013. R. ROLDÁN-FIGUEROA, «Tomás Carrascón, Anti-Roman Catholic Propaganda, and the Circulation of Ideas in Jacobean England», *History of European Ideas*, 39/2, 2013, pp. 169-206, y D. A. BRITTON, *Becoming Christian. Race, Reformation, and Early Modern English Romance*, Nueva York, 2014.

⁷⁵ En 1605 llegó un ejemplar de la obra a la biblioteca Bodleian. La complejidad de la situación confesional en la Inglaterra de principios del XVII se observa con claridad en la historia de la llegada de este ejemplar a las islas. Su adquisición se produjo gracias a la donación de uno de los benefactores de la biblioteca, el conde de Southampton, un fiel católico. Sin embargo, el bibliotecario en aquel momento era Thomas James, importante teólogo protestante que aceptó el cargo con el objetivo de que la biblioteca se convirtiese en una herramienta con la que refutar el catolicismo. Vid. G. UNGERER, «The Earl of Southampton's Donation to the Bodleian in 1605 and its Spanish Books», *The Bodleian Library Record*, 16/1, 1997-1999, pp. 17-41.

⁷⁶ R. ASHLEY, *Almansor the learned and victorious king that conquered Spaine. His life and death published by Robert Ashley, out of the librarie of the Universitie of Oxford*, Londres, 1627.

⁷⁷ *Ibidem*, dedicatoria al rey Carlos I de Inglaterra.

⁷⁸ Ashley fue lector también de la traducción italiana del Corán realizada por Arrivabene, un texto que construye la figura del profeta del Islam como un héroe político siguiendo la tradición de Macchiavelli. En este sentido, agradezco a Fernando Rodríguez Mediano el

se justifica como traductor del castellano por sus estudios y experiencia, coincide en leer la obra como un espejo de príncipes⁷⁹. Pero, más allá de esto, sin duda son muy curiosas las conexiones que a través de esta edición se pueden establecer con el mundo hispano y converso, en concreto al protestantismo⁸⁰. El impresor de esta traducción, William Stansby trabajaba para Walter Burre, el editor de la autobiografía del converso español al protestantismo Juan Nicolás y Sacharles (1621)⁸¹. También fue el impresor del resumen (1624) del debate público entre un jesuita y el teólogo calvinista Daniel Featley⁸², personaje que fue de gran ayuda para otro converso español al protestantismo, el famoso ex-monje, Tomás Carrascón⁸³. Las vivencias de todos estos hombres tras su cambio de religión deben conducir a una reflexión más amplia –que cruce fronteras y confesiones– sobre los límites de la conversión y los problemas de aceptación e integración en la sociedad mayoritaria que todo converso sufría. Por tanto, parece pertinente preguntarse: ¿Se estaría también reivindicando en este contexto de la Inglaterra del XVII cercano a los conversos al protestantismo algunas de las pautas sociales establecidas por Luna en su modelo de conversión?

haberme permitido leer su trabajo antes de su publicación. F. RODRÍGUEZ MEDIANO, «Seeing oneself through other's eyes: the translations of Miguel de Luna's *Historia verdadera del rey d. Rodrigo*», en G. MARCOCCI, G. TARANTINO (eds.), *Through Your Eyes: The Reception of the 'Religious Other' in Intercultural Exchange* (en prensa).

⁷⁹ Las traducciones francesas de la obra también ofrecen una lectura de espejo de príncipes, como bien ha señalado Fernando Rodríguez-Mediano. En 1671 apareció una traducción parcial (MIGUEL DE LUNA, *La vie du Roy Almansor, écrite par le vertueux capitain Aly Abençufian, Viceroy & Gouverneur des Provinces de Deuque en Arabie*, París, 1671) realizada por el jesuita François d'Obeilh y dedicada al duque de Montausier, que a la postre era el encargado de la educación del príncipe heredero.

⁸⁰ Quiero agradecer muy sinceramente la desinteresada ayuda que me prestó el prof. James Amelang en estas cuestiones.

⁸¹ J. NICOLÁS Y SACHARLES, *The Reformed Spaniard*, Londres, 1621. M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, 1992, vol. II, pp. 181 y ss.

⁸² Vid. G. GOODWIN, «Featley, Daniel», *The Dictionary of National Biography*, XVIII, Londres, 1885-1900, pp. 276-280.

⁸³ Vid. R. CARASATORRE, «El reformista español conocido como Fernando Tejada responde al nombre real del navarro Tomás Carrascón de las Cortes y Medrano», *Príncipe de Viana*, 229, 2003, pp. 373-391.