

Nisrin Ibn Larbi
LA DUALIDAD CERVANTINA. HISTORIA, LITERATURA Y MORISCOS EN EL SIGLO DE ORO

Universidad de Granada
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Literatura Española



TESIS DOCTORAL

LA DUALIDAD CERVANTINA.
HISTORIA, LITERATURA Y MORISCOS EN EL SIGLO DE ORO

Presentada por:

Nisrin Ibn Larbi

Dirigida por:

Dr. Miguel Ángel García García

Granada, 2017

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales

Autor: Nisrin Ibn Larbi

ISBN: 978-84-9163-390-7

URI: <http://hdl.handle.net/10481/71584>

Nisrin Ibn Larbi

LA DUALIDAD CERVANTINA. HISTORIA, LITERATURA Y MORISCOS EN EL SIGLO DE ORO

DEDICATORIA

- ✓ *A la fuerza de voluntad, al coraje y a la paciencia de una madre ejemplar, Oumkultum El Fathi.*
- ✓ *Al cariño y a la nobleza de un padre luchador, Abdesalam Ibn Larbi.*

AGRADECIMIENTOS

A mis abuelos, que en paz descansen, Rkia Bouzekri y Abdelkader El Fathi, quienes me enseñaron que el valor de la vida es una lucha constante, es valentía y coraje ante las adversidades. Me enseñaron a ser partidaria de relativizar la vida; nada malo que nos pase tiene que poder más que lo bueno.

A mis queridas hermanas, Nuha Ibn Larbi, Ikram Ibn Larbi y Zubaida El Fathi, por su inmenso cariño, por sus valiosos consejos, por no haber dejado nunca de creer en mí, como persona, como poeta, como profesora y ya ahora como futura doctora.

A los pequeños de la casa, Ismael López Ibn Larbi, Nada Benmoussa y Omar Benmoussa, por animarme con su inocencia y con su genialidad. Siempre desde el cariño y el amor.

A mis alumnos, por el entusiasmo, por las ganas de aprender, de crecer y de creer en la literatura y en la creatividad, durante todos los días, dentro y fuera del aula. Y sobre todo por su inmensa gratitud y disciplina.

A mis amistades y familiares de ambas orillas, por creer en mí, por el apoyo ofrecido y el enorme cariño mostrados constantemente.

A mis amistades granadinas, tanto del ámbito académico como profesional, por su compañerismo, su tolerancia, su hospitalidad, su simpatía y cariño recibidos.

A mi querida amiga, Charifa Lahlah, por no dejar nunca de confiar en mí y por darme el acabado perfecto y elegante en la materia del "cariño".

A mi Poesía, mi mayor apoyo, mi compañera de soledad y mi creación más preciada. Han sido los versos los que han despertado el valor y la fuerza para superar las adversidades y la lucha constante.

A la Ciudad en mayúsculas, a la ciudad íntima y hermosa, Granada; encontrarme en sus calles fue encontrar un destino desde donde partió la necesidad de darle sentido a una faceta interesante en el estudio de Miguel de Cervantes y los moriscos. Con la dualidad cristiano-musulmana se perfila una literatura, una historia en los Siglos de Oro españoles.

A la ciudad de las altas cumbres; a Tetuán, cuyas montañas rocosas que coronan la luz me guiaron para finalizar la aventura personal de esta investigación durante todas las mañanas de camino a mi labor docente.

A mis compañeros del Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Abdelmalek Essaadi por el compañerismo y la profesionalidad.

A mis profesores del Departamento de Literatura Española de la Facultad de Filosofía y Letras de Granada, de la Universidad de Granada, por la calidad y la excelencia en la enseñanza de la Lengua y la Literatura Española y por pulir mi vocación literaria y mi labor actual como profesora de Lengua y Literatura Española.

A toda la promoción del curso académico 1999-2000 de Filología Hispánica, de la que me siento orgullosa, por haber compartido aula con los mejores compañeros y siempre bajo el lema que nos guía: "Gaudeamus igitur, iuvenes dum sumus" (alegrémonos pues, mientras seamos jóvenes).

A mis mentores e inspiradores, por su dedicación y respeto a la profesión, por la calidad investigadora y sobre todo por su paciencia infinita y apoyo constantes:

A Juan Carlos Rodríguez, que en paz descanse, por despertarme a la figura de Cervantes, en aquellas primeras clases cervantinas que siempre acababan entre aplausos de emoción literaria y entre el orgullo de sentirme parte de la literatura universal. El genio que nos contagió una vocación y una profesión que es compromiso de vida.

A Miguel Ángel García, por transmitirme, a través de su labor como tutor, el rigor y la pulcritud en mi formación académica.

A Luis García Montero, por la complicidad literaria transmitida desde mi primer y frío día de clase, de un enero del año 2000. Fue el vínculo con la transmisión de saberes y virtudes literarias que me hizo más humana y comprometida con la palabra; una palabra con "memoria" y unida a la "experiencia." Es la misma palabra que se ha convertido en virtud poética y de la que aprendí que ser filóloga no consiste en aprender a poner notas de pie de página ni acumular datos encerrados en la biblioteca, aunque sean aspectos de vital importancia, sino que consiste en crear una literatura que haga del mundo un lugar más justo y libre.

A Abderrahman El Fathi por ser la vocación y el *alter ego* cervantino, por hacer del idealismo quijotesco un modo de vida. El adalid de la libertad y del deseo poético y el modelo a seguir en la entrega y completa dedicación a la docencia.

A la inspiración e ideal de vida, Miguel de Cervantes. La lucha por crecer ante las adversidades, por creer en la literatura, por superar los obstáculos, por llorar las derrotas y hacerse gigante con ellas; por encarnar el espíritu de tolerancia hacia diferente, "el otro", por creer en la tolerancia y en la multiculturalidad como modos de pensamiento universales y atemporales que nos definen como seres humanos.

A la vida, por darme la oportunidad de *aprender a tener paciencia en las adversidades, de confiar en el tiempo porque suele dar dulces salidas a muchas amargas dificultades; de leer la vida porque quien lee mucho y anda mucho, ve mucho y sabe mucho; de ser artífice de mi aventura; de saber que cada uno es hijo de sus obras; que cuando una puerta se cierra, otra se abre, y que andar tierras y comunicar con diversas gentes hace a los hombres discretos.*

A la libertad porque *es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierran la tierra y el mar: por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida.*

A Allah, de *todo corazón, que muchas veces suele llover sus misericordias en el tiempo que están más secas las esperanzas.*

Nisrin Ibn Larbi

LA DUALIDAD CERVANTINA. HISTORIA, LITERATURA Y MORISCOS EN EL SIGLO DE ORO

LA DUALIDAD CERVANTINA. HISTORIA, LITERATURA Y MORISCOS EN EL SIGLO DE ORO

DEDICATORIA

AGRADECIMIENTOS

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
I. HACIA EL MUNDO MORISCO EN CERVANTES.....	9
I.1. ¿Quiénes fueron los moros, los mudéjares y los moriscos?.....	10
I.1.1. Los términos moro, mudéjar y morisco.....	15
I.1.2. Modos de vida y costumbres de los últimos musulmanes de Al Ándalus.....	23
I.1.3. Cristianos nuevos <i>versus</i> cristianos viejos: el drama morisco.....	29
I.2. Miradas maurófilas y maurófobas hacia una misma cultura.....	31
I.2.1. La moriscología como objeto de estudio.....	38
I.2.2. Polémica: Américo Castro <i>versus</i> Claudio Sánchez Albornoz.....	41
I.2.3. Francisco Márquez Villanueva <i>versus</i> Álvaro Galmés de Fuentes.....	42
I.3. De la caída de Granada a la expulsión de los moriscos.....	46
I.3.1. La decadencia del Reino Nazarí de Granada.....	49
I.3.2. Las Capitulaciones: formación e incumplimiento.....	55
I.4. El drama morisco: la "convivencia negada".....	58
I.4.1. Las conversiones forzadas: la ley de la Inquisición.....	60
I.4.2. La labor de Hernando de Talavera: el santo alfaquí.....	64
I.4.3. La represión del cardenal Cisneros.....	69
I.4.4. Limpieza de sangre e identidades moriscas.....	72
I.4.5. Religiosidad clandestina: la <i>taqiyya</i>	84
I.5. La Guerra de las Alpujarras: sublevación morisca.....	87
I.6. <i>Tan gallarda resolución</i>: el Edicto de Expulsión 1609-1614.....	91
I.7. Conclusión: El morisco expulsado y la patria llorada.....	99
II. LA DUALIDAD CERVANTINA EN <i>DON QUIJOTE DE LA MANCHA</i>: EL MUNDO MORISCO Y EL MUNDO CRISTIANO.....	101
II.1. Ficciones y enigmas en las vidas cervantinas (1547-1616).....	102

II.1.1. En un lugar de la educación cervantina: vitalismo, quijotismo y humanismo.....	106
II.1.2. Biografías cervantinas: mitos y procesos creativos.....	126
II.2. Verosimilitud, ficción y dualismo: <i>Don Quijote de la Mancha</i> (1605-1615).....	129
II.2.1. Pinceladas de enigmas cervantinos: <i>Nada es lo que parece</i>	133
II.2.2. Marcas de identidad del caballero don Quijote en la España imperial.....	137
II.2.2.1 De hidalgo a caballero.....	138
II.2.2.2 Duelos y quebrantos.....	140
II.2.2.3 Don Quijote de la Mancha: Alonso Quijano el Bueno.....	142
II.2.2.4 Dulcinea: la morisca saladora de puercos.....	145
II.2.3. Un caballero, un escudero y una venta.....	147
II.2.4. De aventuras y desventuras.....	149
II.2.5. Los <i>molinos</i> y el <i>rebaño</i> : la lucha de identidades duales.....	155
II.3. El corpus de la literatura morisca: inspiración de la pluma cervantina.....	160
II.3.1. Escritos aljamiados: último recurso de salvación literario-morisca.....	164
II.3.2. <i>La Historia del Abencerraje y de la hermosa Jarifa</i> : el honor y el amor caballerescos.....	169
II.3.3. <i>Las Guerras civiles de Granada</i> de Ginés Pérez de Hita: el juego ficticio de "buenos" y "malos".....	174
II. 3.4. <i>Los amores de Ozmín y Daraxa</i> de Mateo Alemán.....	178
II. 4. Conclusión: <i>Tú mismo te has forjado tu ventura</i>	180
III. EL CÁLAMO ÁRABE DE CIDE HAMETE BENENGELI EN EL PROCESO CREATIVO DEL <i>QUIJOTE</i>	182
III.1. El cálamo árabe escribe el <i>Quijote</i>	183
III.2. El juego autorial del <i>Quijote</i> : ficción y verosimilitud.....	184
III.2.1. El autor de los ocho primeros capítulos.....	188
III.2.2. El <i>segundo autor</i> compra <i>El Quijote</i>	191
III.2.3. El traductor, los académicos de Argamasilla y el <i>curioso autor impertinente</i>	195

III.3. Cide Hamete Benengeli inserto en la ficción quijotesca.....	198
III.3.1. La aventura de narradores, personajes y autores.....	203
III.3.2. Cide Hamete, <i>alter ego</i> de don Quijote.....	208
III.3.3. Cide Hamete Benengeli: ¿moro o morisco?.....	214
III.3.4. Etimología del nombre Cide Hamete Benengeli.....	215
III.4. Orígenes de la técnica del manuscrito encontrado.....	220
III.4.1. <i>Tapices vueltos del revés</i>: el recurso de traducir.....	221
III.4.2. <i>El trujamán cervantino</i>.....	222
III.4.3. Las traducciones árabes del <i>Quijote</i>.....	225
III. 4.3.1. El <i>Quijote</i> tetuaní de Tuhani Al Wazani.....	227
III. 4.3.2. El <i>Quijote</i> egipcio de Abdelaziz al Ahwani.....	227
III. 4.3.3. El <i>Quijote</i> egipcio de Sulayman El Attar.....	228
III. 4.3.4. El <i>Quijote</i> sirio de Rifaat Atfah.....	229
III.5. Conclusión: Cide Hamete Benengeli: verosimilitud y ficción en un cálamo.....	230
 IV. EL IMAGINARIO CERVANTINO DE ARGEL A MARRUECOS: CAUTIVOS, REDENCIONES Y MAZMORRAS.....	231
IV.1. El imaginario cervantino: la multiculturalidad de Argel a Marruecos.....	232
IV.2. La Berberia de Cervantes: mitos, historia y literatura.....	235
IV.2.1. El corso y la piratería en las dos orillas.....	239
IV.2.2. <i>Topographía e historia de la Argel cervantina</i>.....	240
IV.2.3. <i>Información cervantina de Argel</i>.....	242
IV. 3. Tetuán y Marruecos en el imaginario literario cervantino.....	243
IV.3.1. Tetuán: los orígenes andalusíes.....	244
IV.3.2. El corso y la piratería tetuaníes.....	245
IV.3.3. La <i>intrahistoria</i> de las mazmorras.....	248
IV.3.4. Los <i>susurros de las cadenas literarias</i> de Tetuán.....	250
IV. 4. El cautiverio cervantino: el primer contacto con "lo otro".....	251
IV.4.1. En un lugar de Argel, un cautivo y su libertad: "la memoria fija".....	252
IV.4.2. El nacimiento de la escritura de cautiverio.....	259
IV.4.3. Las comedias de cautivos.....	261

IV.4.3.1. <i>El trato de Argel: redenciones, limosnas y propaganda</i>	262
IV.4.3.2. <i>Los baños de Argel: la conversión en la figura de Zahara</i>	268
IV.4.3.3. <i>La gran sultana: el viaje cervantino hacia el exotismo</i>	271
IV.5. Huellas de cautiverio en narraciones cervantinas.....	274
IV.5.1. <i>Viaje del Parnaso: príncipe de Marruecos</i>	275
IV.5.2. <i>Los trabajos de Persiles y Sigismunda: el lienzo de un cautiverio</i>	276
IV.5.3. <i>El amante liberal en cautiverio</i>	279
IV.5.4. <i>La española inglesa: el relato de Ricaredo</i>	283
IV.5.5. <i>La ilustre fregona: "han anochecido en España y amanecido en Tetuán"</i>	284
IV. 6. Cervantes inserto en la historia del capitán cautivo: "aprendió a tener paciencia ante las adversidades".....	287
IV.6.1. La conciencia de la condición de cautivo: el alter-ego de un tal Saavedra.....	288
IV.6.2. Dualidad religiosa y cultural.....	291
IV.6.3. La conversión ficticia de la bella Zoraida.....	295
IV. 7. Conclusión: los límites entre la autobiografía y la ficción.....	297
V. LOS LIBROS PLÚMBEOS DEL SACROMONTE: FALSIFICACIONES DE FICCIÓN MORISCO-GRANADINA.....	298
V.1. La leyenda de los Libros Plúmbeos del Sacromonte: último recurso de salvación literaria morisca.....	299
V.1.1. La crónica de unos hallazgos anunciados.....	301
V.1.1.1. Los hallazgos de la torre Turpiana.....	303
V.1.1.2. Los Libros Plúmbeos de la colina de Valparaíso.....	306
V.1.2. Los Libros Plúmbeos: sincretismo islamo-cristiano.....	312
V.1.3. Los personajes de los hallazgos: Santiago, San Cecilio y la Virgen María.....	315
V.1.3.1. El apóstol Santiago.....	315

V.1.3.2. San Cecilio, patrón de Granada.....	318
V.1.3.3. La Virgen María, Inmaculada Concepción.....	319
V. 2. El entorno social y cultural: falsificaciones mediáticas.....	321
V.2.1. La reacción social a los hallazgos.....	324
V.2.2. El papel de las instituciones en los hallazgos.....	325
V.2.3. La lengua árabe: la esencia de las invenciones.....	328
V. 3. La compleja traducción falsaria de Los Libros Plúmbeos.....	331
V.3.1. La autoría ficticia y la traducción: Miguel de Luna y Alonso del Castillo.....	332
V.4. La ficción intercultural de los Libros Plumbeos graadinos y el <i>Quijote</i>.....	335
V.4.1. La voz cervantina escribe los plomos.....	336
V.4.2. <i>Las nuevas hazañas</i> de una caja de plomo.....	338
V.4.3. El pergamino quijotesco en Argamasilla.....	340
V.4.3.1. En un lugar de Argamasilla.....	340
V.4.3.2. De Academias y académicos: ficción y verosimilitud.....	341
V.4.4. Los versos de los académicos de Argamasilla.....	342
V.4.4.1. El Monicongo, académico de la Argamasilla, a la sepultura de don Quijote.....	343
V.4.4.2. Del Paniaguado, académico de la Argamasilla, in Laudem Dulcinea del Toboso.....	344
V.4.4.3. Del Caprichoso, discretísimo, académico de la Argamasilla, en loor de Rocinante.....	345
V.4.4.4. Del Burlador, académico argamillesco, a Sancho Panza.....	345
V.4.4.5. Del Cachidiablo, académico de la Argamasilla, en la sepultura de don Quijote.....	346
V.4.4.6. Del Tiquitoc, académico de la Argamasilla, en la sepultura de Dulcinea del Toboso.....	347
V. 5. Conclusión: <i>Forsi altro canterà con miglior plectio</i>.....	348

VI. LA HISTORIA DEL MORISCO RICOTE Y SUS RAÍCES DESTERRADAS.....	349
VI.1. El trasfondo trágico del morisco Ricote: las "lágrimas por la patria perdida".....	350
VI.1.1. El personaje Ricote en carne y hueso.....	352
VI.1.2. El fiel escudero Sancho Panza y la dicotomía cristiano nuevo y cristiano viejo.....	353
VI.2. La figura de Ana Félix, la Ricota andalusí. como representante de integración en el ámbito cristiano.....	360
VI.3. El peculiar caso del Valle de Ricote: orígenes.....	363
VI.4. Las líneas temáticas en la creación del refugiado morisco.....	366
VI.4.1. Libertad de conciencia.....	366
VI.4.2. La sensorialidad de la comida: jamón y vino a la morisca.....	368
VI.4.3. El dinero y el tesoro de Ricote, símbolo del pueblo morisco.....	370
VI.4.4. Las hablas y las letras. Religión y vestimenta.....	371
VI.5. Ricote y el "refugiado de Túnez", morisco de carne y hueso.....	373
VI.6. Conclusión: <i>Doquiera que estamos lloramos por España</i>.....	375
VII. CONCLUSIONES FINALES: LA DUALIDAD CERVANTINA. HISTORIA, LITERATURA Y MORISCOS.....	377
VIII. BIBLIOGRAFÍA.....	382

Nisrin Ibn Larbi

LA DUALIDAD CERVANTINA. HISTORIA, LITERATURA Y MORISCOS EN EL SIGLO DE ORO

INTRODUCCIÓN

*Forsi altro canterà con miglior
plectio* (DQ, I, 52, pág.545)

"Desocupados lectores"¹: a continuación leeremos entre líneas, y con todo el rigor y la seriedad que un escritor e ingenio de las letras se merece, a don Miguel de Cervantes Saavedra. Analizaremos con toda la grandeza y el efecto tan extraordinario que provoca en cualquier lector empedernido la figura de don Quijote de la Mancha, con su dualidad, su locura y su razón, su mestizaje y su pureza, su ficción y su verosimilitud. Todo, gracias a la ejemplaridad de la novela moderna por excelencia de las letras castellanas: *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*.

El valor de nuestra investigación radica en unas directrices meditativas que nos llevan a considerar ciertas cuestiones, tales como: ¿cuál es la aproximación hacia el otro que se vislumbra desde la ficción cervantina y concretamente del *Quijote*? ¿Cómo se presenta la imagen del moro y del morisco? ¿Existe una mirada xenófoba y racista en la obra de Cervantes? ¿Se presenta de forma adecuada la otredad de don Quijote? ¿Refleja Cervantes sólo la actitud general de su época hacia los moriscos?

Desde esta óptica surge la necesidad de estudiar el mundo árabe en el universo cervantino, el tratamiento dual que hace de la situación de la figura del otro en la comunidad cristiano vieja a través de sus múltiples percepciones y visiones. Descubrimos a un Cervantes que acoge toda la herencia árabe de su tiempo y la inserta en su creación como salvación de su propia identidad de escritor; identidad que lo convierte en el primer escritor en novelar en España.

Nos interesamos por la recepción del otro, el musulmán en una serie de capítulos de una obra clave, *Don Quijote de la Mancha*, así como aquellas obras cervantinas tanto narrativas

¹ Cervantes en el prólogo al *Quijote* de 1605 se dirige a su lector de la siguiente manera: "Desocupado lector"; una doble postura irónica que nos sugiere que el lector que decida leer su obra, es aquel que tuviera tiempo libre para ello. Un guiño a la modesta humildad cervantina; sin embargo, hay que leer entre líneas y de esta manera es cuando sobresale la otra postura: contra todo pronóstico el *Quijote* necesita ser leído con atención, por tanto, el lector debe de ocupar todo su tiempo al respecto. Al mismo tiempo y como acto promonitorio, Cervantes proyecta en el prólogo la concepción que se tiene del *Quijote* actualmente: uno de los mejores libros de la humanidad y la primera novela moderna. Honramos esta cita y la recuperamos para iniciar nuestra tesis, siempre desde la dualidad cervantina.

como dramáticas que hemos considerado pertinente analizar como ejemplo del mundo morisco en la literatura española del Siglo de Oro. Dichas obras revelan una evolución de los mitos transculturales, que son más realistas y analíticos en contraste con la rigidez de la ideología católica española oficial. Hay una progresión en las estrategias discursivas estudiadas en esta investigación.

La labor analítica planteada y desarrollada ha consistido en la selección de materiales textuales e historiográficos pertinentes que han permitido ulteriormente la discusión de los mismos con el fin de delimitar, contrastar y definir tanto el funcionamiento textual como su impacto ideológico en el ámbito literario, histórico y social hispano del momento, así como la recepción posterior.

Ha sido relevante para este estudio la delimitación del trasfondo histórico y cultural así como la descripción del material utilizado enmarcado en su contexto. Todas estas cuestiones han constituido la base de nuestro estudio y de los apartados de los que se va a componer esta investigación, cuyo objetivo primordial es mostrar la actitud de Cervantes hacia el sujeto / objeto excluido de la realidad social y cultural de la España de su tiempo, procediendo a realizar un análisis socio-histórico que ayudará a comprender mejor la situación del morisco en la época que nos concierne. Será en la parte literaria donde podemos encontrar las respuestas oportunas y es ahí donde desarrollaremos el núcleo de esta tesis sobre la dualidad cervantina: la realidad y la ficción en la verdad histórica de la problemática morisca.

Las obras cervantinas en las que se aprecia el tema de la presencia de la figura del moro, morisco y turco son la mayoría porque es una cuestión latente en la idiosincrasia española. En nuestra investigación nos centraremos en aquellas obras que hemos considerado pertinentes. En primer lugar destacamos elementos decisivos de la novela que lo lanzó al éxito ya de madurez, *Don Quijote de la Mancha*²; en dos episodios clave: “la historia del cautivo”, en la primera parte, capítulos XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XL, XLI, XLII, y “la historia del morisco Ricote”, en la segunda parte, capítulos LIV, LV. Además del gran recurso de autoría ficticia con la figura del moro Cide Hamete Benengeli, y la mención especial de Los Libros Plúmbeos del Sacromonte. Analizaremos también la presencia del tema maurofilo en sus comedias, las cuales se enmarcan en el género de "comedias de moros y cristianos" o "comedias de cautivos":

² Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, edición de Martín de Riquer, Barcelona, Planeta, 2005. Es la edición que vamos a manejar para el estudio de los textos analizados del *Quijote*.

El trato de Argel (jornada primera y cuarta), *Los baños de Argel* (jornada tercera) y *La gran sultana*³ (jornada tercera) y cuyas raíces se aprecian en la *Epístola a Mateo Vázquez*⁴.

Las huellas maurófilas se encuentran también en otras obras cervantinas como el *Viaje del Parnaso*⁵, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*⁶ (capítulo décimo del tercer libro), las *Novelas ejemplares*⁷; *La española inglesa* (relato de Ricaredo), *El amante liberal*, *La ilustre fregona*. Cervantes trata de buscar un equilibrio razonable y a la par ficticio entre la maurofilia y la maurofobia generalizada en la sociedad cristiana de los siglos XVI y XVII. La dualidad de la que se sirve Cervantes con el juego de esa doble verdad se convierte en la base de la creación y de la ficción literaria y justifica el hecho de ser uno de los clásicos de la literatura española por antonomasia y uno de los clásicos de la literatura universal.

En el primer apartado, que titulamos "Hacia el mundo morisco en Cervantes"⁸, se dará respuesta a una pregunta clave: ¿quiénes fueron los moros, los moriscos y los mudéjares?, cuestión que abordaremos puntualizando algunas ideas que se le atribuyen al autor en relación con lo morisco y la figura del "otro". Plantearemos el estado de la cuestión cervantina en su entorno morisco delimitando los conceptos básicos de lo morisco propiamente dicho, lo moro, lo mudéjar y lo converso. Todo ello dentro del conflicto de civilizaciones que supone el enfrentamiento de dos concepciones religiosas diferentes: cristianos viejos *versus* cristianos nuevos. Se trata de reflejar por tanto una doble visión, la de los vencidos y la de los vencedores y todo lo relacionado con la expulsión y diáspora morisca, destacando enfrentamientos ideológicos relacionados con la polémica dual Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz acerca del problema de España y también las posturas de Francisco Márquez Villanueva y de Álvaro Galmés de Fuentes con respecto a la condición del morisco.

Seguidamente nos centramos en los acontecimientos históricos principales que pretendemos analizar dentro del bagaje cultural arábigo andalusí y de la cultura morisca

³ Miguel de Cervantes, *Teatro completo*. Eds. Florencio Sevilla Arroyo, Antonio Rey Hazas, Barcelona, Clásicos Universales, Planeta, 1999. Cito todas las obras dramáticas de cautiverio por esta edición.

⁴ *Epístola a Mateo Vázquez*, en *Poesías Completas*, ed. Vicente Gaos, Madrid, Clásicos Castalia, vol. 2, 1981.

⁵ *Poesías sueltas, Viaje al Parnaso*, Zaragoza, Aneto, 2005.

⁶ *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, Madrid, Cátedra, 1997.

⁷ *Novelas Ejemplares*, vols. I-II, Madrid, Cátedra, 2001.

⁸ Francisco Márquez Villanueva, *Cervantes, moros, turcos y moriscos*, Barcelona, Bellaterra, 2010. Cervantes y el *Quijote* fueron para Francisco Márquez Villanueva una realidad dada, que, sin imponer condiciones, estaba allí como la cosa más natural del mundo a la espera de que se acordase de ella lo mismo en buenos que en malos momentos. La decisión de tratar el tema de moros, moriscos y turcos de Cervantes no fue ni caprichosa ni ciega, pues venía determinada por la perentoria actualidad del problema intercultural bajo el período clásico, causante de una oleada crítica rebosante de oportunidades, a la vez que no menos precisada de un balance estabilizador. Cervantes cultiva el arte de la ambigüedad, pero no hasta el punto de ir contra el principio de contradicción ni de pactar la arbitrariedad, en abandono de su creación al capricho.

posterior: la conquista de Granada por los Reyes Católicos en 1492; la falta de cumplimiento de las capitulaciones que garantizaban la continuación de la identidad cultural árabe-islámica de los granadinos junto con el resto de los mudéjares; la conversión forzosa a sangre y fuego de los nuevos cristianos de moros por toda la Península desde 1499; las dos revueltas de las Alpujarras en 1501 contra la forzosa conversión de los musulmanes granadinos, y la segunda en 1568 en reacción a los decretos de prohibición y las expulsiones definitivas en masa de los nuevos cristianos de moros (1609-1614). Estos acontecimientos históricos actúan como contextos esenciales, tanto explícitos como implícitos, para nuestra investigación.

En el segundo apartado, "La dualidad cervantina en *Don Quijote de la Mancha*: El mundo morisco y el mundo cristiano" se nos introduce en aquellos singulares y enigmáticos personajes y motivos que van a constituir la esencia del mundo árabe en Cervantes con la premisa básica de la verosimilitud en clave de ficción. Cervantes creía en su capacidad creativa y la traslada a su personaje, el ingenioso, loco y ante todo caballero don Quijote, quien cree en su nueva vida, que la ve constantemente justificada a lo largo de sus aventuras. Hemos seleccionado una serie de apartados de la obra que son muestras de ficción y a la vez de difusión cultural y que se convierten en ficciones y enigmas en las vidas cervantinas, las cuales se constituyen como su lugar de la educación cervantina con su vitalismo, su quijotismo y su humanismo.

La historia misma funciona como una "narrativa interpretativa" al tiempo que como "discurso polémico" y por ende de problemática morisca en aventuras clave de *Don Quijote de La Mancha* (1605-1615), así como los elementos árabes del mismo. La verosimilitud, la ficción y el dualismo serán las pinceladas de los enigmas cervantinos y las que desarrollan una serie de marcas de identidad del caballero don Quijote en la España imperial, donde la lucha de identidades duales, cristianas y musulmanes, se hace molinos y rebaños.

La pluma cervantina se inspira en el corpus de la literatura morisca y se inserta en el entorno étnico y político que rodea la literatura de la época del Siglo de Oro y que evidentemente Cervantes, ávido lector, que leía hasta los papeles rotos de las calles, no podía obviar. Nos centraremos en los escritos aljamiados como último recurso de salvación literario-morisca y en obras concretas que han constituido la base literaria morisca de Cervantes: *La Historia del Abencerraje y de la hermosa Jarifa* analizada desde la óptica del honor y el amor caballeresco, *Las Guerras civiles de Granada* de Ginés Pérez de Hita, donde entra en juego la ficción de "buenos" y "malos", y *Los amores de Ozmín y Daraxa* de Mateo Alemán.

A partir del tercer apartado iremos analizando el imaginario árabe cervantino; partimos del momento más impactante e imaginativo con la cuestión de la autoría ficticia cervantina y que titulamos "El cálamo árabe de Cide Hamete Benengeli en el proceso creativo del *Quijote*". Analizamos el juego autorial que oscila entre la ficción y la verosimilitud literarias partiendo del autor de los ocho primeros capítulos, del segundo autor seguido del traductor, los burlescos académicos de Argamasilla y el curioso autor impertinente. Presentaremos a la figura de Cide Hamete Benengeli como un elemento narrativo inserto en una aventura de narradores, personajes y autores, llegándose a convertirse en el *alter ego* de don Quijote. Se analizará su condición de moro y de morisco, así como la etimología de su nombre.

El autor ficticio e historiador árabe toma la pluma para continuar el proceso creativo de las aventuras quijotescas, convirtiéndose Cervantes en el primer autor que compra su propio libro; se inventa el suspense en mitad de la acción. La escena queda paralizada en el final del capítulo 9 de la I parte del *Quijote* de 1605, mientras don Quijote y el vizcaíno se pelean con sus espadas al aire. Para continuar la historia el propio autor de la obra, dada su afición de lector empedernido, se entretiene leyendo hasta los papeles rotos de la calle. En un paseo por el mercado de Toledo se encuentra un cartapacio escrito en letras árabes, busca un intérprete, morisco aljamiado, que pudiese leer y traducir la escritura castellana con caracteres árabigos. Surge así la figura del traductor, que tendrá especial relevancia en nuestra investigación. De hecho, este traductor morisco, "el trujamán cervantino", traduce la obra escrita por Cide Hamete Benengeli, el autor árabe y manchego. Cervantes plantea aquí un diálogo sobre la necesidad de interpretar un texto escrito en árabe, portador de un mensaje que se quiere dar a conocer a una sociedad capaz de asumir ese reto, dado que existen los moriscos, esa clase social que va a servir de puente entre la cultura musulmana y la cristiana.

Cervantes pone de relieve los orígenes de la técnica del manuscrito encontrado; sus *tapices vueltos del revés* son testigo de dicha tradición literaria. Aprovechamos así para reflejar las traducciones que se han hecho del *Quijote* y especialmente las de la lengua árabe, lo que nos lleva a afirmar que la primera traducción del *Quijote* es la del *trujamán* cervantino.

En el cuarto apartado nos adentramos en el imaginario cervantino sobre Berbería, de ahí que lo hayamos titulado "El imaginario cervantino de Argel a Marruecos: cautivos, redenciones y mazmorras". Estudiaremos la aparición, en el siglo XVI, del turco otomano en la literatura como el nuevo "otro", el mundo de la Berbería como mito, historia y literatura, la figura del corso y la piratería en las dos orillas. Analizaremos los aspectos más cruciales del episodio de cautiverio de Cervantes en Argelia (1575-1580). Este episodio tuvo que haberle

marcado para siempre ya que se convierte en un nuevo tema que se presenta como un relato autobiográfico, reflejo del mundo de la Berbería, de la ciudad de Argel y de la vida de Cervantes en aquellos tiempos. Como obras de testimonio analizaremos la *Topographía e historia de la Argel cervantina* y la *Información de Argel*. Seguidamente veremos cómo el imaginario literario cervantino se adentra en las mazmorras de una ciudad del norte de Marruecos, en la ciudad andalusí de Tetuán; así realizaremos un breve recorrido sobre sus orígenes, sobre el ambiente del corso y la piratería tetuaní.

El cautiverio cervantino durante cinco años en Argel se convierte en el primer contacto con lo otro; un diálogo con la condición de cautivo y con el deseo de libertad; experiencia que se plasma en la memoria de forma fija hasta convertirse en una constante en su creatividad. Nace así la escritura de cautiverio desde la *Epístola a Mateo Vázquez* hasta las comedias de cautivos; *El trato de Argel*, *Los baños de Argel* con el tema de la conversión en la figura de Zahara y *La gran sultana*, un viaje cervantino hacia el exotismo.

Otra creación cervantina en la que apreciamos este imaginario de allende es el *Viaje del Parnaso*, donde el mismo Cervantes se corona como "príncipe de Marruecos". Le siguen las narraciones incluidas en las *Novelas ejemplares*; así, el capítulo décimo del tercer libro de *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* se presenta como el testimonio de unos cautivos a modo de lienzo pictórico; en *La española inglesa*, el relato de Ricaredo representa el cautivo raptado por los turcos, convirtiendo la novela en la historia de las repatriaciones geográficas y religiosas católicas. Asimismo, en *El amante liberal* apreciamos varios elementos de cautiverio, desde los nombres de los personajes históricos más relevantes hasta ambientes y detalles históricos precisos. En *La ilustre fregona* veremos cómo los pícaros anohecen en España y amanecen en Tetuán.

Es en *El Quijote* donde nos encontraremos al cautivo de carne y hueso, al Cervantes inserto en "la historia del capitán cautivo". Constituye una variación en prosa de *Los baños de Argel* y en esta nueva versión nos ofrece el contexto histórico de rivalidad entre los dos imperios más fuertes de su tiempo, el turco-otomano y el español, ya que ambos competían por el dominio del Mediterráneo. Dentro del marco narrativo de la obra del *Quijote*, esta historia interpolada en la misma representa un contrapeso ante los enemigos imaginarios de don Quijote: los gigantes imaginarios y los enemigos imaginarios del Estado español en el pueblo morisco. En este capítulo se trata el cautiverio cervantino presentándose como un relato autobiográfico, reflejo del mundo de la Berbería, de la ciudad de Argel en tiempos de Cervantes.

La historia del cautivo y los personajes que aparecen se entrelazan en ese retrato de cautiverio autobiográfico cervantino. Tenemos así los nombres de la mora Lella Zoraida y Agi Morato, el moro rico y principal, que representan la dualidad religiosa y cultural. La controvertida figura de Lella Zoraida es la de una mujer vestida a la morisca, hija de un moro llamado Agi Morato y que tan solo en apariencia es mora, esa será su principal definición simbólica; la conversión ficticia de la bella Zoraida y su ambición de libertad serán los vectores esenciales de su identidad.

En el quinto apartado, "Los libros plúmbeos del Sacromonte", falsificaciones de ficción morisca, se produce un replanteamiento del tema de la maurofilia. Estudiaremos el entorno social de los hallazgos del pergamino y de las reliquias para desentrañar el porqué de su implicación en la narrativa cervantina al ser considerados como el último recurso de salvación morisca. Veremos cómo se convierten en el recurso de salvación y de creación literaria para concienciar del impacto social de las falsificaciones más fascinantes en la literatura, no tanto por su trascendencia historiográfica sino por su origen y contexto, por el ambiente social de la Granada moderna, por el análisis, discusiones, falsedad y autenticidad de los textos.

Los sucesos se desarrollan a modo de crónica de unos hallazgos anunciados, en primer lugar en la torre Turpiana y más adelante los hallazgos de los Libros Plúmbeos de la colina de Valparaíso. Analizaremos el entorno social y cultural de la época, la reacción social, así como el papel de las instituciones oficiales, destacando las figuras esenciales sobre las cuales giran dichos hallazgos, la figura de Santiago, San Cecilio y la Virgen María. El elemento árabe se presenta a raíz de la lengua como esencia de las invenciones y como origen de dos culturas y dos religiones.

Los Libros Plúmbeos como elemento de sincretismo islamo-cristiano se convierten en falsificaciones mediáticas. Dicha falsificación procede de la compleja traducción de Los Libros Plúmbeos, cuyos artífices fueron Miguel de Luna y Alonso del Castillo, reconocidos médicos y traductores del rey Felipe II; por tanto, pasan de ser los traductores a los autores verdaderos de aquellas obras.

Miguel de Cervantes se hace eco a modo de ficción intercultural de los hallazgos de los Libros Plúmbeos granadinos en el episodio del final del *Quijote* de 1605. La voz cervantina nos describe el pergamino encontrado en una caja de plomo de un antiguo médico, como lo fueron Miguel de Luna y Alonso del Castillo. El pergamino quijotesco está escrito por los académicos de Argamasilla, cuyos versos ensalzan a modo de epitafio las figuras fundamentales del *Quijote*.

La autoría es burlesca e irónica; los serios académicos son el Monicongo, que nos presenta la sepultura de don Quijote, el Paniaguado, que nos ofrece el In laudem de Dulcinea del Toboso, el Caprichoso, que se encarga del caballo Rocinante, el Burlador del escudero Sancho Panza, y finalmente Cachidibiablo y Tiquitoc, quienes presentan las sepulturas respectivamente de don Quijote y de Dulcinea del Toboso.

El sexto y último apartado de la investigación es “La historia del morisco Ricote y sus raíces desterradas”. La historia del morisco Ricote tiene todo un trasfondo trágico por sus raíces desterradas, con las lágrimas por la patria perdida como símbolo del conjunto de la comunidad morisca. Cervantes pretende con él representar a toda la minoría por la manera de enlazar esa ficción literaria con la historia, para alabar y a la vez criticar el mundo morisco en todos los pormenores sociales y éticos: libertad de conciencia, la sensorialidad de la comida (jamón y vino a la morisca), el tesoro de Ricote, el habla y las letras moriscas, la religión, la vestimenta, sin pasar por alto a la figura de Ana Félix.

Esta investigación es un amplio recorrido por diferentes lugares de las creaciones literarias cervantinas. Con un lugar central, representado por el personaje con mayúsculas, el héroe y el antihéroe de una cultura multirracial, dual y visionaria: *Don Quijote de la Mancha*, el caballero con la llanura de la Mancha como espacio para la imaginación y para el gran reto. Es el reto de crear, pensar y actuar, es el reto de las aventuras ya escritas y que jamás serán continuadas, porque ya la pluma se colgó.

El "Yo sé quién soy", al dejar la pluma colgada, nos cede la palabra pensante para descubrir su mito y su gloria. Una de las claves cervantinas es la creación de la novela en clave morisca ligada a su verosimilitud literaria. Y es el misterio quijotesco el que nos guiará entre las líneas silenciosas de la verdad cervantina.

CAPÍTULO I

HACIA EL MUNDO MORISCO EN CERVANTES

I.1. ¿Quiénes fueron los moros, los mudéjares y los moriscos?

[...] tagarinos llaman en Berbería a los moros de Aragón, y a los de Granada mudéjares, y en el reino de Fez llaman a los mudéjares Elches, los cuales son la gente de quien aquel rey más se sirve en la guerra [...].⁹

De esta forma nos presenta Cervantes la sociedad del momento a modo de inciso en su relato del cautivo; una sociedad morisca que se integra en el seno de una comunidad bastante amplia. Los moriscos son los descendientes de los mudéjares, los musulmanes de la España medieval que vivían bajo la dominación cristiana, convertidos a la fuerza a comienzos del siglo XVI.

El estudio de un grupo social implica el conocimiento, aunque somero, del proceso histórico que le rodea y en el que se inserta. Así hemos creído de interés comenzar nuestra investigación dando un estudio sobre la presencia histórica de los moriscos en la Península Ibérica y las diversas etapas por las que ha transcurrido; ello nos muestra las influencias e interrelaciones mutuas que esa convivencia ocasionó en todas sus manifestaciones culturales, entre ellas la multiculturalidad literaria.

La historia de los moriscos deriva de una serie de factores de índole variada. En primer lugar hay que tener en cuenta la cuestión religiosa, porque ésta fue la primera responsable del fracaso de la integración. Los moriscos rechazaron la conversión y las autoridades competentes no fueron capaces, por falta de interés, de medios o de cultura, de crear las condiciones idóneas para la integración y la convivencia de ambas partes. La religión islámica fue profunda e incuestionable en las grandes regiones moriscas como el Reino de Granada hasta 1570, el de Valencia y el de Aragón, donde se concentraba la gran mayoría de los nuevos convertidos.

El segundo aspecto del conflicto es el geográfico porque no es igual en el Reino de Granada, reconquistado al final de la Edad Media, entre 1481 y 1492, que en el resto de la Corona de Castilla, donde, a excepción de Murcia, el poblamiento mudéjar era poco importante y había sido sometido desde hacía mucho tiempo, o que en la Corona de Aragón, donde los mudéjares eran numerosísimos, suponían la tercera parte de la población en el antiguo Reino de Valencia y la quinta de Aragón.

⁹ Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, Barcelona, Planeta, 2005, (I, XLI), pág. 435.

Eran unos 300.000 los moriscos instalados, preferentemente, en los reinos de Aragón, Valencia y Granada y, en menos proporción, en las dos Castillas, Extremadura y Cataluña. Hasta un veinte por ciento residía en Aragón, en los pueblos del Valle del Ebro y en las cuencas de sus afluentes Jalón y Huelva; constituían la tercera parte de la población valenciana, diseminados por la sierra de Espadán y las huertas de Játiva y Gandía y, dentro del reino de Granada, se les veía principalmente en las Alpujarras, el valle de Lecrín y la zona almeriense.¹⁰

Los moriscos instalados en Valencia o Aragón vivían sometidos al régimen señorial feudal, mientras los granadinos se asemejaban al tipo de campesino minifundista. En cualquier caso, al principio mantuvieron sus costumbres y en las ciudades vivían en sus propios barrios, las denominadas morerías, siendo perfectamente tolerados por la población cristiana. Pero, en los años inmediatos a la firma de las capitulaciones, la intolerancia hizo su aparición entre los vencedores, lo que resulta paradójico puesto que las capitulaciones, firmadas entre 1484 y 1492, pese a sus diferencias tenían en común el reconocimiento de la libertad personal, la conservación de las estructuras sociales y el respeto a la organización religiosa, jurídica y cultural de los vencidos. Las firmadas después de 1487 les daban también la posibilidad de conservar todos sus bienes.

Acierta Julio Caro Baroja en decir que:

Difícil será encontrar en toda la historia de España asuntos que hayan interesado tanto no sólo a los investigadores, sino también a poetas, dramaturgos y novelistas y escritores políticos como los de la conversión forzada, el alzamiento y la expulsión de los moriscos, y sus incidentes y sus vicisitudes. Se afirma que España ganó con la expulsión de los moriscos la unidad religiosa y la seguridad política.¹¹

Ahora bien, siempre hay que pensar, como lo escribe Serafín de Tapia, que sería abusivo "establecer una relación directa y mecánica entre el proceso de integración social con la mayoría cristiana y el de la pérdida de la identidad islámica"¹², ya que la segunda pudo ser mucho más lenta que la primera y no siempre pudo estar condicionada por aquella.

Pronto los mudéjares comprendieron que muchas de las capitulaciones eran *letra muerta*, por lo que un extraordinario malestar se extendió entre ellos; este malestar culminó con la sublevación del Albaicín de Granada el 18 de diciembre de 1499, cuando el cardenal Cisneros les impuso la conversión forzosa; es de notar que con Cisneros:

¹⁰ Miguel Barrios Aguilera, *Granada morisca, la convivencia negada*, Granada, Comares, 2002.

¹¹ Julio Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, Alianza, 2003, pág. 55.

¹² Serafín de Tapia Sánchez, "Los moriscos de Castilla la Vieja, una entidad en proceso de disolución". En *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991, pág. 180.

[...] las presiones tomaron un aire violento y organizó bautismos en masa, sin dilaciones ni escrúpulos. No había más que una dura alternativa: o convertirse al cristianismo, o padecer grandes prisiones y torturas.¹³

Una oleada de sublevaciones se extendió rápidamente por diversos lugares de Andalucía, que pese a la resistencia terminaron con la conversión en masa de todos los musulmanes en 1501. A partir de entonces se les empezó a denominar *cristianos nuevos o moriscos*. En opinión de Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent "ese año marcó el principio del fin de la convivencia entre ambas culturas"¹⁴, y la tensión que existía antes entre los moriscos y los cristianos viejos de modo más mesurado ahora se agudizó considerablemente.

Por su parte los mudéjares de Castilla habían vivido pacíficamente en las morerías, bajo la protección real, desde que se conquistó esta zona; y pese a soportar determinadas medidas de segregación se les habían respetado en su culto. Pero los sucesos de Granada empujaron al rey a promulgar una real cédula el 12 de febrero de 1502 por la que también a ellos se les obligaba a convertirse o a emigrar.

En los años siguientes se comprobó lo equivocado de la medida, pues los cristianos creyeron que se habían ido los musulmanes y que se habían quedado quienes sinceramente estaban dispuestos a aceptar el cristianismo; en tanto que los moriscos creyeron que les dejarían en paz solo con bautizarse, lo que pronto comprobaron no sería una incompatibilidad que se agrandaba con el paso del tiempo. Entre 1511 y 1526 se promulgaron diversas cédulas tendentes a destruir las peculiaridades de la cultura morisca en un empeño de aculturación total. El proceso culminó con la celebración de una junta convocada en Granada por iniciativa regia en 1526.

Las conclusiones aprobadas en ella aspiraban a la desaparición de todo particularismo morisco; obligación de hablar el castellano dentro de los tres años siguientes y prohibición de hablar, leer o escribir el árabe, así en público como en secreto; nulidad de los contratos hechos en lengua arábiga; entrega de los libros arábigos al Presidente de la Audiencia Real de Granada; que no pudieran hacerse en adelante trajes moriscos, que las mujeres no vistiesen a la morisca, y que llevasen descubierta la cara; prohibición de ceremonias musulmanas en las bodas; que tuviesen abiertas las puertas de las casas los viernes y días en que se celebrasen bodas; que dejasen de usar nombres de moriscos; y, por último, prohibición de los baños. Por tanto, afirman

¹³ Antonio Domínguez Ortiz; Bernard Vincent, *Historia de los moriscos: Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, pág. 9.

¹⁴ *Ibid.*, pág. 24.

A. Domínguez Ortiz y B. Vincent que "a partir de entonces se vio que no se trataba del rechazo al infiel, sino simplemente del rechazo al otro, al diferente."¹⁵

Estas medidas autoritarias provocaron resistencias y levantamientos: en Granada en 1501, en las montañas de la Alpujarra y en Ronda en 1568. En Aragón, los moriscos resisten exitosamente y obtienen el abandono de la conversión forzosa, mediante un tributo; igualmente en Valencia en 1510, una parte de la nobleza los apoya.

La guerra de guerrillas que se desarrolló entre 1568 y 1570 evidenció el sentimiento de odio existente entre ambas comunidades, y quería conservar su identidad. La guerra arruinó a Granada, y como afirma A. Domínguez Ortiz, "cavó definitivamente el foso que separaba las dos civilizaciones"¹⁶ y supuso el fin de la ilusión de convivencia y comprensión recíprocas. No intentamos aquí aludir, ni siquiera en resumen, a las consecuencias del levantamiento de los moriscos granadinos, ampliamente narrado por Hurtado de Mendoza en la "Guerra de Granada"¹⁷, pues no interesa para nuestro objetivo; bastará señalar que el sentimiento religioso, agudizado más por las últimas disposiciones restrictivas, fue poderoso incentivo de aquellos sucesos.

Tras este enfrentamiento ya no será posible recuperar esa confianza mutua que aún latía en 1560. Los moriscos viven en continua inquietud dando crédito a los más osados bulos, y los cristianos, aunque crean resuelto el problema con la victoria obtenida en Lepanto en 1571, pronto se dan cuenta de que la expulsión de los moriscos granadinos no ha cambiado la situación. Se multiplican los incidentes entre cristianos y moriscos, la represión se recrudece y una junta reunida en Lisboa propone expulsarlos de España, acuerdo que el Consejo de Estado presenta el 19 de septiembre de 1582. No se cumple la propuesta.

El 4 de abril de 1609 cuando se firma la tregua con las Provincias Unidas, Felipe III ordena la expulsión de los moriscos. El bando de expulsión de los primeros moriscos, los del Reino de Valencia, se hizo público el 22 de septiembre, y en él se daban tres días de plazo para que todos se encontraran en los puertos de embarque, con algunas excepciones que F. Arranz Velarde precisó:

Los moriscos conversos que fuesen clérigos; las moriscas casadas con cristianos viejos; los moros que de su propia voluntad hubiesen venido de Berbería a convertirse; los moriscos que quedaron como esclavos cuando la rebelión de Granada; los niños menores de cuatro años que quisieran

¹⁵ *Ibid.*, pág. 30.

¹⁶ Antonio Domínguez Ortiz, "Los moriscos granadinos antes de su definitiva expulsión", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, N° 12 - 13, (1963-1964), págs. 113-129.

¹⁷ Julio Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*, pág. 101.

permanecer en el país para ser educados y servir de criados en las casas que los quisiera recoger; y un diez por ciento de familias moriscas, destinadas a conservar en el reino los conocimientos prácticos de agricultura y labranza.¹⁸

Los moriscos fueron expulsados, entre los años 1609 y 1614 del país que los perseguía constantemente y que consideraban la tierra de sus antepasados. No fueron "cristianos viejos" y se les llamaba "cristianos nuevos", descendientes de los denominados "invasores árabes" y que no eran árabes sino beréberes convertidos al Islam, empezando por su propio jefe: Tariq Ibn Ziad.¹⁹

José Ortega y Gasset²⁰ habla de patología crónica de España desde los visigodos, dominadores de España desde el siglo V hasta el año 711, fecha de la invasión árabe que dura ocho siglos hasta la denominada "Reconquista" de los Reyes Católicos, término totalmente fuera de lugar teniendo en cuenta los ocho siglos de convivencia y esplendor, no sin etapas de decadencia.²¹

Vamos a demostrar que estas impresiones, tanto las negativas como las positivas, fueron creadas en el mundo literario y en su vertiente imaginativa, dando lugar a una literatura marcada por la verosimilitud como historia verdadera. Por esta razón, el estudio de la ficción literaria hace necesario un análisis del trasfondo histórico destacando más los rasgos particulares de la representación del "otro" con el refuerzo de la identidad cultural morisca. Es en este tipo de tradiciones colectivas en donde se encuentran las raíces de los prejuicios e ideas erróneas sobre el Islam y los musulmanes.

Estas reconstrucciones, por lo demás, conforman las ideologías éticas, religiosas, al tiempo que ofrecen modelos de héroes y villanos que el público puede idealizar o demonizar, según lo requiera el caso, lo que en la cultura popular se conoce históricamente por los calificativos "los buenos" y "los malos"; "los cristianos viejos" y los "cristianos nuevos o conversos". Es el sentir de una comunidad que se desvivió desdichada y sobre la que han llovido multitud de escritos, abundantes opiniones favorables y desfavorables a la historia, a los hechos históricos; por eso mismo, cada palabra que se escriba sobre la historia y cultura morisca, así como su proyección en la literatura española de los Siglos de Oro (XVI-XVII), da pie a cuantiosos razonamientos y planteamientos.

¹⁸ Arranz Velarde, F., *La España musulmana; La Historia y la tradición*, Madrid, Marsiega, 1941, pág. 235.

¹⁹ Rodrigo de Zayas, *Los moriscos y el racismo de estado. Creación, persecución y deportación (1499-1612)*, Córdoba, Almuzara, 2006, pág. 86.

²⁰ José Ortega y Gasset, *España invertebrada*, Madrid, Espasa Libros, 1999.

²¹ Manuel Barrios Aguilera, *op.cit.*, pág. 36.

I.1.1. Los términos moro, mudéjar y morisco.

Los tres términos, *lo moro*, *lo mudéjar* y *lo morisco* dieron lugar al concepto de "lo otro" o "la otredad morisca". La figura de "lo otro"²² ha suscitado polémica sobre si este término se refiere a los vencedores cristianos o si fue la misma comunidad musulmana de Al-Ándalus la que adoptó ese término como representación de su identidad social cada vez más cerca de su fin. Los términos *moro*, *mudéjar* y *morisco* que vamos a analizar y enlazar con los aspectos históricos a continuación, nos acompañarán a lo largo de toda la investigación. Serán la voz de la tesis imperante del texto y que saldrá a la luz en las líneas ficticias cervantinas; es la mirada dual que se entrelaza entre la historia del texto y su interpretación literaria.

Etimológicamente la palabra "*moro*" proviene del latín *maurus*, que designaba en época romana a los habitantes del Magreb central y occidentales actuales (zonas costeras de Marruecos y de casi toda Argelia), las provincias romanas de la Mauritania Tingitana (capital: Tánger, en Marruecos) y Mauritania Caesariensis (capital: Cherchel, en Argelia). Pero las crónicas europeas medievales no suelen llamar *moros* a los musulmanes hasta las invasiones magrebíes en Al-Ándalus de las dinastías bereberes de almorávides y almohades, en los siglos XI-XIII. La denominación moro pasará a calificar, desde esa época hasta nuestros días, a todo lo *no-cristiano*, con un cierto tinte de aversión; de ahí las expresiones: *los moros* y *cristianos*, *los moros en la costa*, *el niño moro* o *no bautizado*, entre otras denominaciones.²³

Hay una época decisiva que marca esta denominación, que es la del período colonial español en Marruecos y en las plazas de Ceuta y Melilla, así como en ciertas clases sociales andaluzas, en la que este término de moro cobra un matiz demasiado despectivo y degradante. De esta manera se convierte en norma académica en los ambientes cultos y escritos científicos, en España, no usarlo para nombrar a los musulmanes, en el sentido religioso de moro, o a los árabes, como los árabe-hablantes, originarios de la Península Arábiga o árabes ciudadanos de los estados árabes actuales. Frente a esta acepción, hay que señalar la gran admiración con la que se utiliza generalmente el término moro en tierras valencianas, alicantinas y murcianas, donde las Fiestas de Moros y Cristianos son muy populares. Podríamos añadir también otra

²² José María Perceval, *Todos son uno: arquetipos, xenofobia y racismo; la imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997.

²³ *Ibid.*, pág. 13.

oposición que expresa muy bien la total oposición del mundo islámico medieval: oriental, musulmán y árabe-hablante, frente al mundo hispano, europeo, cristiano y romance-hablante.²⁴

De la acepción de *moro* llegamos a la de *moriscos* y debemos de tener en cuenta en primer lugar la procedencia de los mismos y que está estrechamente relacionada con la del término *mudéjar* para así determinar el origen de estos últimos en relación con el de los *moriscos*. El vocablo *morisco* conviene aclararlo y delimitarlo ya que antes de utilizar el vocabulario morisco para designar al minoritario, los cristianos empleaban los términos anteriormente citados: "mudéjares nuevamente convertidos, nuevamente convertidos de moros, cristianos nuevos de moros, confesos y moriscos". A esta serie hay que añadir los apelativos utilizados en las distintas regiones:

Valencianos, aragoneses, granadinos, helches o elches (cristianos renegados o sus descendientes), gazis (nacidos en África del Norte) y tagarinos (los que conocen la lengua española tan bien como la árabe, es una voz derivada del catalán tagarí, y esta a su vez, del árabe zagará: propio del zagr al-a'lā o frontera superior).²⁵

La palabra morisco procede del sustantivo moro, con una terminación que indica diminutivo o derivación adjetival, muchas veces con sentido despectivo. Álvaro Galmés de Fuentes encuentra que la palabra morisco procede de moro más el sufijo -isco <lat., iscus, que expresa procedencia o permanencia. En este sentido viene a designar al que procede del moro, entendiendo moro, en sentido religioso, como sinónimo de musulmán, tal y como se refleja en la oposición moros y cristianos.²⁶

Para Julio Caro Baroja, hay un étimo latino de la palabra morisco (*mauriscus* o *mauricus*) y otro griego vulgar (*mauriskus*), usados para denominar a los moriscos.²⁷ Este último afirma que la palabra morisco se empleó por primera vez como nombre en 1521. El texto que la menciona es del Ayuntamiento de Baza donde prohíbe a los posaderos servir vino a los moriscos:

²⁴ Mercedes García Arenal, *Los moriscos*, Granada, Universidad de Granada, 1996. Este aspecto es analizado igualmente por Mikel Epalza en "Trabajos actuales sobre la comunidad de moriscos refugiados en Túnez, desde el siglo XVII a nuestros días" en *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca (10 al 16 de julio de 1972)*, Oviedo-Madrid, 1978.

²⁵ *Ibid.*, pág. 645.

²⁶ Álvaro Galmés de Fuentes, *Los moriscos, desde su misma orilla*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1993, págs. 22-23.

²⁷ Julio Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*, pág. 25.

Hay muchos inconvenientes, acogiéndose en ellos moriscos e otras personas mal vivientes, donde se emborrachan e riñen e hay cuestiones e los moriscos no entienden en sus haciendas estando todo el día en los dichos bodegones.²⁸

La denominación de *moriscos* se distribuye en grupos de divergente situación geográfica, tal y como señala Mercedes García Arenal²⁹. En primer lugar, se encuentran los moriscos de la Corona de Aragón. Un segundo grupo engloba a los moriscos castellanos procedentes de los antiguos mudéjares, asimilados casi totalmente en la forma de vida cristiana, y que gozaban de una gran libertad de movimiento. El último y tercer grupo estaría formado por los moriscos andaluces, que continúan viviendo en sus lugares de origen después de la conquista de Granada en 1492, población eminentemente musulmana en sus costumbres, creencias y formas de vida.

El historiador Mikel de Epalza realiza una definición del concepto enfocándolo desde dos puntos de vista complementarios: la hispano- céntrica entiende por morisco a un grupo específico de la sociedad peninsular, diferenciado por su origen islámico y su forma de vida musulmana, cuya especificidad se estudia en función de su integración en el conjunto de la sociedad española. En cambio la visión islamológica lo considera como el último grupo musulmán de Al Ándalus, inserto en la sociedad hispánica que le es hostil porque es diferente.³⁰ En líneas generales el concepto *morisco* surge, como hemos señalado anteriormente, después del edicto de conversión forzosa dictado por Cisneros en 1502. Delimita a los musulmanes de los reinos peninsulares que luego serán España (Coronas de Castilla, Aragón y Navarra), que fueron obligados a convertirse al cristianismo a principios del siglo XVI. Por extensión, se denominan también *moriscos* a los que fueron expulsados de España y a sus descendientes, especialmente en el Magreb. En cualquier caso eran una minoría diferenciada, rodeada de una sociedad que los rechazaba por su tesón en mantener esas diferencias y conservar su modo de vida. Modos de vida que, generación tras generación, llevaban muchos siglos desarrollando en el territorio peninsular porque nacieron y crecieron en estas tierras. Fueron el grupo mayoritario frente al grupo de conquistadores cristianos ubicado en el norte de la Península. Algunos de los habitantes de la tierras conquistadas huyeron hacia el Sur o se desplazaron al Norte de África, otros se quedaron bajo el dominio cristiano y mantuvieron su religión musulmana; a estos primeros se les llamó mudéjares.³¹

²⁸ *Ibid.*, pág. 14.

²⁹ Mercedes García Arenal, *op.cit.*, pág. 54.

³⁰ Mikel Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1997, pág. 45.

³¹ *Ibid.*, pág. 48.

Los mudéjares eran los denominados domesticados, musulmanes que se quedaron en tierra de cristianos con ciertos derechos, principalmente el conservar su religión a cambio de pagar más impuestos o seguir siendo siervos de los señores. Tal término no se documenta hasta finales del siglo XVI; se aplica también al arte bajo medieval que asimila elementos del arte árabe tanto en la decoración arquitectónica como en los objetos de arte menores o muebles, especialmente en Aragón, Castilla la Vieja, León y Toledo.

Actualmente es un término consagrado entre los historiadores, oponiendo expresamente el término *mudéjares* al de *moriscos*. En realidad designa al mismo grupo social étnico religioso de origen musulmán y árabe en la sociedad cristiana, pero con una importante diferencia: los *mudéjares* son oficialmente musulmanes en esa sociedad, mientras que los *moriscos* son oficialmente cristianos. Esta diferencia es evidentemente de origen cristiano, porque para los *moriscos* solo el contexto sociológico había cambiado, permaneciendo ellos idénticamente musulmanes, aunque hubieran tenido que adaptarse en su comportamiento a las nuevas circunstancias sociales de su entorno cristiano.

Los *mudéjares* por tanto son el precedente más directo de los *moriscos*, de forma que es difícil comprender a estos sin referencia a sus antecesores mudéjares en la sociedad cristiana. Morfológicamente la palabra mudéjar es un arabismo, es decir, que es una palabra castellana de origen o etimología árabe; proviene de la raíz árabe *d -y -n* que tiene un sentido general de *permanecer, estar arraigado*. El participio *mudayyan* se puede traducir por aquel a quien se ha permitido quedarse en territorio cristiano, mediante el pago de un tributo, por lo que en un diccionario árabe latino granadino de principios del siglo XVI se traducirá por *tributarium*.³²

Los escritores árabes, cuando tratan de esos musulmanes bajo poder cristiano, los mencionan añadiendo el epíteto *ad-dâ'ifîn*, los débiles. Esto indica, según el derecho musulmán, una forma de vida basada en una situación jurídico-política anormal, ya que la situación normal del musulmán, según el Corán y la práctica del Profeta Mahoma con los primeros musulmanes, es la de vivir en una sociedad gobernada por musulmanes, encargados de mantener el orden islámico y de defender el derecho de los buenos musulmanes³³.

Hay dos aspectos que hay que aclarar, aparentemente iguales y en relación con el mudejarismo: la *aljama* y la *aljamía*.³⁴ A pesar de su semejanza son dos conceptos muy diferentes, que vienen de dos palabras árabes que tampoco tienen relación entre sí. La palabra *aljama* designa a una

³² *Ibid.*, pág. 50.

³³ Albert de Circout, *Historia de moros mudéjares y de moriscos o los Árabes de España bajo la dominación cristiana*, París, Richmond, 1972.

³⁴ Mikel de Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, pág. 29.

comunidad, es decir, *yâm'a* o *grupo* es el origen etimológico de *aljama*, palabra que aparece documentada en castellano en el siglo XIII y que se da igualmente en portugués y en catalán.³⁵ Los cristianos la aplicaban tanto a las comunidades de musulmanes como las de judíos, dado que su significado en árabe corresponde a lo que esta denominación designa en lengua romance. Es muy probable que los musulmanes la utilizaran también ya para designarse como grupo, a nivel local o a niveles más altos, de región o estado como lo utilizaban los cristianos. En cambio la voz *aljamía* designa a cualquier lengua que no es el árabe, es un concepto lingüístico derivado de un concepto étnico: los *ayam* son para los árabes los extranjeros, y el adjetivo masculino *ayami* significa simplemente extranjero, no árabe. De este adjetivo nacerá el femenino *ayamiyya* que, aplicado al femenino *luga*, lengua, designará a la *aljamía* como lengua extranjera o no árabe, como opuesta a la lengua árabe: la *arabiyya*, que ha dado en castellano algarabía. Así es como *aljamía* y *algarabía* son dos arabismos que se diferencian y se oponen: desde el punto de vista de los musulmanes arabófonos, ellos hablan el árabe y los demás la aljamía, mientras que desde el punto de vista de los cristianos castellano-hablantes, los musulmanes hablan una algarabía ininteligible que es el árabe y escriben en escritura aljamiada la lengua romance.³⁶

La *aljama* significa la permanencia del Islam, para estos musulmanes que han perdido el poder político en su tierra natal. Forma como un pequeño *estado* en el Estado, donde las leyes y costumbres del Islam se guardan y protegen para todos los individuos que componen la aljama. Esa *aljama*, al mismo tiempo que reúne a los musulmanes, les controla para que crean y cumplan como musulmanes, como lo hace en tierras islámicas la autoridad política. Su autoridad es el alfaquí, sustituyendo al cadí y a las autoridades militares de los territorios musulmanes. Los cristianos piensan que la cohesión islámica de los mudéjares y, sobre todo, de los moriscos se debe a los alfaquíes.³⁷ Símbolo de identidad y de continuidad islámica de los mudéjares, esta institución musulmana desaparecerá oficialmente con los moriscos, sustituida a veces por los consejos y los cristianos nuevos de moros, a efectos especialmente fiscales. Pero la estructura de la aljama permanecerá a lo largo de todo el periodo morisco, como elemento de fidelidad a su identidad islámica de esa sociedad musulmana perseguida precisamente por su islamismo. La persecución específica contra los alfaquíes es en realidad una persecución contra la aljamía como conciencia de identidad de esos cripto-musulmanes en la sociedad cristiana.

³⁵ Jean Corominas-J. A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, 1981, pago. 177.

³⁶ *Ibid*, pág. 179.

³⁷ Joaquín Martínez Valls, "Los alfaquíes del obispado de Orihuela en 1587", *Sharq Al-Ándalus. Estudios Árabes*, Alicante, N° 3, (1986), págs. 95-101.

Los musulmanes de Al Ándalus usaron, pues, la lengua mozárabe y hasta transcribieron palabras de esa lengua neolatina en escritura árabe y hasta frases enteras en documentación medieval cuando tenían que conservar por escrito, en su alfabeto, el árabe, lo que entendían oralmente en romance. Es lo que se conoce con el nombre de literatura aljamiada, pero este fenómeno literario formado por textos generalmente religiosos en romance, aunque con escritura árabe, es muestra de una aculturación mucho más profunda. Estos textos tratan en general de temas religiosos islámicos enfocados desde el punto de vista tradicional y en lengua árabe, la lengua del Corán y la lengua de cultura de Al Ándalus y de la sociedad musulmana del Occidente musulmán.

Nunca a lo largo de muchos siglos de su historia en Al Ándalus y el Magreb los musulmanes utilizaron otra lengua que el árabe para escribir sobre temas religiosos, aunque sí la utilizaron en el trato familiar corriente. Esa lengua, hablada hasta hoy en día por millones de magrebíes, no se escribe casi nunca, ni siquiera en caracteres árabes. En cambio los escritos de los *mudéjares* y de los *moriscos* en lengua romance duran casi dos siglos, de mediados del XV hasta mediados del XVII, ya en el exilio.³⁸

Los mudéjares han sido objeto de pocas obras generales, seguramente por la amplitud del tema, que abarca muchos siglos, por la variedad de situaciones en que vivieron en las diversas regiones de la Península y por la dispersión y carácter fragmentario de la documentación.³⁹ En cambio, con la conversión forzosa de principios del siglo XVI, los *moriscos* serán considerados como cristianos y vigilados en su fe y prácticas por la Inquisición. Esto explica en gran parte que a medida que avanza la Edad Media y por supuesto la Moderna hay más documentación escrita y se conserva mejor, y esto explica el que se sepa mucho más sobre los *moriscos* que sobre los *mudéjares*. Esta diferencia en el tratamiento historiográfico no modifica en nada la identidad fundamental y la similitud de problemas que tienen esas comunidades islámicas. Estos problemas se reducen al mantenimiento de su fe islámica y de sus costumbres y lengua de origen árabe y oriental, que les diferencian de su entorno cristiano, mientras van asimilando cada vez más valores culturales de esa sociedad cristiana, europea. Los *mudéjares*, al verse sometidos a dichas nuevas disposiciones cristianas, se les llamó *cristianos*

³⁸ Ver una visión general en Álvaro Galmés de Fuentes, "El interés literario en los escritos aljamiado-moriscos". En *Actas del Coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca*. Madrid: Gredos, 1978, págs. 189-208, y "La literatura aljamiado-morisca, literatura tradicional". En *Les Morisques et leur temps*, Paris: Editions du CNRS, 1983, págs.13-27 y especialmente en la introducción del libro de L. F. Bernabé Pons, *El Cántico espiritual del morisco hispanotunecino Taybili*, Zaragoza, 1988, págs. 5-26.

³⁹ Ignacio de las Cagigas, *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española: Los Mudéjares*, Madrid, 1948, pág. 572.

nuevos de moros. El pueblo finalmente los pasó a denominar *moriscos*, término que se ha mantenido hasta hoy en día.

Con todo esto, y en opinión de los historiadores cristianos, la situación de los moriscos se presenta de la siguiente manera. En primer lugar se encuentran los moriscos valencianos y granadinos, quienes utilizaban la lengua árabe de forma cotidiana, la hablaban y al empleaban en todo tipo de escritos, públicos y privados. Por su parte los mudéjares, luego los moriscos, aragoneses y castellanos habían perdido la lengua árabe, y al perderla, recurrieron al aljamiado en casos de escritos privados o internos a sus comunidades, como eran los textos literarios o determinados apuntes personales. Por ejemplo, tenemos relaciones de contabilidad, llevadas en aljamiado en el ámbito castellano y también en ámbito aragonés, frente a lo que ocurría en el ámbito granadino. Es decir, y como ha expresado Álvaro Galmés de Fuentes: "los escritos aljamiados de los moriscos de Castilla y Aragón son el resultado del olvido, por parte de este grupo social, del árabe como lengua coloquial, y de su sustitución por el castellano"⁴⁰.

En segundo lugar, los moriscos aragoneses y castellanos también mantuvieron, aun después de su desuso cotidiano de la lengua árabe, la utilización de esta en la redacción de determinados documentos notariales, entre los siglos XII y XVI, como actas de reparto de herencia, compraventa, préstamo, cambio, hipoteca, depósito, escritura de poder y de tutela, y algún contrato, e incluso alguna carta de especial solemnidad. Sus autores fueron en general los alfaquíes de cada lugar, ejerciendo también como escribanos y notarios de sus comunidades, y apoyándose para redactar en las colecciones de formularios usadas en al Ándalus, al menos desde el siglo IX, y que llegaron a época mudéjar; el escribano mudéjar aplicaba estos patrones, pero al reproducirlos se interferían los tres elementos lingüísticos implícita o explícitamente presentes en su acto: el árabe clásico (en las formulas notariales de la jurisprudencia islámica, conocidas mejor o peor por los alfaquíes mudéjares), el dialecto andalusí (que pervivió entre los mudéjares aragoneses hasta una época y con una extensión de uso que no podemos precisar con exactitud), y la lengua romance, castellano con aragonesismos (aparece el voluntario recurso al léxico romance para explicar o sustituir términos árabes, o involuntariamente, la sintaxis del escrito árabe transparenta algunas construcciones romances).

En general, los autores de estos documentos intentaban redactarlos en árabe clásico, mediante los conocimientos que pudieran tener y mediante el uso de fórmulas legales estereotipadas. Para cumplir su intento debían intentar sustraerse a la influencia árabe dialectal y de la lengua romance, pero en realidad, los tres elementos aparecen significativamente en los

⁴⁰ Álvaro Galmés de Fuentes, *op. cit.*, pág. 222.

documentos mudéjares árabes de Aragón, aunque no en la misma situación: el árabe dialectal y el romance se infiltran contra la voluntad o presentación, en la medida en que tal redactor no logra un nivel pleno de expresión en árabe clásico. En tercer lugar tenemos el hecho de que el recurso aljamiado es excepcionalísimo, y con razón, fuera de las áreas castellanas y aragonesas, pues en la granadina y la valenciana se mantenía el uso de la lengua árabe en todo el periodo mudéjar y morisco. Los mudéjares y los moriscos utilizaron también las lenguas romances y la grafía latina. A grandes rasgos, que habrán de perfilarse mejor, les vemos manejar las dos lenguas y los dos alfabetos.

Tenemos pruebas de que estos mudéjares aragoneses, como también los castellanos, ya no utilizaban como lengua el árabe, pero, ante esta situación nos cuestionamos por qué no escribían en grafía latina la lengua romance que hablaban. Ante este dilema, Otman Hegyi⁴¹ repasaba en su comunicación las hipótesis existentes sobre el uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas y ofrecía ejemplos de otras aljamías, en lugares y épocas distintas a las de los mudéjares y moriscos castellanos y aragoneses, y pensaba que el empleo de caracteres árabes por los moriscos se debe también, en su mayor parte, al carácter sagrado de la escritura árabe y a una actitud afectiva hacia ella, para concluir que el uso de la grafía árabe debió constituir algo así como una confesión de fe.

En resumidas cuentas los términos *moros*, y concretamente los resultantes de aquel término, *mudéjares* y *moriscos*, han estado inmersos en un importante proceso de aculturación que les hace muy originales y diferentes de los demás musulmanes, incluidos sus antepasados andalusíes, y de los cristianos de la sociedad hispánica. Ese proceso de aculturación no debería interpretarse a partir de los parámetros de esas dos sociedades, la *andalusí* y la *hispana*, sino que hay que interpretarlo como un movimiento creador, original, que asimila o tiene elementos de ambas civilizaciones para ello hemos de realizar un somero estudio sobre los modos de vida y costumbres de los últimos musulmanes de España.

⁴¹ Ottmar Hegyi, "El uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas y otros aspectos de la literatura aljamiada, resultantes de circunstancias históricas y sociales análogas". En *Actas del coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, Madrid, Gredos, 1978, pág. 147.

I.1.2 Modos de vida y costumbres de los últimos musulmanes de Al Ándalus.

Estudiar la cultura morisca, la de los últimos musulmanes de Al Ándalus, con sus usos y costumbres es más complejo de lo habitual por dos razones esenciales: en primer lugar, se trata de una cultura muy diversificada que ha desaparecido, y en segundo lugar, la mayor parte de sus testimonios escritos han sido destruidos. Éstos se mantenían al margen de la sociedad estamental que les rodeaba, no sólo por motivos ideológicos y políticos, sino porque les separaban de ella profundas diferencias orgánicas; de una parte, el clero en el Islam nunca fue una clase bien diferenciada, y tampoco existía la nobleza; además no había entre ellos una jerarquía reconocida, privilegios legales ni vínculos de dependencia. Los únicos criterios de diferenciación social eran los relacionados con la riqueza y las profesiones, por lo que podríamos llamarla sociedad clasista si el conjunto no estuviera tan degradado y oprimido, lo que hacía imposible una verdadera contraposición de clases. Desde el punto de vista profesional se daban varios niveles de formación y riqueza, pero con diferencias mucho menos acusadas que en la sociedad estamental e incluso que en las posteriores sociedades clasistas.⁴²

Los moriscos desarrollaron un universo cultural, tecnológico y científico de inmensa riqueza y su legado todavía perdura tanto en la península como en el norte de África. Todas las fuentes documentales y las nuevas tendencias críticas nos han hecho ver a la figura morisca en varias dimensiones y nociones muy distintas entre sí. Tenemos al "morisco inasimilable, cruel y vengativo", aquel que antepuso sus lealtades religiosas y culturales a su tierra española y de la que se sintió natural.

Luego está el morisco que fue un "español a medias", el morisco cristiano arábigo, descendiente de mudéjar, el morisco sujeto a la voluntad de lo que su sociedad contemporánea pensaba de él y que fue víctima del proceso de aculturación oficial, el morisco que supo aprovecharse de la cultura dominante y manejarla a su favor. En el reino de Granada, por ejemplo, hubo familias que se convirtieron al cristianismo en el periodo mudéjar a través de casamientos. Muchos de ellos lograron integrarse en la oligarquía cristiana. Una de las miradas diferentes que podemos echar a la historia morisca, y en concreto a la granadina, es la que nos lleva a las familias colaboracionistas. No todos los moriscos sufrieron una expulsión, ni sufrieron una condición de humillación sistemática; sino que ha habido familias que colaboraron activamente con la monarquía, pero que tuvieron una serie de privilegios,

⁴² Manuel Barrios Aguilera, *Granada morisca, la convivencia negada*, pág. 36.

beneficios y mercedes, que las situaban como intermediaras entre la comunidad morisca y la corona y que, por tanto, les permitían no solo mantenerse, sino aumentar su poder y su riqueza.

Los moriscos no pertenecían a la sociedad estamental que los circundaba y no solo por motivos ideológicos y políticos, sino porque la separaban de ella profundas diferencias orgánicas. El clero nunca fue una clase bien diferenciada dentro del Islam; tampoco se puede hablar de nobleza. No había, pues, una jerarquía reconocida, privilegios legales ni vínculos de dependencia. Casi los únicos criterios de diferenciación eran la riqueza y las profesiones. La pequeña burguesía, que constituía su nivel más alto, estaba sometida a la mayoría cristiana vieja. Es posible que en el seno de la masa morisca hubiera tensiones y luchas de intereses, pero la oposición morisco/cristiano viejo era tan fuerte, tan fundamental, que relegaba a la sombra a cualquier otra y tendía a considerar al conjunto morisco como una unidad, a pesar de sus diferencias internas.

No se puede hablar de los moriscos como un todo homogéneo, pues había diferencias regionales y locales importantes. Había moriscos de muchas clases, derivadas de su primitiva condición o país de origen; los había también de distintas categorías sociales, desde el morisco libre y acomodado hasta el esclavo, casi siempre de origen granadino, por ser la mayor parte prisioneros de guerras⁴³. Juan Reglá ha afirmado:

[...] desde luego los moriscos no constituyeron una clase social específica, sino que entre ellos hubo una minoría aristocrática, una burguesía enriquecida, un artesanado activo y una sufrida masa de campesinos y jornaleros.⁴⁴

Mientras Mercedes García Arenal opina que:

[...] los moriscos sí que constituyen una clase social: el estrato más bajo de un campesinado y un proletariado rural. Nada se encuentra en la documentación que pueda sustentar la existencia o la posibilidad de una clase media, ni menos de una aristocracia o grupo dirigente dentro de la propia minoría morisca. Se trata de un grupo prácticamente acéfalo y privado de toda posibilidad de desarrollo o de ascensión social.⁴⁵

Entre los moriscos, unos vivían libres sin reconocer vasallaje a señor alguno en particular, aunque se avecindasen en lugares de señorío; tales eran todos los que salieron de Granada y se

⁴³ Francisco Andújar Castillo y Manuel Barrios Aguilera, "El arte de usurpar. Señores, moriscos y cristianos viejos en el Marquesado de los Vélez, 1567-1568", *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, Alicante-Teruel, N°13 (1996), págs. 85-121.

⁴⁴ Juan Reglá, *Estudios sobre los moriscos*, Barcelona, Ariel Quincenal, 1974, pág. 22.

⁴⁵ Mercedes García Arenal, *Inquisición y moriscos: los procesos del Tribunal de Cuenca*, 3ª ed., Madrid, Siglo XXI de España, Colección Historia, 1987,

hallaban diseminados en territorio castellano. Otros moriscos eran vasallos de señores; tales, los de los reinos de Aragón y Valencia. Los primeros vivían entre cristianos, vestían como ellos, y, en su mayoría, hablaban bien el castellano, aunque observando la ley musulmana eran tan moros como los del reino de Valencia; estaban menos vigilados, ya porque no vivían en lugares apartados y propios de moriscos, ya también porque su oficio de trajineros les hacía más fácil la comunicación con sus correligionarios. Esta organización social de los moriscos era bastante compleja; eran vasallos de sus señores pero tenían sus propios representantes; estos se encargaban de mantener el orden en la comunidad y en muchas comunidades existían dos instituciones, la cristiana y la aljama morisca:

La familia constituye la base esencial de la sociedad morisca y alrededor de la cual se asientan las bases de la propia comunidad. Los censos de la segunda mitad del siglo XVI indican que el tamaño de la familia media se sitúa en torno a cuatro, tanto entre los moriscos, como entre los cristianos, es decir, un matrimonio y dos niños.⁴⁶

El jefe del clan, en principio el hombre más anciano, disponía de la casa situada más al este, siendo de este modo el primero en disfrutar de la salida del sol, con su vivienda situada en dirección a La Meca. A su muerte, se procedía a un nuevo reparto del espacio entre la familia. Parece que es éste uno de los elementos esenciales de la cohesión de la familia morisca, cuya vida cotidiana se sustraía de este modo a las miradas indiscretas. A ello se debe el que las autoridades, deseosas de controlarlos, exigiesen que las puertas estuviesen permanentemente abiertas los viernes y los domingos.

En los textos contemporáneos, el vocabulario revela algunos indicios más. Hurtado de Mendoza y Mármol Carvajal emplean a menudo el término linaje; en ocasiones parentela. Ambos coinciden en señalar que Abén Humeya, primer rey de los sublevados en 1568, pertenecía a un linaje de gran renombre. Dice Hurtado de Mendoza:

[...] había entre ellos un mancebo llamado don Fernando de Válór, sobrino de don Fernando el Zaguer, cuyos abuelos se llamaron Hernandos y de Válór, porque vivían en Válór el alto, lugar de la Alpujarra puesto cuasi en la cumbre de la montaña: era descendiente del linaje de Abén Humeya, uno de los nietos de Mahoma [...].⁴⁷

⁴⁶ Francisco Ruiz Martín, "Movimientos demográficos y económicos en el reino de Granada durante la segunda mitad del siglo XVI", *Anuario de Historia económica y social*, N° 32, (1968), pág. 130.

⁴⁷ Diego Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada hecha por el rey de España don Felipe II contra los Moriscos de aquel reino, sus rebeldes*, *Historiadores de sucesos particulares*, 1, Biblioteca de Autores Españoles, 1946, pág. 74.

Podemos acudir también a otro documento, aún más valioso por el hecho de proceder de un morisco. Se trata del memorial dirigido al Rey, en 1567, por Francisco Núñez Muley. El autor, importante personaje de Granada, sale en defensa de la minoría amenazada por la pragmática de 17 de noviembre de 1566 que pretende acabar con todas sus costumbres. El memorial de Núñez Muley es una fuente de información sobre las estructuras de la sociedad morisca. Por ello, no es sorprendente su insistencia en la importancia de la conservación del linaje. Se le presenta la ocasión cuando intenta defender el empleo del sobrenombre: "[...] pues en dezir sobrenombre morisco por donde se conoce la persona y de qué linaje [...]".

Y más adelante afirma:

[...] pues que lo que toca en el sobrenombre morisco, como se han de conocer la gente y tratar con los sobrenombres castellanos e no más, perderse las personas y los linajes moriscos, no sabrán con quién trata ni compran ni casan no conociendo el linaxe de arráyz[...].⁴⁸

La importancia del linaje y la familia hace que este ámbito sea de vital importancia en tanto en cuanto fue el único reconocimiento de pertenencia a la genealogía andalusí, a un linaje en este caso nazarí de los nuevos convertidos de moros o moriscos.

La familia es en el mundo morisco el centro de la vida cotidiana y muchos elementos de la familia conectan y se imbrican en las prácticas religiosas, como la alimentación, los vestidos, baños, las zambras y leilas, la costumbre de alheñarse, con elementos culturales diferenciales de primer orden que se sustentan en las tradiciones familiares. A ello hay que añadir el hecho de que dentro del ámbito familiar está la consagración de ritos importantes, las costumbres y ceremonias, como la celebración del acto del nacimiento, el matrimonio y los rituales de defunción. Los más importantes ritos de nacimiento eran las *fadas* o consagración del recién nacido a Dios:

[...] Nacimiento, fada o fadas, es una ceremonia en la que se impone el nombre del recién nacido; es la equivalente al bautismo cristiano; su finalidad era borrar en las criaturas los efectos del bautismo cristiano [...] los lavaban secretamente con agua caliente para quitarles el crisma y olio santo [...].⁴⁹

A estos actos del nacimiento se añadía la circuncisión, que antes se hacía al octavo día de nacimiento, aunque poco a poco se fue retrasando hasta el octavo año. Para extirpar esta

⁴⁸ Raymond Foulché-Delbosc, "Memorial de Francisco Núñez Muley", *Revue Hispanique*, N° 6, págs. 205-239.

⁴⁹ Manuel Barrios Aguilera, *Granada morisca, la convivencia negada*, pág. 38.

práctica en 1511 se firmó una cédula real en la que se exigía que el padrino y la madrina del recién nacido fuesen obligatoriamente cristianos viejos:

En el varón, algún tiempo después se procedía a la circuncisión o relajación; consiste en cortar el prepucio de su miembro viril; no es precepto coránico pero sí se convirtió en una tradición de fuerte arraigo.⁵⁰

En cuanto a las bodas, si bien por imposición oficial, llevaban a las novias a la Iglesia vestidas de cristianas. En sus casas las vestían con sus atuendos propios y realizaban sus propias ceremonias. La desposada, cubierta a veces con una toca de color, era conducida a la casa de su futuro esposo, que franqueaba con el pie derecho; allí realizaban el rito de la purificación:

El matrimonio tenía carácter civil, no religioso; en los actos previos a la ceremonia los novios realizaban el *guado* y se perfumaban; la novia era depilada y tintada de alheña y otros afeites; marchaba a la iglesia envuelta en su almalfaca sobre una mula blanca...Tras la boda celebraban fiestas, acompañadas de zambras y leilas.⁵¹

Los moriscos conservaron los modos de enterramiento y los cementerios. La Iglesia dispuso medidas para inhibirlos prohibiendo los entierros en lugares no bendecidos y abaratando las sepulturas en iglesias y cementerios cristianos. La muerte fue también contemplada por la literatura preceptiva hispana que recoge con detalle el ritual; de ahí que la Iglesia activara su acción represiva obligando a curas y médicos a una vigilancia y asistencia diligente y puntual en los casos en que se sospechara enfermedad grave:

El ritual era en primer lugar el acto lavatorio del cadáver; luego se le vestía camisa nueva y se le envolvía en sábana de lino, atándola por arriba y por abajo. Era costumbre también, acaso por tradición preislámica, ponerle joyas y alimentos. La sepultura era honda a fin de encontrar tierra virgen, que debía rodear al cadáver, puesto de costado de modo que estuviese orientado hacia el este, hacia la Meca.⁵²

En el ámbito de las tradiciones se encuentran las supersticiones, aunque es verdad que es algo muy común a todos los ritos, pero quizás se vincule más a los moriscos y a la cultura islámica. Es debido al profundo arraigo de las denominadas profecías y jofores que formaron el corpus de la literatura aljamiada, basadas en las adivinaciones de sueños, los horóscopos y los sortilegios; incluso se llegaba a vincular la medicina a estas prácticas de superstición y hechicería.

⁵⁰ *Ibid.*, pág. 39.

⁵¹ *Ibid.*, pág. 230.

⁵² *Ibid.*, pág. 234.

Dentro del mundo de estas creencias, la práctica de la hechicería ocupaba el primer lugar, ya que estaba vinculada con la magia y a veces con lo demoníaco, y esto es en lo que se basó la casta cristiano vieja para vincular de manera generalizada al Islam con la brujería, el culto diabólico y la magia como medios denigrantes y repulsivos. Otro elemento básico era la higiene personal, y por eso el uso de baños públicos era muy común. Este hecho hizo que en las disposiciones aculturadoras de la congregación de la Capilla Real de 1526 se prohibiesen rotundamente, ya que se asociaban al rito religioso del *guado* y se suponía que el mantenerse limpio podía reducir la capacidad física en los actos bélicos.

Todas estas ceremonias eran conservadas siempre que se podía, pese al riesgo que suponía para sus practicantes que algún cristiano se enterase y los delatara a la Inquisición. Del mismo modo, conservaban sus formularios de oraciones coránicas, las cuales circulaban clandestinamente entre ellos; e incluso el elemento más propio de una cultura, su medio de expresión, la lengua, fue proscrita por las leyes cristianas en un intento de aculturación; pero también la lengua árabe se conservó en muchos lugares, de modo que cuando se produjo la sublevación de los granadinos, los alpujarreños sólo conocían el árabe, tal y como atestiguan las palabras de Francisco Núñez Muley pronunciadas en 1576 y recogidas por Julio Caro Baroja:

[...] los alpujarreños nacieron y criáronse en lugares pequeños, donde jamás se ha hablado el aljamía, ni hay quien la entienda, sino el cura, o el beneficiado, o el sacristán, y éstos hablan siempre en arábigo.⁵³

La lengua árabe formaba el resto de la identidad cultural, por lo que también fue rechazada por cédula real en 1566, obligando a aprender el castellano en un plazo de tres años; este hecho no hizo que desapareciera la lengua árabe, pero sí que se dispersara, degradándose al árabe dialectal y conservándose la lengua culta coránica por los alfaquíes y el árabe escrito en el ámbito de las Universidades.

El bilingüismo se hace necesario en la desenvolvura en la vida cotidiana y la necesidad de comunicación y entendimiento entre moriscos y cristianos y hace emerger el papel del traductor, que trataremos en profundidad en la figura de Cide Hamete Benengeli y el traductor morisco aljamiado del texto quijotesco:

Muchos aportes léxicos al español, presentes además en *El Quijote*, provienen del árabe. Algunos de los utilizados por Cervantes en la obra en cuestión son referidos sobre todo a las armas y a las cabalgaduras: por ejemplo, adarga, mezquino, aljófara, azar, nuca, arroba, jineta, aldea, jubones, alquimista, ajedrez, zaga, albardas, alcalde, tarea, e innumerables ejemplos más que se dispersan por

⁵³ Julio Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*, pág. 101.

todo el corpus textual. Lo importante a destacar de esta influencia, es que Cervantes, de ser un maurófono, hubiese evitado, en alguna medida, la inclusión de estas palabras árabes en sus escritos. Pero, muy por el contrario, parece muy natural y despreocupado a la hora de insertar arabismos en su obra. Con esto no damos por cierto una 'maurofilia' ni negamos una posible 'maurofobia' por parte de Cervantes, sino que ponemos de relieve cómo en *El Quijote* el lenguaje se encuentra arabizado, por efectos de evolución interna del castellano, sin duda, pero que aportan un dato importante a nuestra idea central: la presencia de la cultura árabe en la literatura española luego de su expulsión de la Península⁵⁴.

El legado cultural de los moriscos fue amplio y variado y es la mejor manera de concluir este apartado, un legado que está presente en varios ámbitos como la medicina, la arquitectura y la literatura. Las escuelas y las madrazas desaparecieron junto con las élites intelectuales que habían emigrado y los baños se cerraron o se abandonaron; las bibliotecas habían sido destruidas durante la reconquista y los libros quemados. El uso del árabe estaba prohibido; sin embargo, los moriscos fueron capaces de desarrollar la literatura aljamiada que configuraba textos religiosos, poéticos, literarios, de médicos o de memorias biográficas que formaron la "literatura secreta de los últimos musulmanes de España".⁵⁵

I.1.3. Cristianos nuevos *versus* cristianos viejos: el drama morisco

El reino nazarí, conquistado por los castellanos, se convertirá en un laboratorio de transformación socio-cultural mediante la religión, cuyo modelo será llevado al nuevo mundo.⁵⁶

A lo largo de los siglos XVI-XVII, hasta la gran expulsión final de 1609-1614, la intención de las autoridades e instituciones cristianas de vigilar el comportamiento religioso de los mudéjares primero y de los moriscos después será cada vez más atosigadora, afectando a cualquier señal evidente de diferencia, de otredad, que podría ser signo de islamismo, desde los alimentos a la forma de celebrar las fiestas. Pero todos esos enfrentamientos provienen del equívoco inicial de la conversión forzada y del bautismo forzado, aceptado por los musulmanes para salvar lo insalvable de su situación en la sociedad hispana mayoritariamente cristiana y poco propensa a admitir disidencias religiosas. De estos enfrentamientos surgen los conceptos

⁵⁴ Américo Castro, *España en su Historia: cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1948, pág. 214.

⁵⁵ Luce López Baralt en su último libro, *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, se sirve del término usado por Mohamed ben Jemia y por Mikel Epalza, incluso a sabiendas de que ya no todos los moriscos eran cabalmente musulmanes en el sentido más estricto del término. Sin embargo, López Baralt se apoya en el hecho de que estos moriscos sí que tenían voluntad de serlo y por eso ha decidido que una forma de honrarlos es respetar su intención y su memoria.

⁵⁶ Antonio Domínguez Ortiz, Bernard Vincent, *Historia de los moriscos*, pág. 415.

antagónicos cristianos nuevos y cristianos viejos, que configurarán la esencia del drama morisco.

La labor eclesiástica fue fundamental en este proceso y en este sentido encontramos como representantes más caracterizados dos figuras esenciales que analizaremos en su apartado correspondiente; tenemos por un lado al primer arzobispo de Granada, fray Hernando de Talavera y su labor conciliadora, y por otro lado, la faceta de represión del cardenal Cisneros.

El Estado moderno cristiano estaba en proceso de configuración y su pilar esencial era la estructura eclesiástica. De esta manera, con el objetivo de lograr una coexistencia pacífica de ambos credos, el cristiano y el musulmán, se hicieron intentos de asimilación, gracias como veremos a labores de eclesiásticos como Talavera, figura clave de la multiculturalidad.⁵⁷ El dualismo religioso era la cuestión de estado fundamental: el Islam y el Cristianismo se funden en la configuración de un Estado que vive entre la dualidad social del medievo y la modernidad, contando también con la influencia del judaísmo.⁵⁸

El objetivo principal fue la conversión de aquella población mayoritaria, objetivo que se había convertido en el proyecto principal del reino mostrando la diferenciación en diferentes aspectos. Así por ejemplo, hay varios datos de los que se deduce, en uno de los bandos difundidos en 1498, la precisa diferenciación entre las dos clases, los mudéjares y los cristianos viejos:

[...] que ningún christiano ni christiana venda vino a moros ni a moras, ni coman aves degolladas por ellos ni se vañen en vaños de moros o de moras, ni las christianas paran con parteras moras pudiendo aver parteras christianas, ni arrienden a moros sus casas o palacios para que en ellos fagan bodas [...].⁵⁹

El drama da comienzo desde el momento en que se consideran como enemigos del reino, y por tanto indignos y rechazados, fruto de los rencores de un pasado histórico bastante reciente en la memoria histórica. Hay un texto fundamental, *Oficio de la toma de Granada*, elaborado por fray Hernando de Talavera a petición de la reina Isabel la Católica, en el que se considera como *invasión* la presencia musulmana en la Península:

Referiré que golpeó el Señor a toda España por el crimen del rey Rodrigo. Y entraron los árabes. Y como ciertos jabalíes silvestres devastaron y exterminaron España y como fiestas extraordinarias pacieron en ella. Ofrecieron los templos santos, ofrecieron los cristianos muertos como alimento de las aves del cielo. Las carnes de los santos, a las fieras de la tierra. Derramaron como agua la sangre inocente

⁵⁷ Miguel Ángel Ladero Quesada, *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, Madrid, 1979, pág. 204.

⁵⁸ R. G. Peinado Santaella, "La Granada mudéjar y la génesis del régimen municipal castellano", *Crónica Nova*, N° 28, (2001), pág. 379.

⁵⁹ A. Moreno Trujillo, *La memoria de la ciudad. El primer libro de actas del cabildo de Granada (1497-1502)*, Granada, Universidad de Granada, 2005, pág. 203.

por toda España. Humillaron al pueblo cristiano y su heredad lo vejaron. A la viuda y al forastero los mataron y a los niños los asesinaron. A las mujeres las humillaron y cometieron estupro con las vírgenes. Colgaron con violencia a los principales ni respetaron la faz de los ancianos. Abusaron impúdicamente de los adolescentes y a los niños los crucificaron. Ya no hubo viejos en sus puertas ni jóvenes en los coros de los que cantaban. [...] ⁶⁰

En general los contenidos de esta obra presentan una imagen maurófoba y una visión de los musulmanes propia del hombre de su tiempo, según la cual los pueblos islámicos habían representado la imagen de enemigos de su fe, de su cultura y de sus estructuras sociales y políticas durante toda la Edad Media.

La misión de evangelizar a los mudéjares era la tarea principal sin imponer la fuerza; los métodos eran la aceptación libre y respetable de la nueva religión. Era el único camino viable para la total enculturación en la corona hispana. La evangelización y conversión de los mudéjares, mayoría numérica absoluta en los años que preceden a la conversión masiva, se plantea como una cuestión de Estado, cumpliéndose aquí de manera muy especial lo que ha indicado claramente Domínguez Ortiz al considerar que el trasfondo de la cuestión morisca era político y no religioso. ⁶¹

La libertad de credo era la premisa esencial y la tolerancia apuntaba a la relación con las personas y sus ideas; del mismo modo, se procuraba no utilizar la fuerza para las conversiones.

I.2. Miradas maurófilas y maurófobas hacia una misma cultura

La imagen negativa del "otro" en la Iberia cristiana precede a la propaganda europea occidental de las Cruzadas. Durante nueve siglos (711-1614), las comunidades islámicas o cripto-islámicas han persistido en Iberia de una u otra forma. Después de la llegada del Islam a la Península en el año 711, éste se convirtió en la religión mayoritaria. Sin embargo, esta religión mayoritaria desapareció por completo, por lo menos oficialmente, con las últimas expulsiones de las comunidades moriscas en 1614. El ciclo completo desde la llegada del Islam hasta su desaparición dejó un legado de impresiones negativas y positivas sobre las sucesivas generaciones de españoles. Estas impresiones, tanto las negativas como las positivas, fueron creadas e influidas más por las tradiciones orales y la literatura popular que por lo que podemos concebir como "historia verdadera". Por esta razón, el estudio de la ficción literaria del tema en

⁶⁰ Fray Hernando de Talavera, *Oficio de la toma de Granada* (Lectura V del Oficio), Granada, Diputación de Granada, 2003, pág. 96.

⁶¹ Antonio Domínguez Ortiz, "Notas para una sociología de los moriscos españoles", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, N° 11, (1962), pág. 44.

cuestión como propaganda destaca más los rasgos particulares de la representación europea occidental del "otro" al enfocar su desarrollo como mitología transcultural.

Efectivamente, numerosas narraciones históricas y tradiciones orales que han ido circulando de generación en generación han servido, por lo general, para construir memorias colectivas que refuerzan la identidad cultural. Es en este tipo de tradiciones colectivas donde se encuentran las raíces de los prejuicios e ideas erróneas sobre el Islam y los musulmanes en Europa.

En medio de esta coyuntura social situaremos los discursos culturales acerca de la maurofobia, la maurofilia, la islamofobia y la islamofilia como estrategias a favor o en contra de la conversión.⁶² En cuanto que maurofilia y maurofobia se refieren a la atracción o repulsión étnica cultural hacia la persona musulmana, sea hispano-musulmán, árabe musulmán o turco musulmán, islamofilia e islamofobia implican una simpatía o una antipatía contra el Islam como religión.

Desde el siglo VIII hasta la actualidad, la percepción de los musulmanes en España ha sido mayoritariamente negativa por razones políticas y religiosas. Hubo alguna alternancia, y se pudo considerar a los enemigos de la cristiandad como "moros amigos", en la primera mitad del siglo XX, aunque seguían inspirando desconfianza. Sólo con la consolidación de la democracia española se tiende a la solidaridad y la tolerancia para con los inmigrantes en general.

Los orientalistas que han restaurado la historia de la España musulmana, ya extranjeros como Reinhardt Dozy, ya españoles como Pascual de Gayangos y Arce, Lafuente Alcántara, Fernández y González, Francisco Javier Simonet, Leopoldo Eguílaz y Yanguas o Francisco Codera, han atendido en primer término a la parte histórica y lingüística, que era por el momento más urgente, y sólo por asomo a la parte literaria, cuando es aquí donde podemos encontrar las respuestas del tema en cuestión.

El término "orientalista"⁶³ empieza a configurarse en los albores del movimiento romántico y ha ejercido fascinación. Emilio García Gómez refleja esta idea de la influencia árabe

⁶² Eloy Martín Corrales, "Del moro al inmigrante y del inmigrante al moro. Entre la maurofobia y la maurofilia en España en las tres últimas décadas, 1975-2003", *Anuari de filologia, Sección Filología románica*, Vol. 24, Nº 12, 2002, págs. 47-56.

⁶³ Reinhardt Dozy, *Una Historia de Musulmanes de España*, Madrid, Turner, (4 vols.) 1861. Esta obra constituyó durante mucho tiempo una autoridad, debido a la solidez de la información que aportaba. Impulsó la teoría, que fue apoyada por muchos historiadores modernos, según la cual el nombre de Al Ándalus está relacionado con los vándalos, suponiendo, sin ningún fundamento, que la Bética pudo llamarse en alguna ocasión Vandalicia o Vandalucia. José Antonio Conde, con su *Historia de la dominación de los árabes en España*, levantó numerosas críticas por su carácter literario y fue duramente condenada por Dozy. El siglo XIX asistió al nacimiento de una insigne escuela de arabistas, entre los que destacó Pascual de Gayangos, quien tuvo brillantes discípulos, como

al tratar la obra andalusí *Libro de los huertos de flores* acerca de respuestas felices, sucedidos chistosos, sentencias, refranes, historietas y agudezas, de Abu Bakú Muhammad Ibn Asim, visir de Granada, y afirma que existen temas que son patrimonio de la humanidad, de todos los países y de todos los tiempos, configurando lo que conocemos como el legado arábigo andalusí. A partir de aquí es cuando se empieza a hablar y discutir el término de "maurofilia"⁶⁴, que Menéndez Pidal define como: "Sentimiento de alta estima y simpatía hacia la nobleza del enemigo, respeto y compasión hacia la desgracia del vencido [...] admiración hacia la cultura morisca".⁶⁵

El término de maurofilia ha sido objeto de diversas interpretaciones y revisiones por parte de la crítica. En términos generales se entiende como el sentimiento de confraternidad que se extiende al resto de la literatura de habla no latina y que tiene como punto de inflexión el mundo morisco. Al respecto y en un análisis de la maurofilia y la maurofobia:

Desde el siglo VII hasta la actualidad, la imagen predominante en España de los musulmanes en general es muy negativa. Los estereotipos y clichés más terribles que conforman esa imagen han saltado a la palestra en todos aquellos numerosos momentos en los que las relaciones hispano-marroquíes fueron hostiles. Poco o nada, ha supuesto el que a la tradicional maurofobia española se haya opuesto intermitente, de manera guadianesca, la no menos tradicional maurofilia (desde el moro galante medieval al caballero moro granadino, desde las *Cartas Marruecas* a las *Crónicas Sarracinas* de Juan Goytisolo).⁶⁶

La visión histórica del morisco que ofrece la literatura española de tema maurófilo ayuda a la teoría de asimilación ofreciendo una sociedad española que no rechazaba a los moriscos. Conviene señalar que el punto a favor de esta teoría reside en el apartamiento de las fuentes oficiales que exageran al hablar de una minoría casi residual de la población morisca.

La relación entre la imagen negativa y la tolerante no ha sido nunca del todo tajante y siempre ha ido dependiendo de los cambios inducidos por la coyuntura política y cultural de los países arábigo-musulmanes. La identidad española estaba en el núcleo del debate de

Francisco Codera y Zaidín, historiador que demostró una innegable honestidad intelectual en todas sus investigaciones acerca del pasado hispanomusulmán. A partir de 1910, maestros del renombre de Julián Ribera y Miguel Asín Palacios se rodearon de investigadores competentes tales como Maximiliano Alarcón y Ángel González Palencia. Pero hubo que esperar hasta mediados del siglo XX para que se elaborara una síntesis conforme a las normas de la moderna crítica-histórica; nos referimos a la magistral obra de Evariste Lévi-Provençal sobre *La historia de la España musulmana desde los orígenes hasta la caída del califato de Córdoba*.

⁶⁴ George Cirot, "La maurophilie litteraire en Espagne au XVI siècle", *Bulletin Hispanique*, N°63 (1940), págs. 305-310.

⁶⁵ Ramón Menéndez Pidal, *España, eslabón entre la cristiandad y el Islam*, Madrid, Espasa Calpe, col. Austral, 1956, pág. 29.

⁶⁶ Eloy Martín Corrales, "Del moro al inmigrante y del inmigrante al moro: entre la maurofobia y la maurofilia en España en las tres últimas décadas".

Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz en la primera mitad del siglo XX y la contraposición posterior de Francisco Márquez Villanueva y Álvaro Galmés de Fuentes. Mercedes García Arenal, experta maurófila, resume magistralmente las dos tesis en torno al tema de la expulsión, agrupadas en dos bandos de moriscólogos opuestos, de la siguiente forma⁶⁷. Por un lado tenemos la posición de la historiografía conservadora, mantenida por autores españoles, católicos y tradicionalistas, admiradores de Felipe II, que van desde Florencio Janer⁶⁸ hasta Pascual Boronat⁶⁹. Este bando piensa que la expulsión de los moriscos supone la culminación de la unidad política y religiosa de España, pero los diferentes estudiosos discrepan en el procedimiento, oportunidad y consecuencias económicas. Dentro de este bando hay divergencias; así vemos cómo la visión de Florencio Janer se sitúa en la misma línea defendida por Modesto Lafuente y Sangrador y Vítóres⁷⁰, y contrapuesta a Dávila y Collado⁷¹, Menéndez Pelayo⁷², Cánovas del Castillo⁷³ y Pascual Boronat. Estos últimos presentan a los moriscos como un peligro constante, un cuerpo inadmisibles y rebelde que causa toda serie de trastornos y atenta contra la seguridad y unidad del país. Se esfuerzan en probar que la medida fue justa, de gran utilidad pública, y que contó con el unánime apoyo popular. Cuando menos, que fue inevitable. Estos escritores estarían influidos o pertenecerían directamente a la corriente romántica, que se extiende con gran fuerza en la primera mitad del siglo XIX.

Los detractores son principalmente autores hostiles a la casa de Austria (los franceses del siglo XVII y XVIII y los protestantes en general), los liberales y economistas dieciochescos. Critican rotundamente y absolutamente la expulsión, viendo en ella no sólo una medida cruel,

⁶⁷ Mercedes García Arenal, *Los moriscos*.

⁶⁸ Florencio Janer defiende que la expulsión de los moriscos supone la culminación de la unidad política y religiosa de España, aunque se muestra muy crítico con la política de asimilación realizada con estos musulmanes a lo largo del siglo XVI. Véanse sus obras *Examen de los sucesos y circunstancias que motivaron el Compromiso de Caspe*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1855 y *Condición social de los moriscos en España*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1857.

⁶⁹ Pascual Boronat y Borrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico crítico*, Valencia, 1901. Se podría aducir un factor más para entender su visión antimorisca; en los años en que realiza su trabajo se está produciendo la pérdida de las colonias americanas, con perjuicios económicos y poblacionales. Por las numerosas menciones que hace al tema a lo largo de la obra, la pérdida de las colonias sitúa a España ante un futuro incierto, ante una nueva época de decadencia, por esto se recurriría al siglo XVII y concretamente a la expulsión de los moriscos como un fenómeno, en cierta manera, similar. Se vuelve la mirada hacia las cuestiones interiores, y el problema morisco es un ejemplo significativo de una década difícil de la historia de España. La condición de eclesiástico de Boronat también influiría directamente en esta obsesión antimorisca. Estos dos factores van a crear una conciencia de unidad interior, de una nación española sólida y fortalecida con la religión. Esta tesis se encuentra, sin excepción, en todas las obras de la historiografía del siglo XIX.

⁷⁰ Modesto Lafuente y Sangrador y Vítóres, *Memoria histórica sobre la expulsión de los moriscos de España en el reinado de Felipe III*, Valladolid, Imprenta de Don Dámaso Santaren, 1858.

⁷¹ Manuel Dávila y Collado, *La expulsión de los moriscos españoles*, Valencia, Universidad de Valencia, 2007.

⁷² Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.

⁷³ Cánovas del Castillo, *Historia General de España*, Madrid, El progreso editorial, 1894.

inhumana e innecesaria, sino también el factor principal de la decadencia de España, ya que el país quedó privado de uno de los sectores más laboriosos de su población. Destacan las figuras de Muñoz y Gaviria⁷⁴, Amador de los Ríos⁷⁵ y Lea entre otros. El caso del Vizconde francés Albert de Circout⁷⁶ habría que excluirlo de esta última clasificación por sus objetivos. Este personaje se encuentra más cercano a la visión liberal que a la conservadora, pero tampoco podría ser inscrito en la primera tendencia. La documentación que nos ofrece es exigua y su último fin es la difamación de un poder y de una nación que, aún en el siglo XIX, se puede considerar bárbara y brutal. Recorre con gusto todos los errores de la política española y ve en la expulsión efectos económicos funestos.

Hoy en día se encuentra un renovado interés, en el mundo occidental, acerca del origen y de la evolución de las confrontaciones históricas entre cristianos y musulmanes y la ideología fundamental que se halla detrás de las Cruzadas. Esto refleja recientes debates políticos y académicos que tratan de la reaparición del radicalismo islámico o la globalización de la cultura occidental. El estudio del problema morisco y sus consecuencias atraviesa su edad de oro en las dos últimas décadas del siglo XX. Se empieza a plantear como el enfrentamiento de dos culturas diferenciadas.

Los contingentes moriscos emigrados al Norte de África comenzaron a ser estudiados por Mikel Epalza.⁷⁷ A raíz de sus publicaciones, tanto historiadores españoles como árabes, intentan establecer el número exacto de los deportados y las influencias técnicas y culturales que estos exiliados aportan a su nuevo hábitat. De las grandes obras monumentales, que estudian el problema morisco en su dimensión política, se ha pasado a la monografía

⁷⁴ José Muñoz y Gaviria, *Historia del alzamiento de los moriscos, su expulsión de España y sus consecuencias en todas las provincias del Reino*, Madrid, 1861.

⁷⁵ Amador de los Ríos, *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos en España*, Madrid, imprenta de Fontanet, e *Historia, social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*, Madrid, 1876. Resulta significativo el éxito que obtuvo el autor antes de la publicación del libro. Obra dividida en tres ensayos, cada uno fue presentado por el autor en distintas instancias. El primero, centrado en el análisis histórico, le permitió el ingreso como individuo del número en la Real Academia de la Historia y el segundo, dedicado al estudio de la producción literaria de los judíos españoles, le valió la obtención de una cátedra de Literatura Española en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central en Madrid. Unos logros que anticipan la trascendencia que conseguirá el autor con esta obra. No obstante, por si había alguna duda, se preocupó de dejar claro que su libro era pionero. En su esfuerzo por rescatar el papel de los judíos en la historia española, Amador de los Ríos tiene que comenzar por deshacer los mitos que la propaganda católica e inquisitorial había volcado sobre los de la "raza" o la "nación", en terminología de la tratadística inquisitorial. Se empleará a fondo en quitar hierro a estos puntos para ofrecer una interpretación "filosófica" centrada en la exaltación del papel histórico de la Monarquía y la inteligencia de los reyes para aliarse con los sectores más dinámicos. Desde 1848 Amador de los Ríos sería el historiador invariablemente citado en todo lo relacionado con los judíos, la literatura y la cultura hebrea, etc., por los académicos de la Real Academia de la Historia no tradicionalistas.

⁷⁶ Albert de Circout, *Historia de moros, mudéjares y moriscos o de árabes de España bajo la dominación hispana*, París, 1846 (3 vols.).

⁷⁷ Mikel de Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1997.

especializada que se fija en aspectos concretos de la polémica. Sus formas de comportamiento religioso, su trato por la Inquisición, la forma de vestir, las prácticas médicas, sus ceremonias y sus aficiones literarias son rescatadas de los papeles de los archivos. Luce López Baralt opina que el rebrote de los estudios moriscos en España se debe en parte a la nueva situación política del país, "que ha suscitado un nuevo interés por lo local, por la búsqueda y rescate del patrimonio cultural e histórico de cada zona, por sus características particulares y sus señas de identidad".⁷⁸

Los nuevos trabajos sobre estos temas se publican ya no sólo en países occidentales sino también en países como Túnez, Marruecos, Argel y Egipto y, recientemente en Pakistán, en la Iqbal Academy de Lahore y la Universidad de Islamabad.⁷⁹ Vemos cómo se están renovando de forma paulatina la moriscología y vemos también que no es suficiente sólo con rescatar las fuentes documentales, sino que hay que saber interpretar y diferenciar los pensamientos reflexivos que se han producido sobre el tema. López- Baralt expone esta necesidad señalando que:

[...] no podemos medir con la misma vara al morisco cristiano Núñez Muley, que tanto abogó por los derechos de la nueva minoría y al Mancebo de Arévalo, un criptomusulmán que escribió con tanto afán secreto que hasta su verdadero nombre silenció para la posteridad [...] es importante también diferenciar un personaje como el morisco Ricote, amistoso vecino de Sancho Panza, del Jadraque Jarife, aquel valenciano vociferante del *Persiles* cervantino. Las diferencias geográficas, sociales y económicas dieron pie a distintos grados de asimilación o bien de rechazo a la cultura dominante por parte de la minoría morisca. No es justo concebir a los moriscos como un bloque monolítico.⁸⁰

En el imaginario español, y a lo largo de los siglos, la lucha entre la maurofobia y la maurofilia se ha saldado, hasta el momento, con una clara victoria de la imagen negativa de los musulmanes en general (árabes, sarracenos, berberiscos, turcos, magrebíes etc.). Naturalmente, en el inicio del proceso formativo de una imagen tan negativa hay que situar los ocho siglos de presencia cristiana en el territorio peninsular, el ambiente de las influencias religiosas y del aparato de Estado con el afán de unidad de la cristiandad. Francisco Márquez Villanueva se muestra en la misma línea cuando afirma lo siguiente:

La maurofilia acertaba de lleno al romper una lanza por la virtud del moro, cuyo problema no consistía en discriminación clasista, sino en un estereotipo primordial de menosprecio cultural y degradación humana. La imagen del moro como dechado de valores aristocráticos y de curso mayoritario

⁷⁸ Luce López-Baralt, *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Madrid, Trotta, 2009.

⁷⁹ Iqbal Academy es un órgano estatal del Gobierno de Pakistán establecido a partir de la Academia de la Ordenanza y un centro de excelencia para los estudios Iqbal. Su biblioteca es una de las más antiguas y ricas colecciones del mundo que se han especializado en Estudios Iqbal.

⁸⁰ Luce López-Baralt, *op.cit.* pág. 15.

tendía a restaurar, con gran inteligencia, la dignidad potencial de todo el grupo, sin inmediata distinción de niveles sociales.⁸¹

A partir de aquí surge necesariamente el concepto de raza; el "racismo de estado" que se puso en marcha en España durante el Siglo de Oro con la persecución de los judíos y musulmanes y que, evidentemente, no tenía el mismo sentido ideológico actual. Rodrigo de Zayas señala tres puntos fundamentales que evidencian en la historia de España el racismo de estado:

El real decreto de expulsión del 31 de marzo de 1492, por el que se deportaron a los cerca de doscientos cincuenta mil judíos que se habían negado al bautismo. Los que se quedaron merced al bautismo, recibieron, salvando contadas excepciones, el calificativo de marranos, es decir, cerdos, y fueron objeto de discriminaciones y violencias diversas. La sanción papal otorgada a los estatutos generales de limpieza de sangre, fechada en mayo de 1548. Desde entonces, hubo necesidad legal de demostrar la ausencia de antepasados judíos o moros, es decir, musulmanes, para acceder a ciertos privilegios, a ciertas actividades profesionales, e incluso, después de la gran deportación, para casarse, tener hijos legítimos y heredar. La real decisión del 4 de agosto de 1609 de deportar masivamente a los moriscos, éstos fueran o no, cristianos bautizados y practicantes. Consta que en la mayoría de los casos, los moriscos eran considerados culpables de tener la sangre contaminada por sus antepasados moros; moro, significando, lo sabemos, musulmán en general.⁸²

Rodrigo de Zayas intenta demostrar que la expulsión constituye el primer caso en la historia de racismo de estado y de purificación étnica. Así pues, de entrada cae en contrasentidos sobre los términos de raza o de nación que no tienen en el siglo XVI el sentido que les damos hoy. En la época se hablaba tanto de la nación genovesa o de la nación florentina como de la nación morisca, y la palabra es utilizada por los mismos moriscos. Y en este campo nunca hubo política sobre bases raciales. El problema de fondo es únicamente político-religioso. Todos los tratadistas que escriben sobre este tema en los siglos XVI y XVII publican sus obras con posterioridad a 1609, lo que demuestra que la expulsión de la minoría fue una medida inesperada por los hombres de su tiempo, y su objetivo es justificar la medida tomada por el poder central.

Observamos cómo continuamente se contraponen estos dos grupos terminológicos de maurofobia y maurofilia. Es una dura pugna que a lo largo de los siglos se ha ido manteniendo en la sociedad española, hasta que, finalmente, en la balanza ha pesado más la imagen negativa de los musulmanes en general, llamémosles alarbes, árabes, agarenos, sarracenos, mahometanos, berberiscos, turcos, moros, magrebíes e islamistas.

⁸¹ Francisco Márquez Villanueva, "Criptohistoria morisca". *Cuadernos Hispanoamericanos*, vol. CCCXC, 1982, pág. 2.

⁸² Rodrigo de Zayas, *Los moriscos y el racismo de estado*, Madrid, Almuzara, 2006, págs. 30-31.

I.2.1 La moriscología como objeto de estudio

Los estudios bibliográficos de los moriscos comienzan a partir de 1950, aunque existen muchas otras publicaciones anteriores. Uno de los primeros trabajos sobre los moriscos es el de Juan Reglá, entre los años 1964 y 1971.⁸³ Las líneas de investigación de la moriscología pretende aportar aclaraciones y enfoques nuevos en este campo científico y se orientan en dos ámbitos principalmente: una orientación predominantemente histórica y una orientación predominantemente cultural. La orientación histórica se interesa sobre todo por conocer a los moriscos en su tiempo y sociedad analizando los problemas cronológicos y por situar todos los temas en sus coordenadas sociológicas y políticas.

Los elementos demográficos, de cuantificación y distribución de la población morisca, tanto geográficamente como por grupos de edad y otros, serán bastante relevantes. Asimismo se analizan también las dimensiones socioeconómicas de la población morisca, dimensiones complejas pero muy abundantemente documentadas. Las relaciones de los moriscos con el conjunto de la sociedad cristiana, especialmente en sus enfrentamientos, están bastante bien documentadas y han sido objeto de muy numerosos estudios históricos. La orientación que podemos definir como cultural se interesa sobre todo por la expresión misma de esos moriscos: su lengua, tanto en árabe como en las diversas lenguas romances de la Península o, después de la expulsión, en la perduración de su uso de esas lenguas romances en el exilio magrebí, los textos en los que se expresan (la literatura aljamiada), las creencias islámicas y sus prácticas.

Ambas orientaciones podrían simplificarse en función de dos actitudes previas: para unos investigadores los moriscos son un sector específico de la sociedad española del XVI-XVII y para otros son un elemento del mundo islámico insertado en esa sociedad. Tales planteamientos invitan a establecer un estado de la cuestión actual y moderno de manera constante: estamos hablando de la eclosión de los estudios de moriscología, que incluyen nuevas colecciones editoriales, revistas especializadas, novedosos congresos y cursos, traducciones, reediciones de estudios clásicos, así como numerosas revistas. La moriscología, en efecto, puede considerarse una disciplina que funciona hoy a pleno rendimiento, quizá porque el tema de los moriscos ejerce una indudable fascinación sobre los historiadores y los aficionados a la historia. Podemos apreciar al menos dos razones para explicar este hecho: en

⁸³ Joan Reglá, *Estudios sobre los moriscos*, Valencia, Ariel Quincenal, 1974.

primer lugar, la mala conciencia por los decretos de expulsión de comienzos del siglo XVII; por otra parte, la esperanza de un país en el que todavía vivieran esos "otros españoles".

Varias tesis doctorales han acrecentado la ya abundante bibliografía existente sobre los moriscos. Hay una especie de estado de la cuestión de los diversos caminos por los que se ha movido la historiografía morisca en el último par de décadas, señalando varios grupos de "moriscólogos" que han ido diferenciándose crecientemente: los historiadores que trabajan con materiales de archivo, con fondos nuevos que han ido apareciendo o que no se habían utilizado previamente; como ejemplo de este grupo, señalo el excelente libro de Amalia García Pedraza⁸⁴ sobre "los moriscos que quisieron salvarse", que ha utilizado los documentos notariales granadinos, y en especial los testamentos, para descubrir esos grupos de moriscos, para mostrar que no sólo se habla de las grandes familias de la aristocracia y linaje real nazarí como los Zegríes, los Granada-Venegas o los Nuñez-Muley, sino también de los jornaleros, los tenderos, las viudas, las personas esclavizadas, etc., aludiendo así a la gran masa anónima morisca. Se puede aceptar como prueba evidente de que el conjunto de la colectividad morisca se mantenía fiel al Islam el hecho de que existiera cierta literatura aljamiada, o también el hecho de la existencia de testimonios documentales suficientes en los cuales se aprecia el rechazo de la integración en la sociedad mayoritaria, apostando por la fe de sus antepasados andalusíes. El problema morisco constituye un buen banco de pruebas para el estudio de la importancia de lo religioso en la formación de identidades, así como de los recursos movilizados por la Iglesia Católica para hacerse con el control del espacio social y político. Los historiadores, dice Vincent:

[...] tenemos desde hace tiempo instrumentos de análisis que nos permiten valernos de todo tipo de fuentes, y casi todas comportan su grado de sesgo, de «veneno», que el historiador sabe percibir y analizar. No es ésta, en mi opinión y en lo que respecta a los procesos inquisitoriales, cuestión baladí ni que pueda pasarse fácilmente por alto.⁸⁵

Después de 1901 el problema morisco sufre decenios de olvido. Sólo los trabajos de los arabistas, como Pedro Longás⁸⁶, se interesan por esta temática, pero exclusivamente desde un punto de vista religioso, porque la mayoría de los historiadores pensaban que el tema estaba suficientemente estudiado y que nada nuevo podían añadir. Por otro lado, durante los años que siguieron a la guerra civil de 1936 y el periodo franquista, se mitifica el imperio español de los

⁸⁴ Amalia García Pedraza, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI: los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, Fundación el Legado Andalusi, 2002.

⁸⁵ *Op. cit.*, pág. 45.

⁸⁶ Pedro Longás, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, Imprenta Ibérica, 1915.

Austrias, pero analizado como un periodo áureo, y que por tanto no se podía ensombrecer con la permanencia de un grupo contrario a la política dominante; y religiosamente, la censura era brutal en todos los sentidos. Si existía algún estudio, su único fin era el recordarnos la condición de vencido del musulmán español. Entre los numerosos trabajos, destacamos a Louis Cardaillac, que recopiló en su tesis doctoral, de amplia temática morisca, lo esencial de la bibliografía sobre los moriscos y que fue estudiada y ampliada por otros, especialmente por la obra de Domínguez Ortiz y Vincent⁸⁷. Bernard Vincent, entre otras muchas publicaciones que le han otorgado un lugar destacado dentro de los historiadores de la edad moderna española, fue coautor, junto a Antonio Domínguez Ortiz, de un libro que sigue siendo la obra de referencia obligada, así como la única de síntesis disponible hasta la fecha, de la cuestión morisca; todo un clásico que no ha sido superado⁸⁸. Domínguez Ortiz y Bernard Vincent constatan, dados los materiales con que trabajan, la variedad en el tiempo y en las distintas regiones de los grupos moriscos, y de sus muy diversas maneras de relacionarse con la sociedad mayoritaria e incluso adaptarse a ella. Los trabajos de estos historiadores insisten en la falta de homogeneidad de la minoría morisca, en la variabilidad de situaciones y de opciones, en la evolución en el tiempo de los problemas y de las maneras de encararlos, y en el amplio abanico de sus comportamientos religiosos. Vincent, al respecto de la maurofilia, advierte:

Hay que tener en cuenta la geografía y la cronología. Conviene recordar que no existe manifestación de maurofilia literaria durante la primera mitad del siglo XVI, cuando el foso entre moriscos y cristianos todavía no se ha hecho profundo. Y la vena maurófila verdaderamente no se ha explotado hasta después de la expulsión de los moriscos del territorio español (1609), por lo que en la práctica no tiene fuerza política.⁸⁹

Por su parte, Mikel Epalza reunió, junto con Ramón Petit, una bibliografía sobre este tema y la ha presentado y comentado en varias ocasiones. Ravillard también participa en la recopilación de la bibliografía general sobre los moriscos.⁹⁰ Mercedes García Arenal, por otro lado, ha dirigido el trabajo académico de Miguel Ángel de Bunes sobre las líneas principales de la investigación sobre los moriscos, desde el siglo XVI hasta nuestros días.⁹¹ Mikel de Epalza

⁸⁷ Antonio Domínguez Ortiz, Bernard Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza Editorial, 1985. pág. 120.

⁸⁸ *Op. cit.*, pág. 127.

⁸⁹ *Ibid.*, pág. 137.

⁹⁰ M. Ravillard, "Los moriscos en Berbería", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, México, N°33, 1981, págs. 617-629.

⁹¹ Miguel Ángel de Bunes, *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historia de un grupo marginado*, Madrid, 1983. Capítulo específico dedicado a los moriscos del XVI-XVII, en su tesis doctoral *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, 1989.

siguió publicando bibliografías sobre moriscos en el Magreb, con Muheddine Ben Ali, Abdelhakim El Gafsi, Nor Eddine Hliou.⁹² Y sobre moriscos en el levante de Al Ándalus, con María Jesús Paternina y Antonio Couto, especialmente con Francisco Franco.⁹³ Ricardo García Cárcel se interesa sobre todo por la evolución de los estudios sobre los moriscos hacia investigaciones sociológicas.⁹⁴

Los aspectos religiosos relacionados con los moriscos están muy bien planteados por Darío Cabanelas⁹⁵. Desde el punto de vista bibliográfico hay tres hechos que convierten a la moriscología en área de estudio científico: en 1988 y 1989 se han publicado cuadernos bibliográficos, realizados por la bibliotecaria del Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Paz Fernández, sobre mudéjares y sobre moriscos.⁹⁶ En 1989 se publica el boletín bibliográfico consagrado a estos temas denominado *Aljamía*. Este boletín, que reunía en sus inicios 108 y 220 títulos recientes en sus secciones mudéjares y moriscas y textos aljamiados, es la muestra más notable del gran auge de este área de investigación y publicaciones.⁹⁷

I.2.2. Polémica: Américo Castro *versus* Claudio Sánchez Albornoz

Es en la década de los años 50 cuando se profundiza en esta cuestión y se produce el interés por las minorías y marginados, que comenzará por el tema de los judeoconversos, y en segundo lugar, por "la polémica entre Claudio Sánchez Albornoz y Américo Castro"⁹⁸ sobre la realidad histórica de España. En 1948, año que aparece la obra de Américo Castro *España en su historia*⁹⁹, antecedente inmediato de *La realidad histórica de España* publicada en 1954, es cuando la figura del morisco vuelve a interesar a los pensadores españoles. Dos años después ve la luz la obra de Claudio Sánchez Albornoz *España: un enigma histórico*.¹⁰⁰

⁹² Miguel Ángel de Bunes, "Los moriscos del Ándalus en el Magreb (Perspectivas y desarrollo)", *Revista de Historia Magrebí*, Túnez, N°13-14, 1979, págs. 21-26.

⁹³ Mikel Epalza-M. J. Paternina-A. Couto, "Moros y moriscos en el Levante Peninsular", *Sharq Al-Ándalus*, N° 1, 1984, págs. 213-248.

⁹⁴ A. Vila Moreno, "La expulsión de los moriscos: problemática y estado actual de la cuestión", *Academia de Cultura Valenciana. Serie Histórica*, Valencia, N° 2, (1987), págs. 48-80.

⁹⁵ Mikel Epalza, "Perspectivas en la búsqueda de la historia de los moriscos". En *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609)*, Zaghuan, 1989, págs. 173-176.

⁹⁶ Paz Fernández, "Mudéjares. Repertorio Bibliográfico", *Cuadernos de la Biblioteca Islámica "Félix María Pareja"*, Madrid, N°18 (1988).

⁹⁷ Dichos estudios aparecen en bibliografías arabísticas especializadas, como las que se publican en la revista *Sharq Al-Ándalus. Estudios Árabes*, Universidad de Alicante.

⁹⁸ Mercedes García Arenal, *Los moriscos*.

⁹⁹ Américo Castro, *España en su historia, cristianos moros y judíos*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1948.

¹⁰⁰ Claudio Sánchez Albornoz, *España un enigma histórico*, Buenos Aires, 1957, y en la misma línea de investigación, "El porqué de España: un enigma histórico", *Cuadernos de Investigación Histórica*, N° 7, 1983, págs. 197-208.

El enfrentamiento entre Castro y Albornoz sobre la realidad histórica de España ha quedado, en gran medida, anclado en el tiempo, pero no por eso debemos olvidar que el estudio de la minoría morisca, en los últimos años, ha traído a muchos historiadores el eco de esta polémica. Según Américo Castro, España surgió por interacción de las tres castas de creyentes: musulmanes, cristianos y judíos; en cambio, Claudio Sánchez Albornoz sostiene que es imposible un intercambio cultural creativo de musulmanes y cristianos. El "homo hispanicus" estaba ya perfilado antes del 711.

Esta última hipótesis es bastante contradictoria porque basta con mirar a los orígenes de las letras españolas para evidenciar lo irónico que supone el hecho de que la primitiva lírica española aparezca en poemas cultos en árabe y en hebreo; son las famosas jarchas mozárabes¹⁰¹ de los siglos X y XI, que sirven de apéndice poético a las moaxajas. Las ideas de Américo Castro consideran a los cristianos peninsulares como herencia de los judíos y los musulmanes; "los cristianos no influyeron nada en sus conciudadanos de otra religión"¹⁰². Sus conclusiones son distintas. A su entender:

Sobrevivió aquella desventurada raza al espíritu que había hecho posible la convivencia de cristianos, moros y judíos: desaparecido el modelo prestigioso de la tolerancia islámica, cristianos, moros no convergían en ningún vértice ideal, pues, según dije antes, hubo intentos de hacer converger las tres castas de creyentes en un mismo Dios misericordioso, lo mismo que en un mismo vértice político.¹⁰³

La polémica entre los dos historiadores se entabla por el "ser español" y el "problema de España"; dos visiones antagónicas del pasado español y de las consecuencias que de él derivan.

I.2.3. Francisco Márquez Villanueva versus Álvaro Galmés de Fuentes

En 1991 Francisco Márquez Villanueva publica *El problema morisco (desde otras laderas)*¹⁰⁴ y en 1993 ve la luz *Los moriscos (desde su misma orilla)* de Álvaro Galmés de Fuentes.¹⁰⁵ La correspondencia entre ambos subtítulos es evidente y responde al deseo del profesor Galmés de contestar a un aspecto sustancial de las tesis sostenidas desde hacía tiempo

¹⁰¹ Luce López Baralt, *Las huellas del Islam en la Literatura Española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, Madrid, Hiperión, 1985, pág. 53.

¹⁰² Américo Castro, *op.cit.*, pág. 34.

¹⁰³ *Ibid.*, pág.36.

¹⁰⁴ Francisco Márquez Villanueva, *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid, Libertarias, 1991.

¹⁰⁵ Álvaro Galmés de Fuentes, *Los moriscos (desde su misma orilla)*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1993.

por Francisco Márquez Villanueva. La primera postura asimiladora, a favor de una posible integración plena de los moriscos, la encabeza Francisco Márquez Villanueva y le sigue en la misma línea investigadora Juan Goytisolo.¹⁰⁶ *El problema morisco* está formado por una serie de artículos, anteriormente dispersos, a los que se ha unido un importante texto inédito sobre el patriarca Ribera, arzobispo de Valencia en el momento de la expulsión de la comunidad morisca.

El problema del libro de Márquez, tanto como uno de sus atractivos, es que el autor habla en primera persona y desde su propia experiencia personal de desterrado, lo que le produce una especial empatía con los moriscos. A pesar de esa traba, o más bien por encima de ella, el libro de Márquez contiene capítulos de gran interés, como el dedicado al morisco granadino, médico e intérprete llamado Miguel de Luna, que gustaba calificarse a sí mismo como "cristiano arábigo", o el dedicado al patriarca Ribera, el obispo valenciano promotor de la expulsión.

En la línea de Américo Castro, que comentamos anteriormente, defiende que la medida de la expulsión de los moriscos de España en 1609 estaba en total contradicción con los deseos de la sociedad de la época, tanto cristiana vieja como morisca. La expulsión de los moriscos es vista como:

Un puro y simple genocidio, he aquí el verdadero sentido de la palabra "expulsión", cuya naturaleza es tan decente que la utilizamos habitualmente con una inconsciencia amnésica. Entre tanto eufemismo y una cierta identificación con los criterios oficiales, se pierde de vista que se trata de la liquidación de un pueblo y de una cultura hispánica.¹⁰⁷

Para Márquez Villanueva, en los estudiosos de los moriscos hay "envenenamiento de las fuentes" al hacer uso prioritario del material producido por la Inquisición, que nos da una visión sesgada tanto de los moriscos como de la sociedad en que vivían. Márquez se alza en contra de lo que él llama "mito" del morisco inasimilable, de su peligrosidad como quinta columna de los poderes políticos musulmanes cercanos (de hecho, al "peligro morisco" dedica Vincent una de las contribuciones de su citado libro), de la animosidad que suscitaban en la sociedad contemporánea y de la aversión que sentían por sus coetáneos cristianos.

¹⁰⁶ Juan Goytisolo, *Crónicas sarracinas*, Madrid, Alfaguara, 1998.

¹⁰⁷ Américo Castro, *op. cit.*, págs. 8-9.

Asimismo, afirma Márquez, esos mitos se han creado porque sólo se ha atendido a un tipo de fuentes, aquellas precisamente dedicadas a la persecución y a la demonización de los moriscos, y porque son los textos que interesaban a una visión nacionalista y tradicionalista de la historia de España, aquellos que preconizan un Estado nacional católico. Él, por el contrario, contrapone otros textos, así como la "lectura oblicua" o entre líneas de textos que manifiestan una disidencia más o menos soterrada, o proponen medidas más leves en el tratamiento de la minoría morisca, que muestran incluso una comprensión o una empatía, incluidos aquellos que se alzan en contra del mantenimiento de los estatutos de limpieza de sangre. Esos textos llevan a Márquez a la conclusión de que la expulsión podría haberse evitado porque España tenía a las gentes y a las voluntades que podrían haberlo conseguido, logrando así "el país que podría haber sido y no fue".¹⁰⁸

Márquez Villanueva señala que, sin haber afectado a la mayoría de los moriscos, el proceso de asimilación no era en 1609 un completo fracaso, pues los más integrados no eran necesariamente los menos solícitos en defender su identidad. La tesis de Márquez Villanueva, en cuanto al mito de la conspiración, tiene unas consecuencias paradójicas, puesto que, llevada a su extremo, vendría a negar a los moriscos toda capacidad de resistencia, toda voluntad de mantener su identidad. Otro mito era el de la unanimidad cristiana en contra de los moriscos. De creer a Márquez Villanueva, la sociedad cristiana era hostil a la medida de expulsión del territorio, realizada en 1609 por la iniciativa de una archiminoría de eclesiásticos y políticos. Su planteamiento se basa en la existencia de una opinión moderada. Es verdad que existió, pero no tanto como Márquez expone.

El de Álvaro Galmés de Fuentes un libro breve, denso, versión ampliada de una conferencia pronunciada en Madrid en 1993. Para Galmés, los moriscos eran, del primero al último, irreductiblemente musulmanes e inasimilables. No podrían haber sido nunca integrados. Se trataba de una población plenamente musulmana y totalmente identificada con las sociedades musulmanas a las que sentía pertenecer. Galmés de Fuentes ve en la comunidad morisca una sociedad muy arraigada en la medida en que ha conservado su identidad. Guiada por una élite intelectual autora de numerosos escritos, mantuvo, en particular, todas las prácticas religiosas; bajo la constante mirada de los cristianos y obligada a la clandestinidad, profesó a sus oponentes una hostilidad indefectible, que éstos le devolvían.

Los moriscos constituyen un bloque sin fisura. No obstante, reconoce algunos casos de integración en la sociedad mayoritaria, lo que explica los repetidos fracasos de las campañas de

¹⁰⁸ Márquez Villanueva, *op. cit.*, pág. 6.

evangelización y, más allá, la medida de expulsión. Si para Galmés esta última era inevitable, no lo fue para Márquez Villanueva. El primero reacciona ante la postura del segundo, según la cual "todo morisco llevaba dentro de sí quiéralo o no, un conato más o menos intenso de asimilación". El grupo social que constituían no se halló nunca en el camino de la asimilación.

Reconoce que existió un proceso de integración en la sociedad mayoritaria, al precio de la eliminación de los aspectos más conflictivos con el cristianismo, pero habría fracasado por causa de la intransigencia de una parte de los cristianos. Galmés opone la integración preservadora de identidad a la asimilación, que la niega, y no tiene en cuenta más que los aspectos culturales, ignorando que la dimensión económica es fundamental.

Los escritos, los documentos muestran que son verdad ambas posturas: unos indican la voluntad de los moriscos, colectiva o individualmente, de mantener la propia identidad, y otros expresan el deseo de integrarse con la mayoría cristiana. El distinto grado de oscilación de una postura u otra depende de factores como la integración propiamente dicha en términos de asimilación con el entorno geográfico y con el bienestar económico, cultural y político. Esto unido al hecho de ser aceptados como ciudadanos de pleno derecho y ser integrados con la mayoría. Hay testimonios de aceptación o de rechazo de los cristianos hacia los moriscos. Por lo mismo no debemos caer en la simplista división de "buenos" y "malos", porque lo único cierto es que todas las culturas han sido injustas en algún momento de la historia y el *quid* de la cuestión es saber desgranar el drama que supuso el conflicto morisco y buscar el sentir y la literatura de toda una cultura, que sin duda alguna forma parte de la modernidad española de los siglos XVI y XVII. López Baralt enlaza con este aspecto y expresa el sentir literario de los moriscos al señalar que:

Estos tristes descendientes de los hispanoárabes pasan a llamarse moriscos, protagonizan la literatura española del Siglo de Oro como personajes unas veces idealizados y otras veces denigrados, como han señalado, entre otros, María Soledad Carrasco Urgoiti, Francisco Márquez Villanueva, Miguel Herrero y George A. Shipley. En la realidad extraliteraria, nos encontramos con criaturas trágicas frecuentemente a medio asimilar, situación que contrasta, a grandes rasgos, con la de sus correligionarios perseguidos, los hebreos conversos, que sinceros o no, se integran mejor a la hispanidad y continúan produciendo intelectualmente: Fernando de Rojas, Fray Luis de León, Santa Teresa de León, Juan Luis Vives, los hermanos Valdés, Mateo Alemán, entre otros.¹⁰⁹

Siempre es necesario echar la mirada hacia atrás, hacia la herencia histórica, no sólo hacia los moriscos granadinos sino hacia los antiguos o convertidos, los descendientes de mudéjares locales, y la percepción que, tanto ellos mismos como el conjunto de la mayoría cristiano-vieja,

¹⁰⁹ Luce López Baralt, *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Madrid, Trotta, 2009, pág. 120.

tenían de su identidad de grupo. De aquí la necesidad de realizar un breve repaso histórico sobre la conquista de Granada hasta la expulsión definitiva.

I.3. De la caída de Granada a la expulsión de los moriscos

La conquista de los Reyes Católicos del Reino de Granada, el último enclave islámico en la Península Ibérica, da comienzo a la unificación política y religiosa del nuevo Estado moderno español haciendo que la Europa cristiana recupere su unidad. La guerra que dio lugar a la conquista sobrepasó los límites de la frontera castellana, ya que intervinieron combatientes de varias zonas europeas, alimentadas sus ambiciones bajo el concepto de unidad de fe y de destino de la Europa de su tiempo. A ello hay que añadir el hecho de que los reinos cristianos eran considerados como un bastión de la cristiandad en el Mediterráneo frente a la constante amenaza turca.¹¹⁰ Fue una de las últimas cruzadas europeas, respaldada por el pontífice Sixto IV con la bula de 1482, que se mantuvo vigente a lo largo de varios años y que concedía a los muertos y heridos en batalla haber participado en una guerra santa, en la que el Señor renumeraba sus sacrificios:

Es documentable, con facilidad, la solidaridad europea en el gozo de la conquista. Se percibe nítida en los textos que van dando cuenta de los progresos de la conquista, como la carta en que se nos narra su terminación y el hecho de la entrada, a la Señoría de Venecia, el 7 de enero de 1492, o en el texto francés de 10 del mismo mes que insiste que se trata de un triunfo de la Iglesia militante y se dispone el repicar simultáneo de las campanas del vecino país.¹¹¹

La justificación de la conquista por motivos religiosos era la tónica general, llegándose a solicitar al Papa Inocencio VIII revalidarla como cruzada:

[...] a esta guerra no nos ha movido ni mueve deseo de acrecentar reinos y señoríos ni codicia de adquirir mayores rentas de las que tenemos, ni voluntad de allegar tesoros [...] Pero el deseo que tenemos al servicio de Dios y celo a su Santa fe católico, nos fase posponer todos los intereses y olvidar los trabajos e peligros continuos que por esta causa se nos rescrescen.¹¹²

¹¹⁰ Miguel Ángel Ladero Quesada, *Granada. Historia de un país islámico (1231-1571)*, pág. 184.

¹¹¹ José Manuel Pérez Prendes, "Granada-Europa", *Cuadernos de la Asociación Cultural Hispano Alemana*, N° 6 (1982), pág. 115.

¹¹² J. Goñi Gaztambide, "La Santa Sede y la reconquista del reino de Granada (1479-1492)", *Hispania Sacra*, N°4 (1951), pág. 30.

El motivo religioso era el fundamental y promotor de todas las causas y enfrentamientos. La Granada de finales del siglo XV y comienzos del XVI fue un símbolo para toda la cristiandad, era la nueva ciudad ideal para experimentar los deseos de renovación de la vieja Europa, incluso se llegó a considerar como la "Nueva Jerusalén" de la que hablan las "Escrituras Santas".¹¹³

En esta etapa que oscila entre la caída de Granada y la expulsión definitiva de los moriscos hay dos fechas clave; por un lado el año 1501, que es el año de las primeras conversiones de mudéjares decretadas por Isabel y Fernando en Granada, y por otro lado 1609, año en que se publica el primer decreto de expulsión de los moriscos contra los valencianos. Es por tanto el siglo XVI un largo siglo morisco en el que se asiste al nacimiento de una sociedad neocristiana, una formación originariamente alejada de la cultura occidental. Todo ha sido gracias a la propaganda católica que presentaba a los moriscos como inasimilables, es decir, como seres que suponían una amenaza a la esencia de lo católico y lo español.

A finales del siglo XV, Granada, recién incorporada a la Corona de Castilla, comienza una nueva etapa bajo el credo cristiano. Su situación estaba marcada por las especiales circunstancias que rodearon a su conquista y las justificaciones religiosas de tal empresa, lo que se convierte en clave para la comprensión de la singularidad de sus lugares de culto cristianos y la necesidad de reconstrucción de iglesias, ya que, según los documentos oficiales, se las consideraba como instrumentos del Estado. Y la conquista del reino

[...] no se consideró como una de las tantas luchas locales o nacionales de la Baja Edad Media, motivadas por el simple deseo de expansión territorial, ni sus vencedores fueron tan solo los monarcas y el naciente pueblo español: la toma de Granada y con ella el fin de la Reconquista fue una de las últimas cruzadas europeas, que recordaba en no poco, las emprendidas años antes para rescatar los santos lugares a los mismos pueblos islámicos, y la gran vencedora, en ese ambiente caballeresco-religioso de triunfo, fue la fe cristiana, la cruz de Jesucristo.¹¹⁴

Así, el acto de mayor resplandor y la proclamación más sorprendente del poderío cristiano es la elevación de la cruz, la bandera de Jesucristo, en la torre más alta de la Alhambra por el obispo de Ávila:

En entrando los Reyes triunfantes en Granada le nombraron por Arzobispo de ella [...] le dijeron a los Reyes: Pues ha llegado padre el tiempo tan deseado de nosotros, y de vos, comenzad a ejercer

¹¹³ Francisco Javier Martínez Medina, "Las teorías religiosas del poder político en la España de los Reyes Católicos", en Fray Hernando de Talavera, *Oficio de la Toma de Granada*, Granada, 2003, págs. 11-42.

¹¹⁴ J. de M. Carriazo Arroquia, "Historia de la guerra de Granada", en *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal, Tomo XVII, *La España de los Reyes Católicos* (1476-1516) vol. 1, Madrid, 1969, pág. 891.

oficio de Arzobispo en Granada; llevad delante la bandera de la Cruz, pues en su virtud nos hemos vencido, sea el triunfo suyo.¹¹⁵

Los Reyes Católicos comienzan su triunfo sobre el último reducto del poder musulmán peninsular en febrero del año 1482. Se dio comienzo a una larga y costosa guerra. Tras diez años de luchas, el 25 de noviembre de 1491, el representante de Boabdil firmaba, en el real de Santa Fe, la capitulación de Granada. A cambio de la enajenación de la Alpujarra, transformada en señorío hereditario para Boabdil, y buena parte de las tierras de la Vega. Se consideró un acuerdo bastante generoso.

El 2 de enero de 1492, la Alhambra fue entregada a los Reyes Católicos por Boabdil. Al año siguiente decidió emigrar a Marruecos, así como la mayor parte de la aristocracia musulmana. Las élites que decidieron quedarse en España optaron por la asimilación y se convirtieron rápidamente, mientras que el pueblo quedaba sostenido por alfaqués y sumido en un sentimiento de abandono y traición. La evangelización de los granadinos se encomendó al primer arzobispo, fray Hernando de Talavera, partidario de una conversión pacífica por medio del diálogo y la persuasión argumentada. Sin embargo, surgieron varios factores que impulsaron una conversión masiva y forzada; por un lado, las presiones de los nuevos repobladores que codiciaban las tierras de la Vega, y por otro lado la actitud triunfalista de la administración. Todo ello aumentó las tensiones entre las dos comunidades alimentando el recelo, el odio y el rencor por ambas partes.

Por consiguiente, los mudéjares fueron excluidos de la administración pública provocando que los musulmanes dejasen de existir en el ámbito de lo público. Una de las consecuencias más graves fue la sustitución de Talavera por el cardenal Cisneros, quien impuso la violencia y la coacción para conseguir conversiones masivas. Sucede así la primera revuelta, la de las Navidades de 1499. Los mudéjares del granadino barrio del Albaicín se sublevaron desencadenando una serie de episodios sangrientos por ambas partes conocidos como la primera guerra de "Las Alpujarras" y el comienzo de la gran ruptura en la historia de las relaciones entre ambas comunidades. Consecuencia directa fue el hecho de que el 20 de junio de 1501 se promulga el decreto de conversión de todos los granadinos, a la vez que se prohíbe a los mudéjares castellanos entrar en el Reino de Granada, decreto seguido, ocho meses más tarde, por otro firmado el 12 de febrero de 1502 y que forzaba a convertirse a la totalidad de la población mudéjar de la Corona de Castilla. Resurge el espíritu de cruzada medieval y se crea

¹¹⁵ F. Bermúdez de Pedraza, *Historia eclesiástica*, Granada: Editorial Don Quijote, 1989, pág. 182.

una nueva situación entre los nuevos convertidos por estas decisiones reales en relación con su fidelidad anterior y aun presente al credo del Profeta.¹¹⁶

I.3.1. La decadencia del Reino Nazarí de Granada

La conquista de la Península Ibérica por los árabes trae un cambio radical tanto en el campo político como en el religioso y cultural. Una nueva religión acaba de asentarse, la musulmana. Desaparecen ciertas estructuras eclesiásticas, aunque no el cristianismo, que se encontraba profundamente arraigado. Es cuando se empieza a hablar de la figura de los mozárabes de Al-Ándalus. Si las comunidades semitas son objeto constante de persecuciones desde el siglo VIII,¹¹⁷ la conquista musulmana lleva a cabo un retroceso del cristianismo llegando a desaparecer la figura de los mozárabes granadinos durante la época del reino nazarí de Granada. Como en las demás regiones peninsulares, en la Hispania meridional oriental, y en la *cora* de Elvira, durante la primera etapa de la Granada musulmana, las relaciones entre cristianos y musulmanes fueron complejas, y por eso lo más conveniente es hablar de coexistencia más que de convivencia. No se produce una convivencia pacífica entre las tres culturas ni en la Granada islámica ni en todo el territorio andaluz de esta época. No se pueden aplicar los parámetros de tolerancia y convivencia intercultural actuales a anteriores periodos históricos.

La convivencia tenía sus limitaciones en aquella poca. De hecho, los musulmanes, a pesar de que mantuvieron la presencia de cristianos y judíos, no podían practicar libremente su religión y cultura. El clima era bastante hostil en torno a la religión y cultura cristiana de Al-Ándalus. Los cristianos en tierras musulmanas fueron marginados, considerados como ciudadanos de segunda clase y sometidos a una mayor presión fiscal. Ello provoca conversiones masivas de conveniencia, aunque otras por convencimiento o bajo presión. La comunidad judía también se vio sometida bajo los mismos parámetros. La presencia mozárabe en las iglesias granadinas pervive hasta el siglo XV, aunque hay quienes opinan que se extinguió por completo a comienzos de la Granada nazarí, a mediados del siglo XIII.¹¹⁸

¹¹⁶ Rafael Carrasco, *Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos, cuarto centenario de una ignominia*, Barcelona, Destino, 2009.

¹¹⁷ G. Peinado Santaella, *Historia de Granada. II La época medieval: siglos VIII-XV*, Granada, Universidad de Granada, 1987, pág. 135.

¹¹⁸ Ignacio de las Cagigas, *Minorías étnico religiosas de la Edad Media española. Los mozárabes*, tomo II, Madrid, 1948, pág. 428.

La única presencia cristiana destacable en Granada es la de familias comerciantes en las zonas fronterizas acompañadas de sus capellanes, normalmente trinitarios y mercedarios, aunque las autoridades musulmanas nunca permitieron las predicaciones y propagación del credo cristiano. El siglo XIII fue decisivo para el futuro de la diócesis de la Hispania meridional gracias a las campañas del rey Fernando III y el profundo cambio que conllevaron en el mapa político, eclesiástico y cultural en las tierras del sur peninsular. La conquista de los reinos de Córdoba (1263), Jaén (1246) y Sevilla (1248) por este rey da comienzo a la desaparición del Al Ándalus musulmán y la instauración de la Andalucía cristiana. A su vez, se instaura el Reino Nazarí de Granada, musulmán hasta 1492 y cristiano hasta su desaparición en las primeras décadas del siglo XIX, integrándose en Andalucía.

En Granada se reconocía a todos los musulmanes mudéjares, que se hacían denominar andalusíes o granadinos, también denominados tagarenos o zegríes, gentes de la frontera del Islam, cuando estaban fuera de la Península.¹¹⁹ El reino ocupaba las zonas montañosas de la actual Andalucía Oriental, desde las serranías de Ronda y Málaga hasta los límites murcianos de Almería, con la vega de Granada y Sierra Nevada como centro y con una larga y estrecha costa, de Málaga y Almería, que le permitía relacionarse con el Magreb. Había mucha población desde el siglo XIII, por ser destino de inmigración de muchos musulmanes de los territorios ocupados por los cristianos, muchas veces como paso para una emigración al Norte de África o a Oriente Medio. El reino de Granada era, desde el siglo XIII, el único territorio de soberanía musulmana que quedaba en la Península Ibérica. Su soberano, de la dinastía de los Banu Nasr o nazaríes, era la cabeza visible del Islam de Al Ándalus.

Se ha considerado al Reino de Granada como un reino mudéjar, por los pactos que tenía que hacer con los soberanos cristianos, especialmente con los de la Corona de Castilla y León y con la de Aragón, buscando equilibrios políticos entre los reinos cristianos peninsulares y los reinos musulmanes magrebíes de Fez, Tremecén y Túnez Bujía. Las grandes sumas que tenían que acumular los granadinos para pagar la paz, con bastante regularidad, a los soberanos de la Corona castellano-leonesa provocaron una economía de superproducción, especialmente en productos de lujo como la seda, el azúcar y otras materias de exportación comercial.

A ello añadimos el hecho de que la sociedad granadina de los siglos XIII al XV era una sociedad muy viva, agitada por numerosos movimientos culturales, literarios, artísticos, místicos, dentro de una clara ortodoxia religiosa, ya que representaba el poder islámico de todo

¹¹⁹ Miguel Ángel Ladero Quesada, *Granada. Historia de un país islámico*; Rachel Arie, *La España musulmana en tiempos de los nazaríes (1232-1492)*, París, 1973 y 1990

Al Ándalus, con la ilusión de que algún día recuperaría y ampliaría los dominios del Islam en la Península y hasta más allá de sus límites geográficos.

Este equilibrio político se vio truncado por las tensiones entre musulmanes y cristianos, que estallan en situaciones de crisis como la guerra de las Germanías. En ese momento una serie de factores, entre los que no faltaron los relacionados con la política exterior, lanzaron a los Reyes Católicos a la conquista final del reino de Granada, cuya sola existencia suponía una permanente inquietud y potencial peligro, debido a que sus tierras podían servir de cabeza de puente al nuevo poder expansivo islámico presente en el Mediterráneo, el que representaba el Imperio otomano.¹²⁰ Todo comenzó en la visita que realizaron los Reyes Católicos a tierras andaluzas entre 1477 y 1478. En dicha visita comprobaron, por sí mismos, el grave problema que entrañaban los judeoconversos y los moriscos. Éstos controlaban, sin apenas límites, el comercio y las finanzas, compraban cargos públicos, se infiltraban en la Iglesia, administraban los bienes de los señores, etc. En este ambiente de permanente conflicto, los monarcas adoptaron la drástica decisión de ordenar en 1483 la expulsión de los judíos de tierras sevillanas y la persecución y castigo de los falsos cristianos o moriscos. A ello hay que añadir el hecho de que el concepto de reconquista fue un cultivado a lo largo de los siglos medievales por grupos dominantes de la sociedad cristiana peninsular, en particular por el clero, por lo que a fines del siglo XV se había extendido, con distintos grados de profundización, entre la mayoría de las capas de la sociedad cristiana. Parece claro que a esta idea de reconquista se unió la de Cruzada, de rancia tradición en la Cristiandad, y que, tras la caída de Constantinopla y el avance turco, volvía a estar en la boca de los dirigentes cristianos de la Europa occidental.¹²¹

Incluso con anterioridad a la llegada al poder de los jóvenes monarcas Trastámaras, las relaciones entre el emirato nazarí y Castilla, aunque no habían dejado de conocer periodos de paz, estuvieron caracterizadas en múltiples ocasiones por el recurso al enfrentamiento bélico, la mayoría de las veces con frecuentes expediciones que desde ambos lados de la frontera hacían muy peligrosa la vida para los habitantes de las comarcas limítrofes; no obstante, los distintos monarcas cristianos no se decidieron a emprender la conquista definitiva del último bastión islámico de Al-Ándalus, entre otras razones, por la inestabilidad política y social de la propia Castilla.¹²²

¹²⁰ Julio Caro Baroja, *Los moriscos del Reino de Granada*, págs. 13-14.

¹²¹ Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Madrid, Fondo de cultura Económica, 1976, II, pág. 6.

¹²² Rachel Arié, *España musulmana (siglos VII-XV)*, Barcelona, Editorial Labor, 1982, págs. 166-170.

Hay que indicar asimismo que en Castilla, de acuerdo con ciertas tendencias presentes también al otro lado de los Pirineos, se estaban gestando nuevas tendencias político-ideológicas que propugnaban la unidad de creencias religiosas entre los súbditos como uno de los instrumentos imprescindibles para construir una nueva Monarquía, absoluta y centralizada, en la que no era posible la coexistencia con el Islam, lo que no sólo iba a influir en la contienda bélica, sino, de un modo más claro, en los acontecimientos inmediatamente posteriores.¹²³

La guerra exigió un gran esfuerzo económico, acrecentado por tener que movilizar en sucesivas campañas un considerable contingente de hombres ante la tenaz resistencia de los granadinos, quienes, ayudados por la intrincada orografía de su territorio, se defendieron con inusitado ardor. Por parte cristiana la organización bélica se efectuó según el sistema tradicional. Llegaron tropas reales procedentes de una gran parte de los territorios de la Corona de Castilla, pero el máximo esfuerzo, humano y económico, se exigió a los concejos andaluces y murcianos; no obstante, las mayores responsabilidades bélicas recayeron sobre las huestes señoriales andaluzas, mejor entrenadas para la contienda.

El emirato nazarí, gobernado por el débil poder del rey Boabdil, se vio enfrentado a la hegemonía católica, de modo que la historia convierte a este último emir granadino, Boabdil¹²⁴, en el hombre que tuvo el triste destino de ser el interlocutor que debía acordar la desaparición del reino nazarí, frente a unos engrandecidos monarcas cristianos, forjadores de una nueva Monarquía, catapultada de inmediato a ser uno de los ejes sobre los que iba a girar el mundo político de Occidente.

El contraste, pues, entre un monarca, soberano de un reino en estado de agonía, y unos reyes, titulares de una Corona pujante, enaltecidos por la mayoría de sus súbditos y en plena gloria personal, no podía ser más fuerte. En esta situación, Boabdil necesitaba realizar alguna acción prestigiosa que le avalara ante sus súbditos como el emir que el reino necesitaba. Sin embargo, las consecuencias fueron distintas a las deseadas, ya que la campaña acabó en derrota y el propio Boabdil fue hecho prisionero. Su captura no sólo se convirtió en una baza política, de la que pudieron disponer los monarcas cristianos, sino que, además, marcaría de forma casi determinante las futuras actuaciones del Rey Chico, desde entonces, un verdadero títere de su triste destino, en cuya configuración tanta importancia tuvo la propia debilidad de su carácter. En efecto, si hasta entonces los cristianos se habían beneficiado de la división interna granadina, a partir de ahora los reyes, Isabel y Fernando, iban a poder intervenir de modo directo en la

¹²³ Serafín García Fanjul, *Al-Ándalus contra España (La forja del mito)*, Madrid, Siglo XXI, 2002, pág. 223.

¹²⁴ *Ibid.*, pág. 240.

misma, ya que el compromiso al que se llegó suponía la posibilidad de controlar el futuro del emirato granadino.

Los Reyes Católicos anunciaron el fin de la guerra y prepararon su entrada solemne en Granada, a la vez que reclamaban la entrega de la ciudad al monarca nazarí. En el mes de enero de 1490 se iniciaron incluso negociaciones al respecto; sin embargo, las mismas se interrumpieron de inmediato y se entró, una vez más, en una situación de enfrentamiento.

Boabdil se inclinó ante la voluntad de los últimos combatientes y se dispuso a luchar hasta el fin. De este modo, a partir de la primavera de 1490 el soberano nazarí, en una postura reivindicativa -ahora sí- del papel que debía desempeñar ante su linaje y ante su pueblo, emprendió una serie de expediciones ofensivas para recuperar territorios perdidos y conseguir un levantamiento de los musulmanes granadinos que ya eran súbditos de los Reyes Católicos. Pero fue un desesperado intento, que condujo a conquistas efímeras, a la cautividad de aquellos pocos mudéjares que se le sumaron y al agotamiento definitivo de sus recursos humanos y materiales. Como no se consideraba factible el asalto a las poderosas fortificaciones de la capital granadina, el ejército cristiano se instaló en la misma Vega, edificando Santa Fe como cuartel general permanente, con el objeto de preparar un largo cerco de la capital:

El cerco de Granada, bien pronto establecido, mostró de forma bien visible a sus habitantes la voluntad de los monarcas castellanos de entrar sin excesiva demora en la ciudad. Granada, repleta de refugiados, padecía hambre y veía caer a sus principales jefes militares en las diarias escaramuzas, idealizadas luego por la literatura.¹²⁵

Boabdil hacía tiempo que estaba en tratos con los Reyes Católicos, tratos secretos por temor a la reacción del pueblo granadino. Fruto de esos contactos fue la capitulación, firmada el 25 de noviembre de 1491, y la posterior rendición de la ciudad el 2 de enero de 1492. Cuatro días más tarde, el monarca musulmán abandonó la Alhambra y los Reyes Católicos hicieron su entrada triunfal en la capital granadina.

El sociólogo norteamericano Noam Chomsky nos dice al respecto:

En 1492, la comunidad judía de España fue expulsada por la fuerza. Millones de moriscos tuvieron el mismo destino. En 1492, la caída de Granada, que puso fin a ocho siglos de soberanía musulmana, permitió a la Inquisición española ampliar su bárbaro dominio. Los conquistadores destruyeron libros y manuscritos estimables, riquísimos testimonios del saber clásico, y destruyeron la civilización que había florecido bajo el dominio musulmán, mucho más tolerante y más culta. El camino

¹²⁵ Emilio Simón de Santiago, "Los nazaríes de Granada. Historia de un ocaso largamente anunciado". En *Granada 1492-1992. Del Reino de Granada al futuro del mundo mediterráneo*, edición de Manuel Barrios Aguilera y Bernard Vincent, Granada, 1995, pág. 25.

quedó allanado para el declive de España, y también para el racismo y la brutalidad de la conquista del mundo.¹²⁶

Este hecho conmocionó a la cristiandad y supuso una exaltación del espíritu de cruzada y lucha contra el enemigo que se extendió por toda Europa; fue el inicio de la figura marginada del otro, del moro expulsado. Fue lo que se considera "como la revancha de la todavía toma de Constantinopla por los turcos en 1453 y que causó gran impacto al mundo cristiano; se da paso pues, a una España alucinada".¹²⁷ Dicha euforia hace que los gobernantes utilicen toda la riqueza en exaltar las fuerzas del imperio, el triunfo de la cristiandad, momentos turbios y de exaltación que un Cervantes vive en directo, en continuo vaivén y contraste. Se produce toda una "fractura interna"¹²⁸ con el despliegue en la cima de la Alhambra de la unión de Santiago, Castilla y Granada, un cambio drástico en la situación de un territorio ya plenamente español. Lejos queda ya esa convivencia de las denominadas tres religiones, esa convivencia pacífica entre comillas, ya que las relaciones eran tributarias, es decir, se pagaba un tributo a la corona castellana, pero es verdad que la leyenda existe, y que el mito de la pérdida se fragua indefinidamente.

La desaparición del reino musulmán de Granada fue amplia y gozosamente celebrada no sólo en toda la Península, sino también en el resto de Europa, que veía con temor la imparable expansión de los turcos en las tierras del sudeste europeo; se cantaron *tedéums*, se compusieron poemas, se programaron actividades festivas y la mirada se volvió hacia aquella nueva potencia que surgía en Occidente en defensa de la Cristiandad. Renacía la utópica esperanza, nunca extinguida, de reconquistar los Santos Lugares. Dentro de este contexto, el papa Julio II concedió a Fernando V el título de rey de Jerusalén, pero el monarca Trastámara tenía unas ambiciones políticas mucho más pragmáticas que se dirigían hacia la consecución de unos objetivos más realistas y cercanos.

La desaparición del último Estado musulmán de la Europa occidental tuvo un eco muy grande, tanto en el mundo cristiano como en el islámico, semejante al de la toma de Constantinopla por los musulmanes, cuarenta años antes. Iba a tener muchas consecuencias para todos los mudéjares y para los futuros moriscos peninsulares. La primera fue la emigración

¹²⁶ Noam Chomsky, *La conquista continua*, Madrid, Libertarias, 1993, pág. 12.

¹²⁷ Manuel Barrios Aguilera y Bernard Vincent, *Granada 1492-1992. Del Reino de Granada al futuro del mundo mediterráneo*, Granada, 1995, pág. 40.

¹²⁸ Bernard Vincent, "1492, la fractura". En *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro. Actas de las XVI jornadas de teatro clásico*, Almagro, Julio de 1993. Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha y Festival de Almagro, Ciudad Real, 1994, pág. 45.

al Magreb vecino de numerosos musulmanes granadinos, que reforzaron las estructuras urbanas de la sociedad magrebí.

I.3.2. Las Capitulaciones: formación e incumplimiento

Las Capitulaciones¹²⁹ fueron un desencadenante decisivo de la aparición de la figura del estatus morisco. Fueron unas disposiciones legales firmadas por cédula real y otorgadas a los musulmanes del Reino de Granada cuando éstos se rindieron. Se firmaron el 25 de noviembre de 1491 en Santa Fe y constituyen el primer documento de la cuestión morisca, el primero cronológicamente, y la base de la que arranca todo el conflicto. Suponían un reconocimiento de la situación existente en el siglo XIII entre Castilla y Granada con los acuerdos de Fernando III y Alhamar, el fundador del reino nazarí. Los tres puntos principales fueron, en primer lugar, el reconocimiento de Boabdil como emir del territorio en su poder y, claro está, en situación de vasallaje respecto a Castilla. Le sigue el compromiso de pagar un tributo anual, y por último la persistencia en la guerra frente a su padre, Moulay el Hassan.

La firma del pacto por Boabdil no pudo ser más negativa para su actuación futura, como bien pronto pudo darse cuenta, ya que a su regreso de la cautividad no encontró entre los granadinos el apoyo que esperaba; por el contrario, se hizo patente su desprestigio. Se instaló en Guadix, la cual sería su capital durante dos años, y pretendió ganarse adeptos entre quienes estaban cansados de la actividad bélica, propagando que era el único capaz de asegurar una paz honorable con Castilla. No obstante, entre los musulmanes granadinos se hallaba más extendida la opinión de que los acuerdos firmados no sólo eran vergonzosos, sino que suponían una traición al reino. Estos acuerdos fueron muy generosos con los vencidos: libertad religiosa, libertad personal, conservación de sus propiedades, armas y derecho tradicional. Respetaron sus mezquitas y escuelas, sus almuédanos y torres para ser convocados a la oración, y los bienes propios y reatas de sus mezquitas.

También consentían que fuesen juzgados por sus propios jueces y conforme a su ley escrita y tradicional, y les permitían la práctica de sus buenos usos y costumbres. Se reconoció oficialmente una situación de bilingüismo, es decir, el empleo público junto al romance de la

¹²⁹ El original de las Capitulaciones no se conserva; lo que se conserva en la actualidad, en el Archivo General de las Indias, es un testimonio autorizado dentro de la unidad Patronato con la signatura PATRONATO, 295, Núm. 2, y un asiento en un registro censual en la unidad Indiferente General con el signatura INDIFERENTE, 418, L. 1, F. 1R-1V, y en el Archivo de la Corona de Aragón, un registro de Chancillería dentro de la unidad Archivo Real (Real Cancillería) con la signatura Archivo de la Corona de Aragón, Núm. 3569, en los folios 135v-136v. Fueron recogidas también en el *Libro primero de Historia y rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada* de Luis del Mármol Carvajal.

lengua árabe. Aunque las Capitulaciones estaban redactadas con suma claridad y regulaban muchos pormenores, no podían prevenir de un modo concreto todos los incidentes y detalles que exigía su implantación en la vida práctica, y así lo plantea Manuel Barrios Aguilera:

Las relaciones entre los vencidos y los vencedores se concretan en las capitulaciones por las religiones antagónicas existentes entre ambos. La capitulación es un pacto de naturaleza feudal entre dos partes, no Estados; una, el rey, y la otra, comunidades naturales, que a su vez reconocen la soberanía de aquél. Mediante las capitulaciones se pretendió crear un ámbito de convivencia entre las dos comunidades, cristiana y musulmana, pero la realidad habla de fracaso, porque se impuso el criterio asimilatorio de la mayoría vencedora sobre la minoría vencida al de convivencia.¹³⁰

Pese a ello, se pensaba en su momento que las Capitulaciones habían sido generosas, especialmente las últimas, las que afectaban a la capital granadina. Surgieron dudas sobre si los Reyes Católicos pensaban cumplirlas en su integridad o eran una estratagema para conseguir una rápida entrega de la ciudad. Por eso se puede interpretar la benevolencia de los términos de la rendición como una clara muestra de los fervientes deseos de los monarcas cristianos por terminar una guerra que había costado demasiadas vidas y dinero. El sultán y los suyos se comprometían a guardar fidelidad a los Reyes Católicos, y éstos, por su parte, juraban garantizar la seguridad personal y material de Boabdil, su familia y colaboradores inmediatos, a los que se compensaba con pensiones generosas y la administración de buena parte de la Alpujarra.

Quizás la lectura de algunos de los puntos de dichas Capitulaciones resulte más elocuente para mostrar lo conseguido por el soberano nazarí, tanto para él -sin referirnos a los acuerdos particulares que también obtuvo- como para sus súbditos. Se permitía, asimismo, a los granadinos emigrar libremente al otro lado del mar durante el plazo de tres años, periodo durante el cual podían enajenar sus propiedades. En caso de que optasen por permanecer en sus tierras, disfrutarían de franquicias fiscales durante dicho periodo, transcurrido el cual volverían a tributar de acuerdo con el régimen impositivo nazarí. También se acordaba que el derecho islámico sería seguido en todo pleito entre granadinos musulmanes; en caso de fricción con cristianos, las partes litigantes deberían someterse a la decisión de jueces mixtos nombrados al efecto. Incluso, con objeto de facilitar el desarrollo de la vida colectiva, los monarcas se apresuraron a nombrar una especie de "ayuntamiento" o "concejo" musulmán integrado por 21 regidores, de los que dos eran alfaquíes, tres escribanos, un intérprete y una larga serie de "alamines" que representaban a los distintos oficios existentes en la ciudad. Una vez

¹³⁰ Manuel Barrios Aguilera, *Granada morisca, la convivencia negada*, pág. 25.

establecidas las denominadas Capitulaciones es cuando se empieza a hablar de la nueva condición de moriscos y el fin del estatus mudéjar.¹³¹

El Sínodo de Guadix¹³² de 1554 fue el siguiente hito después de las medidas de 1526, donde se insiste en la voluntad asimiladora como mandato inexcusable. Su mentor fue don Martín Pérez de Ayala, teólogo tridentino, de gran formación intelectual y seria preocupación por su rey, obispo de la diócesis de Guadix Baza en el periodo 1548-1560. Reunió y presidió el Sínodo en un intervalo entre las sesiones del Concilio de Trento. Se convierte en referente de todas y cada una de las iniciativas represivas posteriores. La pragmática real de 1567 sentenciaba en toda su radicalidad la suerte de los moriscos granadinos. Los sectores más radicales de la Iglesia impusieron sus prohibiciones y persecuciones:

[...] el poder religioso de los Reyes Católicos se dio gracias a la concesión pontificia que se les otorgó por orden del Patronato Real sobre la Iglesia del Reino de Granada; son las bulas de Inocencio VIII que culminaron con la *orthodoxae fidei*, de 13 de diciembre de 1486.¹³³

A pesar de tan generosas concesiones, la mayoría de los integrantes de los sectores más elevados de la sociedad nazarí emigró, en parte por no ver muy claro el porvenir y, sobre todo, al sentirse incómoda en la nueva situación. Este hecho resultaba muy beneficioso para las pretensiones de los vencedores, quienes facilitaron estas salidas, ya que así se favorecía la desarticulación de la sociedad musulmana, privándola de sus minorías dirigentes, algo fundamental en caso de que surgieran protestas ante la actuación de las nuevas autoridades. El mismo Boabdil, con gran alivio de los Reyes y de las autoridades cristianas instaladas en Granada, no permanecería mucho tiempo en su señorío alpujarreño, y así, en octubre de 1493, tras haber trocado sus posesiones por una fuerte indemnización en dinero, marchó a Marruecos con más de seis mil seguidores. El que había sido último emir nazarí, abatido por la marcha al exilio y por la muerte de su esposa, Moraima, desembarcó en Melilla desde donde se trasladó a Fez, cuyo rey le había dado previamente permiso para instalarse allí, donde aún vivió hasta el año 1533, siempre acompañado por la amargura de la pérdida de su reino, que en realidad nunca

¹³¹ *Ibid.*, pág. 147.

¹³² Antonio Gallego Burín y Alfonso Gámir Sandoval, *Los moriscos del Reino de Granada, según el sínodo de Guadix de 1554*, Granada, Editorial Universidad de Granada, Estudio preliminar de Bernard Vincent, 1968.

¹³³ Luis Antonio Peña Cortés, "Mudéjares y moriscos granadinos. Una visión dialéctica tolerancia-intolerancia". En *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro. Actas de las XVI jornadas de teatro clásico*, pág. 105.

había sido completamente suyo, y la contemplación del drama por el que discurría la vida de sus antiguos súbditos.

I.4. El drama morisco: la "convivencia negada"

No hay más de dos tierras en todo el mundo; ahora sean judíos, moros, gentiles, cristianos, o de otra secta, son de una misma tierra, de una misma casa y sangre; y todos los malos, de la misma manera.
134

Con esta otra afirmación del clérigo valenciano Jaime Bleda¹³⁵, uno de los más importantes defensores de la expulsión, y que se enfatiza con la idea generalizada de que todos son uno en el mal, se intentaba unificar a todos los moriscos. Era una acusación normal y frecuente entre los detractores de la población morisca y era también una aseveración imprecisa e injusta, prerracista. Bajo estas premisas se da lugar a un largo periodo de intransigencia y "convivencia negada". La unificación de todas y cada una de las actitudes y modos de vida moriscos resultaba tan excluyente como el intento de unificación de las actitudes y modos de vida cristianos. El drama morisco vive sus momentos de persecución durante un periodo que comprende los reinados de los Reyes Católicos, el Emperador Carlos I (1517-1556), Felipe II (1556-1598), Felipe III (1598-1621), y continuará de forma soterrada con los demás monarcas, Felipe IV (1621-1665) y Carlos II (1665-1700), hasta el lento declive de la dinastía de los Austrias en la segunda mitad del siglo XVII, y posteriormente con la llegada de los Borbones. Aún en la administración pública se tenía que demostrar la limpieza de sangre.

En esta misma época se suceden varios hechos que agravan la política interior peninsular; por un lado, el estallido de las germanías valencianas, y por otro la represión de la cultura morisca en Castilla. La importante y decisiva pragmática del cardenal Cisneros prohíbe en 1516 a los moriscos el uso de sus trajes y costumbres sociales y festivas más llamativas.

Todo ello culmina en una decisión clave. El 15 de mayo de 1525, Carlos V consiguió del papa Clemente VII una bula que desligaba al rey de su juramento de respetar los fueros de la Corona de Aragón, en particular la garantía dada por Fernando el Católico en 1503 y 1510 de no expulsar a los mudéjares, dejándoles la elección de convertirse o exiliarse. Los motivos son por tanto políticos y religiosos, ya que Carlos V se facilitaba abrir con esta bula una brecha en la resistencia de los señores valencianos, opuestos a la conversión de sus mudéjares. Meses

¹³⁴ Jaime Bleda, *Crónica de los moros de España*, Felipe Mey, Valencia, 1618 (edición facsímil, Universidad de Valencia, Valencia, 2001), pág. 1028b.

¹³⁵ Mercedes García Arenal, *Los moriscos*, pág. 56.

después se impuso la conversión o el exilio en Valencia, la obligación de acudir a misa y a la predicación y de llevar una media luna azul en el hombro. Dos meses más tarde se manifiesta la misma situación para los mudéjares aragoneses y catalanes.

Tras ello se llegó a acuerdos con los representantes de las aljamas de varias comunidades. Se realizaron varias concesiones, previo pago, como la autorización durante diez años de usar su lengua y sus trajes, el pago de una renta a los alfaquíes convertidos, la igualdad fiscal con los cristianos viejos y, sobre todo, un periodo de conversión durante cuarenta años; durante éste, la Inquisición debería mostrarse comprensiva y no perseguir las prácticas musulmanas de escasa gravedad.

Sin embargo, hubo un hecho decisivo que hizo que Carlos V se confrontase con la problemática morisca en la ciudad de Granada. Tras sus bodas con Isabel de Portugal, ambos viajaron a Granada. Durante su estancia se dieron cuenta de que los moriscos estaban pésimamente cristianizados y de que satisfacían numerosos pagos y tributos a los cristianos viejos, entre los que destacaban los propios párrocos. Las medidas que se tomaron ante esta situación surgen de una junta convocada por el mismo monarca Carlos V y buscaron mejorar el encuadramiento religioso de los moriscos y refrenar los abusos de los que eran víctimas. Sin embargo, por otro lado, se prohibieron los aspectos esenciales de la cultura morisca, como el uso del árabe oral y escrito, de los nombres árabes, los baños y las carnicerías, así como llevar armas y la libertad de cambiar de domicilio. Además de todas estas restricciones, la Inquisición se había instalado en la ciudad.

Tanto en Granada como en Valencia se retrasó la aplicación de dichas restricciones a cambio de una gran suma de dinero, consiguiendo su aplazamiento al cabo de tres años. La cuestión de la limpieza de sangre era esencial porque no se era cristiano viejo hasta que no se lograba demostrar que no había entre los propios ascendientes, ningún judío ni musulmán, o algún descendiente de éstos convertido al cristianismo. Por eso se hablaba de tener una sangre limpia de toda mácula, o mancha de moro o judío.

I.4.1. Las conversiones forzadas: la ley de la Inquisición

Las conversiones forzadas estaban sujetas al mandato del tribunal de la Inquisición; fueron el instrumento más adecuado para conseguir la integración mediante la fuerza de los cristianos nuevos por la eficacia de sus métodos y sus posibilidades de vigilancia. Durante esta etapa represiva la Inquisición seleccionó a sus víctimas y no escatimó esfuerzos por eliminar a los responsables del mantenimiento de la cultura morisca. En primer lugar, intentó eliminar a los instructores coránicos y en segundo lugar a los que representaban a las aljamas, las comadronas, los amortajadores, los carniceros y los cadíes o jueces que aplicaban el derecho islámico o *sharia*.

En verdad, se pueden delimitar dos épocas en las que se suceden los hechos represivos de la Inquisición: el periodo anterior al regreso de Felipe II a España en 1559 y el otro posterior a este hecho. En una primera etapa la intervención de la Inquisición es débil; sin embargo, en la segunda etapa el régimen se instaura a través de una monarquía católica basada en la uniformización religiosa de forma extrema:

Valencia, por ejemplo, fue el tribunal que más moriscos procesó, fue a la vez el que menos mandó ajusticiar y sobre todo el que menos condenó a reconciliación después del de Murcia. Pero éste envió al quemadero a un número de moriscos tres veces superior al de Valencia en proporción. En proporción sí, pero no en cifras absolutas y tratándose de vidas humanas, cada una cuenta. Para el periodo seleccionado y que corresponde, como ya se ha dicho, a la época de mayor represión, en Valencia quemaron a 44 moriscos y 3 moriscas, en Zaragoza a 93, 78 hombres y 15 mujeres, pero en Murcia, a pesar de que ostenta el porcentaje más alto de relajados, fueron 17, con una sola mujer, en Córdoba, que viene justo detrás de Murcia, son 7 los ejecutados en persona, o sea, algo así como un ajusticiado cada seis años, cantidad insuficiente para generar un impacto terrorífico duradero, todo lo contrario de lo que podía darse en los tribunales de la Corona de Aragón.¹³⁶

Se procedió a reactivar y reorientar la acción inquisitorial contra los moriscos extremando los controles eclesiásticos y de la Corona. Para ello se realizó la expoliación de las tierras moriscas, sobre todo a aquellos que no pudieran acreditar sus propiedades con títulos escritos. Y a ello hay que unir un hecho coyuntural económico como es la crisis de la sericultura, elemento básico de la economía morisca, presente en el comienzo mismo de la década de los cincuenta. Todo ello se completó con un cuadro de deterioro en las relaciones de las comunidades morisca y vieja cristiana que ya era muy difícilmente subsanable, en el caso de

¹³⁶ Rafael Carrasco, *Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos: cuarto centenario de una ignominia*, pág. 204.

que hubiera habido de verdad voluntad de ello.¹³⁷ A pesar de todo la Inquisición, con respecto al morisco, tenía una situación de relativa tolerancia, mediante acuerdos que atemperaban su acción.

Los propios moriscos, como el caso de los granadinos, iban a estar interesados especialmente en detener el peligro inquisitorial. Tanto la Inquisición como el Papa no estaban de acuerdo en conceder *breves* que autorizasen a reconciliarse a los moriscos sin mediar confesión. Las negociaciones fueron suspendidas y la situación siguió estacionaria hasta el reinado de Felipe II, manifestándose hasta entonces una Inquisición no excesivamente celosa.

La instauración definitiva de la Inquisición en Granada, hasta su extinción en el siglo XIX, se debió a la visita de Carlos V en 1526 y respondió a la seria preocupación por la cuestión morisca. Decidió crear un tribunal propio para Granada, aunque sus métodos fueron moderados durante las tres décadas siguientes. Su finalidad fue el mantenimiento de la pureza católica, la persecución de cristianos nuevos, es decir, judeoconversos y moriscos que seguían practicando su antigua religión y por tanto incurriendo en la herejía. El balance de Bernard Vincent es el siguiente:

La represión inquisitorial fue relativamente moderada, con escasas sentencias de muerte; primaron los intereses económicos del tribunal. Su operatividad se redujo donde la población morisca era casi absoluta y se mantenía una gran cohesión comunitaria: la minoría cristiano vieja no se atrevía a delación por miedo a represalias. Sin embargo sus métodos, esa pedagogía del miedo aludida, mantuvieron a los moriscos en estado de inquietud permanente.¹³⁸

Parece como si la relación con los moriscos hubiese sido más indulgente que con los judeoconversos. El *modus vivendi* carolino también se manifestó aquí, ya que los moriscos compraron la permisividad inquisitorial con cuantiosas aportaciones que inhibieron su natural severidad. Es la "pedagogía del miedo"¹³⁹ la que va suscitando el temor entre los moriscos. La situación va cambiando hacia mitad de siglo, como consecuencia de la política del sucesor del imperio carolino, Felipe II. El morisco empezó a sufrir el aumento de las presiones inquisitoriales, ya que Felipe II consideró que había llegado el momento de imponer los viejos

¹³⁷ Antonio Domínguez Ortiz- Bernard Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. No obstante, véanse también algunas monografías breves muy específicas: sobre la acción de la Inquisición, el artículo de Keneth Carrad, "La Inquisición y los moriscos granadinos 1526-1580", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, IX, fasc. 1, 1960, págs. 55-73; sobre la actuación de la Iglesia, Antonio Garrido Aranda, "Papel de la Iglesia de Granada en la asimilación de la sociedad morisca", *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea*, 2-3 (1975-1976), págs. 69- 103.

¹³⁸ Bernard Vincent, "1492, la fractura". En *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro*, pág. 210.

¹³⁹ La pedagogía del miedo del Santo Oficio ha sido analizada en el trabajo de Bartolomé Bannasar, "La Inquisición o la pedagogía del miedo", *Inquisición española*, Barcelona, CSIC, 1981, págs. 94.

edictos para una aculturación de los moriscos granadinos, no sólo en la práctica religiosa, sino también en sus ritos y costumbres, incluyendo la propia lengua, pues el plazo concedido por su padre había vencido¹⁴⁰.

Se convocó un sínodo de los obispos de Málaga, Guadix y Almería, como una acción conjunta que pasaba por la ayuda de la Corona. Fue el famoso Sínodo de Guadix y ahí empezó la cuenta atrás para la expulsión definitiva. Se une a ello el fracaso de las comisiones del marqués de Mondéjar, capitán general del reino, y de Juan Enríquez, procurador morisco, en Madrid, y de Francisco Núñez Muley, en Granada.¹⁴¹

Las decisiones que se toman en la diócesis de Guadix marcan un hito hasta endurecer la política morisca. Surge el bandolerismo morisco bajo todas sus formas: en el sur del Reino de Valencia, integrado en las guerras de bandos nobiliarios; en Aragón, apoyado por los hugonotes franceses, y en el Reino de Granada, con los legendarios monfíes.¹⁴²

Otro año decisivo, que marca una importante evolución en la política represiva de Felipe II, fue 1566. Se prohíbe el uso del árabe, tanto oral como escrito y, por lo tanto, poseer o dejar circular libros en la lengua del Profeta, la indumentaria morisca y el uso del tapado de las mujeres, las fiestas moriscas, zambras, cantares, bodas y regocijos, el uso de los baños, de la alheña y de los nombres, apellidos y sobrenombres moros. A ello se añade el hecho de que debían dejar las puertas de su casa abiertas los viernes y fiestas para que cualquier cristiano viejo pudiera comprobar si observaban los ritos de su *secta*, como llamaban con desprecio los cristianos a la religión musulmana. Tras la publicación de esta pragmática, Francisco Núñez Muley, destacado miembro de la élite morisca integrada, redacta un memorial en el que destaca lo innecesario de estas prohibiciones y las consecuencias nefastas que pueden surgir de ellas.

Ante estas realidades se unen las fuerzas del cardenal Diego de Espinosa, presidente del Consejo de Castilla, y Pedro de Deza, presidente de la Real Chancillería de Granada, como

¹⁴⁰ Puede verse, por el carácter general para todo el reino, Francisco García Ivars, *La represión en el tribunal inquisitorial de Granada (1550-1819)*, Madrid, Akal, 1991. Para consultar las causas, véanse las obras de José María García Fuentes, *La Inquisición en Granada en el siglo XVI*, Granada, Talleres Gráficos Arte, 1981, y *Las visitas de la Inquisición al Reino de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 2006. Por último destaquemos obras actualizadas como la de María Isabel Pérez de Colosia, "La Inquisición: estructura y actuación", en Manuel Barrios Aguilera, *Historia del Reino de Granada. II. La época morisca y la repoblación, 1502-1630*, Granada, Universidad de Granada y el Legado Andalusi, 2000, págs. 309-355.

¹⁴¹ El memorial de Francisco Núñez Muley fue clave para entender la causa morisca. Fue escrito por este prócer morisco y ha sido reproducido en diversas ocasiones, a partir de la transcripción de Foulché-Delbosc en 1899 o del cronista Luis del Mármol Carvajal en 1600. Aunque también son fundamentales los estudios de Bernard Vincent: Estudio Preliminar a la reedición de *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, ya citado, y "Et quelques voix de plus: de Francisco Núñez a Fátima Ratal", *Sharq al Ándalus*, N° 12, 1995, págs. 131-145.

¹⁴² Bernard Vincent, "Les bandits morisques en Andalousie au XVI siècle", *Revue d' Histoire moderne et contemporaine*, N° 21 (1974), págs. 389-400.

principales agentes precursores de las tensiones bélicas justo al comenzar el reinado de Felipe II. La convivencia entra en un deterioro sin precedentes desembocando en la Guerra de las Alpujarras, a la que dedicaremos un apartado donde analizaremos los pormenores más esenciales de la misma, así como sus causas y consecuencias en la configuración del futuro de los moriscos en la España musulmana.

De todas las críticas que suscitó la Inquisición desde los primeros momentos de su existencia (crueldad, severidad, incomprensión, parcialidad), tres fueron especialmente constantes:

El secreto del procedimiento, la confiscación de bienes e imposición de penas pecuniarias, y la excepcionalidad de su jurisdicción [...] si hay que resaltar una de estas tres a la que el pueblo y las propias víctimas fueron especialmente sensibles, es la cuestión hacendística de la institución. La inquisición española, al igual que la medieval, nace para solventar el problema judeoconverso, ya que hubo muchas propuestas por parte de los conversos de comprometerse corporativamente a sufragar los sueldos de los inquisidores.¹⁴³

En un clima de fanatismo como éste, los moriscos se repliegan sobre sí mismos y responden con odio y violencia:

Sobre el periodo comprendido entre 1574 y 1608, se ha encontrado mención de doce actos de violencia graves reprimidos por la Inquisición, además de las numerosas alusiones a revueltas o atentados de menor trascendencia.¹⁴⁴

La Inquisición era vista como una máquina devoradora de sus bienes y una humillación constante de su dignidad. Sin embargo, después de la guerra de Las Alpujarras, la Inquisición aceptó firmar acuerdos con los representantes de las aljamas de los distritos de Valencia y de Aragón, Castilla y también Valladolid. A cambio, los nuevos convertidos entregarían una suma anual al tribunal recaudada entre la población. A ello hay que añadir las multas que ponían los inquisidores y las donaciones que, junto a esa recaudación, suponían generosos ingresos para la Inquisición e incluso para la real hacienda.

Sin embargo, la Inquisición no dejaba de persuadir al rey de que, por muy necesitada que se hallara la real hacienda, no convenía aceptar donativos en metálico de las aljamas a

¹⁴³ Ramón Menéndez Pidal, *España, eslabón entre la cristiandad y el Islam*, Madrid, Espasa Calpe, col. Austral, 1956, pág. 848.

¹⁴⁴ Rafael Carrasco, *Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos: cuarto centenario de una ignominia*, pág. 201.

cambio de otorgarles periodos de gracia, que impedían las persecuciones inquisitoriales. Así lo atestigua el inquisidor de Valencia Pedro Pacheco:

No convendría a Su Majestad tomar de esta gente dinero, que parece que ellos, sirviendo con sus haciendas aflojaran en el convertirse o por mejor decir, tomaran ocasión para llevar adelante el ser moros, persuadiéndose que se ha de beber blandamente con ellos, pues les piden sus dineros.¹⁴⁵

La Inquisición hizo imposible una reconciliación y una convivencia entre los recién convertidos y aquellos cristianos viejos que podían optar por una relación natural y coherente con ellos basada en la tolerancia y el respeto mutuo. A partir de ahora se empezó a gestar un concepto fundamental para el porvenir de los moriscos y del racismo de Estado: el de *nación*. Ese concepto sobrepasa el ámbito de lo religioso para adentrarse cada vez más en el de linaje, no en el sentido familiar, sino comunitario de la palabra. En ese concepto colectivo caben moros, herejes de moros, apóstatas y también cristianos nuevos enteramente o parcialmente asimilados a las normas ortodoxas del catolicismo español.¹⁴⁶

I.4.2. La labor de Hernando de Talavera: el santo alfaquí

La estructura eclesiástica fue la más lograda en la configuración del nuevo estado moderno cristiano. El objetivo era lograr una coexistencia pacífica de ambos credos y gracias a ello se convirtió la labor de Talavera en clave de la multiculturalidad¹⁴⁷. El dualismo religioso era la cuestión de estado fundamental: el Islam y el Cristianismo se funden en la configuración de un estado que vive entre la dualidad social del medievo y la modernidad, contando también con la influencia del judaísmo.

La España de finales de la Edad Media considera indisoluble la unión entre la Iglesia y la monarquía. Lo religioso no se entiende sin lo político. Según todo esto, el pontífice pone al frente de la Iglesia, en calidad de arzobispo, a fray Hernando de Talavera, al que le encomienda "plenamente el cuidado y la administración de la anterior Iglesia de Granada tanto en los asuntos temporales como espirituales."¹⁴⁸

¹⁴⁵ Francisco García Ivars, *La represión en el tribunal inquisitorial de Granada*.

¹⁴⁶ Rodrigo de Zayas, *op. cit.*, pág. 7.

¹⁴⁷ Miguel Ángel Ladero Quesada, *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, pág. 204.

¹⁴⁸ F. J. Martínez Medina y M. Biersack, *Fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada. Hombre de Iglesia, estado y letras*, Granada, Universidad de Granada, 2011, pág. 295.

Su importante lugar en la nueva situación queda reflejado en un valioso testimonio que escribió Jerónimo Münzer con motivo de su visita y estancia en Granada, hacia 1494:

Victorioso el rey Fernando... le dio a la ciudad como arzobispo a fray Hernando de Talavera. Me acogió benigna y paternalmente, y me informó de cuanto le pregunté. No podría describir la satisfacción que me produjo la presencia de este hombre. Es tenido en mucho por el rey, y aceptó esta dignidad de mal grado. Convirtió muchos moros a nuestra ley. Los protege e ilustra. ¿Qué más? Como Cristo, enseña y practica...¹⁴⁹

Fray Hernando de Talavera nació en el seno de una familia conversa, según consta en las denuncias contra él presentadas ante el Tribunal de la Inquisición. Tras estudiar teología en Salamanca, cuando ya tenía 30 años, ingresó en la Orden de San Jerónimo, llegando a ser Prior del Monasterio del Prado, en las proximidades de Valladolid, y confesor de la que llegaría a ser reina de Castilla en 1474, desde antes de su llegada al trono. Pertenecía a la orden jerónima, fue hombre de confianza de la reina y puso en práctica un programa de evangelización basado en el respeto al contexto sociocultural de los granadinos, con métodos benevolentes y realmente misioneros, puesto que el prelado llegó hasta aprender el árabe. Se costeó los estudios trabajando como copista y profesor particular en Salamanca, en cuya universidad se forma entre los años 1445 y 1460, obteniendo los títulos de bachiller en Artes y Licenciado en Teología. En 1485 la reina consigue que Talavera acepte la mitra de Ávila.

Fue un claro oponente a la creación de la Santa Inquisición en 1482. Desde 1483 a 1485 fue administrador apostólico de la diócesis de Salamanca, para ser nombrado después Obispo de Ávila y por fin, en 1492, primer Arzobispo de Granada, donde comienza a aplicarse la política de conversión de los musulmanes al catolicismo. En primera instancia y gracias a su labor, esa política de conversión estará basada en el apostolado, en la catequización, en las conferencias con los alfaquíes y la conversión voluntaria. Hasta el punto de que fray Hernando impide que la Inquisición se instale en Granada.

La evangelización pacífica era la estrategia empleada con los musulmanes de la ciudad y del reino para así poder asimilar la cultura y la religión de los conquistadores castellanos. El objetivo principal fue la conversión de aquella población mayoritaria, los mudéjares granadinos, objetivo que se ha convertido en el proyecto de Talavera, que actúa como arzobispo de la Iglesia católica y como instrumento de la Corona. Su trato pacífico con los musulmanes ha llevado a considerarlo como un hombre tolerante; sin embargo, hay varios datos que apuntan a una figura idealizada y lejos de la realidad, aspecto que se deduce de lo que figura en uno de

¹⁴⁹ J. Münzer, *Viaje por España y Portugal*, Granada, 1981, pág. 44.

los bandos difundidos en 1498, donde se señala la precisa diferenciación entre las dos clases, los mudéjares y los cristianos viejos:

[...]que ningún christiano ni christiana venda vino a moros ni a moras, ni coman aves degolladas por ellos ni se vañen en vaños de moros o de moras, ni las christianas paran con parteras moras pudiendo aver parteras christianas, ni arrienden a moros sus casas o palacios para que en ellos fagan bodas [...] ¹⁵⁰.

Su labor se consagró a la organización y gobierno del reino de Granada, dejando de lado todos sus quehaceres anteriores en el convento de Nuestra Señora de Prado, el obispado de Ávila, asuntos de Estado y la labor de confesor de la reina. Tan solo se dedicó a la organización del territorio recién conquistado, tanto en sus aspectos civiles como eclesiásticos. ¹⁵¹ La particularidad de su labor es el régimen especial instaurado en el gobierno para reimplantar la estructura cristiana eclesial del reino de Granada. Se produce la transformación de la monarquía estamental del medievo en una monarquía absoluta, y el medio para conseguir la unidad era la reforma religiosa:

Fernando e Isabel contemplan la unidad política que han de gobernar como una comunidad que exige un signo igualitario, un aglutinante común. El cristianismo la define. Los reyes creyeron que solo la unidad católica, con exclusión de cualquier otra fe, podía dar a los pueblos que regían la estabilidad, orden y solidez que deseaban. No se trata solamente de un objetivo político. Isabel y Fernando tenían fe absoluta y sin reservas en la verdad cristiana. La concepción de la soledad bajo el signo igualatorio de una fe, que elimina sistemáticamente de su seno cualquier doctrina extraña, constituye el máximo religioso. ¹⁵²

En Granada, Talavera pone a prueba su virtud y en práctica sus ideas de reforma eclesiástica; su talante humanístico lo inclina hacia la evangelización pacífica, a no bautizar sin estar seguro de que el neófito posea un suficiente grado de instrucción en la religión cristiana. Implicaba ello contar con misioneros formados y conocedores de la doctrina y tradiciones islámicas, de la psicología de la masa musulmana granadina y de la lengua árabe, la algarabía, a cuya provisión dedicó sus primeros esfuerzos. Al fin y al cabo, su talante siempre era conciliador entre las dos partes, debido a su formación y pensamiento, forjados en la escuela de pensadores cristianos clásicos. ¹⁵³

¹⁵⁰ A. Moreno Trujillo, *La memoria de la ciudad. El primer libro de actas del cabildo de Granada (1497-1502)*, pág. 203.

¹⁵¹ Francisco Bermúdez de Pedraza, *Historia eclesiástica. Principios y progresos de la ciudad y religión católica de Granada*, Granada, Universidad de Granada, 1638, pág. 182.

¹⁵² L. Suárez Fernández, "Las bases de un reinado". En *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal, t. XVII, *La España de los Reyes Católicos (1476-1516)* vol. 1, Madrid, 1969, pág. 26.

¹⁵³ R. G. Peinado Santaella, "La Granada mudéjar y la génesis del régimen municipal castellano", *Crónica Nova*, N° 28 (2001), pág. 379.

Es preciso aclarar que términos como espíritu conciliador, tolerancia y multiculturalidad no tienen cabida en la época del siglo XV porque no poseían el mismo significado que el actual. Ello es que solemos trasplantar paradigmas de comprensión actuales sobre ciertos hechos del pasado histórico. Por eso Talavera, como hombre de su tiempo y según su actitud ante los grandes problemas del nuevo Estado moderno, sigue la tónica general de sus coetáneos y al fin y al cabo comparte la visión que se tenía de los musulmanes españoles y de su presencia durante ocho siglos en territorio peninsular, muy diferente de la concepción que de ellos tenemos actualmente.

Las razones para la evangelización no son otras que las de recuperar y reimplantar la fe arrebatada de forma violenta en la etapa visigótica. Se volvía a un territorio que antiguamente fue cristiano, y ello aparece fundamentado en un texto clave, anteriormente citado, *Oficio de la toma de Granada*, elaborado por el propio Talavera a petición de la reina, y donde considera como *invasión* la presencia musulmana en la Península:

Referiré que golpeó el Señor a toda España por el crimen del rey Rodrigo. Y entraron los árabes. Y como ciertos jabalíes silvestres devastaron y exterminaron España y como fieras extraordinarias pacieron en ella. Ofrecieron los templos santos, ofrecieron los cristianos muertos como alimento de las aves del cielo. Las carnes de los santos, a las fieras de la tierra. Derramaron como agua la sangre inocente por toda España. Humillaron al pueblo cristiano y su heredad la vejaron. A la viuda y al forastero los mataron y a los niños los asesinaron. A las mujeres las humillaron y cometieron estupro con las vírgenes. Colgaron con violencia a los principales ni respetaron la faz de los ancianos. Abusaron impudicamente de los adolescentes y a los niños los crucificaron. Ya no hubo viejos en sus puertas ni jóvenes en los coros de los que cantaban [...].¹⁵⁴

En general los contenidos de esta obra presentan una imagen maurófoba y una visión de los musulmanes propia del hombre de su tiempo: los pueblos islámicos habían representado siempre la imagen de enemigos de su fe, de su cultura y de sus estructuras sociales y políticas.

Tenemos pues que el origen del problema morisco se gestó en las manos de Talavera, pese a su formación humanística y universitaria y a su faceta de conocedor de los planteamientos de la evangelización desarrollados en la época. Con todo este bagaje se acaba alineando en la línea de una evangelización pacífica, de corte franciscano, en la que se integran personajes de la talla de Raimundo Lulio, Raimundo de Peñafort y sobre todo Juan de Segovia.¹⁵⁵

La libertad de credo era la premisa esencial, y se procuraba no utilizar la fuerza para las conversiones. Estos planteamientos quedan reflejados en su obra *Católica impugnación*,

¹⁵⁴ Fray Hernando de Talavera, *Oficio de la toma de Granada* (Lectura V del Oficio), Diputación de Granada, 2003, pág. 96.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pág. 106.

elaborada con motivo de la problemática surgida en Sevilla en torno a la existencia de grupos judaizantes. Defiende el respeto hacia los judíos fieles a su fe y la integración de los judíos conversos sinceramente a la fe de Cristo, a su vez que repudia con dureza a los que mantienen la existencia de la ley mosaica.¹⁵⁶

Más efectiva fue la iniciativa de los colegios para niños moriscos, integrados por docentes cuya formación se había hecho en el seminario diocesano, el de San Cecilio. Más adelante se procede a la instrucción del 10 de diciembre de 1526, propuesta por Carlos V y dirigida a fray Pedro Ramiro de Alba, arzobispo electo de Granada, donde ordena, además de la creación de un Estudio General, que luego será la Universidad de Granada, la fundación de dos colegios para niños moriscos.

Se haría efectivo el Imperial Colegio de San Miguel. Otro centro educativo de mayor fortuna y que duró alrededor de diez años fue creado por los jesuitas¹⁵⁷ en el barrio granadino del Albaicín en el año 1559. Efectivos métodos educativos fueron aplicados por hombres preparados y virtuosos como el padre Juan de Albotodo y el padre Ignacio de las Casas¹⁵⁸, este último también morisco granadino, esforzado luchador de los métodos humanísticos de evangelización pacífica. Sin embargo, desaparece en 1569 en plena guerra de las Alpujarras.¹⁵⁹

Talavera marcaba la diferencia con el resto por los medios empleados en el proceso evangelizador, basado en la aceptación libre y voluntaria del cristianismo vencedor por los mudéjares vencidos. De ahí la denominación de *santo alfaquí*¹⁶⁰ por los granadinos; todo por el respeto profesado hacia la religión musulmana, que propició una conversión al cristianismo en términos de libertad y voluntariedad, aunque ello no suponía admitir ni tolerar la religión musulmana. Su sincretismo iba dirigido hacia la misión de evangelizar a los mudéjares; esta era la tarea principal sin imponer la fuerza, el único camino viable para la total enculturación en la corona hispana.

¹⁵⁶ Francisco Márquez Villanueva, "Estudio preliminar" a Fray Hernando de Talavera, *Católica impugnación*, Barcelona, 1961, pág. 56.

¹⁵⁷ La Compañía de Jesús había sido traída a Granada por el arzobispo don Pedro Guerrero, y se había radicado, animada por las posibilidades de evangelización de los moriscos, apenas cinco años antes. Véase el artículo del padre Francisco de Borja de Medina, "La Compañía de Jesús y la minoría morisca 1545-1614", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, LXII, 1988, págs. 3-134.

¹⁵⁸ La figura de Ignacio de las Casas merece especial atención por varias razones. Por un lado, por su modélica actividad como asistente social y, sobre todo, misionero, sobre la que dejó tratados muy significativos. Especial atención se merece el trabajo de Youssef El Alaoui, *Jesuites, Morisques et Indiens. Etude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus après les traités de José de Acosta et d'Ignacio de las Casas*, París, Honoré Champion, 2006.

¹⁵⁹ Manuel Barrios Aguilera, *La suerte de los vencidos. Estudios y reflexiones sobre la cuestión morisca*, Granada, Universidad de Granada, El legado andalusí, 2009, pág. 30.

¹⁶⁰ Manuel Barrios Aguilera, *Granada morisca, la convivencia negada*, pág. 45.

La evangelización y conversión de los mudéjares, mayoría numérica absoluta en los años que preceden a la conversión masiva, se plantea como una cuestión de Estado, cumpliéndose aquí de manera muy especial lo que ha indicado claramente Domínguez Ortiz al considerar que el trasfondo de la cuestión morisca era político y no religioso.¹⁶¹

I.4.3. La represión del cardenal Cisneros

Los lentos resultados de la labor de Talavera y la escasa existencia de municipios cristianos en la zona conquistada exasperaban al franciscano Jiménez de Cisneros¹⁶², quien, en 1499, por petición de los reyes, inició otro tipo de campaña para la conversión, con poderes superiores a los de Talavera. Cisneros fue un fraile franciscano que se había convertido en confesor de Isabel I de Castilla cuando fray Hernando de Talavera dejó vacante el puesto, y utilizará esa posición de confesor como plataforma para intervenir directamente en la política castellana. Anteriormente vivió varios años en Roma, pero al morir su padre decidió regresar a España, donde el Papa le había concedido el archidiacono de Uceda. No debía tomar posesión de ese privilegio antes de la muerte de su titular, lo cual no tardó en ocurrir, pero el arzobispo de Toledo, Alonso Carrillo de Acuña, ya lo había atribuido a otro. El arzobispo le insistió para que renunciara a sus derechos, pero Cisneros se negó incluso después de su encarcelamiento por desobediencia. El arzobispo fue finalmente obligado a ceder.

Tras tomar el hábito y cambiar de nombre, Cisneros se entregó con pasión a la mortificación de la carne y a la pobreza evangélica, hasta su nombramiento como real confesor y luego consejero para todos los asuntos de estado. A la muerte del arzobispo Mendoza, en 1495, fue nombrado arzobispo de Toledo. Aceptó el nombramiento porque se lo ordenaba el Papa.

Fray Francisco Jiménez de Cisneros romperá de forma traumática con el *modus operandi* del “santo alfaquí” y comenzará a aplicar una política de conversiones masivas forzosas, encarcelamientos y amenazas que será acompañada de episodios como la quema de los manuscritos granadinos. La "labor"¹⁶³ de Cisneros lo llevó a confiscar a los mudéjares sus alcoranes y los hizo quemar en la plaza de Bibarrambla, uno por familia, seis o siete mil. Comenzó con los *elches*, descendientes de cristianos que en otro tiempo habían abrazado el

¹⁶¹ Antonio Domínguez Ortiz, "Notas para una sociología de los moriscos españoles", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, N° 11, (1962), pág. 44.

¹⁶² Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, *op.cit.*, págs. 420-422.

¹⁶³ José López de Toro, *Perfiles humanos de Cisneros (Trayectoria de una biografía)*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1958, págs. 11-24.

Islam, a los que, en clara contravención de las Capitulaciones, se quería obligar a comportarse como cristianos. Se obligaba de tal manera al bautismo en masa que alguno de ellos se efectuó por aspersión.

El proceso de conversiones y sus consecuencias en la Corona de Castilla se repitió con nuevas circunstancias en la Corona de Aragón veinte años más tarde, partiendo de unas sublevaciones populares valencianas, con reivindicaciones gremiales y antiseñoriales, las Germanías de 1521 y 1522. El no caer bajo la jurisdicción inquisitorial era una reivindicación constante de los musulmanes obligados a convertirse al cristianismo: invocaban un periodo necesario para ajustarse a la ortodoxia cristiana, para evitar que se indagara sobre su verdadera fe, con gran peligro de su vida y posesiones.¹⁶⁴

Ante esta situación Manuel Barrios Aguilera establece que se pueden plantear dos cuestiones: "¿Qué pensaban verdaderamente de esta situación los reyes? ¿Y Talavera?"¹⁶⁵. Estas y otras arbitrariedades, tan obviamente contrarias al acuerdo de 1491, provocaron la sublevación del Albaicín, pronto sofocada, pero que tomó incremento en varias regiones montuosas, sobre todo en la serranía de Ronda y la Alpujarra. El levantamiento sirvió de pretexto a Cisneros para denunciar el Tratado, ya que por su rebelión los musulmanes perdían todos sus derechos y habrían de escoger entre el bautismo o la expulsión. Cuando los rebeldes se sometían, se les imponía una multa tan elevada que, o bien no podían pagarla, o bien se resignaban a sustraerse de la misma mediante la "conversión". La descripción más antigua, inédita hasta 1913, es la del notario e íntimo de Cisneros, Juan de Vallejo:

Para desarraigárlas del todo de la sobredicha su perversa y mala secta, les mandó a dichos alfaquís, tomar todos su alcoranes y todos los otros libros particulares, cuantos se pudieron haber, los cuales fueron más de cuatro o cinco mil volúmenes, entre grandes y pequeños, y hacer muy grandes fuegos y quemarlos todos; en que había entre ellos infinitos que las encuadernaciones que tenían de plata y otras cosas moriscas, puestas en ellos, valían 8 y 10 ducados, y otros de allí abajo. Y aunque algunos hacían mancilla para los tomar y aprovecharse de los pergaminos y papel y encuadernaciones, su señoría reverendísima mandó expresamente que no se tomase ni ninguno lo hiciese. Y así se quemaron todos, sin quedar memoria, como dicho es, excepto los libros de medicina, que había muchos y se hallaron, que éstos mandó que se quedasen; de los cuales su señoría mandó traer bien 30 o 40 volúmenes de libros, y están hoy, en día puestos en la librería de su insigne colegio y universidad de Alcalá, y otros muchos añafles y trompetitas que están en la su iglesia de San Ildefonso, puestos, en memoria, donde su señoría reverendísima está sepultado.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Ricardo García Cárcel, *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia, 1530-1609*, Barcelona, 1980, págs. 25-33.

¹⁶⁵ Manuel Barrios Aguilera, *Granada morisca, la convivencia negada*, pág. 7.

¹⁶⁶ *Memorial de la vida de Fray Francisco Jiménez de Cisneros*, traducción de José Oroz Reta, Fundación Universitaria Española, 1984, págs. 99-100, en Daniel Eisenberg, "Cisneros y la quema de los manuscritos granadinos", *Journal of Hispanic Philology*, 16 (1992), págs. 107- 124. El original latino se encuentra en las páginas 927-1156 del primer tomo de los *Hispaniae Illustratae*, Frankfurt, 1603, microfilmado en la Hispanic Culture, Series, Rollo 209.

Otro testimonio fue el de Alvar Gómez de Castro, discípulo de Vallejo, y que ofrece nuevos detalles:

Así que, (Cisneros) sin dar un decreto y sin coacción, logró que los Alfaquíes, dispuestos en aquella época a hacer todo tipo de favores, sacasen a la calle los ejemplares del Corán, es decir el libro más importante de su superstición, y todos los libros de la impiedad mahometana, de cualquier autor y calidad que fuesen. Se reunieron cerca de cinco mil volúmenes. [...] en una hoguera fueron quemados todos los volúmenes juntos, a excepción de algunos libros de Medicina, a la que aquella raza fue siempre y con gran provecho muy aficionada. Tales libros, librados de la quema por el mérito de arte tan saludable, se conservan actualmente en la Biblioteca de Alcalá.¹⁶⁷

Cisneros no sólo destruyó coranes y obras religiosas, sino también todos los libros particulares, todos los libros de impiedad mahometana de cualquier autor o calidad, y esto incluía a la poesía mística sufí.¹⁶⁸ Le siguen las obras históricas, sobre los reyes, de la civilización musulmana con sus figuras religiosas y representantes de Alá, un total de 4000 códices y rollos pertenecientes a la civilización árabe andalusí, mudéjar y finalmente morisca de la Granada del siglo XV.

Esta represión sobre los moriscos proseguirá más allá de la "expulsión definitiva de 1609-1614". La represión ejercida contra los conversos procedentes del judaísmo y del Islam tuvo siempre un hilo conductor, el de eliminar su identidad cultural y religiosa. La Inquisición promueve en primer lugar el anuncio a todos los párrocos de que en determinada fecha se tratarán cuestiones que atañen a la defensa de la fe, por lo que debían asistir tanto ellos como sus fieles a la misa mayor de la catedral o de determinada iglesia, prometiéndose indulgencias. Llegado el día, se pronuncia un sermón adecuado a la extirpación de la herejía y a la defensa del catolicismo. Una vez terminado el sermón o con anterioridad se lee un edicto de fe, en el que se conmina al pueblo todo a que, bajo pena de excomunión, denuncie secretamente a cualquier culpable de pensamientos o actos heréticos, dando para ello un plazo de seis días.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Alvar Gómez de Castro, *De las hazañas de Francisco Jiménez de Cisneros*. José Oroz Reta, Madrid, Fundación universitaria española, 1984.

¹⁶⁸ Lévi-Provençal, "El viaje de Ibn Batuta en el Reino de Granada", *Mélanges William Marçais*, París, 1950. Según las noticias de Ibn Battuta, llegaron a Granada ermitaños sufíes de los más lejanos rincones del mundo islámico: Granada fue un centro sufí. Véase Emilio Santiago Simón, *El polígrafo granadino Ibn al Jatib y el sufismo*, Granada, Diputación provincial y departamento de Historia del Islam, 1983. También es un dato la extensión del sufismo en Marruecos, bien documentado posteriormente por Miguel Asín Palacios, que consideraba a Marruecos como un "inmenso convento sin clausura" como resultado de "innumerables cofradías religiosas", en *Obras escogidas*, Madrid, Instituto Miguel Asín, 1946.

¹⁶⁹ José María Perceval, *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo: la imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997, pág. 26.

Durante cerca de cien años estas costumbres fueron perseguidas y algunas erradicadas violentamente al ser erróneamente asociadas a la religión musulmana. En agudo contraste con esta uniformidad, un abismo cultural se extendía por el contrario entre moriscos y cristianos en tierras españolas.

I.4.4. Limpieza de sangre e identidades moriscas

Ni todos los moriscos eran musulmanes, ni todos los moriscos eran cristianos; eran convertidos forzosamente, carecían de la intención y de los medios para profesar el cristianismo; estaban marcados por la limpieza de sangre como su seña de identidad. La constante persecución y la progresiva desaparición de la elite de la religión musulmana produjeron un empobrecimiento de la memoria de la comunidad junto al aumento de tensiones entre las dos comunidades y un contacto que se hacía cada vez más difícil. Entre ellos el odio, el desprecio y el miedo eran recíprocos; los dos primeros sentimientos nacieron en los cristianos porque los moriscos se manifestaron como demasiado trabajadores, laboriosos, sumisos, competidores temibles que triunfaban y se enriquecían con sus actividades artesanales o comerciales, según lo que se reconoce en el refrán popular que dice "Huerta que cava un moro, vale un tesoro", y finalmente por su docilidad, que permitía a los señores mantener un régimen apenas soportable; el miedo era provocado por la posibilidad de insurrecciones moriscas, de ser raptados por piratas norteafricanos o de caer en manos de bandoleros de esta etnia. Por su parte los moriscos también odiaban a los cristianos, y según Henry Lea, resulta natural "que quienes se ven esclavizados y oprimidos, en una tierra de la que en otro tiempo fueron dueños, odien al opresor y a su religión".¹⁷⁰

La limpieza de sangre era regulada por una serie de estatutos, una especie de cláusulas legales que se introducían en los reglamentos de las instituciones civiles o religiosas, en los gremios y cofradías y en las fundaciones de mayorazgos para impedir que cualquiera que no fuera cristiano viejo pudiera formar parte de la institución o asociación en cuestión o heredar el mayorazgo. Estos estatutos existen ya desde el siglo XV, y su fuerza no procede de la ley, sino de la opinión popular. Sebastián de Covarrubias, en su *Tesoro de la lengua castellana o española*, de 1611, establece sin ambigüedades la distinción entre *casta*, *limpio* y *raza*.

¹⁷⁰ Charles Henry Lea, *Los moriscos españoles: su conversión y expulsión*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2001, pág. 99.

En su definición de *casta* habla de "linaje noble y castizo, el que es de buena línea y descendencia; castizos llamamos a los que son de buen linaje y casta". En la de *limpio*: "limpio se dice comúnmente el hombre cristiano viejo, sin raza de moro ni judío". Y por último, con respecto a la voz de *raza*: "en los linajes se toma en mala parte, como tener alguna raza de moro o judío". De esta forma el concepto de limpieza de sangre se asienta en los pilares sobre los que reposan los valores defendidos por la sociedad española del Siglo de Oro: la raza y el honor de los linajes.

Una de las características más llamativas de la limpieza de sangre y que más iras provocó fue el modo de transmisión de la mácula o mancha, ya que podía ser tanto por línea materna como paterna, mientras que en la transmisión de la nobleza bastaba la del padre. En una prueba de limpieza bastaba que la bisabuela materna fuera sospechosa para ser declarado no limpio, mientras que en una prueba de hidalguía era suficiente probar que el padre era hidalgo; de ahí la mayor dificultad que presentaban las pruebas de limpieza. Uno de los problemas más graves fue ocultar esa comprometedor herencia femenina.

Surge una correlación difícil entre la limpieza de sangre y el honor, que convertía a aquella en condición necesaria para la posesión de la hidalguía, porque en España existían dos formas de nobleza, la de la hidalguía, que es mayor, y otra menor, la de los cristianos viejos. Es una barrera social que dio lugar a un verdadero complejo ideológico y supuso el cierre de toda una etapa del barroco español. A partir de los años 1560 y 1570, el catálogo de los escritos referentes a los moriscos que nos permiten aproximarnos a la imagen que de ellos se hacían los españoles cristianos viejos aumentó bastante, aunque no en calidad, a pesar de notables excepciones, como la de nuestro célebre escritor, Miguel de Cervantes. Estos textos señalaban lo nocivo que era para el reino y la cristiandad la permanencia de los moriscos, mostrándolos como una casta inferior y una amenaza a los cimientos de la pureza de la fe católica a lo largo de los siglos XVI y XVII; éstos fueron los denominados *Antialcoranes*.¹⁷¹

Dentro del ámbito de estos escritos podemos distinguir los que presentaban doctrinas que promulgaban la enseñanza de los preceptos del cristianismo, pero para ello estudiaron a fondo el Islam y la doctrina del profeta Muhammad, como es el caso de Juan de Segovia. Por otro lado, tenemos la corriente de los que pretenden convencer razonadamente, como es el caso de Bernardo Pérez de Chinchón con su obra *Antialcorán*, de 1532. Por lo demás, están los extremistas; tal es el caso de Pedro Aznar Cardona con su obra titulada *Expulsión justificada*

¹⁷¹ Miguel Ángel de Bunes Ibarra, "El enfrentamiento con el Islam en el Siglo de Oro: los Antialcoranes", *Edad de Oro*, Vol. 8 (1989), págs. 41-58.

de los moriscos españoles y suma de las excelencias de nuestro rey don Felipe el Católico Tercero deste nombre, de 1612, y Jaime Bleda con *La crónica de los moros de España*, de 1618, entre otros. Los motivos reales barajan dos posiciones: la religión y el aparato del estado; y las investigaciones, tanto oficiales como no, han demostrado que la expulsión fue decidida por el mismísimo rey Felipe III. Es verdad que muchos responsables eclesiásticos, entre ellos el arzobispo Juan de Rivera, habían aconsejado al Rey expulsar a los moriscos, pero ellos al principio no contaban con la conformidad del propio Rey. La obra del fanático Jaime Bleda contra los moriscos fue financiada por el Estado, pero esto fue después de la expulsión. Antes de este hecho uno de los grandes responsables de aquella decisión fue el familiar del rey, el Arzobispo de Valencia Juan de Ribera¹⁷², que con sus memoriales de 1601 y 1602 intentó convencer al rey Felipe III, sin éxito en este momento, de expulsar a los moriscos.

Habría que esperar al año 1606 y a las circunstancias acaecidas por la situación holandesa, ya que Felipe III pretendía llegar a un acuerdo con los rebeldes holandeses y conseguir una tregua de al menos doce años. En medio de los preparativos y reuniones para la concreción del pacto holandés las cosas se precipitaron ante la amenaza de una invasión procedente de Mulay Sidán de Marruecos con ayuda holandesa. Todo ello, encubierto por un gran secretismo, precipitó la expulsión, justificándola con un peligro no existente. En la documentación oficial vemos que Felipe III fue alentado por el duque de Lerma y por el arzobispo Juan de Ribera para expulsar a los moriscos de forma definitiva.

Uno de los discursos de mayor relevancia sobre la limpieza de sangre fue el *Discurso sobre los estatutos de limpieza de sangre* del dominico fray Agustín de Salucio, publicado en 1599 en unos pocos ejemplares destinados al nuevo equipo de gobierno y a las élites políticas, procuradores de Cortes, teólogos y presidentes de los consejos. El discurso se leyó en las Cortes el 8 de febrero de 1600 y recibió tal aprobación que el presidente lo remitió al monarca Felipe II y al nuevo Inquisidor General, el cardenal Fernando Niño de Guevara, quien dio un parecer muy favorable para que se difundiera:

Acerca de la reputación del reino, advierten que los estatutos sirven de que los extranjeros comúnmente nos llamen marranos y que no podemos escapar de ser tenidos por infames o por locos. Por infames si hay en España necesidad de inhabilitar a tanta multitud; y por locos si nosotros mismos

¹⁷² Este arzobispo de Valencia, entre 1602 y 1604, con sus actuaciones había encendido el fuego del destierro. Fue durante una sesión del Concejo del Estado en enero de 1603 cuando un número creciente de consejeros del Estado comenzó a pensar en la idea de expulsar a los moriscos; entre ellos estaban Juan de Idiáquez, embajador de Venecia y Génova, y el Duque de Miranda, pero el Duque de Lerma y Fray Gaspar de Córdoba se opusieron. Así las cosas y de momento, el rey Felipe III no tomó ninguna decisión.

nos infamamos sin necesidad [...] En sus propias naciones ni franceses ni italianos hacen estas exclusiones porque se tienen todos por cristianos viejos, no siéndolo más que los de España.¹⁷³

Comienzan a adoptarse "Estatutos de Limpieza de Sangre" en otras instituciones. En enero de 1497 en el Colegio de San Antonio de Sigüenza, en 1519 en el Colegio de San Ildefonso, en 1522 en las universidades de Salamanca, Valladolid y Toledo. Durante el siglo XVI, a pocos años del descubrimiento de América, comienzan a establecerse distintas disposiciones que impiden a los conversos embarcarse hacia el Nuevo Mundo. Numerosos edictos figuran en la Recopilación de las Leyes de Indias, que prohibían a los conversos, sus descendientes y a los reconciliados por la Inquisición, trasladarse a América. Las reiteraciones son indicio de que muchas veces fueron burladas estas disposiciones. Estos Estatutos siguieron en vigor hasta la época de la Independencia de América. Los que querían ingresar en las filas del ejército, durante el virreinato, debían probar su limpieza de sangre para ser admitidos.

A pesar de los intentos de asimilación llevados a cabo por los castellanos, la mayoría de los moriscos conservaron sus hábitos tradicionales. Así se deduce del testimonio de García de Silva y Figueroa, embajador de Felipe III en la corte de Persia, quien, en pleno siglo XVII, subrayaba la uniformidad cultural existente entre los "moros árabes" de Granada y la India:

[...] estos moros árabes que vinieron a la India fueron los mismos que pasaron y conquistaron a África y España, conservando desde entonces a donde quiera que están un mismo modo en sus edificios también como en su traje, siendo del todo semejante el que usan en toda Arabia y en la India al que generalmente traen en Berbería y tuvieren los moros españoles antes de ser expelidos del reino de Granada.¹⁷⁴

La alteridad morisca surgida de estas circunstancias políticas tanto internas como externas en el ámbito Mediterráneo se presenta de forma parcial y partidista. Así lo atestigua el padre Aznar Cardona, quien los presenta como gente totalmente inútil y atrasada, condenando de los moriscos su habla, su comida, su vestimenta, sus oficios y sus festividades. Le sigue el padre Bleda con la finalidad de defender la limpieza de sangre española, aislando a los moriscos como una especie distinta o un colectivo aparte. Es preciso recordar que estas discriminaciones fueron aplicadas a los judeoconversos, los indios y los gitanos.

La dimensión crítica cristiano-vieja alcanza también al ámbito laboral. De hecho Jaime Bleda cuestiona la capacidad morisca en sus labores campesinas, criticando que los nuevos

¹⁷³ Rafael Carrasco, *Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos: cuarto centenario de una ignominia*, pág. 56.

¹⁷⁴ Julio Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*, pág. 62.

convertidos solo quieren ocuparse de sus hortalizas y desdeñan los cultivos nobles y de importancia:

Aquella triste gente eran malos labradores y trabajadores para tierras de secano, y las más estaban yermas en sus lugares. No curaban de plantarlas de árboles y viñas. Solo andaban ocupados en cultivar sus huertas y jardines que se regaban, las cuales tenían divididas en pequeños pedazos; y les tomaba el corazón haber de trabajar en un campo ancho y grande [...] Estoy muy cierto [...] que cuanto a la sementera del trigo y otras cosechas de importancia, no se echaran de menos los moriscos.¹⁷⁵

Aznar Cardona se mantiene también en esta misma línea achacando a los moriscos el hecho de carecer de producciones nobles y esenciales: no plantaban sino higueras, cerezos, ciruelos, duraznos y parras para pasas y cosas de hortalizas, melones y pepinos, dejando en olvido las viñas, los olivos fructíferos, la cultura de los recios campos y el criar rebaño de animales.¹⁷⁶ Todos son contradicciones y falsas acusaciones que sus coetáneos desmienten elogiando a los moriscos como ejemplo de laboriosidad para los cristianos viejos y recordando su tesón en el refrán universal "Una huerta es un tesoro si el hortelano es un moro". Uno de los más claros defensores de los moriscos en el terreno agrícola fue Martín González de Cellorigo, quien afirma:

Siempre nos pareció convenir que los moriscos de España no se ocupasen en otra cosa sino en la labor del campo. Porque así como su trabajo aprovecharían a esta república en cosa tan necesaria, con semejante ocupación, que de suyo es trabajosa, quedarían más sujetos y rendidos y el peligro que todos dicen mas asegurado.¹⁷⁷

También se dedicaron a otros oficios como la artesanía y el comercio, que eran continuamente infravalorados por los sectores cristianos, así como el oficio de carnicero; así lo atestigua Damián Fonseca:

Morían por ser carniceros, oficio que les estaba prohibido por la república, solo porque al degollar de las reses, guardaban muchas ceremonias supersticiosas de su ley [...] y con ser este oficio entre nosotros bajo, para ellos era de mucha honra, y si se les permitiera, lo platicaran los más ricos, y principales dellos.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Jaime Bleda, *Crónica de los moros de España, dividida en ocho libros*, Valencia, Biblioteca Valenciana, Universidad de Valencia, 2001, pág. 130.

¹⁷⁶ Pedro Aznar Cardona, *Expulsión justificada de los moriscos españoles*, Huesca, Pedro Cabarte, 1612, pág. 59.

¹⁷⁷ Martín González de Cellorigo, *Memorial de la política necesaria y útil restauración de España* (1600), Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1991, pág. 84.

¹⁷⁸ Damián Fonseca, *Justa expulsión de los moriscos de España, con la instrucción, apostasía y traición dellos*, Jacomo Mascardo, Roma, 1612, pág. 129.

Por último, el oficio morisco más común fue el de arriero, debido a la libertad de movimientos que ofrece este oficio, permitiendo escapar de la Inquisición y concertar sus acciones subversivas. La negatividad hacia los moriscos alcanza hasta su carácter y mentalidad, ya que se les consideraba codiciosos y avariciosos. Estas acusaciones se basan en acusaciones falsas:

Tenían estos moros tan abrasado el corazón de avaricia que usurparon o tomaron a su cuenta todos los oficios que más manejan dinero, como eran horneros, hortelanos, aceiteros, arrieros, tratando en todo género de mercaderías viles y tenues con que despojaban a los cristianos y se apoderaban de cuánto dinero había.¹⁷⁹

Aznar Cardona expresa de una forma elocuente su animadversión hacia los nuevos convertidos de moros:

Eran una gente vilísima, descuidada, enemiga de letras y ciencias ilustres, compañeras de la virtud, y por consiguiente ajena a todo trato urbano, cortés y político. Criaban sus hijos cerriles como bestias, sin enseñanza racional y doctrina de salud, excepto la forzosa, que por razón de ser bautizados eran compelidos por los superiores a que acudiesen a ella. Eran torpes en sus razones, bestiales en su discurso, bárbaros en su lenguaje, ridículos en su traje, yendo vestidos por la mayor parte con gnegüesquillos ligeros de lienzo, o de otra cosa baladí, al modo de marineros, y con ropillas de poco valor, y mal compuestos adrede, y las mujeres de la misma suerte, con un corpecito de color, una saya sola, de forraje amarillo, verde o azul, andando en todo tiempos ligeras y desembarazadas, con poca ropa, casi en camisa, pero muy peinadas las jóvenes, lavadas y limpias.¹⁸⁰

Llegaron incluso a ser acusados de herejía:

(Los cristianos) [...] no nos asentamos como mugeres por el suelo, y vosotros (los moriscos) luego hos poneys en cuclillas, que pareceys gallinas, [...] que con la intención que tenía el dicho Juan de Flores a la dicha secta de Mahoma, y la creencia de ella, ordinariamente no se sentava en silla ni comía en mesa, por guarda de la dicha secta de Mahoma.¹⁸¹

Diferencias semejantes había entre las comidas de unos y otros, ya que parece que los moriscos mantuvieron el uso árabe, comiendo con las manos de un plato común:

Eran brutos en sus comidas, comiendo siempre en tierra (como quienes eran) sin mesa, sin otro aparejo que diesse a personas, durmiendo de la misma manera, en el suelo, en transportines, almadravas que ellos dezían, en los escaños de sus cocinas, o aposentillos cerca dellas, para estar más prompts a sus torpezas, y a se levantar a çahorar y refocilarse todas las oras que se despertavan¹⁸².

¹⁷⁹ Jaime Bleda, *op.cit.*, pág. 120.

¹⁸⁰ Pedro Aznar Cardona, *op. cit.*, pág. 67.

¹⁸¹ Louis Cardaillac, *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979, pág. 576.

¹⁸² Louis Cardaillac, *op. cit.* pág. 27.

El tono propagandístico de estos textos delata la necesidad de justificar las persecuciones y los sucesivos edictos de expulsión, ya que la sociedad castellana había hecho suyas tiempo atrás muchas costumbres musulmanas. *Las Cantigas de Santa María* y el *Libro de ajedrez, tablas y dados* de Alfonso X (s. XIII) contienen quizá los más bellos ejemplos en este sentido, mostrando sus miniaturas "moros" recostados sobre almohadas, jugadores de ajedrez en la botica, uno de ellos con el codo recostado en una pequeña almohada, jóvenes sentadas en almohadas listadas jugando a las tablas llamadas "del emperador" o el propio rey sentado en una pequeña alfombra, también con una almohada para el codo, presidiendo "el juego de los escaques"¹⁸³.

Así, en opinión de Manuel Barrios Aguilera:

Todo el hecho martirial alpujarreño es instrumentalizado desde prácticamente sus orígenes como medio de la propaganda contrarreformista desde la jerarquía eclesiástica granadina [...]. En aquel momento inicial fue utilizado como elemento de cohesión ideológica de una sociedad, la repobladora, necesitada de una mitología religiosa [...]. Luego se mantiene como recurso recristianizador y evangelizador, de forma recurrente, por una corriente generalmente reaccionaria, siempre que se estima preciso: en 1935/ en el Bienio Negro; 1968 / cuarteamiento de valores tradicionales y del montaje nacional-católico.¹⁸⁴

Por tanto todos estos rasgos, los más sobresalientes de la imagen contrastada que de los moriscos ofrecía la opinión popular, nos han permitido resaltar algo esencial, y es que los moriscos y el concepto esencial de lo morisco, por más esfuerzos que hicieran los partidarios de la marginación, estaban tan dentro como fuera de la sociedad dominante, de su cultura y de sus representaciones; a la vez estigmatizados por una parte de la población e integrados a la perfección por otra en el horizonte de la vida cotidiana e incluso en la idea que podían hacerse del futuro colectivo de la sociedad española.

Los actos devocionales prohibidos en España eran muy variados y afectaban a los que eran considerados como pilares del Islam, la oración y el ayuno en el mes de Ramadán, y aunque los musulmanes los realizaban de una manera privada e íntima, en las casas, la verdad es que siempre estaban acosados y sentían esa presión muy importante por parte del entorno, que les llevaba a simplificar unos importantes ritos e incluso el mes de Ramadán, pues no tenían todos

¹⁸³ *Ibid.*, pág. 35.

¹⁸⁴ Manuel Barrios Aguilera, "Ensayo de revisión historiográfica de los martirios de las Alpujarras de 1568", introducción a Francisco A. Hitos, S. J., *Mártires de la Alpujarra en la rebelión de los moriscos (1568)*, Universidad de Granada, Granada, 1993.

los componentes de un mes de Ramadán de ayuno normal, como en cualquier espacio del mundo islámico.

Por eso los moriscos que mantenían la religión musulmana encontraban en sus hogares el enclave perfecto para practicarla; allí se sentían protegidos y ocultos, pero las autoridades cristianas no tardaron en reaccionar. En Granada, por ejemplo, les obligaban a mantener las puertas abiertas los viernes. Abundaron las mentiras, rumores e imprecisiones, una absoluta incapacidad de comprender un modo de vida y costumbres diferentes: falsificaban monedas, las escondían en lugares ocultos, eran sus condiciones higiénicas insalubres, poseían armas, eran traidores y asesinos por naturaleza.

A esto hay que añadir que fueron tildados de ser prolíficos y libidinosos. Existía la idea de que tenían más hijos que los cristianos. Esta creencia llevaba a dos aterradoras conclusiones: acabarían llenando España y serían la nación mayoritaria; además, a ello se unía la idea de que se casaban antes, no tenían clero, no hacían la guerra y no emigraban a las Indias.

Las profecías y los cuentos que auguraban un futuro mejor estaban presentes en la literatura morisca. Las creencias mágicas, no islámicas, se mezclaban con los recuerdos de su religión, y eso provocaba grandes y terribles confusiones. Las acusaciones de brujería, especialmente hacia las mujeres moriscas, eran constantes y generaban un gran temor entre el resto de la población. Prácticas tan higiénicas como el baño fueron prohibidas; existe toda una curiosa y quisquillosa legislación contra esta saludable práctica que les acusaba de sucios por lavarse, pero no según la idea actual de higiene; se les acusaba de sucios de corazón por malvados o de sucios de origen por racismo. Lo cierto es que se lavaban mucho más que los cristianos, incluso una de las primeras medidas de las autoridades fue cerrar los baños moriscos, unos lugares misteriosos y propios de conspiradores. "Por mucho que se laven seguirán estando sucios", exclamaba Jerónimo Aznar Cardona.

Las prohibiciones relativas a la vestimenta afectaron más a las mujeres moriscas que a los hombres. Los ropajes femeninos se identificaron con la religión y fueron perseguidos. La ropa masculina apenas se diferenciaba de la de los cristianos. La *henna* fue una de las tradiciones más reprimidas. Estos adornos con los que las mujeres moriscas decoraban su piel se entendían como marcas del maligno, hasta el punto de acarrear severos castigos. Poco antes de la expulsión solo se mantenían algunos elementos de la vestimenta, como los grandes sombreros o los velos utilizados para protegerse del sol en el campo, así como trajes de seda y de vistosos colores. Junto a estas continuas prohibiciones que configuraban aún más la

distinción entre cristianos viejos y cristianos viejos, hay un hecho que acentuaba esta situación humillante; eran señalados con un hierro en el rostro o brazos para facilitar su identificación.

El espíritu opresor del "cristiano viejo", la ley de la honra y de la limpieza de sangre, ese fanatismo religioso, descarga su cólera contra las minorías de "cristianos nuevos", los moriscos. Por normativa general, a estos moriscos herejes mahometizantes se les acusa de reivindicar que la religión de Mahoma, el Islam, es la religión válida y que no hay otra para llegar al paraíso; o la idea de que Jesús era profeta y no Dios, y que su madre no era virgen. Por otro lado, se atacan también algunos ritos y ceremonias propios del Islam, como por ejemplo guardar fiesta los viernes, comer carne afirmando ser lícito, vestir camisas limpias y vestidos mejores que los de otros días, degollar aves o reses atravesando el cuchillo, negarse a comer reses sin degollarlas o degolladas por manos de mujer.

Asunto igual de espinoso es la circuncisión de sus hijos y tener fe solo en Dios y Mahoma su Profeta. Y de esta forma prestar juramento con el libro sagrado, el Corán. Respecto del ayuno, vigilar si se ha ayunado en el Ramadán y si se ha guardado su pascua, dando limosnas, no comiendo ni bebiendo hasta después de ver la primera estrella. En cuanto al rezo, fijarse en si se ha hecho el guado, lavándose los brazos, de las manos a los codos, la cara, boca, nariz, oídos, piernas y partes pudendas.

Hay que añadir las fiestas relacionadas con la pascua del carnero, que se mataba después de hacer el guado; los matrimonios según el rito musulmán, con los consiguientes cantares de moros, zambras, bailes, leilas o canciones con instrumentos prohibidos; que lavaran a los difuntos amortajándolos con lienzo nuevo, enterrándolos en tierra virgen o sepulturas huecas, poniéndoles de lado con una piedra a la cabeza, dejando en la sepultura ramos verdes, miel, leche y otros manjares. Finalmente, seguir y guardar respeto a los cinco mandamientos de la religión musulmana invocando a Mahoma, diciendo que es profeta y mensajero de Dios, y que el primer templo de Dios fue la casa de la Meca donde está enterrado Mahoma.¹⁸⁵ Lo señala Bernardo Pérez de Chinchón en sus *Diálogos cristianos contra la secta mahomética*, escritos en Gandía durante la década de los años 30:

Ninguna duda tengo que si viviésemos tan bien como nuestra santa fe nos obliga, si los prelados especialmente fuesen los pastores que deberían ser, si su ejercicio fuesen letras y limosnas, Dios miraría

¹⁸⁵ Ramón Menéndez Pidal, *Historia de la cultura española, El siglo del Quijote 1580-1680*. Madrid, 1996, pág. 820.

tanto por su Iglesia que a la fama de las virtudes y milagros que los buenos preladados harían, los infieles se convertirían más por buen ejemplo de vida que por fuerza de argumentos.¹⁸⁶

A partir de 1540, se siguen nuevas represiones, como la prohibición de llevar armas de cualquier clase y acoger o ayudar a sus hermanos de otras regiones, tanto granadinos como tagarinos, tanto aragoneses como alarbes, los de África del Norte. En Valencia llegamos a la tercera campaña de evangelización en el Levante y, tras varios años, en 1564, el inquisidor General Valdés desarrolla una amplia represión contra la cultura morisca. De la zona aragonesa y valenciana la escalada represiva se extiende a finales de la década de 1560 a la ciudad de Granada y se convierte en el peor estallido de violencia entre los moriscos del antiguo reino nazarí.

A ello hay que añadir la gravedad de la amenaza turca en el Mediterráneo, con lo que se generó el recelo hacia la actitud de los cristianos nuevos por parte de los viejos. Lo más grave fue la ofensiva inquisitorial contra el erasmismo y el protestantismo, que culmina con la publicación del *Índice inquisitorial de libros prohibidos* por el Inquisidor General Fernando Valdés, la detención por el Santo Oficio de fray Bartolomé Carranza, exconfesor del Emperador y de Felipe II y arzobispo de Toledo, acusado de luteranismo, y, en último lugar, la celebración de autos de fe en Sevilla y Valladolid con acusados de protestantismo y quemados en las hogueras del fanatismo inquisitorial. En 1501 se instituyó la obligatoriedad de la identificación de las personas con un apellido fijo. Hasta entonces, las personas se identificaban con su nombre y un apellido o mote que reflejaba el lugar de procedencia, el oficio o alguna característica de la persona. Este sistema producía un tremendo caos administrativo para poder identificar y controlar a los nuevos cristianos. Se terminaba de esta manera un primer período de asimilación de apellidos que tenían un marcado significado converso: Meca, Medina, Almunia, Israel, Rumi, Marruecos, Abecerraje, Ayala etc.

Finalmente se entra en un segundo período una vez prohibida la lengua árabe. Los apellidos, ya castellanizados, se unían a los cientos de apellidos impuestos durante siglos de conquista de los territorios andalusíes. Los descendientes de bautizados antes de la conversión general de 1500 quedaban equiparados jurídicamente a los "cristianos viejos". Entre éstos están las familias descendientes de los grandes linajes andalusíes que habían colaborado en la conquista de Al-Ándalus y el final del reino nazarí. Son familias tan conocidas como los Venegas, los Segríes, los Fez (Álvaro de Fez y su hijo don Hernando de Fez, nieto y bisnieto,

¹⁸⁶ Bernardo Pérez de Chinchón, *Diálogos cristianos contra la secta mahomética y la pertinacia de los judíos*, en *Antialcorano, Diálogos cristianos*, ed. de Francisco Pons Fuster, Alicante, Universidad de Alicante, 2000, pág. 400.

respectivamente, de Muley Hazén), los Granada "descendientes de dos hermanos de Boabdil" (sus hermanos menores S´ad y Nars, bautizados como don Hernando de Granada y don Juan de Granada, llamados los infantes de Granada, que dan lugar a toda una dinastía que termina emparentada con la nobleza castellana) y también los Belvis en Almería, los Benajara en Guadix, los Dordux (ahora llamados Málaga) en Málaga, o los Granada Venegas y los Muley en Granada. Luis del Mármol Carvajal escribe lo siguiente:

Los descendientes de los infantes don Juan y don Hernando tienen por apellido de Granada, y traen por armas dos granadas en campo azul, y un letrero atravesado que dice Lagaleblila, que quiere decir: "no hay vencedor sino Dios". Frase ésta que fue de la dinastía nazarí.¹⁸⁷

Las principales ciudades del reino concentraron a estos colaboracionistas, quienes actuaban como representantes de los moriscos y recibieron como recompensa de sus servicios favores económicos y políticos de la Corona. Exenciones de impuestos, salarios, algunas veces mercedes de tierras y frecuentemente ser regidores de la ciudad; son los signos más visibles de esta colaboración con los conquistadores y, durante los tres cuartos de siglo que duró la experiencia morisca en el reino, consolidaron verdaderas dinastías locales. Su actitud sin embargo, presenta matices.

Algunos, como los Granada Venegas, se identificaron tanto con la causa cristiana que se convirtieron en nobles y llegaron a inventarse orígenes falsos para disfrazar su pasado musulmán. Otros, aceptando la inevitabilidad de la conquista y la conversión, se esforzaron por defender a sus compañeros de nación, como hicieron los Muley Fez, uno de cuyos miembros es el autor del famoso memorial en defensa de los moriscos presentado antes de la rebelión.

Pero son muchos más frecuentes los casos de quienes, sin renunciar a ninguna de las ventajas que les ofrecía el poder castellano, intentaron conjugar los intereses personales con cierto grado de defensa de sus correligionarios. Ejemplo de colaboracionismo¹⁸⁸ con los Reyes Católicos es el de Cidi Yahya Alnaya (cuñado de El Zagal), bautizado con el nombre de don Pedro de Granada, hecho que tuvo lugar en el campamento instalado en Alhadra, en la tienda de los Reyes Católicos, que actuaron como padrinos. Sin olvidar a la esposa del caudillo Ceti Merien, que se llamó María de Venegas, y su hijo Alí Omar ben Nazar, o don Alonso de Granada Venegas y sus hijas, que tomaron el nombre de Isabel y Brianda.

¹⁸⁷ Luis del Mármol Carvajal, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada* (Ed. facs.) Granada, Delegación Provincial de la Consejería de Cultura, 1996-1998, pág. 365.

¹⁸⁸ Bernard Vincent, *El río morisco*, Valencia, Universidad de Valencia, pág. 110.

Los familiares más directos recibían el trato que merecían los grandes caballeros de los reinos. De acuerdo con la persona y linaje de donde venían, gozaban de "acostamiento."¹⁸⁹ Toda la familia y criados quedaban también exentos, igual que el caudillo, del pago de alcabalas, pechos y otros derechos cobrados a los súbditos del reino. También se les eximía del alojamiento de huéspedes: "y que vuestras casas y tuyas sean libres, guardadas e esentas". A don Pedro de Granada (Cidi Yahya Alnaya) se le concedió en 1500 el cargo de Alguacil Mayor de Granada. Este nombramiento le situaba como una de las personas más importantes dentro del nuevo Ayuntamiento granadino. Tenía derecho a sentarse tras el conde de Tendilla y el alcalde Calderón. Se le concedió privilegio de hidalgo, con todo lo que ello llevaba implícito de poder: llevar armas o gozar de la exención de pedidos y moneda; asimismo, adquirió el hábito de Santiago, el señorío de Campotéjar y el reconocimiento de otras heredades. Tras su muerte, su hijo don Alonso de Granada Venegas ordenó el traslado del cadáver a Granada, siendo enterrado en la capilla de San Pedro, en el templo actual del Sagrario; se le colocó un epitafio que recogía los títulos y honores que había desempeñado en su larga vida.

Bernard Vincent también habla de otras familias que prestaron grandes servicios al Estado en el plano religioso o diplomático, como los Albotodo, Alonso Castillo o la familia Marín. A ellos habría que añadir muchos miles de conversos, como los fieles miembros de la administración, los magistrados o los notarios. Otros tantos son avalados por los obispos, nobles, sacerdotes u otras personas influyentes, aduciendo su sincera conversión cristiana y su asimilación "castellana". Incluso se les da "certificado" de cristianos viejos (en esa época existen muchos contenciosos de personas que pretenden demostrar esa condición).¹⁹⁰

La mayoría de las comunidades mudéjares prefirió quedarse en la tierra autóctona y pasarse al cristianismo. De modo que, oficialmente, los cristianos "nuevos de moro", o "moriscos", dejaron de ser musulmanes para pasar a adoptar una religión en la que ni siquiera habían sido catequizados. La situación se extendió por toda Castilla y en 1502 se promulgó una pragmática que imponía a los mudéjares la conversión o el exilio. A partir de ahora la sociedad española se divide en cristianos viejos y, por otro lado, cristianos nuevos, los conversos judíos o moriscos; pero, tal y como evidencian los testimonios y hechos históricos, dichas conversiones no hicieron sino acentuar aún más el espíritu y orgullo de aquellas minorías marginadas, marcadas por una situación cultural y religiosa totalmente abocada al fracaso.

¹⁸⁹ Antonio Domínguez Ortiz, Bernard Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, pág. 90.

¹⁹⁰ Bernard Vincent, *op. cit.*, pág. 130.

Por tanto, todos estos aspectos, los más sobresalientes de la imagen contrastada que de los moriscos ofrecía la opinión popular, nos han permitido resaltar algo esencial, y es que los moriscos y lo morisco, por más esfuerzos que hicieran los partidarios de la marginación, estaban tan dentro como fuera de la sociedad dominante, de su cultura y de sus representaciones; a la vez que estigmatizados por una parte de la población, estaban integrados a la perfección por otra parte en el horizonte de la vida cotidiana e incluso en la idea de un futuro colectivo de la sociedad española.

El fanatismo religioso es promovido por las autoridades políticas. Es la quema pública de las identidades. Las identidades moriscas dibujan el trazo de miradas entrecruzadas y multiculturales que a día de hoy se siguen reflejando en el espejo de las letras cervantinas. Es el reflejo de quien, desde su espíritu tolerante, alza su voz literaria, traspasa fronteras y prohibiciones para convertirse en adalid de la libertad y la defensa de los derechos humanos.

I.4.5. Religiosidad clandestina: la *taqiyya*

Tanto el musulmán como el cristiano convivían desde hacía mucho tiempo en España y se trataban de igual a igual, pero a partir de la conquista de Granada la convivencia fue un verdadero drama. A los moriscos se les acusaba de no adherirse a una religión que les era extraña y en el seno de la cual no habían sido educados. Por extensión se les reprochaba sus comportamientos y su género de vida, que no se conformaba al de los cristianos. Pero se comprobó que, a pesar de todas las prohibiciones, el morisco conservó, en cuanto le era posible, todas las obligaciones religiosas musulmanas y vivió los acontecimientos familiares más importantes, es decir, el nacimiento, el matrimonio y el entierro, ayudado por la doctrina de la *taqiyya* o *kitman* (disimulo, encubrimiento o precaución), concepto que encuentra su fuente en el Corán:

El que reniega de Dios, después de haber creído, no el que sufre una presión y cuyo corazón queda fiel en su fe, sino aquel que, en plena conciencia, abre su corazón a la incredulidad: la cólera de Dios está sobre él y un castigo terrible le esperará.¹⁹¹

¹⁹¹ Louis Cardaillac, "Un aspecto de las relaciones entre moriscos y cristianos: polémica y *taqiyya*". En *Actas del coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca*, Madrid, Gredos, 1987, págs. 107-121; véase también del mismo autor, *Moriscos y cristianos: un enfrentamiento polémico: (1492-1640)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979.

Mediante esta doctrina se autoriza al musulmán a simular en caso de necesidad imperiosa una práctica ilícita según los preceptos islámicos, a condición de conservar su fe musulmana en el corazón con la *niyya* o sana intención. Así que, por ejemplo, como los padres moriscos no podían negarse a bautizar a su niño, se apresuraban al volver de la ceremonia a lavar cuidadosamente la cabeza del recién nacido y a frotarla con miga de pan para borrar los efectos del bautismo. En cuanto a las bodas, si bien por imposición oficial llevaban a las novias a la iglesia vestidas de cristianas, luego, en sus casas, las vestían con sus atuendos propios; y al enterrar a los suyos, los moriscos lavaban al difunto con agua perfumada con laurel o azahar y lo vestían con sus mejores galas, cumpliendo sus tradiciones antes de llamar al sacerdote. Una Junta de la Inquisición, reunida en Madrid en 1524, argumentaba que al recibir el bautismo estos moriscos estaban en su juicio natural y quisieron de su voluntad recibirlo.¹⁹² Lo que no se sabía era que la ley islámica de la *taqiyya* o del *qitman* obliga al musulmán a disimular su fe en caso de peligro importante. La situación religioso-dual y clandestina de esta época dio lugar a este concepto, iniciando así controversias y debates en la comunidad de los creyentes. En 1504, el muftí de Oran les dirigió una fetua sobre la *taqqiya*: disimulación estratégica como recurso necesario para preservar su fe en situación de inferioridad, al amparo de la cual debían vivir los que muy pronto iban a ser designados como moriscos. Este decreto contradecía la fetua anterior del marroquí Wansharisi, quien, tras la caída de Granada, había aconsejado a sus correligionarios que abandonaran las tierras de los infieles para integrarse en Dar al Islam, la Casa del islam. Así lo atestigua Bernabé Pons al señalar lo siguiente:

Solo unos pocos años antes, por ejemplo, al-Wansarisi había escrito una serie de contundentes y fundamentadas respuestas jurídicas indicando a su corresponsal Ibn Qutiyya que los mudéjares no deberían permanecer en territorio cristiano, con los argumentos principales –aunque no únicos– de que ese hecho beneficiaría a los cristianos y haría desfallecer el Islam de la Península Ibérica. Las interpretaciones y el desarrollo de la jurisprudencia por parte de al-Wansarisi, que no está ni mucho menos solo en este tema –aunque existen algunas matizaciones en los distintos razonamientos–, le inclinan a opinar que estos mudéjares peninsulares deberían abandonar dar al-harb o ser castigados en su defecto.¹⁹³

Las circunstancias en las que se encontraban los moriscos hacían justificable esta práctica; se permitía a sus fieles que no cumplieran los preceptos religiosos en caso de fuerza mayor o cuando se hubiesen de deducir importantes perjuicios para el individuo. De esta manera el morisco podía seguir los preceptos de la religión cristiana con tranquilidad, considerándolos

¹⁹² Francisco Boronat y Barrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Madrid, 1901, I, pág. 134.

¹⁹³ Luis Francisco Bernabé Pons, "Taqqiya, niyya y el islam de los moriscos", *Al Qántara*, 2, julio-diciembre, 2013, pág. 54.

simplemente como obligaciones sociales. Los moriscos no sólo ocultan sus intenciones, sino que también aparentan en público ser buenos cristianos. A raíz del estudio de Louis Cardaillac¹⁹⁴, el término ha adquirido una amplia circulación en la literatura especializada, como es el caso del célebre "Glosario de voces aljamiado moriscas."¹⁹⁵

El término en voz romance que hacía referencia a la *taqqiya* era el de "buena disimulança", y así lo emplea el Mancebo de Arévalo en un manuscrito aljamiado y que recoge Leonard Harvey:

Dijo un alim d'este rreyno hablando de nuestro encerramiento, yo bien conoço que somos en una temporada de gente de grande espanto, mas no por eso dexara Allah de darnos cautorizada si dexamos el pro de nuestro poderío en lo que toca al preceptario mandamiento. Y a quanto l`amonestaça todos la podemos usar por la bia prebilejada i con los cantares ajenos por donde los cristianos hazen salba, pues todo cabe debaxo de buena disimulança, porque la buena doctrina, no la puede bedar ninguna ley, por inhumana que sea.¹⁹⁶

Ha sido la base teórica en que se fundamentan los escritores de la época para acusar a los moriscos de falsedad en todos los sentidos y, por supuesto, no únicamente en el religioso. Este secreto oculto es definido por Longás de la siguiente manera: "los moriscos pudieron aparentar más o menos hábilmente un cambio de religión; mas esto no transcendía sino rara vez al alma del morisco."¹⁹⁷

Pedro Aznar Cardona, en su actividad detectivesca, nos cuenta cómo

Sus tratos (los de los moriscos) eran de hijos y familiares de Satanás. En todo mentirosos, cautelosos, llenos de segundas intenciones, tanto aunque no fuerades a su casa sino a buscarles para un ligero menester, jamás se habló que los hijos ni la mujer respondiesen verdad la primera vez, hasta tener rastros de lo que pretendiades; o de otro agravio que obligase a personas de honra ponerse de por medio (sólo fuese morisco el delincuente aunque ni fuese amigo ni deudo) negaban ciegos, amotinados y perjuros, la verdad probada.¹⁹⁸

La sospecha acechaba sobre todo morisco porque:

Desde las atalayas, muryos y campanarios estaban por turnos hombres y mujeres perpetuamente atalayando en sus pueblos, para prevenir, trabucar, esconder, negar y renegar de la verdad si acaso venían acreedores, o ministros del rey, o del Santo Oficio [...] al fin tenían oficios que pedían asistencia en casa

¹⁹⁴ Louis Cardaillac, *op. cit.* pág. 78.

¹⁹⁵ Se trata de un copioso fichero de contenidos relacionados con términos aljamiados y similares compilado durante muchos años por la Universidad de Oviedo y publicado por A. Galmés de Fuentes, Madrid, Gredos, 1994, que siempre se ha basado en el estudio de Cardaillac para citar este término en concreto.

¹⁹⁶ Leonard Harvey, "Un manuscrito aljamiado en la Biblioteca de la Universidad de Cambridge", *Al-Ándalus*, N° 23 (1958), págs. 49-74.

¹⁹⁷ Pedro Longás, *Vida religiosa de los moriscos*, pág. 616.

¹⁹⁸ Pedro Aznar Cardona, *Expulsión iustificada de los moriscos españoles*, Pedro Cabarte, Huesca, 1612, II parte, fol. 37.

(un lugar ideal para mantener secretos y conspirar) y daban lugar para ir discurriendo por los lugares y registrando cuanto pasaba de paz y guerra.¹⁹⁹

Los escritores nos llegan a decir, ingenuamente, que era imposible que, con el trato que se les daba, pudieran sonreír y tener amistad con los cristianos viejos. Esta estrategia ayudó a conservar la fe, sobre todo en presencia de los jueces del Santo Oficio. Es lo que Louis Cardaillac define como precaución, discreción o secreto. Son precisamente las palabras que designan el acto por el cual el musulmán, aislado en un grupo social hostil, acaba absteniéndose de practicar su religión y finge adoptar exteriormente la religión que se le quiere imponer. Está claro que la disimulación fue constante, espontáneamente o como *taqiyya*; sin embargo, la religión musulmana no se salvó gracias a ello. Aunque de cara al exterior se comportaban como cristianos nuevos, se apoyaban en la "ocultación o actitud de resignación disimulada, admitida por el Corán, con la que parecían asimilarse".²⁰⁰ La clandestinidad religiosa, el culto a la religión en secreto fue perseguido, tal y como hemos señalado, por la Inquisición con una serie de medidas para identificar a los que todavía intentaban practicar el judaísmo o el islamismo. Entre esas medidas, estaban las de obligar a dejar abiertas las puertas de las casas en los días de fiesta, o consumir cerdo, carne ante la cual los cristianos genuinos no experimentarían ningún asco. La otredad tanto judía como morisca cae en un complejo panorama de desastrosas consecuencias:

Aunque en principio se pretendió crear un ámbito de convivencia entre comunidades cristianas y musulmanas, denominadas en la época como *mudéjar*, la realidad habla del fracaso en muy corto tiempo por la intransigencia y el afán de limpieza étnica. Comienza un complicado y difícil tiempo para España en su conjunto y para los españoles musulmanes en particular.²⁰¹

1.5. La Guerra de las Alpujarras: sublevación morisca

Una de las consecuencias más nefastas de esta guerra fue la esclavización de la población morisca, no solo de los combatientes sino, sobre todo, de las mujeres y los niños. Como era de esperar, tomando en cuenta los usos bélicos de la época y más aún las características de esta guerra civil y religiosa, la actitud del ejército cristiano fue poco digna de alabanza y en ningún caso justificable por la encarnizada resistencia de los moriscos: movidos

¹⁹⁹ *Ibid.*, fol. 38.

²⁰⁰ Manuel Barrios Aguilera, *op. cit.* pág. 229.

²⁰¹ *Ibid.*, pág. 44.

por el deseo de botín, por donde pasaban saqueaban y se apropiaban de las poblaciones indefensas, vendiendo a miles de mujeres y niños en las plazas periféricas como Almería, o en los grandes mercados de esclavos de la Península justo después de la guerra.

La comarca montuosa de las Alpujarras corresponde a las provincias de Granada y Almería. El primitivo nombre con el que se menciona esta comarca es el de Ilipulla. En la época árabe se habían sublevado varias veces los habitantes de las Alpujarras, llegando por dos veces a declararse independientes del Emirato de Córdoba, nombrando rey propio. Se abre, pues, un periodo de guerra que en apenas dos años alcanza las más elevadas cotas de crueldad y ferocidad, enfrentamiento social, civil y religioso, repleto de hechos lamentables por ambos bandos.

Desde diciembre de 1568 a noviembre de 1570, se suceden acciones de inhumanidad sin precedente perpetradas por grandes y pequeños, como fueron los martirios de las vísperas de Navidad, en que unos cientos de cristianos viejos, predominantemente curas, sacristanes y oligarcas locales son torturados y muertos por los moriscos lugareños, animados y ayudados por confes y cabecillas radicales, y en que templos, imágenes sagradas, símbolos y ornamentos son destruidos y profanados.²⁰²

La suerte estaba echada. El triunfo de los burócratas eclesiásticos al servicio de la Corona y los instrumentos fanáticos de sus designios se imponen sobre los que, como el Marqués de Mondéjar, propugnaban el mantenimiento del *modus vivendi* carolino. La notable comisión de moriscos, acompañados por el prestigioso procurador cristiano viejo Juan Enríquez, ante el cardenal Espinosa, presidente del Consejo de Castilla, la intervención personal del propio Marqués de Mondéjar en la corte y la comisión de don Francisco Núñez Muley ante el presidente de la Real Chancillería granadina, Don Pedro de Deza, acababan en el más absoluto fracaso: la aplicación de la pragmática no se suspende.²⁰³

Los moriscos, en expresión de su puntual cronista Luis del Mármol Carvajal, "comenzaron a convocar rebelión"²⁰⁴, pero no hay duda de que los moriscos se sublevarán cuando ya han agotado su capacidad de aguante. La guerra se inició en la Navidad de 1658; fueron dos años de lucha inmisericorde, de guerra religiosa, pero también civil, llena de episodios de inusitada violencia y crueldad. El objetivo principal del bando cristiano fue el botín y el sistema

²⁰² Manuel Barrios Aguilera, "Un ensayo de revisión historiográfica de los martirios de las Alpujarras de 1568", *Mártires de la Alpujarra en la rebelión de los moriscos*, Granada, Universidad de Granada, 1993.

²⁰³ Sobre este aspecto es imprescindible la lectura del Memorial de Francisco Núñez Muley, en la versión de Foulché-Delbosc, *Revue Hispanique*, 1899, págs. 205-239.

²⁰⁴ Luis del Mármol Carvajal, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, Granada, Delegación Provincial de la Consejería de Cultura, 1996-1998.

de combate de los moriscos era el de la guerra de guerrillas. Se convertía en botín todo aquello que tuviera valor y que pudiera ser transportado, mercadeado y utilizado sobre el terreno para alimentar a la tropa o para el medro de jefes y soldadesca. La esclavización había sido autorizada por el Consejo Real y la Chancillería de Granada, aduciendo fundamentos teológicos antiguos, dado que los moriscos del alzamiento se declararon musulmanes. Fue necesaria una durísima campaña, llevada a cabo en pleno verano de 1570, para doblegar a los rebeldes, completando la acción bélica con una de las medidas legales más despiadadas. Un breve relato de la rebelión, recogido por Manuel Barrios Aguilera, es el de Mármol Carvajal en su crónica:

El día de Nochebuena de 1568 llega para los conjurados el gran momento de la rebelión: en Béznar, en el valle de Lecrín, elevan por Rey a don Hernando de Córdoba y Válor, con el nombre de Muley Muhammad aben Humeya (Abén Humeya). Es el acto germinal de la fractura. Inmediatamente, amparándose en la noche de ese mismo día, un contingente morisco, al mando de enérgico Farax aben Farax intenta infructuosamente levantar el Albaicín, serio traspiés que decidió la suerte de la guerra. Es en la comarca Alpujarreña donde se produce el hecho bélico reseñable, pues unas bandas de monfíes atacan y dan muerte a unos escribanos y alguaciles, y más tarde una comitiva de escuderos. Al día siguiente matan a unos 50 soldados y primeros hechos de tortura y muerte, y otros tantos que se constituyen los denominados martirios de las alpujarras.²⁰⁵

En la primera insurrección los alpujarrenos se apoderaron de casi todas las plazas fuertes de la comarca, e hicieron incursiones contra los cristianos, por lo que Fernando el Católico mandó contra los moros al Gran Capitán y al conde de Tendilla, poniéndose después el monarca al frente de las tropas hasta dominar a los rebeldes. Carlos V, el nieto de los reyes Trastámara, promulgó una rigurosa pragmática en 1526 que tuvo un resultado contraproducente, hasta aparecer en 1560 numerosas partidas armadas por aquella sierra. Felipe II, posteriormente y queriendo ser más enérgico, reprodujo la pragmática de su padre Carlos V.

Los musulmanes, por su parte, proclamaron rey a don Fernando de Córdoba y Válor, descendiente de los Omeyas, quien al renegar del cristianismo tomó el nombre de Abén Humeya. Por su parte, Felipe II mandó al Marqués de Mondéjar con un ejército que partió de Granada en 1569, y por otro lado envió al Márquez de los Vélez. Surgieron rivalidades entre estos dos caudillos, desavenencias entre el Marqués de Mondéjar, partidario de la negociación, y el Marqués de los Vélez, inclinado al rigor, lo cual evidenció la ausencia de un plan conjunto. Las cosas llegaron a tomar tal envergadura que el Rey nombró a su hermano don Juan de Austria como generalísimo de las fuerzas cristianas, a fin de superar las divergencias surgidas entre Mondéjar y Vélez, y él mismo se acercó, convocando Cortes en Córdoba en el año 1570; fue la

²⁰⁵ Luis del Mármol Carvajal, *op. cit.* pág. 543.

única vez que reunió las Cortes Castellanas fuera de Madrid, desde que en 1561 la había convertido en la capital de la Monarquía.

El éxito empezó a inclinarse hacia los cristianos. El Márquez de los Vélez conquistó las alturas de Ugir, derrotando a Abén Humeya, que con el resto de sus fuerzas tuvo que retirarse a Sierra Nevada, donde trató de reorganizarse, pero una conjuración le hizo caer en poder de los cristianos y fue ahorcado. Los moros prosiguieron la guerra proclamando a Aben-Abo, que dio comienzo a una activa campaña tomando algunas plazas y llegando hasta las calles de Granada. La insurrección amenazaba con propagarse a Murcia y Valencia. Para impedirlo tomó don Juan de Austria personalmente la dirección de las operaciones, hasta obligar a los rebeldes a retirarse a lo más intrincado de las Alpujarras. Entonces publicó un bando para los que se sometieran. Ante la resistencia pasiva, don Juan reanudó la campaña con tal ímpetu que a fines de 1570 solo restaban unos pocos moriscos armados.

El rey Aben-Abo fue asesinado por los suyos en marzo de 1571, y se entregó su cadáver en Granada. De este modo terminó la guerra, viéndose después los moriscos obligados a abandonar las Alpujarras por imposición de los vencedores. En el campo internacional la presión del imperio turco en el Mediterráneo colocaba al sur peninsular hispánico en el eje de la gran política. El peligro conspiratorio internacional alcanzaba dimensión relevante, y con él se elevaba a categoría el quintacolumnismo morisco. El desarme de la comunidad morisca respondía también a esta percepción por parte del poder.²⁰⁶ El binomio turcos-berberiscos acecha en la primera mitad de los cincuenta el flanco occidental mediterráneo.

Siendo esto así, se alimenta el *mito conspiratorio*, en expresión de Francisco Márquez Villanueva, que armó de razones a quienes estaban predispuestos a la represión y sirvió de argumento justificativo a las posturas de quienes abogaban por soluciones radicales.²⁰⁷ Ricardo García Cárcel opina en este sentido:

[...] puede hablarse de una etapa (1492-1540) de una política agresiva de España en el Mediterráneo, en buena parte condicionado por la conquista de Granada, que había terminado con el concepto de la España plural de la Edad Media y determinado una interpretación esencialista y reduccionista de los españoles como cristianos puros.²⁰⁸

En el reinado de Felipe II la pérdida del control de la costa mediterránea fue cambiando, lo que desembocó en la política represiva contra los moriscos granadinos, ya que era el único

²⁰⁶ Manuel Barrios Aguilera, *op.cit.*, pág. 43.

²⁰⁷ Francisco Márquez Villanueva, *El problema morisco (desde otras laderas)*, págs. 141-166.

²⁰⁸ Ricardo García Cárcel, "La Psicosis del turco en España del Siglo de Oro". En *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro*, pág. 16.

enclave cristiano que no profesaba la fe católica en todos sus preceptos. A finales del año 1566, Felipe II da una pragmática en la que se ordena que los moriscos, dentro del término de tres años, aprendiesen la lengua castellana; que pasado este plazo ninguno pudiese hablar, leer ni escribir en arábigo pública o secretamente; que los contratos escritos en este lenguaje fuesen nulos; que no pudiesen vestir el traje que llevaban en tiempo de los moros, sino el que usaban los cristianos; que en su fiestas no hiciesen zambras ni leilas con instrumentos ni cantares moriscos; que se les destruyeran los baños, y que no pudiesen tener esclavos.

Los grandes cronistas de la guerra reflejan situaciones y episodios de vivo color, donde anotan las miserias de militares, burócratas y pueblo común. Los Hurtado Mendoza, Pérez de Hita y, sobre todo, Mármol Carvajal componen una impresionante crónica cuya lectura conmueve y abruma.²⁰⁹

La lucha de los moriscos, de 1568 a 1570, no podrá detener el firme proceso de cristianización-castellanización; señala más bien el final del mismo, que implicaba la repoblación definitiva. La repoblación de Felipe II es, sin duda, hecho principal de la historia moderna de la capital de Reino de Granada, pues con ella se forja de manera definitiva la castellanización y cristianización del que hasta 1570 había sido el más genuino reducto del Islam español.

I.6. *Tan gallarda resolución*: Edicto de Expulsión 1609-1614

[...] Entendido tenéis lo que por tan largo discurso de años he procurado la conversión de los moriscos de este reino de Valencia y del de Castilla y los edictos de gracia que se les concedieron y diligencias que se han hecho para instruirlos en nuestra Fe y lo poco que todo ello ha aprovechado, pues se ha visto que ninguno se haya convertido, antes ha crecido su obstinación. Y aunque el peligro e irreparables daños que de disimular con ellos podía suceder se me presento días ha por muy doctos y santos hombres, exhortándome al breve remedio a que en conciencia estaba obligado para aplacar a nuestro Señor que tan ofendido está de esta gente, asegurándome que podía sin ningún escrúpulo castigarlos en las vidas y haciendas... todavía deseando reducirlos por medios suaves y blandos, mande hacer en esa ciudad la junta que sabéis... para ver si se podía excusar sacarlos de estos reinos. Pero habiéndose sabido que los de ese, y los de este de Castilla pasaban adelante con su dañado intento; y he entendido por avisos ciertos y verdaderos que continuando su apostasía y prodición, han procurado y procuran por turbación nuestros reinos; y deseando cumplir con la obligación que tengo de su conservación y seguridad; y habiéndolo hecho encomendar a nuestro Señor y confiado en su divino favor, por lo que toca a su honra y gloria, he resuelto que saquen a todos los Moriscos de este Reino y que se echen en Berbería.²¹⁰

²⁰⁹ Manuel Barrios Aguilera, *Moriscos y repoblación. En las postrimerías de la Granada Islámica*, Granada. Diputación, 1993, pág. 42.

²¹⁰ *Ibid.*, pág. 37.

Son palabras de Felipe III dirigidas a su pueblo, justificando la expulsión justa y necesaria de los moriscos del antiguo Reino de Valencia, que acababa de firmar en 1609. En varios de los decretos de expulsión se señala como otra de las causas que promovieron esta decisión la siguiente:

[...] tratando de conspirar contra mi real corona y estos mis dichos reinos de España, solicitando el socorro del Turco y de otros príncipes de quien se prometía ayuda, ofreciéndoles sus personas y hacienda [...] ²¹¹

Esta decisión no fue repentina, sino que fue una decisión bastante meditada y que se fue gestando desde tiempo atrás. Ya se había insinuado con Carlos V y más todavía bajo el reinado de su hijo Felipe II, pero este nunca se decidió a tomar medida tan drástica, entre otros motivos porque podía redundar en consecuencias económicas contraproducentes para extensas zonas de sus reinos.

Hay varias consideraciones que nos llevan a intentar conocer cuáles fueron las causas decisivas de tan trágica expulsión. A pesar de que un sector activo de historiadores afirma que el poder de la Iglesia fue determinante, hay que precisar que, muy al contrario, la gran mayoría del cuerpo eclesiástico intentó convencer al poder de que la expulsión podría ser poco rentable para el reino. Es cierto a la vez que la mayoría de los que no dejaron de insistir en la expulsión y se quejaron de las ofensas que los moriscos infligían a la verdadera religión, y pidieron su destierro, fueron eclesiásticos o autores que hablaban en nombre de la Iglesia. Un nombre decisivo es el del patriarca Juan de Ribera, y sus seguidores, entre ellos Bleda. Sin embargo, la acción del patriarca por evangelizar a los moriscos en Valencia no surtió el efecto esperado e incluso fue rechazado, ya que existía un sector más moderado que propugnaba medidas menos radicales para la aculturación de los moriscos.

Tenemos constancia de que la mayoría de los párrocos estaban convencidos de que no se ganaría nada con el terror, y menos aún con la expulsión definitiva. A ello hay que añadir que los moriscos eran una fuente de ingresos y que incluso el papa Paulo V se mostraba muy reticente. Por eso el factor decisivo hay que buscarlo en lo político. Es el patriarca Ribera quien, en sus dos memoriales dirigidos al rey a finales de 1601 y principios de 1602, desarrolló con mayor claridad la argumentación decisiva, intentando demostrar la peligrosidad morisca para la seguridad de la monarquía española. El rechazo de la minoría morisca fue irracional y complejo, y así lo atestigua la tesis de Fernand Braudel: "España se deshizo de una minoría

²¹¹ *Ibid.*

industriosa y útil porque había permanecido inasimilable. No lo hizo por odio racial, sino por odio de civilización, por odio de religión", según afirma el insigne historiador. Los defensores de la expulsión enfatizaron los beneficios de la misma con estas palabras:

Digo que después de la expulsión hay cosecha y abundancia en la tierra, pues hasta los moriscos afirmaban que desde que los bautizaron, empezó a faltar en España esta prosperidad, y así ellos atribuían y aplicaban esto por no haberlos dejado vivir siempre en su abominable y falsa secta [...]. Nosotros confesamos que su apostasía la tenía esterilizada. Bajo con su destierro el precio del trigo; corren por mar y tierra libremente las mercancías. Con el temperamento del cielo es de más provecho y gusto la agricultura; sin temor de enemigos se hacen largas jornadas.²¹²

Dos aspectos decisivos de la expulsión fueron las consecuencias económicas y la suerte de los moriscos que permanecieron en España o regresaron a ella, libremente o traídos por circunstancias ajenas a su voluntad. No hay una cifra exacta que señale el número de moriscos que se quedaron en España, pero todo conduce a pensar que fueron bastante numerosos, particularmente en el Reino de Valencia.

No fueron los moriscos quienes rechazaron las formas de vida y la cultura cristianas, sino que ocurrió todo lo contrario: fueron los cristianos viejos los que se vieron inmersos en un proceso muy complejo de rechazo de lo otro, de la otredad morisca y la otredad judeoconversa, afirmando de esta forma la primacía de la sangre limpia. Los nuevos convertidos de moros no solo defendieron su cultura y sus tradiciones contra las de la sociedad dominante, sino que también reaccionaron a las campañas de menosprecio de la religión musulmana, del Profeta y del Libro, cosa que para los moriscos era inadmisibles, así como el hecho de convertirse y renegar de su fe.

La cuestión del Islam morisco y la dimensión religiosa del enfrentamiento con los cristianos viejos es difícil de analizar y de tratar, ya que convendría profundizar en el desprecio del que alardearon los cristianos viejos en relación con el credo morisco. Los cristianos viejos defendían su catolicismo y sus valores hasta el punto de sacrificar vida y hacienda; sin embargo, tampoco dudaban en usar la violencia cuando no se conseguían sus objetivos espirituales. Por lo tanto, es imposible no pensar que, al tratar como trataban la religión musulmana, no fueran conscientes de lo que hacían y que, al provocar como lo hacían a los moriscos, no se esperaran una reacción.

²¹² Marcos de Guadalajara y Xavier, *Memorable expulsión y justísimo destierro de los moriscos de España*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003 (publicación original, Pamplona, Biblioteca de Catalunya, sig. Esp. 136-8°).

La lucha de los moriscos tuvo una causa clara: la libertad de existir, de creer y pensar, la reivindicación de la diversidad con una visión de futuro totalmente moderna y actual. Fue una lucha contra un objetivo monárquico claro, el del reforzamiento de su poder y por tanto de la causa católica. La consecuencia más directa fue la importancia que se le empezó a dar a la cuestión de la limpieza de sangre, hasta el punto de que se convirtió en una obsesión latente tanto en la vida real como en la vida literaria. La excelencia social es lo que marca la vida española del Renacimiento y del Barroco. Los moriscos, como los judeoconversos, formaban parte de la otra sociedad, la inferior; inferiores por la raza, enemigos por la religión, los miembros de la nación de los nuevos cristianos de moros bien podían ser esclavizados, incluso sacrificados por el bien común. La expulsión fue la sanción por la rebeldía y la insumisión de los moriscos a las voluntades de los cristianos puros, los de la casta de cristianos viejos, a quienes les interesaba mantenerlos dentro, pero sometiéndolos y privándolos de derechos. Los moriscos no mostraron la docilidad que se esperaba de ellos y por este motivo se produjo el enfrentamiento.

La decisión de expulsar a los moriscos, como toda decisión, pertenece a los individuos. Este poder que poseen para intervenir en el curso de los acontecimientos no puede ser pasado por alto; así, en palabras de Antonio Domínguez Ortiz:

Problemas de minorías, de choque de culturas [...] nos situamos así en un campo alejado de las decisiones individuales. Y sin embargo, nunca en historia podemos prescindir del elemento individual que altera y modifica, a veces sustancialmente, el juego de las corrientes profundas.²¹³

La primera persona que conforma dichas individualidades es la reina Margarita de Austria, por representar un elemento esencial en el círculo de poder y ser firme defensora de la expulsión. Aznar Cardona relata los últimos instantes de la reina antes de fallecer el 3 de octubre de 1611, cuando rogó a su real esposo que siguiera con la expulsión hasta que no quedara ningún cristiano nuevo sobre el suelo español y que jamás permitiera que regresara ninguno. Lo mismo podemos decir del Patriarca Ribera, quien no escatimó esfuerzos por llegar a ser oído por el rey gracias a sus memoriales cargados de tenacidad y fuerza de convicción en sus argumentos:

Se puede creer que nuestro Señor ha querido reservar esta obra tan digna de pecho real para V. Majestad, como reservo la libertad de su pueblo para Moisés, la entrada en la tierra de promisión para Josué, la venganza de la injuria antigua de los amalequitas para Saúl y la victoria de los Filisteos para David.²¹⁴

²¹³ Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, *op. cit.*, pág. 164.

²¹⁴ Marcos de Guadalajara y Xavier, *Memorable expulsión y justísimo destierro de los moriscos de España*.

Otro de los personajes significativos fue el duque de Lerma, privado esencial durante aquellos primeros años del siglo XVII y, paradójicamente, señor de varios vasallos moriscos en el Reino de Valencia. El testimonio de Bleda es esencial, porque afirma que fue Lerma quien pidió al monarca que decretara la expulsión viendo que la nueva junta que estaba reunida en Valencia desde noviembre de 1608, defraudando todas las esperanzas, proponía que se debía seguir con la evangelización por medios pacíficos:

El Rey Católico, viendo que para conseguir este fruto tan incierto se había de ir tan a la larga, que su santa resolución de echarlos quedaría frustrada y que a los moriscos se les daba el lugar que deseaban para efectuar sus traiciones y determinaciones de la producción de España a que se obviaba con la expulsión decretada, mando acelerar la ejecución della a instancia del duque de Lerma.²¹⁵

A ello hay que añadir el capítulo que Bleda dedica al valido de Felipe II y a su papel en este asunto, señalando que el duque de Lerma persuadió a su Majestad para lograr esta expulsión, y la ejecutó, y así es el que mayor parte tiene en ella después del rey nuestro señor. Se refiere a una antigua profecía de san Vicente Ferrer, quien había vaticinado que "Lo any nou donara un gran bram el bou"; en castellano: "El año nueve dará un gran bramido el toro". El toro es el símbolo de la casa de Borja, y Lerma, "el mayor príncipe que de esa casa había aquel año en España".²¹⁶

El valido no quiso la expulsión por motivos religiosos sino políticos, en los que el argumento del peligro que representaban los moriscos para la seguridad del Estado tenía un peso importante, particularmente con la entrada en Niza de Enrique IV de Francia y los reiterados rumores de conspiraciones dirigidas desde el país vecino.

Por lo tanto, es verdad que, como señala Domínguez Ortiz, "se trató de una decisión personal no exigida por ninguna presunta fatalidad histórica". Resulta difícil saber cuál fue la voz cantante, y cuáles fueron los motivos profundos que la inspiraron. Lo que sí está claro es que, para impulsar los ánimos del monarca, tuvieron que unirse varias voluntades hasta desembocar en el destierro definitivo, destierro atroz, descomunal y conmovedor.

No todos los cristianos entendieron este hecho histórico sin precedentes ni se adhirieron a la propaganda oficial, la cual desplegó enormes esfuerzos para lograr que se aceptara entre la población. Sin ir más lejos, tenemos el caso claro de nuestro autor, Cervantes. Es, desde este

²¹⁵ Jaime Bleda, *Crónica de los moros de España, dividida en ocho libros*, Valencia, Biblioteca Valenciana, Universidad de Valencia, 2001, pág. 65.

²¹⁶ *Ibid.*

punto de vista, bastante representativo de las dudas que pudo inspirar lo inhumano de la expulsión general en la conciencia de muchos españoles, a los que, por otra parte, no se les puede atribuir ninguna simpatía ni complicidad con los cristianos nuevos.

El rechazo de lo moro ya era un problema real y extendido, quedándose silenciada en España cualquier curiosidad por el patrimonio y la lengua del al Ándalus. Habría que esperar hasta el siglo XVIII para que se volviera a enseñar el árabe. La indiferencia internacional fue absoluta hacia los moriscos; no hubo condena por ningún país ni protesta ninguna; tan solo silencio ante el horror y la miseria del desterrado y expulsado de su tierra y nación. Habría que esperar a la Europa ilustrada, que veía en la España de la Inquisición una leyenda negra de odios y atrocidades, para ver censurada severamente la expulsión. La voz de Voltaire refleja la libertad de conciencia y el espíritu antiespañol también:

La expulsión de los moros dañó más todavía a la monarquía. Felipe II no podía con unos cuantos holandeses y pudo desgraciadamente echar a seis o setecientos mil moros de sus estados. Aquellos restos de los antiguos vencedores de España estaban, los mas, desarmados, dedicados al comercio y a cultivar la tierra, eran mucho menos briosos en España que los protestantes lo eran en Francia, y mucho más útiles, porque eran laboriosos en el país de la holgazanería. Se les obligaba a parecer cristianos; la Inquisición los perseguía sin tregua. Esta persecución generó algunas revueltas, pero flojas y pronto sosegadas. Henrique IV quiso tomar a ese pueblo bajo su protección; pero esa inteligencia se descubrió por la traición de un empleado de la oficina de relaciones exteriores; este incidente anticipó su dispersión. Ya se había tomado la decisión de expulsarlos: en vano ofrecieron comprar con dos millones de ducados el permiso de respirar el aire de España; el Consejo fue inflexible: veinte mil de aquellos poscritos se refugiaron en la sierra, pero como solo tenían por armas hondas y piedras, pronto los forzaron. Durante dos años enteros estuvieron transportando ciudadanos fuera del reino y despoblando el Estado. Felipe se privó así de sus sujetos más trabajadores, en vez de imitar a los turcos, que saben contener a los griegos y distan mucho de obligarles a marcharse a vivir a otras partes.²¹⁷

La opinión de Voltaire no busca la precisión de datos históricos, sino que más bien pretende resaltar el escaso acierto político de esta decisión de la expulsión y el daño que genera el fanatismo religioso. La visión romántica no se queda atrás y presenta una España terrible, la de la honra, la religión y la muerte, aunque a la vez pone de moda lo oriental, las tres culturas, los misterios de la Edad Media fronteriza y galante, el hechizo de la Alhambra y, claro está, los dramáticos desenlaces de los amores contrariados por la disconformidad cultural y religiosa.

En la segunda mitad del siglo XIX, según Ricardo García Cárcel, la generación de la Restauración abre paso a la erudición ideológicamente reaccionaria de la escuela de Menéndez Pelayo, eminentemente ratificadora de la mitología imperial y, como tal, condenadora de toda

²¹⁷ René Quérillac, "Los moriscos de Cervantes", *Anales cervantinos*, Vol. 4, N °30, (1992), pág. 98.

minoría atentadora contra la unidad nacional católica²¹⁸. Surgen los debates entre los conservadores y liberales en torno a la debatida expulsión. Concluimos este apartado con unas palabras de Gregorio Marañón, que expresa así su defensa del Estado español:

Un último problema es el de si pudo o no evitar la expulsión. Es posible que sí, si se hubiera dado a los moriscos libertad absoluta de religión, si no se hubiera intentado convertirlos al cristianismo. Tuvieron ellos siempre esta queja de España: que por qué no los habían de dejar vivir en su ley y dar libertad de conciencia y lugar a que viviesen en su secta.²¹⁹

Ni que decir tiene que esta ha sido una de las críticas contra la Casa de Austria y contra España. Pero el problema no es este: el problema está en que aquellos monarcas y aquel Estado no podían, en lo religioso e histórico, actuar de otra manera; y en el sentido nacional, al dejar a los moriscos libertad de religión, costumbres etc., se hubiera quebrantado profundamente, aún más de lo que estaba ya, la precaria unidad del país. Se cree que el Islam desapareció de España con la expulsión de los moriscos del conjunto del territorio en 1609. Esto no fue así, pues un cierto número de cristianos nuevos se libró de la emigración forzada; sobre todo, se trató de individuos aislados o de niños protegidos por las autoridades locales o por unos vecinos. Éstos se fundieron con rapidez en la sociedad mayoritaria.

Así pues, a la guerra le sigue la deportación masiva de los moriscos del Reino de Granada, su repatriación por tierras de Castilla y la posterior repoblación del territorio conquistado. El proceso repoblador²²⁰ se puso en marcha. Por lo que se refiere a la expulsión, es posible que algunos millares de personas se beneficiaran de medidas de excepción. El asunto de los libros plúmbeos del Sacromonte y la publicación del evangelio apócrifo de Bernabé son indicios de ello. Pero es justo preguntarse si la comunidad granadina, lo mismo que la murciana y la catalana, no desapareció sin trauma. Hay que hacer constar que diversas comunidades manifestaron su vigor a lo largo de todo el siglo XVII. En 1627 existía en Granada un grupo musulmán bastante numeroso, lo que inquietó a las autoridades. Acaso permanecieron unos

²¹⁸ Ricardo García Cárcel, "Los moriscos y la Historia". En *Los Moriscos, Cuadernos historia*, Vol. 16, N° 225, 1985, pág. 4.

²¹⁹ Gregorio Marañón, *Expulsión y diáspora de los moriscos españoles*, Madrid, Taurus, 2004, pág. 130.

²²⁰ Las referencias bibliográficas acerca de la repoblación llevada a cabo por Felipe II son: Manuel Barrios Aguilera y Margarita Birriel Salcedo, *La repoblación del Reino de Granada después de la expulsión de los moriscos. Fuentes y bibliografía para su estudio. Estado de la cuestión*, Granada, Universidad de Granada, 1986; Margarita Birriel Salcedo, *La tierra de Almuñécar en tiempo de Felipe II. Expulsión de moriscos y repoblación*. Granada, Universidad de Granada, 1989; Manuel Barrios Aguilera, "Balance y perspectivas de la investigación acerca de la repoblación del Reino de Granada después de la expulsión de los moriscos", *Moriscos y repoblación. En las postrimerías de la Granada Islámica*, Granada, Diputación de Granada, 1993, págs. 43-49. Véanse también estudios como los de Miguel Ángel Ladero Quesada, José Enríquez de Coca o Manuel Ación Almansa.

10.000 moriscos, entre los que quedaron con autorización de la corona, por razones de muy diversa índole, y los que de una forma u otra eludieron las sacas.²²¹

La expulsión de todos los moriscos granadinos, sin excepción, incluyó hasta los mismos reconocidos como cristianos, sacándolos de sus lugares para trasladarlos bajo vigilancia a zonas de Andalucía occidental, Extremadura y a las dos Castillas. Los moriscos serán concentrados en las principales ciudades del reino: Granada, Málaga, Almería, Ronda, Guadix, Baza y Vera para ser conducidos hacia las tierras de Corona de Castilla; esto significó según algunos historiadores, el principio de una decadencia irreversible:

Los moriscos fueron expulsados masivamente de las tierras de la monarquía española entre 1609 y 1614 en lo que se ha llamado “solución final de la especificidad minoritaria de los moriscos en la sociedad hispánica”. La expulsión es decidida por Felipe III tras la deliberaciones del Consejo de Estado, que fecha 4 de Abril de 1609, con voto decisivo del valido duque de Lerma, aduciendo en primer lugar razones de seguridad y luego las religiosas.²²²

La suerte de los expulsados es mal conocida y está mal documentada. Se sabe que los grandes receptores de la gran emigración forzada entre 1609 y 1614 fueron los tres países magrebíes más próximos, Marruecos, Argelia y Túnez. La mayoría de los expulsados de 1610, que fue la fecha central de la expulsión de Andalucía, tuvieron por destino Marruecos; la mayor parte de ellos se quedaron en el norte, en Tetuán o Ceuta y otros lugares próximos al Estrecho. Fueron mal recibidos, como extraños o sospechosos de cristianismo, algunos expoliados, vejados o muertos; otros intentaron el retorno, asunto que preocupó a las autoridades españolas.

Bastantes se alistaron en ejércitos banderizos y otros se acabaron fundiendo con la población urbana de Tetuán, Tánger, Fez o Xauen, que jamás desmintió su aporte humano y cultural. Otros se asentaron al sur, en torno a Rabat, cerca de la República de Salé, fundada por los de Hornachos de Extremadura, con los que no se fundieron. Salé fue una verdadera república de corso-piratería que gozó de merecida fama por su organización y su incansable actividad. Argel y Túnez fueron también receptores de moriscos, pero el fenómeno migratorio no se redujo sólo al Magreb; hubo moriscos en algunos países de Europa occidental como Francia, Italia o Alemania, donde, según el morisco Ricote de Cervantes, se vive con más libertad.

Esta introducción histórica la vida de los moriscos ha sido necesaria para justificar y aclarar los aspectos fundamenrales de esta tesis. Los conceptos de *moro*, *mudéjar* y *morisco* pueden tener hoy unas innegables connotaciones peyorativas y al mismo tiempo positivas. En

²²¹ Bernard Vincent, "Los moriscos que permanecieron en Granada después de la expulsión de 1570". En *Andalucía en la Edad Moderna: economía y sociedad*, Granada, Diputación, 1985, págs., 267-286.

²²² Manuel Barrios Aguilera, *Moriscos y repoblación*, pág. 408.

sí no indican nada, excepto el significado de "meridional" o de "extranjero". Tales acepciones no tienen sentido si no las enlazamos con la configuración de la estilizada Granada mora, que se convirtió, por mediación de Ginés Pérez de Hita y de los viajeros, en palabras de María Soledad Carrasco Urgoiti, en "símbolo universal del ocaso deslumbrante de una civilización".

I.7. Conclusión: El morisco expulsado y la patria llorada

Habiéndolo hecho encomendar a nuestro Señor y confiado en su divino favor por lo que toca a su honra y gloria, he resuelto que saquen a todos los Moriscos de este Reino y que se echen en Berbería.

El edicto de Felipe III, de 1609, marcó el inicio de la expulsión de los moriscos, los descendientes de los mudéjares o musulmanes españoles cristianizados por la fuerza a principios del siglo XVI. Los dictados reales arrojaron del país 300.000 españoles, condenados desde hacía un siglo a vivir como extranjeros en su patria, la patria que más adelante llorará el personaje literario Ricote, creado por Cervantes en el *Quijote* de 1615.

Tras la Reconquista se deja atrás la España de las tres culturas, que coexistían en frágil convivencia bajo tres credos diferentes: el musulmán, el cristiano y el hebreo. Se emprendió una dinámica implacable que acabó con la religión hebrea y la musulmana. A partir de entonces se produce el ascenso imparable de los cristianos viejos frente a los judeoconvertos y los moriscos. El papel de la Iglesia en el aparato político del Estado fue decisivo, y en particular el de la Inquisición.

El nuevo Estado moderno, la unidad política y religiosa de la nueva España se inicia tras la deportación masiva, ordenada por un solo soberano católico, Felipe III, que no podía tolerar que en sus reinos prosperase otra religión que no fuera la católica. Por tanto, no fueron los moriscos los que rechazaron la nueva situación que les tocó vivir bajo las normas cristianas, sino que fueron los cristianos viejos los que se vieron inmersos en un proceso muy complejo de identidad, cuyo fundamento era el rechazo del otro, del judeoconverso y morisco, y la afirmación de la primacía de sangre pura.

De esta forma, con la importancia de la limpieza de sangre, la respuesta de los moriscos fue la de defender su cultura y sus tradiciones contra las de la sociedad dominante y reaccionar a las campañas de denigración de la religión musulmana. Los cristianos viejos defendían con

mucha fuerza su religión y los valores del cristianismo; para ello sacrificaban su vida y su hacienda, pero tampoco vacilaban en usar la violencia cuando la persuasión no les era útil.

La lucha de los moriscos, a partir de entonces, fue una lucha por existir, creer y pensar, sin necesidad de retornar al mudéjarismo medieval, ya que eran nuevos tiempos; tiempos de reivindicar un régimen de tolerancia religiosa, utópico y difícil de asimilar en los parámetros de la época.

La importancia otorgada a la limpieza de sangre acabó mermando la sociedad y la política en favor de una visión religiosa que rechazaba al infiel, al musulmán y al judío. Es así como la cultura española del Renacimiento y del Barroco hizo el mayor homenaje a este concepto en materia social. Y Cervantes se hace eco de la tragedia morisca en su ficción más verosímil.

CAPÍTULO II

LA DUALIDAD CERVANTINA EN *DON QUIJOTE DE LA MANCHA*:

EL MUNDO MORISCO Y EL MUNDO CRISTIANO

II. 1. Ficciones y enigmas en las vidas cervantinas

¿Se burla Cervantes? ¿Y de qué se burla? Lejos, sola en la abierta llanura manchega, la larga figura de don Quijote se encorva como signo de interrogación; y es como un guardián del secreto español, del equívoco de la cultura española.²²³

Cervantes escribe en la inmensa llanura de la novela moderna²²⁴ sobre el personaje don Quijote y nos lo sitúa en la encrucijada de un mundo entre moros, moriscos y turcos, un verdadero desafío crítico y moral. Se convierte en el crítico por excelencia de los acontecimientos de su época y con ellos inventa una literatura, una ficción al servicio del imperio español y de la novela moderna. Aprovecha la coyuntura de la decadencia del imperio del seiscientos y la polémica de la expulsión de los moriscos para mostrar su visión dual, ya que hay por un lado un rechazo de la expulsión y por otro un impulso de exaltación de la patria española.

El resultado es la creación de una literatura con base de verosimilitud, íntimamente ligada a las circunstancias, y el nuevo rumbo hacia la modernidad de un escritor adelantado a su tiempo. Cervantes, hombre de su tiempo, se para a analizar los acontecimientos que rodean su vida y su creación literaria a través de una profunda *meditación* sobre la sociedad en la que vive. No extraña que posteriormente José Ortega y Gasset convierta al personaje quijotesco en una de las claves que descifran la realidad española²²⁵.

Cervantes procura salir de los tópicos y estereotipos de la España imperial y realizar un proceso de pensamiento basado en la tolerancia y la libertad. El pensamiento en libertad y tolerancia se convierte en una clave del nuevo concepto de España. Y ahí es donde el *Quijote* juega un papel primordial para pensar el destino de España. La cuestión orteguiana, “Dios mío, ¿qué es España?”, sale a la luz porque *El Quijote* es un libro profundo, lleno de alusiones al sentido universal de la vida y a la realización con máxima intensidad de ese modo de ser humano que es lo español. El mayor de los logros sería poder descifrar con total claridad y plenitud el estilo de Cervantes y su forma de acercarse a las cosas para así poder descifrar la

²²³ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, pág.71.

²²⁴ El debate acerca de la teoría de la novela en general y su implicación con la novela cervantina ha visto sus frutos en estudios como los de Edward Riley, *Teoría de la novela en Cervantes*, Madrid, Taurus, 1971, *La rara invención. Estudios sobre Cervantes y su posteridad literaria*, Barcelona, Crítica, 2001; Gyorgy Lukács, *Teoría de la novela*, Barcelona, Edhasa, 1970; Carlos García Gual, *Los orígenes de la novela*, Madrid, Istmo, 1972, *Primeras novelas europeas*, Madrid, Istmo, 1972; Antonio Garrido Domínguez, "El discurso del tiempo en el relato de ficción", *Revista de Literatura*, N° 107 (1992) págs. 5-45.

²²⁵ Véase, por ejemplo, Miguel Ángel García, “La cuarta salida de don Quijote (1898-1914)”, *Un aire oneroso. Ideologías de la modernidad en España*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, págs. 259-309.

filosofía, la moral, la política y la ciencia que lleva consigo, si bien bajo la sentencia de que *nada es lo que parece*. En este apartado desarrollaremos la dualidad cervantina a través de la cual se organizan los elementos moriscos presentes en el *Quijote*. Hablaremos, pues, de la doble vertiente de la literatura y la vida, de la ficción y la verdad y su compatibilidad con el tema en cuestión. La bipolaridad morisca hace que Cervantes adopte en el *Quijote* una postura ambigua, pero a la par congruente con su filosofía novelística, en la que el lector tiene la última palabra. Las vidas cervantinas son las de un escritor inserto en la encrucijada del mundo morisco y del mundo cristiano.

Son la verdad de una creación y la verdad de un autor del que no escasean los datos documentales que permitan trazar su biografía. Es tal el interés que siempre ha despertado el gran escritor que se ha derrochado mucho ingenio y muchísima fantasía con la finalidad de llenar las lagunas de la información detallada. Son numerosísimas las alusiones autobiográficas que aparecen en varias obras de Cervantes, las cuales nos ayudan a rehacer algunos momentos de su vida. La última palabra sobre las *vidas cervantinas* siempre la va a tener Cervantes, y serán sus palabras y sus ficciones las que se encarguen de escribir una vida y una obra que hasta el día de hoy se sigue escribiendo. Quizás se trate de una vida y una obra que acaba de empezar un verdadero rumbo hacia el descubrimiento de su verdad. De su pluma nació su propio retrato, tanto físico como literario y biográfico, utilizando siempre la palabra. Es la misma palabra que lo acompañará en su verdad y en su ficción.

La lectura del texto quijotesco suscita una serie de cuestiones y habría que preguntarse de entrada por qué Cervantes y el *Quijote* están ahí y en la literatura universal como símbolo nacional y como estandarte. Todo esto nos lleva a otra cuestión aún más profunda: ¿quién fue Cervantes y qué fue el *Quijote* en su momento? Quizás la respuesta resida en la afirmación general de que la obra cumbre cervantina es el clásico de la literatura española por excelencia y tal respuesta la encontraremos en el análisis de cada una de las escenas quijotescas, especialmente las de marcada influencia morisca. En esta obra Cervantes alterna la ficción mítica y la realidad verosímil, adoptando el papel de traductor de su propia creación fabulosa, creación que ha venido a sus manos por un juego de voces mágico.

La ficción literaria, el juego de la doble moral, utilizado por Cervantes a lo largo de las aventuras del héroe quijotesco, le sirve como medio idóneo para abordar las discusiones acerca de la polémica expulsión de los moriscos. Es así como el artificio del segundo autor sirve a Cervantes para dotar de hondura y precisión a su nueva andadura novelística de la mano de unas aventuras escritas por un moro y traducidas por un morisco aljamiado. En el conjunto de

la historia tenemos a don Quijote, que es el hidalgo Alonso Quijano, Sancho Panza y Dulcinea del Toboso como puntos clave que se van insertando en la estructura social del entorno del autor. A lo largo del libro se interpolan las diferentes aventuras que hacen que don Quijote, como personaje principal, sea considerado como argumento básico por sí solo. Martín de Riquer hace alusión a ello cuando nos dice:

No hay en el *Quijote* una trama propiamente dicha, sino un constante sucederse de episodios, por lo general desvinculados el uno del otro, pero fuerte y hábilmente organizados alrededor del héroe, que vaga sin un objetivo geográfico bien preciso en busca de acontecimientos y lances que el azar pondrá en su camino.²²⁶

En esa estructura social nos encontramos a la nobleza, integrada por los duques, pero sobre todo a la nobleza rural, a los hidalgos, representados por el protagonista, don Alonso Quijano. Luego está el estamento eclesiástico, con el cura del pueblo o el confesor señorial; y por último, el amplio mundo del pueblo llano, integrado por labradores como Sancho o Dulcinea del Toboso, pastores, el bachiller o el barbero. A ellos hay que añadir algunos grupos socio-económicos que transitan por los caminos manchegos y pernoctan en sus ventas, como los arrieros o los comerciantes; el variopinto grupo de los marginados y desheredados de la vida: rufianes, galeotes, bandidos; y por último el grupo sobre el que se basa esta tesis: los cristianos nuevos o moriscos. Tampoco faltan los extranjeros, como alemanes o franceses, que entraban generalmente como peregrinos y vivían de la limosna, hasta el punto de que algunos de ellos, como relata Cervantes, la consideraban una forma de negocio.

Cada uno de estos grupos sociales, económicos y culturales se presenta con sus ideas, sus convicciones y formas de vida. Cervantes plasma a lo largo de su obra un universo amplio y multicultural, propio de un hombre que defiende el ideal de libertad para todas las clases sociales, con independencia de su credo o de su condición social. Todo está sujeto a apariencias y a dobles miradas. Solo desde este punto de vista podremos adentrarnos en esta cuestión y explicarnos el reflejo del mundo morisco en la obra cervantina, no solo en su magistral obra quijotesca y su singular mundo, sino también en los protagonistas de sus diversos escritos en prosa y dramáticos.

La reflexión sobre los moriscos que realiza Cervantes a lo largo de toda su vida es una demostración clara de los cambios en la mentalidad española sobre este colectivo, con

²²⁶ Martín de Riquer, uno de los grandes especialistas en el *Quijote*, analiza el misterio de que Cervantes, lejos de situar a nuestro caballero andante en un sitio exótico, como era de costumbre y propio de los libros de caballerías, lo coloca en un lugar nada exótico: un lugar de la Mancha. Es, según Riquer, “la burla de Cervantes”.

independencia de las tajantes medidas que se toman con respecto a los moriscos, y es ahí donde se deja entrever la ambigüedad cervantina. Este aspecto queda reforzado por el hecho de que en verdad Cervantes no dedicó al tema ninguna obra en concreto, pero sí dejó constancia de él en juicios y pinceladas y expresó reacciones personales que constituyen un testimonio complejo pero no difícil de analizar.

El primer contacto con "lo otro" se desarrolla en la trayectoria mediterránea de Cervantes, en la más temprana etapa de su vida, marcada por los cinco años de cautiverio argelino (1575-1580), donde vive inmerso entre moros y turcos. Desde su condición de cautivo nos retrata una Argel con fondo autobiográfico. Esta forzada inmersión de un joven Cervantes en la presencia islámica constituye un enfoque diferente con respecto a su conciencia hispano-cristiana firme, aunque no siempre acorde con los valores oficiales o mayoritarios. Márquez Villanueva afirma al respecto:

Le fascinaba la figura del morisco criptomusulmán y del renegado apóstata, pero él no fue nunca uno de ellos. Su religiosidad se orienta hacia una depuración crítica inicialmente marcada por Erasmo y la ventana cronológica argelina equivale para él a la lección de relativismo del, no por forzado, menos ideal viaje educador de siempre. La profunda experiencia y conocimiento de aquel mundo alternativo le sirve en cambio de elemento de referencia o comparación para calibrar la realidad humana a su entorno, que es la de un hijo de su tiempo, pero también avanzado superador de éste²²⁷.

La ficción literaria es ser un Quijote, y ser un Quijote es también ser un morisco; un morisco que soñó recuperar su patria querida, al igual que el personaje cervantino soñó con ser caballero, con todo lo que eso conlleva: aventuras, amor y linaje. Cervantes se ve influenciado por la novela morisca del Siglo de Oro, los Romances moriscos y las Comedias de moros y cristianos. El universo cervantino ya no es ese misterio insondable que en un primer momento pudo ser incomprendido o escasamente valorado; es una inagotable creación literaria abierta, dinámica, lúdica, irónica, refrescante, iconoclasta y moderna. Son numerosas las facetas que podemos estudiar en relación con el personaje quijotesco; sin embargo, nos vamos a centrar en la dualidad cervantina, que creemos es la que más se acerca al tema de la verosimilitud literaria, y más concretamente en el tratamiento de lo morisco y la forma tan original que tuvo de convertirlo en un tema literario que oscila entre la verdad y la ficción, entre el rechazo y la aceptación. Son los límites de la verdad y la ficción en una sola vida, la vida del ser humano en convivencia multicultural.

²²⁷ Francisco Márquez Villanueva, *Moros, moriscos y turcos en Cervantes*, Barcelona, Bellaterra, 2010, pág. 16.

II.1.1. En un lugar de la educación cervantina: vitalismo, quijotismo y humanismo

En un lugar de Madrid, Toledo, Sevilla, Córdoba o Alcázar de San Juan nace nuestro célebre escritor universal Miguel de Cervantes. Buena parte de su vida es un misterio porque no se tienen datos documentados, tan solo conjeturas y meras deducciones de sus personajes literarios. Qué mejor manera de conocer a Cervantes que a través de sus propias palabras, su texto y su creatividad, su vitalismo, su quijotismo y su humanismo. Todo queda despejado ya a mediados del siglo XVIII, cuando se descubrió en Alcalá su fe de bautismo en la iglesia de Santa María la Mayor, fechada en octubre de 1547, acontecimiento que permitió fijar el lugar de nacimiento del escritor, ya que eran varias ciudades las que se disputaban ese honor hasta entonces. Todos estos enigmas parecen ir aclarándose en el siglo XIX con Fernández de Navarrete principalmente; Cervantes es natural de la villa de Alcalá de Henares, donde fue bautizado un 9 de octubre de 1547:

Domingo, nueve días del mes de octubre, año del Señor de mil e quinientos e cuarenta e siete años, fue bautizado Miguel, hijo de Rodrigo de Cervantes e su mujer doña Leonor; fueron sus compadres Juan Pardo. Bautizole el reverendo señor bachiller Serrano, cura de Nuestra Señora. Testigos: Baltasar Vázquez sacristán e yo que le baptizé e firme de mi nombre.²²⁸

El bachiller Serrano

Es uno de los documentos más valiosos conservados sobre la vida del autor, tal como se atestigua en la biografía sobre Cervantes de Franco Meregalli²²⁹, donde analiza en profundidad la trayectoria vital del escritor con atención especial a sus raíces. Cuatro son los años que vivió en Alcalá de Henares; de hecho, la ciudad está apenas presente en su obra, tan solo podemos apreciar una referencia a la Universidad de Alcalá de Henares en el *Coloquio de los perros*:

BERGANZA: D' esa manera, no haré yo mucho en tener por señal portentosa lo que oí decir los días pasados a un estudiante, pasando por Alcalá de Henares.

CIPIÓN: ¿Que le oíste decir?

BERGANZA: Que de cinco mil estudiantes que cursaban aquel año en la Universidad, los dos mil oían Medicina.

CIPIÓN: Pues, ¿qué vienes a inferir d'eso?

²²⁸ Archivo Histórico de Protocolos de Madrid: *20 documentos inéditos sobre Cervantes en el Archivo Histórico de Protocolos de Madrid*, Madrid, Comunidad de Madrid, Dirección General de Archivos, Museo y Bibliotecas, Caja Madrid, Obra social, 2001.

²²⁹ Franco Meregalli, *Introducción a Cervantes*, Barcelona, Ariel, 1992.

BERGANZA: Infiero, o que estos dos mil médicos han de tener enfermos que curar (que sería harta plaga y mala ventura), o ellos se han de morir de hambre.²³⁰

Lo mismo apreciamos en el texto quijotesco:

Eso consentiré yo en ningún modo, dijo el cura: estese la vuestra grandeza a caballo, pues estando a caballo acaba las mayores fazañas y aventuras que en nuestra edad se han visto; que a mí, aunque indigno sacerdote, bastárame subir en las ancas de una d'estas mulas d' estos señores que con vuestra merced caminan, si no lo han por enojo. Y aun haré cuenta que voy caballero sobre el caballo Pegaso, o sobre la cebra o alfana en que cabalgaba aquel famoso moro Muzaraque, que aún hasta ahora yace encantado en la gran cuesta Zulema, que dista poco de la gran Compluto. (DQ, I, XXIX, pág. 315).

Pegaso es el caballo alado mitológico y la alfana el caballo corpulento del moro Muzaraque, que se encuentra encantado en la cuesta de Zulema. Es un cerro próximo a Alcalá de Henares, llamada antiguamente Compluto. Es una tradición que el Cervantes niño habría oído en su ciudad natal o que se recordaba en su familia. Estas mismas palabras nos hacen trasladarnos a la actualidad, ya que los restos mortales del autor han sido localizados, casi con precisión, en la cripta del convento de las Trinitarias de Madrid. Ciertamente, este hallazgo de "los huesos de Cervantes"²³¹ no va a añadir ninguna novedad a la interpretación literaria de sus obras y menos aún a su dualidad cultural morisco-cristiana. Sin embargo, siempre es importante poder honrar al adalid de la tolerancia, dado el tratamiento que hace del tema morisco en su ficción literaria. Como bien se sabe, Cervantes nos ofrece su retrato, su buscada imagen de sí mismo, aquella con la que quiere ser leído y recordado. Frente a un retrato lleno de motes y de explicaciones en latín y en castellano, el suyo será un retrato de letras que, al no acompañar ninguna imagen, se llena en sí mismo de toda significación.²³² Queda recogido en el "Prólogo al lector" de las *Novelas ejemplares* (1613):

Quisiera yo, si fuera posible, lector amantísimo, excusarme de escribir este prólogo, porque no me fue tan bien con el que puse en mi *Don Quijote*, que quedase con gana de secundar con este. Deste tiene la culpa algún amigo, de los muchos que en el discurso de mi vida he granjeado, antes con mi condición que con mi ingenio, el cual amigo bien pudiera, como es uso y costumbre, grabarme y esculpirme en la primera hoja deste libro, pues le diera mi retrato el famoso don Juan de Jáuregui, y con esto quedara mi ambición satisfecha, y el deseo de algunos que querrían saber qué rostro y talle tiene quien se atreve a salir con tantas invenciones en la plaza del mundo, a los ojos de las gentes, poniendo debajo del retrato: "Este que veis aquí, de rostro aguileño, de cabello castaño, frente lisa y desembarazada, de alegres ojos y de nariz corva, aunque bien proporcionada; las barbas de plata, que no ha veinte años que fueron de oro, los bigotes grandes, la boca pequeña, los dientes ni menudos ni crecidos, porque no tiene sino seis, y esos mal acondicionados y peor puestos, porque no tienen correspondencia los unos con los otros, el

²³⁰ Miguel de Cervantes, *El coloquio de los perros, Novelas ejemplares II*, Madrid, Cátedra, 2001, pág. 300.

²³¹ Abderrahman El Fathi, *Cautivos, redenciones y mazmorras en el imaginario de Cervantes*, Tetuán, Patio de Monipodio, 2016.

²³² José Manuel Lucía Megías, *La juventud de Miguel de Cervantes. Una vida en construcción (1547-1580)*, Madrid, Edaf, 2016, pág. 28.

cuerpo entre dos extremos, ni grande, ni pequeño, la color viva, antes blanca que morena; algo cargado de espaldas, y no muy ligero de pies [...].²³³

Esta descripción física se matiza más adelante con la referencia a su tartamudez: "será forzoso valerme por mi pico, que, aunque tartamudo, no lo será para decir verdades, que, dichas por señas, suelen ser entendidas". De hecho, en una de estas novelas ejemplares, *El Licenciado Vidriera*, se lee que el protagonista Tomás Rodaja, al tomarse el membrillo envenenado, "volvió como atontado, y dijo con lengua turbada y tartamuda [...]". Siempre van a ser sus palabras las que nos acercan a su vida, a su forma de ser, a su imagen real. Estas anotaciones físicas han tenido un antecedente en el *Libro de redención*²³⁴ de los Padres trinitarios en 1580, donde se nos describe a un Cervantes bastante joven: "treinta y un años, mediano de cuerpo, bien barbado, estropeado de el brazo y mano izquierda". De su retrato físico pasamos al literario, que también nos deja bien claro con su propio ingenio y creación:

[...] este digo que es el rostro del autor de *La Galatea* y de *Don Quijote de la Mancha*, y del que hizo el *Viaje del Parnaso*, a imitación del de Cesar Caporal Perusino, y otras obras que andan por ahí descarriadas y, quizá, sin el nombre de su dueño. (*Novelas Ejemplares*, pág. 51)

Luego se adentra en detalles de su vida:

Llámase comúnmente Miguel de Cervantes Saavedra. Fue soldado muchos años, y cinco y medio cautivo, donde aprendió a tener paciencia en las adversidades. Perdió en la batalla naval de Lepanto la mano izquierda de un arcabuzazo, herida que, aunque parece fea, él la tiene por hermosa, por haberla cobrado en la más memorable y alta ocasión que vieron los pasados siglos, ni esperan ver los venideros, militando debajo de las vencedoras banderas del hijo del rayo de la guerra, Carlo Quinto, de felice memoria. (*ibid.*)

Es una revisión de su propia memoria que se aviva a través de la creación. La vida de Cervantes está en su voz literaria y en sus rostros, tan diversos, todos ellos útiles para configurar el mito de un hombre de carne y hueso:

Seis retratos falsos de Miguel de Cervantes que han puesto color y trazos, de una manera más o menos literal, a lo que el autor escribiera de sí mismo en 1613. Imagen exacta de lo que ha sucedido en muchos de los estudios que se han dedicado a comprender y dar a conocer la vida de Cervantes. La biografía cervantina, el imaginario alrededor del autor del *Quijote*, también ha ido construyendo en documento histórico, casi notarial, los datos que aparecen en su espléndida obra de ficción, la que pone las bases, ni más ni menos, a la narrativa moderna.²³⁵

²³³ Miguel de Cervantes, *Novelas ejemplares*, Madrid, Cátedra, 2001, págs. 50-51.

²³⁴ El *Libro de redención*, escrito por fray Juan Gil y Antonio de la Bella, se conserva en el Archivo Histórico Nacional en dos códices (Códices L. 118 y Códices L. 120).

²³⁵ José Manuel Lucía Megías, *op. cit.*, pág. 45.

Lo que sí sabemos a ciencia cierta es que el autor del *Quijote* fue durante toda su vida un autodidacta que frecuentó por su cuenta muchos libros. Así parece recordararlo un célebre pasaje en el que el narrador habla de su "natural inclinación" a la lectura: "yo soy aficionado a leer aunque sean los papeles rotos de las calles" (DQ, I, 9, pág. 101) Pero más allá de su hipotética formación en las aulas queda bien claro que Cervantes aprendió muchísimo de las numerosas y ricas experiencias acumuladas en el transcurso de su agitada vida social y de su trato con gentes de toda procedencia y clase social. Esa hipotética formación en las aulas habría tenido lugar en el Estudio de la Villa de Madrid con López de Hoyos. Recordemos que en esa época surge una necesidad imperiosa de personas que tuviesen la capacidad de leer, escribir y transcribir documentos oficiales, nacida del Concilio de Trento²³⁶, y que explica la multitud de sistemas educativos en los Siglos de Oro; una referencia clara a ello la tenemos en el *Coloquio*

²³⁶ José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ariel, 1998. El erasmismo fue un movimiento religioso y espiritual difundido por el holandés Erasmo de Rotterdam (1469-1536), cuya doctrina e ideas tuvieron gran influencia entre las clases intelectuales de la primera mitad del siglo XVI. Sus obras más destacadas fueron la traducción de los *Evangelios Novum instrumentum*, *El Manual del caballero cristiano* o *Enquiridión* y el *Elogio de la locura*. Enseñó en varios países europeos: Italia, Inglaterra, Países Bajos. Entre otros aspectos, el erasmismo preconizaba la vuelta a una espiritualidad interior, a una fe más pura y auténtica que brotara sobre todo de las enseñanzas y de los principios evangélicos. Erasmo de Rotterdam criticaba duramente al clero y a las órdenes religiosas por sus abusos y por las contradicciones entre su vida y sus enseñanzas, ya que había clérigos que predicaban la caridad, y eran mezquinos y avariciosos; aconsejaban la castidad, y llevaban una vida disoluta; predicaban la verdad, y engañaban a los creyentes. Defendía la tolerancia religiosa y concedía importancia al cristianismo laico. Atacaba duramente el poder político y económico de la Iglesia. Las doctrinas de Erasmo llegaron pronto a España, y fueron defendidas a principios de siglo por el cardenal Cisneros, quien impulsó la elaboración de la Biblia políglota complutense en la Universidad de Alcalá de Henares. El mismo emperador Carlos V, que lo había conocido en Flandes, fue protector de sus ideas durante los primeros años de su reinado. Entre los años 1520 y 1530 se tradujeron muchas de sus obras, y obispos y políticos influyentes defendieron sus ideas, entre ellos Alfonso de Valdés, secretario del Emperador y posible autor del *Lazarillo*. En las décadas posteriores a 1530 se produjo una fuerte reacción. La Inquisición persiguió sus publicaciones e inició duros procesos contra los erasmistas. Con el fin de contrarrestar los efectos de la Reforma protestante se inicia la Contrarreforma, movimiento religioso, cultural y político. Vemos pues que en la década que fue desde 1517, con el inicio del reinado de Carlos I, a 1527 coincidieron dos hechos de signo contrario; por un lado, fue la época de mayor difusión del erasmismo, y por otro lado, Martín Lutero provocó el cisma del protestantismo, que rompió con la unidad de la Iglesia. Pronto se produjeron movimientos y propuestas para contrarrestar efectos tan negativos. En 1540 se creó la Compañía de Jesús, que se presentó como un ejército de religiosos a las órdenes del Papa, que se dedicaba a combatir la herejía. Entre 1545 y 1563 se celebró el Concilio de Trento, que proclamó la autoridad del Papa, la unidad de la Iglesia y la vigencia de los viejos dogmas. Propuso medidas para combatir la herejía, revitalizó la Inquisición, creó el *Índice de Libros prohibidos*, publicó un catecismo y asumió como Biblia oficial la *Vulgata*, traducción latina de San Jerónimo. Respecto a los clérigos, defendió el celibato y tomó medidas para evitar su vida disoluta, a la vez que creó los seminarios donde se formarían los sacerdotes y favoreció la renovación de las órdenes religiosas. Sin embargo, el Concilio de Trento no consiguió la unidad del cristianismo. Este movimiento renovador o reformista de las órdenes religiosas favoreció una corriente mística y religiosa que dio como fruto la obra literaria de San Juan de la Cruz, Santa Teresa y Fray Luis de León. Por otra parte, la Contrarreforma significó el fin del erasmismo, el retorno al dogma, la condena de muchos principios del Renacimiento, la vigilancia de los testimonios científicos y filosóficos, Con todo ello, se estaba caminando hacia la época siguiente: el Barroco.

de los perros, cuando Berganza alaba el sistema educativo de la sociedad en la que vive Cervantes, concretamente el sistema del colegio de los jesuitas sevillano:

BERGANZA. -A lo menos, yo haré de mi parte mis diligencias, y supla las faltas el cielo. Y así, digo que los hijos de mi amo se dejaron un día un cartapacio en el patio, donde yo a la sazón estaba; y como estaba enseñado a llevar la esportilla del jifero mi amo, así del *vademécum* y fuime tras ellos, con intención de no soltalle hacia el estudio. Sucedióme todo como lo deseaba: que mis amos, que me vieron venir con el vademecun en la boca, asido sotilmente de las cintas, mandaron a un paje que me quitase; mas yo no lo consentí ni hasta que entré en el aula con él, cosa que causó risa a todos los estudiantes. Llegueme al mayor de mis amos, y, a mi parecer, con mucha crianza se le puse en las manos, y quedéme sentado en cuclillas a la puerta del aula, mirando de hito en hito al maestro que la cátedra leía. No sé qué tiene la virtud, que, con alcanzárseme a mí tan poco, o nada, della, luego recibí gusto de ver el amor, el término, la solicitud y la industria con que aquellos benditos padres y maestros enseñaban a aquellos niños, enderezando las tiernas varas de su juventud, porque no torciesen ni tomasen mal siniestro en el camino de la virtud, que justamente con las letras les mostraban. Consideraba cómo los reñían con suavidad, los castigaban con misericordia, los animaban con ejemplos, los incitaban con premios y los sobrellevaban con cordura [...].

CIPIÓN. - Muy bien dices, Berganza; porque yo he oído decir desa bendita gente que para repúblicos del mundo no los hay tan prudentes en todo él, y para guiadores y adalides del camino del cielo, pocos les llegan. Son espejos donde se mira la honestidad, la católica doctrina, la singular prudencia, y, finalmente, la humildad profunda, basa sobre quien se levanta todo el edificio de la bienaventuranza. (*El coloquio de los perros*, pág. 316)

Esta conversación elogia demasiado la educación jesuita, llegando a mostrar entre líneas la ironía cervantina. Al respecto, Astrana Marín señala las enseñanzas jesuitas del mismo Cervantes en la Compañía de Jesús. La única documentación que se haya acerca de su formación educativa es la confesión que el maestro López de Hoyos²³⁷ hace en la *Historia y relación verdadera*, donde da cuenta de las celebraciones preparadas en Madrid para lamentar el fallecimiento de la reina Isabel de Valois en 1568. En dicha relación se refiere a Cervantes como “nuestro caro y amado discípulo”. Un aspecto que no tiene por qué aludir directamente a que Cervantes estudiase en el Estudio de Villa:

Esta sola alusión ha hecho pensar a los biógrafos que Miguel frecuentó desde 1568 el Estudio de la Villa, al que entraría a la edad de 21 años, una edad muy superior al resto de los alumnos que lo frecuentarían. Más plausible parece la hipótesis defendida por Alfredo Alvar, en que “discípulo”, por muy caro y amado que fuera, no se refiere tanto al Estudio de la Villa como a la escuela privada que mantendría en Madrid López de Hoyos antes de ser nombrado Catedrático de Gramática en 1568: “Si Cervantes está en Madrid desde 1561 y de continuo desde 1566 (desde que tiene catorce años y diecinueve años respectivamente), ¿podría haber sido pupilo de López de Hoyos fuera del Estudio?”²³⁸

²³⁷ El humanista Juan López de Hoyos vive el éxito de las escuelas jesuíticas que se fue gestando a lo largo del siglo XVI. Quien participaba en esos sistemas podía luego aspirar a posiciones sociales de alto rango o incluso entrar en la corte. De hecho, llega a regentar el Estudio de la Villa de Madrid, foco del humanismo del Madrid del 1500. En 1568 es nombrado catedrático de Gramática del Estudio, cargo que ocupó hasta su muerte en 1583. Más adelante dicho estudio fue absorbido por el Colegio de los jesuitas.

²³⁸ José Manuel Lucía Megías, *Miguel de Cervantes Saavedra, natural de Alcalá de Henares*, Madrid, Azul, 2013, págs. 81-82.

En este contexto de la formación educativa cervantina el humanismo español es crucial ya que se desarrolló teniendo como fondo un conflicto racial y cultural entre cristianos viejos y judíos conversos. El humanismo se interesó por todo lo que atañía al ser humano y a su dignidad. Triunfó este principio: *el hombre es la medida de todas las cosas*. Este antropocentrismo contrastaba con el teocentrismo medieval, según el cual Dios era el centro de todas las cosas. La corriente intelectual dominante es el humanismo, caracterizado por la recuperación de la cultura grecolatina y sus ideales estéticos, el antropocentrismo y la dignificación de las lenguas vulgares. Respecto al pensamiento, son varias las filosofías que influyen en la mentalidad renacentista: el epicureísmo (vivir la vida con placer), el estoicismo (la resignación y la impavidez), el escepticismo (ver para creer) y, sobre todo, el neoplatismo, que defiende que todo lo creado es un reflejo de la belleza divina. La figura de Américo Castro²³⁹ nos presenta a un Cervantes como un humanista de tendencia erasmista. Dicho asunto será tratado también por Marcel Bataillon²⁴⁰, que pone en tela de juicio hasta la religión cristiana que profesaba el célebre autor. El Américo Castro de *Cervantes y los casticismos españoles*²⁴¹ desarrolla una importante hipótesis de un Cervantes converso que reivindica en su obra valores rechazados por España. En *Cultura literaria de Miguel de Cervantes* Marcelino Menéndez Pelayo²⁴² ya había señalado la especial dependencia del pensamiento de Cervantes con el humanismo erasmista del siglo XVI.

La cuestión del humanismo es tratada por Santiago Alfonso López Navia en "El ideal conciliador de las armas y las letras"²⁴³. Aporta su visión personal acerca de uno de los pasajes del *Quijote* más famosos, el discurso que Alonso Quijano pronuncia sobre las armas y las letras. Hay, por otro lado, una frase de Bataillon que refleja la influencia directa del erasmismo: "si España no hubiera pasado por el erasmismo, no nos habría dado el *Quijote*"²⁴⁴. Las vías de contacto del erasmismo de Cervantes fueron en primer lugar a través del que fue su maestro, López de Hoyos, y la lectura evidente de la obra *Luz del alma* de Felipe Meneses. Es una obra que está citada en el capítulo de la visita del *Quijote* a la imprenta de Barcelona: "[...] estos

²³⁹ Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*, Madrid, Trotta, 2002.

²⁴⁰ Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

²⁴¹ Américo Castro, *Cervantes y los casticismos españoles y otros estudios cervantinos*, Madrid, Trotta, 2002. Véase también *Hacia Cervantes*, Madrid, 1967.

²⁴² Marcel Bataillon, *Erasmus y Cervantes*, Barcelona, 1949.

²⁴³ Santiago Alfonso López Navia, *Revista de Historia Militar*, N°42 (1988).

²⁴⁴ José Luis Abellán, "La herencia del erasmismo en la cultura española", *Historia crítica del pensamiento español*, Tomo II, Madrid, Espasa-Calpe, 1972, pág. 130.

tales libros, aunque muchos de este género son los que se deben imprimir, porque son muchos los pecadores que se usan y son menester infinitas luces para tantos desalumbrados".²⁴⁵

Las doctrinas de la moralidad difundidas por Erasmo de Rotterdam en *Elogio de la locura* se dejan ver en Cervantes. El individuo experimenta los resultados de su conducta. La dignidad humana se basa en la virtud racional y autónoma, independientemente de pertenecer a una casta u otra, porque "cada uno es hijo de sus obras", como dirá el mismo personaje quijotesco. El erasmismo español abarca desde la obra de Alfonso de Valdés o la ideología imperial de Carlos V hasta el pensamiento de Cervantes. Las clases sociales de la élite intelectual española habían llegado a las mismas conclusiones de Erasmo. El erasmismo ofrecía un cristianismo hecho a la medida de los europeos del Renacimiento. Antonio Vilanova dirá de Cervantes que:

[...] es perfecto conocedor de la obra erasmista, extrae de sus páginas una idéntica sensación de melancolía y desengaño, una misma conciencia de la ridícula vanidad de las locuras humanas. En la genial concepción del *Quijote*, cuya intención aparente y manifiesta es la ridiculización de la locura caballeresca de su héroe, Cervantes inyecta la imprecisa dualidad de lo sublime y lo ridículo que Erasmo había señalado como característica esencial de la locura.²⁴⁶

Por otro lado, Américo Castro nos presenta en un primer momento a un Cervantes para quien los hombres "aparecen alejados de las penas y las recompensas; son marionetas vistas con la objetividad de que cada uno es consecuente con sus actos". Esa es la moral cervantina, una moral proyectada en sus personajes. Don Quijote y Sancho intentan cambiar su vida y su destino de acuerdo con "la moral naturalista."²⁴⁷ En un segundo momento, Castro no se

²⁴⁵ La obra *Luz del alma* fue uno de los cauces que alimentaron en Cervantes formas de espiritualidad religiosa muy distintas de las que a comienzos del siglo XVII dominaban el imperio español.

²⁴⁶ Antonio Vilanova, *Erasmo y Cervantes*, Barcelona, Lumen, 1989, pág. 18.

²⁴⁷ Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*, pág. 294. Es conocido el cambio de Castro en la visión de Cervantes y el *Quijote*, un cambio que tiene como resultado el hecho de contrastar la tesis del erasmismo con la tesis historiográfica sobre la España que va desde el reinado de los Reyes Católicos hasta el siglo XVII. Es lo que Castro denomina *la edad conflictiva*. Nos presenta a una España dividida en castas o clases sociales: la casta mayoritaria cristiano vieja y la casta minoritaria cristiano nueva, la casta morisca y la casta conversa de ascendencia judía. Concretamente esta problemática queda recogida en su libro *Hacia Cervantes*, Madrid, 1967, en donde destacamos dos artículos de especial importancia: "La estructura del *Quijote*" y "La palabra escrita y el *Quijote*". Véanse también *España en su historia: ensayos sobre historia y literatura*, Madrid, Trotta, 2004 y el ya citado *Cervantes y los casticismos españoles y otros estudios cervantinos*. Castro no deja de aludir al erasmismo nunca, pero ahora lo presenta como la particular interpretación del cristianismo por parte de la casta minoritaria de los conversos de origen judío y sus descendientes. En *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Barcelona, Critica, 2001, el aspecto que más resalta es el énfasis en la religiosidad interior, dejando de lado las supersticiones y los elementos rituales de la religión. Lo que Castro saca a la luz es la contribución a la historia de las ideas religiosas de los cristianos nuevos judeoconversos en una España controlada por la casta cristiano vieja. Esa religiosidad interior uncióna también como una crítica a la ideología de una España mayoritaria de fanáticos de la limpieza de sangre, los cuales teorizaban que los conversos, como miembros inferiores del cuerpo, tenían que someterse a los dictados de los cristianos viejos, es decir a los miembros superiores del cuerpo. Esta concepción religiosa permitió a los neocristianos de ascendencia judía integrarse en la sociedad española con igual título que los cristianos viejos. De acuerdo con esta nueva propuesta, el cristianismo

conforma con atribuir a *El Quijote* la posición religiosa de los conversos judíos sino que también le imputa ser el vehículo de una religiosidad interior erasmiana. Habla también de la universalidad cervantina:

Cervantes, como cristiano nuevo que escribía en la España de Felipe III, enfocó su situación como español y el problema que a él le planteaba personalmente la literatura de su tiempo; don quijote se hizo posible gracias a la tensión entre lo inmediato y lo lejano, entre lo tangible y lo imaginado.²⁴⁸

Otros autores siguen a Castro que sitúa a Cervantes en la sociedad española “conflictiva” del siglo XVII:

[...] la sociedad moderna española que conoció Cervantes (1547-1616) entre la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII se gestó a partir de las sociedades septentrionales y los efectivos hispano-visigodos que se refugiaron en aquellas montañas, las cuales dan lugar a la sociedad medieval cristiana, que desciende hacia el sur, empujando a los musulmanes y recuperando las tierras perdidas bajo su poder. Este proceso, por otra parte, da lugar a una estructura social y jurídica pluriétnica, cultural y religiosa, compuesta de cristianos, mozárabes, judíos, musulmanes y mudéjares, además de inmigrantes como los francos, que se simplifica en pleno medievo en los tres grupos étnicos que iban a protagonizar la historia medieval española: judíos, cristianos y musulmanes.²⁴⁹

Castro no se limita a presentar el *Quijote* como resultado de una visión secularizada del cristianismo, que encarecería especialmente el cristiano nuevo don Quijote. Según él, la espiritualidad secularizada hizo posible una nueva forma de literatura, una verdadera revolución en cuanto a la creación de figuras literarias, particularmente la del personaje quijotesco, con su apariencia de ser de carne y hueso, de persona individual, que surge a la vida por la decisión de su voluntad, hasta el punto de ser creación de sí mismo. He aquí cómo resume el propio Castro esta revolución literaria en la construcción de una figura humana como la de don Quijote, cuya existencia depende ahora totalmente de su voluntad y no de designios o de circunstancias previas:

Se explica así, sin más, que el Hidalgo de la Mancha intente crearse nueva existencia, en un impulso enérgicamente voluntarioso; las circunstancias hasta entonces trascendentes (la caballería, lo picaresco, lo pastoril) no moldearán a aquel "hijo" o "hijastro" literario que le había nacido a Cervantes;

erasmista, con su insistencia en la superioridad de lo interior frente a lo exterior, se convirtió en un signo serio de la condición judeoconversa de un autor o escritor. Conforme a esta versión historiográfica de la historia de España y de los judíos conversos, Castro interpreta ahora el *Quijote* como la expresión de la mentalidad religiosa de los neocristianos de estirpe judía. Una mentalidad que se caracteriza esencialmente por la espiritualidad interior de inspiración erasmiana contrapuesta a las prácticas ritualistas de los cristianos viejos.

²⁴⁸ Américo Castro, "Cervantes y el *Quijote* a nueva luz". En *Actas del III Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Madrid, 1981, págs. 150-153.

²⁴⁹ José Cano, "La sociedad moderna española en el *Quijote*: la cuestión morisca", Albacete, *Revista de la Facultad de Educación*, N°20 (2005), pág. 13.

va a ser, por el contrario, la misma figura literaria quien subordinará a sus designios las circunstancias trascendentes a ella y se convertirá en padre de sí misma. Don Quijote prescinde de los antecedentes biológico-sociales... Don Quijote no es encarnación del Amadís, pues es él quien decide encarnarse, en un medio visible y tangible, no mítico.²⁵⁰

Es una figura literaria creada por un escritor que se propone poner en burla los libros de caballerías. Por eso su autor lo construye como un remedo paródico de los héroes caballerescos. El propio don Quijote confiesa que el modelo de héroe que piensa imitar preferentemente es el encarnado por Amadís, pero no logrará ser sino un Amadís a lo ridículo. Eso sí, dentro de ese esquema general previsto para la construcción del personaje por el autor, cabe dotarlo de una rica y variada personalidad individual, como efectivamente ocurre. En otra declaración afirmará Cervantes por boca de su genial personaje que "la libertad es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos", dando muestra de cómo la libertad se refleje constantemente a lo largo de toda la obra; y así lo advierte Luis Rosales: "la libertad ocupa el centro del pensamiento antropológico cervantino"²⁵¹. En suma, esta libertad de pensamiento que fluye en las páginas del *Quijote* se debe en parte a la sabiduría cervantina autodidacta, no sin haber estado influenciado por el humanismo renacentista adherido a los ideales erasmistas, tal y como demostró Américo Castro.

Sin embargo, puede hacerse una seria objeción a la concepción que Castro se forja del personaje cervantino. Es don *Quijote* quien toma la decisión de seguir el modelo representado por Amadís, pero no es menos cierto que esa decisión no emana de un hombre dueño de sí mismo que actúa libremente, sino que es el producto de un profundo y severo estado de enajenación. Y si es tal, ni obra libremente ni es responsable de sus actos. Él no se ha autocreado como caballero andante sino que ello le viene dado ajenamente a su voluntad, por una locura previa que le arrastra a figurarse ser lo que verdaderamente no es. Podrá elegir don Quijote encarnarse en la figura de Amadís, pero lo que él no ha elegido, sino que le viene dado, y eso determina su decisión, es ser un loco que cree ser caballero andante.

La locura de su verdad es su mayor baza para ser libre y hacer uso de la libertad, tal y como aprecia Castro, como un ser que se hace a sí mismo sin deberle nada a nada ni a nadie. Es innegable la rica individualidad personal que el autor sabiamente logra imprimir a su

²⁵⁰ Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*, pág.117.

²⁵¹ Luis Rosales, "Cervantes y la libertad", *Obras Completas*, Madrid, Trotta, 1996, vol. II, págs. 555-556.

criatura, pero tampoco se puede afirmar que las circunstancias y los designios no hayan dejado huella en el perfil de tan singular personaje.

La formación académica cervantina parece acabarse de completar en la ciudad de Madrid. Ahí entra en contacto con Mateo Vázquez²⁵², a quien dedica su larga Epístola en el cautiverio argelino. Será su punto de unión con la corte a lo largo de los siguientes años. Podría decirse que la verdadera Universidad de Cervantes fue su experiencia vital, el amplio bagaje de conocimientos acumulados en su deambular por varios lugares, por tierras de España y en el extranjero, en diferentes épocas y desempeñando diversos oficios, como soldado, cautivo en Argel, alcablero, y sobre todo, la faceta que más nos interesa, la de escritor con mayor o menor fortuna en su tiempo. Todo este cúmulo de relaciones tanto personales como laborales permiten pensar que antes que en la escritura, antes que en los diversos oficios familiares, Cervantes se estaba forjando en Madrid el entrar en la casa del obispo Diego de Espinosa y formar parte de los letrados que estaban alrededor de la administración de Felipe II. Sin embargo, todo se queda en sueño sin frutos; así se despide de Madrid en el *Viaje del Parnaso* (1614): "Adiós, dije a la humilde choza mía; adiós, Madrid".²⁵³

En este sentido, nos llama la atención su profunda capacidad de observación y asimilación del mundo circundante, del paisaje y del paisanaje. En efecto, Cervantes dirige una mirada hacia todos los ámbitos de la vida y muestra una ilimitada comprensión de todas las cosas; educación que surge de inquietudes y curiosidades, del ingenio y del aprendizaje constantes. Pero se tuerce su vida cuando en 1570 se ve envuelto en un desagradable suceso, una reyerta que le costó la pena de destierro. Marcha a Italia en busca de mejor destino y allí entra al servicio del cardenal Acquaviva primero y luego de don Juan de Austria. Coincide esta fase con el fin de la rebelión morisca. La proyección de su vida tan solo la podemos conocer entre las líneas de sus escritos, desde su entrada en el mundo de los letrados hasta su carrera

²⁵² Mateo Vázquez nae en 1544 y es apresado junto a su madre y a su hermana por corsarios que se adentraron hasta su pueblo. Finalmente son liberados y se instalan definitivamente en Sevilla. Su madre entra al servicio de un canónigo de la catedral. Diego Vázquez de Alderete es quien se hace cargo de la educación del joven Mateo. A su muerte en 1556 no solo le dejó unas rentas que cobrará años después sino también el permiso para que empleara su apellido. Mateo Vázquez es acogido por el licenciado Juan de Ovando y será precisamente en la escuela doméstica que Ovando organizó para la educación de sus pajes donde pudo comenzar sus estudios. Entre sus maestros, contó con las enseñanzas magistrales de los humanistas Benito Arias Montano y Francisco Pacheco. La formación de Mateo Vázquez se completó con unos cursos de Filosofía en la Universidad de Alcalá. En Madrid acompaña como escribano a su señor Juan de Ovando, a quien el rey Felipe II encarga una inspección administrativa.

²⁵³ Miguel de Cervantes, *Viaje del Parnaso*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

militar y la participación en la famosa batalla de Lepanto, pasando por diversos oficios como comisario general de abastos en algunos puntos de la geografía española.

Su vida estuvo ligada a la Corte desde que vuelve del cautiverio de Argel en 1580 hasta el fin de sus días en 1616, siempre en busca de una merced, de un reconocimiento. Pero la desilusión de conseguir esa merced es lo que en verdad le lleva al principio de una vida renovada, proyectada en la literatura, en el marco de los nuevos géneros literarios que más éxito cosechaban: las comedias, los libros pastoriles, los libros de caballerías. Fue una vida enmarcada en una época literaria difícil, los Siglos de Oro, y más aún si no se encontraba el apoyo familiar, el nobiliario o el de unas tierras que conformasen la hidalguía, equivalente a la estabilidad económica.

Tenemos pues a un soldado de Lepanto, joven de agudo ingenio, un hidalgo pobre y astuto y un lector empedernido e incansable que conocía la literatura y el pensamiento de la Europa de su tiempo. A ello añadimos el ser un admirador de la creatividad que los ingenios y artistas italianos habían desplegado. Hasta la victoria de Lepanto, en el que la fortuna le fue totalmente adversa, había intentado compaginar en su vida las armas y las letras. En su mundo había un refrán por aquel entonces que reflejaba las normas básicas para que los jóvenes se ganaran la vida: "O Iglesia, o mar, o Casa Real". Lo recuerda él mismo en la historia del capitán cautivo para explicar las tres circunstancias que permiten que un hombre triunfe en su vida:

Hay un refrán en nuestra España, a mi parecer muy verdadero, como todos lo son, por ser sentencias breves sacadas de la lengua y discreta experiencia; y el que yo digo dice: "Iglesia o mar o casa real", como si más claramente dijera: "Quien quisiera valer y ser rico siga o la Iglesia o navegue, ejercitando el arte de la mercancía"(DQ I, 39, pág.416).

Cervantes no tenía nada que ver con la Iglesia:

Guió don Quijote, y habiendo andado como docientos pasos con el bulto que hacía la sombra, vio una gran torre, y luego conoció que el tal edificio no era alcázar, sino la iglesia principal del pueblo. Y dijo: -Con la iglesia hemos dado, Sancho.
-Ya lo veo -respondió Sancho-. (DQ, II, 9, pág. 620)

En verdad esta referencia a la Iglesia no parece encerrar ninguna crítica cervantina hacia la autoridad, como viene a ocurrir en el dicho "Con la Iglesia hemos topado". Tan solo quiere significar lo que se dice, sin ninguna lectura entre líneas, propia de la ironía cervantina. Simplemente, en vez de dar con el imaginario alcázar de Dulcinea, han dado con el edificio de la iglesia.

Las otras dos opciones (ejército o Indias) no le resultaron posibles; ya era un hombre lisiado, y de esta forma tuvo que conformarse con oficios iguales a los de su abuelo y padre, es decir, con tareas burocráticas, ámbito al que no tiende por inclinación. Cervantes pide un puesto importante en el aparato del ejército tras su etapa de cautiverio, que no alcanza. Más tarde, contempla la opción de pasar a las Indias, pero solicita unos cargos demasiado altos que le son denegados continuamente.

Durante esa estancia en Roma, su padre, don Rodrigo, se encargó de tramitarle una información de limpieza de sangre. Dicha información pretendía favorecer a su hijo, "estante en corte romana"; es un documento que actualmente se conserva en el Archivo Histórico de Protocolos de Madrid:

Rodrigo de Cervantes, andante en corte digo que a Miguel de Cervantes, mi hijo, y de doña Leonor de Cortinas, mi legitima mujer, estante en corte romana, le conviene probar y averiguar como es hijo legitimo mío y de la dicha mi mujer, y cual ni yo ni la dicha mi mujer, ni mis padres ni agüelos, ni los de las dicha mi mujer hayan sido ni somos moros, judíos, conversos ni reconciliados por el Santo Oficio de la Inquisición ni por otra ninguna justicia de caso de infamia; antes han sido y somos muy buenos cristianos viejos, limpios de toda raíz.²⁵⁴

La limpieza de sangre era una cuestión primordial. Dicha petición podía abrirle las puertas a un puesto en la administración, entrar en una cofradía religiosa, viajar a las Indias, formar parte de los tercios españoles. Fernández Navarrete justifica así el paso cervantino por Italia como camarero del cardenal Acquaviva:

Como Cervantes asegura haberle servido en Roma de camarero, es de presumir conociendo el carácter e inclinación de monseñor Acquaviva, que hallándose en Madrid cuando se hicieron las exequias de la Reina, y al tiempo que Cervantes dedicaba la elegía al cardenal Espinosa, prendado de su ingenio y penetración, y acaso compadecido de su escasa suerte, le admitió en su familia y comitiva al regresar a Italia; cuyo viaje emprendía entonces con suma facilidad y frecuencia la noble juventud española, sin desdeñarse de servir familiarmente a los papas y cardenales, como lo hiciera don Diego Hurtado de Mendoza, D. Francisco Pacheco y otros para continuar en Roma sus estudios, y conseguir por su influjo las más pingües o elevadas dignidades de la Iglesia, o bien dejaban su patria incitados del deseo de ver mundo y de probar ventura en el ejercicio de las armas que, aunque estéril de riquezas, atraía gran reputación y esclarecido nombre en época tan gloriosa y memorable para el imperio español.²⁵⁵

Sea cual sea el motivo de su viaje a Italia, su estancia supone una inmersión en las corrientes y novedades literarias, un contacto directo con escritores que ya conocía de oídas en

²⁵⁴ José Manuel Lucía Megías, *op. cit.*, pág. 127.

²⁵⁵ Martín Fernández de Navarrete, *Vida de Miguel de Cervantes de Saavedra*, Madrid, Real Academia Española, 1819.

las tertulias madrileñas. Así se describe Roma por boca de Tomás Rodaja en el *Licenciado Vidriera*:

[...] y luego se partió a Roma, reina de las ciudades y señora del mundo. Visitó sus templos, adoró sus reliquias y admiró su grandeza; y así como por las uñas del león se viene en conocimiento de su grandeza y ferocidad, así él sacó la de Roma por sus despedazados mármoles, medias y enteras estatuas, por sus rotos arcos y derribadas termas, por sus magníficos pórticos y anfiteatros grandes, por su famoso y santo río, que siempre llena sus márgenes de agua y las beatifica con las infinitas reliquias de cuerpos de mártires que en ellos tuvieron sepultura, por sus puentes, que parece que se están mirando unas a otras, que con solo el nombre cobran autoridad sobre todas las de las otras ciudades del mundo: la vía Apia, la Flamina, la Julia, con otras d'este jaez. Pues no le admiraba menos la división de sus montes dentro de sí misma: el Celio, el Quirinal y el Vaticano, con los otros cuatro, cuyos nombres manifiestan la grandeza y majestad romana. Notó también la autoridad del Colegio de los Cardenales, la majestad del Sumo Pontífice, el concurso y variedad de gentes y naciones. Todo lo miró, y notó y puso en su punto. Y habiendo andado la estación de las siete iglesias, y confesado con un penitenciario, y besado al pie a Su Santidad, lleno de agnusdeis y cuentas, determinó irse a Nápoles.²⁵⁶

La imaginación se traduce en verosimilitud en boca de sus personajes, en creatividad literaria. El joven sin oficio se alistará, huyendo de la justicia, en los tercios de Italia hacia 1570, cuando se prepara la gran batalla en el Mediterráneo. Sus razones son semejantes a las que Astrana Marín expuso comentando la obra de Antonio Gallo *Destierro de ignorancias en todo género de soldados de infantería*:

Dos cosas obligan al hombre a salir de su patria a ser soldado: la primera, por ser inclinado a las armas y ganar honra en el ejercicio d'ellas; la segunda, por ser pobre y no poder sustentar conforme a su persona.²⁵⁷

Una vez más es la imaginación cervantina la que nos da cuenta de la realidad de aquellos tercios españoles en *El coloquio de los perros*:

[...] el capitán era mozo, pero muy buen caballero y gran cristiano; el alférez no hacía muchos meses que había dejado la corte y el tinelo; el sargento era matrero y sagaz y grande arriero de compañías, desde donde se levantan hasta el embarcadero. Iba la compañía llena de rufianes, churrulleros, los cuales hacían algunas insolencias por los lugares do pasábamos, que redundaban en maldecir a quien no lo merecía. Infelicidad es del buen príncipe ser culpado de sus súbditos, a causa que los unos son verdugos de los otros, sin culpa del señor; pues, aunque quiera y lo procure no puede remediar estos daños, porque todas o las más cosas de la guerra traen consigo aspereza, riguridad y desconveniencia.²⁵⁸

²⁵⁶ Miguel de Cervantes, *El licenciado Vidriera*, *Novelas Ejemplares*, II, pág. 49.

²⁵⁷ Luis Astrana Marín, *Vida ejemplar y heroica de Miguel de Cervantes de Saavedra*, Madrid: Instituto Editorial Reus, 1949-1952, vol. II, pág. 251.

²⁵⁸ Miguel de Cervantes, "El coloquio de los perros", *Novelas Ejemplares*, II, pág. 145.

Recordemos que, a decir de Cervantes, la batalla de Lepanto fue quizás "la más alta ocasión que vieron los siglos pasados, los presentes, ni esperan ver los venideros". En el discurso de las armas y las letras bien puede haber imágenes de aquella batalla:

Y si este parece pequeño peligro, veamos si le iguala o hace ventaja el de embestirse dos galeras por las proas en mitad del mar espacioso, las cuales enclavijadas y trabadas, no le queda al soldado más espacio del que concede dos pies de tabla del espolón; y, con todo esto, viendo que tiene delante de sí tantos ministros de la muerte que le amenazan cuantos cañones de artillería se asestan de la parte contraria, que no distan de su cuerpo una lanza, y viendo que al primer descuido de los pies iría a visitar los profundos senos de Neptuno; y, con todo esto, con intrépido corazón, llevado de la honra que le incita, se pone a ser blanco de tanta arcabucería, y procura pasar por tan estrecho paso al bajel contrario. Y lo que más es de admirar que apenas uno ha caído donde no se podrá levantar hasta la fin del mundo, cuando otro ocupa su mismo lugar; y si este también cae en el mar, que como a enemigo le aguarda, otro y otro que se puede hallar en todos los trances de la guerra. (DQ, I, 38, pág. 411)

Cervantes participó sin duda alguna en esta batalla en la que fue herido, y lo hizo como soldado bisoño, en un puesto más dentro de la galera la Marquesa. Sin embargo, no tardará en alcanzar una posición aventajada como soldado. El héroe de la batalla de Lepanto, *el manco de Lepanto*, llega incluso a recibir la visita del mismo don Juan de Austria por su heroicidad en la batalla.²⁵⁹

Cervantes sitúa la acción del *Quijote* lejos de las turbulentas ciudades y lo hace circular por sierras y campos despoblados, donde la realidad histórica incide política y socialmente como una especie de reflejo. De igual modo, parece ser que tenía muy mala imagen de Andalucía y la eliminó de la ruta del hidalgo; tan sólo aparece un caballero andaluz y por motivos especiales, Don Álvaro de Tarfe. O simplemente le resultó más atractivo escribir e imaginar aventuras en tierras manchegas, donde nunca pasaba nada, algo que muestra el calibre de su ingenio y creatividad. La literatura se entremezcla con la vida de un célebre hombre de armas y letras.²⁶⁰

Sin medios para sostener a su familia, en 1578 pasa a Sevilla como alcalabero, para recaudar provisiones para la Armada Invencible. El destino vuelve a cebarse en la tragedia

²⁵⁹ Esta cuestión será pormenorizadamente analizada en un apartado posterior dedicado a la etapa literaria de cautiverio y la figura cervantina. Es sin duda una dura etapa de su vida que conocemos con cierto detalle gracias al libro de fray Diego de Haedo *Topografía e historia general de Argel*, que se publicó en 1612; a los testigos que declararon a su favor en varias informaciones hechas en España y al ser rescatado, en su *Información de Argel*, y a relatos del propio escritor insertados en *La epístola a Mateo Vázquez*, *La Galatea*, el *Quijote*, el *Persiles* y sus comedias *Los tratos de Argel* y *Los Baños de Argel* y *La Gran Sultana*.

²⁶⁰ Manuel Fernández Álvarez, *Cervantes visto por un historiador*, Madrid, Espasa Calpe, 2005, pág. 56.

personal de Cervantes: varias veces da con sus huesos en la cárcel debido a irregularidades en las cuentas, le vuelve a ser negado un cargo en América y es estafado por la quiebra del banquero depositario de los fondos que había recaudado para la Tesorería Nacional.

Puede decirse que Cervantes entró en la literatura por la puerta de atrás. Trabajar para el teatro era dinero seguro, aunque no se consideraba serio; de hecho, Lope de Vega no habla de sus obras teatrales cuando enumera su producción. Cervantes publica *Los baños de Argel* y *La Galatea* en 1582, pero siempre llega o demasiado pronto o demasiado tarde, porque Lope de Vega, *el monstruo de la naturaleza, el fénix de los ingenios*, ya ha impuesto su modelo de Comedia Nueva y el teatro cervantino resulta un tanto anticuado. Abandona la literatura durante diez o quince años y llevaba una vida desdichada, opaca.

Después de abandonar Sevilla y de vivir algunas temporadas en Toledo, pasa a Valladolid. Allí se había trasladado la Corte, en torno a 1604, y vuelve a ser encarcelado con toda su familia a causa de la misteriosa muerte de un hombre delante de su casa. Durante alguno de sus encarcelamientos engendró el *Quijote*, según sus propias palabras:

Y así ¿qué podrá engendrar el estéril y mal cultivado ingenio mío sino la historia de un hijo seco, avellanado, antojadizo y lleno de pensamientos varios y nunca imaginados de otro alguno, bien como quien se engendró en una cárcel, donde toda incomodidad tiene su asiento y donde todo triste ruido hace su habitación? (DQ, I, pág. 10).

Habla de que su ingenio engendró la historia de don Quijote, no de que la escribió, ya que materialmente hubiera sido imposible por los gastos en tinta y papel que le habría ocasionado.²⁶¹ Ligado a la idea de libertad, merece la pena destacar igualmente su delicado espíritu de tolerancia con los que piensan de forma diferente, tolerancia que se ha puesto en relación con un cristianismo de tintes erasmistas, entendido como amor y caridad, con un concepto de religiosidad en el que lo esencial, más que los dogmas doctrinales y la oración, radica en la práctica sincera de una fe sencilla e íntima. Esa tolerancia también se ha explicado en otras ocasiones como resultado de su contacto directo y prolongado con personas de otra raza y religión, circunstancia que habría ensanchado las perspectivas de su mente. Recordemos, además, que su entremé *El retablo de las maravillas* ridiculiza de forma magistral las creencias y prejuicios relacionados con la limpieza de sangre de los cristianos viejos. Y no olvidemos

²⁶¹ Se trata de una de los encarcelamientos que sufrió en Sevilla (el de 1597, que duró tres meses, o el de 1602-1603, que es problemático) o en Castro del Río (en 1592).

tampoco su posición ante el tema de la honra y el honor, con su actitud comprensiva frente al adulterio, que lleva en sus obras a soluciones radicalmente alejadas de las sangrientas de los dramas de honor calderonianos.

Cabe destacar dos grandes rasgos en el retrato moral de Cervantes: uno es su apasionada defensa de la libertad ante todo trance y toda circunstancia, lo que se traduce en el hecho de que su personaje don Quijote se convierta, entre otras cosas, en un héroe de la libertad. Baste recordar las hermosas palabras con las que alecciona a su fiel escudero Sancho en el capítulo 58 de la segunda parte, tras abandonar la *prisión* que para ellos ha sido el Palacio Ducal:

La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no puede igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad así como por la honra se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres (DQ, II, 58, pág. 980).

No olvidemos tampoco la importancia del tema de la libertad en sus obras de teatro, como *La Numancia*, tragedia de toda una ciudad celtíbera que prefiere perecer antes de perder su libertad bajo la opresión romana, y sus varias comedias de cautivos, impregnadas de rasgos autobiográficos. En Cervantes encontramos una afirmación explícita y rotunda de la libertad: el hombre es libre, y no puede dejar de serlo, y es al mismo tiempo responsable y dueño de sí mismo, como pregona un famoso verso inserto en el capítulo IV del *Viaje del Parnaso*: "Tú mismo te has forjado tu ventura". Así pues, la libertad constituye un tema esencial en la vida y en la obra literaria de Cervantes. El evocador verso cervantino, vital y franco, con que se remata el soneto de la pastora Gelasia en *La Galatea*, "libre nascí y en libertad me fundo", perfectamente podría servir como lema de todo el pensamiento cervantino.

Esta defensa fervorosa y continua de la libertad se debe a una persona que en distintas ocasiones conoció la desgracia de verse privado de ella. Tanto la defensa de la libertad humana como el respeto frente a los demás, y la comprensión de sus diferencias, sus errores y sus defectos, son aspectos que nos hablan de la modernidad, la universalidad y la plena vigencia que, a día de hoy, siguen teniendo las enseñanzas cervantinas.

La figura del musulmán, la existencia de personajes que se inscriben dentro de la minoría morisca, las influencias del cautiverio en la literatura del Siglo de Oro o el reflejo del enfrentamiento entre el mundo español y el Imperio Otomano en las letras hispanas, que es lo mismo que referirse al antagonismo de la Cristiandad y el Islam en el Mediterráneo, son temas frecuentes en los impresos de los siglos XVI y XVII y que Cervantes ha tocado en varias de sus

obras. Durante los treinta y cinco años transcurridos aproximadamente entre su regreso a España y su muerte, Cervantes vio surgir en torno a él la polémica sobre el fracaso de todo intento de asimilación de los moriscos e imponerse la opinión que abogaba por erradicar esa diferencia de la vida española mediante la expulsión total de la población morisca.²⁶²

En 1606 se traslada a Madrid, de nuevo sede de la Corte. Continúa su labor literaria, pero la penuria económica, aliviada por alguna ayuda del Arzobispo de Toledo y del Conde de Lemos no le abandona nunca, obligándole incluso a varios cambios de domicilio. Entre 1613 y 1615, sus últimos años de vida, se dedicará a proyecto literario, a las *Novelas ejemplares*, el *Viaje del Parnaso*, el *Persiles*. Y el colofón literario lo encontramos en la segunda parte del *Quijote* (1615), terminada por el impulso de la publicación del *Quijote* apócrifo de Alonso Fernández de Avellaneda en 1614. Murió en Madrid, el 22 de abril de 1616, tres días después de escribir la dedicatoria de *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* al Conde de Lemos en estos términos:

Puesto ya el pie en el estribo,
Con las ansias de la muerte,
Gran Señor, ésta te escribo.

Ayer me dieron la Extremaunción y hoy escribo esta. El tiempo es breve, las ansias crecen, las esperanzas menguan, y con todo esto, llevo la vida sobre el deseo que tengo de vivir.²⁶³

La verosimilitud cervantina se consigue a partir de una verdad esencial, sin verdad no hay creación y ambas se compenetran dando lugar a una creación literaria. Lo importante es comprobar que los personajes moriscos del *Quijote* viven una dualidad religiosa y siendo católicos sinceros deben partir de España por su pertenencia a una comunidad que está al margen de los cristianos viejos. La doble faz religiosa de cristianos y musulmanes refleja el mundo cervantino, un testigo de la expulsión de los moriscos, un lector de libros sobre historias árabes y, ante todo, un viajero por la España de entonces, donde moros y cristianos eran presencia y realidad en el panorama social de la época. Su gran personaje, don Quijote, oscila entre la realidad y la literatura, haciendo que todas sus aventuras giren en torno a la verosimilitud literaria. La novela cervantina se convierte en el origen de la literatura moderna, y un loco lúcido en el símbolo del hombre.²⁶⁴ Este loco rompe los límites entre la realidad y la

²⁶² Francisco Márquez Villanueva, *El problema morisco: desde otras laderas*, y "El morisco Ricote o la hispana razón de estado", *Personajes y temas del Quijote*, Madrid, Taurus, 1975, págs. 229-335.

²⁶³ Miguel de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, Madrid, Cátedra, 1997, pág. 9.

²⁶⁴ Luis Rosales, "Cervantes y la libertad", pág. 68.

ficción, entre la diferencia y la comprensión del otro. La locura creativa de don Quijote acaba con su muerte:

En fin, llegó el último de don Quijote, después de recibidos todos los sacramentos y después de haber abominado con muchas y eficaces razones de los libros de caballerías. Hallóse el escribano presente, y dijo que nunca había leído en ningún libro de caballerías que algún caballero andante hubiese muerto en su lecho tan sosegadamente y tan cristiano como don Quijote; el cual entre compasiones y lágrimas de los que allí se hallaron, dio su espíritu, quiero decir que se murió. [...] Déjanse de poner aquí los llantos de Sancho, sobrina y ama de don Quijote, los nuevos epitafios de su sepultura, aunque Sansón Carrasco le puso éste:

Yace aquí el Hidalgo fuerte
que a tanto extremo llegó
de valiente, que se advierte
que la muerte no triunfó
de su vida con su muerte.
Tuvo a todo el mundo en poco;
fue el espantajo y el coco
del mundo, en tal coyuntura,
que acreditó su ventura
morir cuerdo y vivir loco.
(DQ, II, 74, pág.1098)

Por su parte, Cervantes muere su casa madrileña de la calle León, actualmente calle Cervantes, junto a la compañía de su mujer, Catalina de Salazar y su sobrina Constanza. En el prólogo a la edición de Blas Nasarre de las *Comedias y entremeses* de Cervantes, que publicó en Madrid Antonio Marín en 1749, se incluye por primera vez la partida de defunción de Cervantes, conservada actualmente en la Parroquia de San Sebastián²⁶⁵:

En 23 de abril de 1616 años murió Miguel de Cervantes Saavedra, casado con Doña Catalina de Salazar, Calle del León. Recibió los Santos Sacramentos de mano del licenciado Francisco López. Mandóse enterrar en las Monjas Trinitarias. Mandó dos misas del alma, y lo demás a voluntad de su mujer, que es testamentaria, y al licenciado Francisco Núñez, que vive allí.

Del día siguiente poco se sabe. Fue un 23 de abril de 2016. Su cuerpo es depositado en el convento de las Trinitarias Descalzas para cumplir la voluntad del escritor, que en la hora de su muerte no olvidó que fueron los frailes trinitarios quienes lo rescataron en Argel. Muy pocas personas acompañaron al cadáver del escritor en su despedida, que coincidió con la procesión de la Santísima Virgen de Atocha desde la iglesia parroquial de Santa María a la de Santo

²⁶⁵ José Manuel Lucía Megías, *Miguel de Cervantes Saavedra, natural de Alcalá de Henares*, Madrid, Azul, 2013, pág. 271.

Domingo por la sequía de los últimos meses, en rogativa para pedir la lluvia. Su fiel y "prudéntísimo Cide Hamete Benegeli" había dicho a su pluma:

Aquí quedarás, colgada desta espetera y deste hilo de alambre, ni sé si bien cortada o mal tajada péñola mía, adonde vivirás luengos siglos, si presuntuosos y malandrines historiadores no te descuelgan para profanarte. Pero antes que a ti lleguen, les puedes advertir, y decirles en el mejor modo que pudieres:

¡Tate, tate, folloncicos!
De ninguno sea tocada;
Porque esta impresa, buen rey,
Para mí estaba guardada. (DQ, II, 74, pág. 1098)

Versos que son adaptación de los de un romance que inserta Ginés Pérez de Hita en las *Guerras civiles* de Granada: "Aquesta empresa, señor, / Para mí estaba guardada; / Que mi señora la reina / Ya me la tiene mandada". Y la pluma que Cervantes y Cide Hamete cogieron se quedó colgada para siempre:

Para mí sola nació don Quijote, y yo para él; él supo obrar y yo escribir; solos los dos somos para en uno, a despecho y pesar del escritor fingido y tordesillesco que se atrevió, o se ha de atrever, a escribir con pluma de avestruz grosera y mal deliñada las hazañas de mi valeroso caballero, porque no es carga de sus hombros ni asunto de su resfriado ingenio; a quien advertirás, si acaso llegas a conocerle, que deje reposar en la sepultura los cansados y ya podridos huesos de don Quijote, y no le quiera llevar, contra todos los fueros de la muerte, a Castilla la Vieja; haciéndole salir de la fuesa donde real y verdaderamente yace tendido de largo a largo, imposibilitado de hacer tercera jornada y salida nueva; para hacer burla de tantas como hicieron tantos andantes caballeros, bastan los dos que él hizo, tan a gusto y beneplácito de las gentes a cuya noticia llegaron, así en estos como en los extraños reinos. Y con esto cumplirás con tu cristiana profesión, aconsejando bien a quien mal te quiere, y yo quedaré satisfecho y ufano de haber sido el primero que gozo el fruto de sus escritos enteramente, como deseaba, pues no ha sido otro mi deseo que poner en aborrecimiento de los hombres las fingidas y disparatadas historias de los libros de caballerías, que por las de mi verdadero don Quijote van ya tropezando, y han de caer del todo, sin duda alguna. Vale.

Con el mismo *vale*, con el mismo *adiós* acabó Cervantes el prólogo de la primera parte del *Quijote*, y su adiós vuelve a nuestra época, con el cuarto centenario de su muerte y la publicación de la II parte del *Quijote* (1615- 2015). Vuelve asimismo con la polémica del hallazgo de los huesos del autor en el convento de las Trinitarias, ya que sus restos posiblemente se movieron debido a las transformaciones sufridas por el convento; así lo atestigua Martín Fernández de Navarrete en 1819:

Cuando en el año 1633 se establecieron las religiosas trinitarias en el nuevo convento en la calle de Cantarranas, exhumaron y trasladaron a él los huesos de las religiosas que habían fallecido desde la fundación, y los de aquellos parientes suyos que por costumbre o devoción se habían enterrado en la

iglesia de su primitiva residencia. Es natural que los restos de Cervantes tuviesen igual suerte y paradero.²⁶⁶

Los restos cervantinos se salvaron del olvido gracias a las mismas monjas trinitarias, ya que hacia 1868 hubo riesgo de derribo del convento para construir un mercado público. A raíz de ello, en el año 1870 la Real Academia Española se decide a colocar en la fachada del convento una placa conmemorativa que reza lo siguiente:

A
Miguel de Cervantes de Saavedra.
Que por su última voluntad yace
En este convento de la Orden Trinitaria,
A la cual debió principalmente su rescate, la Academia Española.

Los trabajos para buscar los restos mortales del autor para honrar su figura dan comienzo en el Convento de las Trinitarias de Madrid el 28 de abril de 2014. El proyecto ha estado rodeado de enorme expectación mediática y ha generado gran cantidad de noticias²⁶⁷, que han contado con defensores y detractores. Una nueva placa, en el interior de la Iglesia de San Bartolomé, cubre el nicho donde se han depositado los huesos encontrados. Hay que desenterrar sobre todo su obra, sus personajes, el legado que construyó desde el infortunio y determinación: "Yo sé quien soy" y sobre todo "yo sé quien quiero ser" es su sueño y su testamento máspreciado, que nosotros como lectores e investigadores debemos conocer, siempre a partir de sus divinas palabras.

²⁶⁶ Martín Fernández de Navarrete, *op. cit.*, pág. 195.

²⁶⁷ Miguel de Cervantes había abandonado las páginas olvidadas de cultura para ocupar portadas no sólo en España, sino en las principales cabeceras internacionales. El impacto mediático género casi 10.000 noticias difundidas por varios países, siendo la prensa la mayor responsable. Véanse las referencias más destacadas en la Agencia EFE, "Los restos de Cervantes se quedaran y se exhibirán en las Trinitarias", *El País*, (29/ mayo/ 2015) Disponible en: http://cultura.elpais.com/cultura/2015/05/29/actualidad/1432896888_440053.html. "Los restos hallados en el convento de las Trinitarias son de Cervantes", *El Periódico* 17 marzo 2015. Disponible en <http://www.elperiodico.com/es/noticias/ocio-y-cultura/restos-convento-trinitarias-madrid-cervantes-40224626>. "Los restos de Miguel de Cervantes descansarán en la Iglesia de las Trinitarias", *El Confidencial*, (28/mayo/2015) Disponible en: http://www.elconfidencial.com/cultura/2015-05-28/los-restos-de-miguel-de-cervantes-descansaran-en-la-iglesia-de-las-trinitarias_862270. Europa Press, "La búsqueda de Cervantes ha costado 114.000 euros", *El Huffington Post* (17- marzo -2015) Disponible en: http://www.huffingtonpost.es/2015-03-17/cuanto-cuesta-cervantes_n_6885864.html. Europa Press. Una corona de laurel en el monumento funerario a Cervantes. 10 junio 2015 Disponible en: <http://www.europapress.es/madrid/noticia-botella-deposita-jueves-corona-laurel-monumento-funerario-cervantes-trinitarias-20150610172404.html>. *El Confidencial* "Cervantes está, pero no lo han encontrado", *El Confidencial* (17/marzo/ 2015) Disponible en: http://www.elconfidencial.com/cultura/2015/03/17/cervantes-esta-pero-no-lo-han-encontrado_729694.

II.1.2. Biografías cervantinas: mitos y procesos creativos

La biografía cervantina se mitifica en su proceso de creación y son varias las plumas que han recogido las vicisitudes, percances y etapas esenciales de la vida del autor. Sin embargo, es necesario recordar ciertas biografías esenciales para nuestro estudio, a modo de apoyo y referencia básicas. El primer biógrafo cervantino fue Gregorio Mayans y Siscar²⁶⁸ tras aceptar el encargo de Lord Carteret de escribir la primera de las biografías sobre Miguel de Cervantes, que se publicó en 1738 al frente de la primera edición de lujo del *Quijote*. Mayans, tras editar *El Quijote* y las *Novelas Ejemplares*, tuvo vital interés por conocer la vida del autor de dichas obras. De esta forma, el mismo Lord Carteret solicita al responsable de la Real Biblioteca de Madrid información sobre el escritor alcalaíno y Mayans, que por esa época tenía ese cargo, aceptó tal propuesta. Para elaborar su biografía se basó principalmente en los datos de los mismos prólogos de las obras cervantinas. No es nuestro propósito analizar al detalle el aporte de todas las biografías más relevantes, pero sí comentar su significación en la configuración de un mito biográfico todavía en nuestros días.

A lo largo de todo el siglo XVII y durante el primer tercio del siglo XVIII se divulgaron alrededor de doscientas ediciones cervantinas y con ellas la gloria y fama del autor, a pesar de que a su muerte, contrariamente a Lope de Vega, no tuvo elogios panegíricos, "famas póstumas", ni pompas o exequias fúnebres a la inmortalidad de su nombre. Solo dos epitafios, de Francisco de Urbina y de Luís Francisco Calderón, jóvenes y modestos poetas, y unas frases del maestro José de Valdivieso. En uno de esos epitafios se dice: "No tantas en su orilla arenas mueve glorioso el Tajo, cuantas hoy admira lenguas la suya"²⁶⁹.

La segunda biografía cervantina se la debemos a Vicente de los Ríos²⁷⁰, que descubre los documentos del rescate del autor en Argel y confirma su nacimiento en Alcalá de Henares. Fue continuada por Juan Antonio Pellicer²⁷¹, quien publicó en 1800 la tercera obra de este género y

²⁶⁸ Luis Astrana Marín, *Vida ejemplar y heroica de Miguel de Cervantes de Saavedra*.

²⁶⁹ *Ibid.*, pág. 121.

²⁷⁰ Vicente de los Ríos y Gálvez, *Vida de Miguel de Cervantes Saavedra y Análisis de El Quijote*, Madrid, Edición académica del Quijote de 1780, 1776.

²⁷¹ Juan Antonio Pellicer, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Madrid, impreso por Gabriel Sancha, 9 vols., 1798-1800. La obra está ilustrada con grabados de Juan Moreno Tejada y Blas Ametller Rotlan y dibujos de Alcántara, Luis Paret y Alcázar. El tomo noveno se corresponde precisamente con la *Vida de Miguel Cervantes Saavedra*. La época decimonónica española desarrolló de forma amplia publicaciones como las siguientes: José María Asensio, *Nuevos Documentos para ilustrar la vida de Miguel de Cervantes Saavedra: con algunas observaciones y artículos sobre la vida y obras del mismo autor y las pruebas de la autenticidad de su verdadero*

que podemos considerar como la primera biografía científica cervantina. En esta obra se hace alusión a que el *Quijote* sería una imitación de *El asno de oro* de Lucio Apuleyo.²⁷² Añadimos la figura del poeta Manuel José Quintana²⁷³, quien en 1791 publica su aportación a las biografías cervantinas, inserta en una enciclopedia sobre españoles ilustres. Más adelante, Martín Fernández de Navarrete²⁷⁴ publica una nueva biografía basándose en documentos inéditos; junto a la de Juan Antonio Pellicer y Jerónimo Morán constituye la biografía de mayor relevancia historiográfica. Ofrece el fruto de una labor de investigación documental que continuará con el estudio de multitud de documentos.²⁷⁵

En la misma línea bibliográfica merece recordarse la obra de Francisco Navarro y Ledesma,²⁷⁶ elaborada gracias a testimonios publicados por el literato Cristóbal Pérez Castor. Muchas de las noticias que ofrece sobre la estancia de Cervantes en Andalucía proceden de su amigo el ilustre crítico e historiador Francisco Rodríguez Marín. El objetivo, según sus propias palabras, es "avivar en tu ánimo el afecto que todo buen español debe sentir por el Ingenioso Hidalgo Miguel de Cervantes Saavedra". Los estudios recientes sobre aspectos biográficos puntuales de Cervantes corren a cargo de Antonio Rey Hazas y Florencio Sevilla Arroyo.²⁷⁷ Interesante estudio fue el de Andrés Trapiello.²⁷⁸ Fuera de las fronteras españolas, el interés por publicar una biografía precisa de Cervantes se extiende a Inglaterra con W. H. Prescott primero y posteriormente con J. Fitzmaurice-Kelly.²⁷⁹ Se les une Francia con Alfred Morel-Fatio, uno de los destacados hispanistas que impulsaron la figura cervantina fuera de España.

La celebración del tercer centenario de la publicación de la primera parte del *Quijote*, en 1905, trae diversas ediciones críticas y biografías. Obras como las de José Martínez Ruiz

retrato, Sevilla, Librería Española y Extranjera de José M. Geofrin, 1864; Carlos Barroso y Macedo, *Cervantes e Portugal: curiosidade literaria*, Lisboa, 1872.

²⁷² Lucio Apuleyo, *El asno de oro*, Madrid, Cátedra, 2006. Véase Francisco Calero, "El asno de oro de Apuleyo, el Lazarillo y Vives", *Especulo, Revista de Estudios Literarios*, Madrid, donde se analiza la relación de esta obra con el *Lazarillo*, al igual que su influencia en la figura quijotesca.

²⁷³ Manuel José Quintana, *Retratos de españoles ilustres*, Madrid, 1791. Véase también *El ingenioso hidalgo de la Mancha*, compuesto por Miguel de Cervantes Saavedra, Madrid, Imprenta Real, 6 vols., 1797-1798.

²⁷⁴ Martín Fernández de Navarrete, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Madrid, Real Academia Española, Imprenta Real, 5 vols, 1819.

²⁷⁵ Archivo histórico de Protocolos de Madrid, *20 documentos sobre Cervantes en el Archivo Histórico de Protocolos de Madrid*, Madrid, Comunidad de Madrid, Dirección General de Archivos, Museo y Bibliotecas; Caja Madrid, Obra Social, 2001.

²⁷⁶ Francisco Navarro y Ledesma, *El ingenioso hidalgo Miguel de Cervantes Saavedra: sucesos de su vida*, Madrid, Imprenta Alemana, 1905.

²⁷⁷ Francisco Navarro y Ledesma, *Cervantes: vida y literatura*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

²⁷⁸ Andrés Trapiello, *Las vidas de Miguel de Cervantes*, Barcelona, Folio, 2004.

²⁷⁹ James Fitzmaurice-Kelly, *Life of Cervantes*, Londres, 1896.

“Azorín”²⁸⁰ y Miguel de Unamuno²⁸¹ analizan la figura quijotesca. A partir de entonces, Cervantes sale la luz en todo su esplendor biográfico y la producción cervantina se hace cada vez más presente. En este sentido, cabe decir que todo este proceso de inmersión biográfica tiene su momento cumbre en la obra de Luis Astrana Marín²⁸²; "su vida ejemplar cervantina" en siete volúmenes, que incluye muchos documentos inéditos hasta la fecha, se convierte en la base principal de cualquier estudio posterior,

Hay que destacar a otros biógrafos actuales como Alfredo Alvar Ezquerro²⁸³ o la indiscutible referencia de Jean Canavaggio, con títulos destacados como *Cervantes: en busca del perfil perdido*²⁸⁴ y *Cervantes*²⁸⁵. Esta última es una obra de gran interés por la manera en la que divide la vida de Cervantes en siete periodos bien delimitados, que son: El despertar del mundo (1547-1569), Encuentro con la historia (1569-1580), Amores inciertos (1580-1587), El laberinto andaluz (1587-1601), El ingenioso hidalgo (1601-1606), El oficio de escritor (1607-1614) y De una a otra vida (1614-1616). A esta obra le sigue la publicación de *Cervantes, entre vida y creación*.²⁸⁶ Mario Crespo López²⁸⁷ se detiene, en su análisis de la biografía cervantina, en asuntos que se adentran en las relaciones entre la trayectoria vital y la literaria en paralelo con una España en la que se da la transición del Renacimiento al Barroco.

La biografía cervantina está en constante proceso de creación debido fundamentalmente a la poca documentación que fue dejando el autor a lo largo de su vida; sin embargo han sido multitud los estudios que ha suscitado su figura desde 1738 hasta nuestros días, creándose figuras de Miguel de Cervantes con diversos perfiles.

²⁸⁰ José Martínez Ruiz Azorín, *La ruta de Don Quijote*, Madrid, Espasa Calpe, 1998. Véase también los siguientes títulos: *El buen Sancho*, Madrid, Tecnos, 1954; "Cervantes o la casa encantada", *Obras escogidas: teatro, cuentos, memorias, epistolario*, Tomo III, Madrid, Espasa Calpe, 1998; *Con Cervantes*, Madrid, Espasa Calpe, 1981; *Con permiso de los cervantistas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1948. Estas obras han sido consultadas en sus ediciones actuales en la *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*.

²⁸¹ Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*, Madrid, Alianza, 2004.

²⁸² Luis Astrana Marín, *Vida ejemplar y heroica de Miguel de Cervantes de Saavedra*.

²⁸³ Alfredo Alvar Ezquerro, *Cervantes: genio y libertad*, Madrid, Temas de hoy, 2004.

²⁸⁴ Jean Canavaggio, *Cervantes: en busca del perfil perdido*, Madrid, Espasa Calpe, 1992.

²⁸⁵ *Cervantes*, Madrid, Espasa Calpe, 1997.

²⁸⁶ *Cervantes, entre vida y creación*, Alcalá de Henares, Centro de Estudios Cervantinos, 2000.

²⁸⁷ Mario Crespo López, "Cervantes y la Corte: lecturas biográficas, patrocinio e interpretaciones políticas", *Studia histórica. Historia moderna*, N° 24 (2002), págs. 255-295.

II.2. Verosimilitud, ficción y dualismo: *Don Quijote de la Mancha* (1605-1615)

Cervantes escribe el *Quijote* desde un enfoque dualista, basado en la conformación de la figura de escritor moderno a través de tres premisas básicas; verosimilitud, ficción y dualismo. Todo ello revela un escritor adelantado a su tiempo, lo que nos lleva a analizar el bagaje multicultural de un hombre inserto en las circunstancias sociales, políticas e ideológicas de la España Imperial y sus vicisitudes. La literatura se convierte en el escenario ideal para ir plasmando miradas benévolas sobre su mundo, que en cierto modo sigue siendo el nuestro. La experiencia cervantina, rica en el conocimiento de lugares, gentes y situaciones diversas, refleja los procesos de un hombre entregado a sus ideales, primeros militares y luego literarios, con noble pertinacia. El bagaje cultural y literario cervantino se complementa con el de la cultura del *otro*, que asoma en diversos pasajes de su texto literario, especialmente en el texto quijotesco. Es necesario resaltar todos aquellos aspectos relacionados con la verosimilitud, la ficción y el fenómeno del quijotismo a la hora de analizar la otredad morisca. Nos interesan las experiencias cervantinas con lo moro y que formaban parte no solo de la individualidad del escritor, sino de la colectividad, dentro de una situación sin paralelos en otros países europeos de la época.

El juego de apariencias es decisivo porque en la esencia del quijotismo *nada es lo que parece*; es un sucederse de ingenio, dualidad y reflexiones sobre la vida desde la óptica de la modernidad literaria. De ahí que podamos afirmar con total convicción que no se puede hallar una obra más profunda y poderosa que el texto del *Quijote*. Afirma tajantemente Miguel de Unamuno que "el español es la lengua en que a Cervantes Dios le dio el Evangelio del *Quijote*".²⁸⁸ Cervantes, escritor preocupado por su público, con conciencia de sentirse autor, se dirige a sus lectores: "desocupado lector". Se dirige al lector de tú a tú, llegando a confesar la dificultad que se le presenta al escribir su prólogo, que surge desde la sencillez, sin "sonetos", "epigramas" ni "elogios"²⁸⁹:

²⁸⁸ Miguel de Unamuno, *Vida de Don Quijote y Sancho*.

²⁸⁹ Cervantes quiere marcar la diferencia y escribir un prólogo original y que nunca jamás se ha escrito, y efectivamente lo consigue. Por eso se centra en sí mismo como autor, dialoga con su imaginación creativa. Todo ello le permite enfrentarse a sus conocidos enemigos, principalmente a Lope de Vega, quien por entonces estaba en la gloria literaria, era popularísimo, admirado y brillante, el "Fénix de los ingenios". y que constantemente publicaba libros de todos los géneros. Ya vimos que, por esas fechas, Cervantes llevaba una vida desdichada y oscurecida por las adversidades. Tras fracasar en el teatro, llevaba casi veinte años sin publicar ninguna obra suya. Además era de costumbre que los autores pidieran a escritores de fama o a personas de raigambre social alta poemas laudatorios para poner al principio del libro. Cervantes, cuando ya tenía escrito el *Quijote*, solicitó a

Muchas veces tomé la pluma para escribille y muchas la dejé, por no saber lo que escribiría; y estando una suspenso, con el papel delante, la pluma en la oreja, el codo en el bufete y la mano en la mejilla, pensando lo que diría [...] (Prólogo, DQ, I, pág. 13).

La modernidad reside en que esta afirmación se convierte en la primera definición de escritor; se dirige al lector y le dice que quisiera que su libro, "como hijo del entendimiento, fuera el más hermoso, el más gallardo y más discreto que pudiera imaginarse" (Prólogo, DQ, I, pág. 11). Es el diálogo interno entre el autor y su obra desde el punto de vista de la creatividad y la imaginación, no sin añadir una cuestión básica al decir "soy padraastro de don Quijote". La obra adopta una dimensión amplia al convertirse en patrimonio de todos, aunque irónicamente los textos quijotescos han sido tomados de los archivos de La Mancha: "Pero no he podido yo contravenir al orden de naturaleza; que en ella cada cosa engendra su semejante". Y además se pregunta: "¿qué podría engendrar el estéril y mal cultivado ingenio mío sino la historia de un hijo seco, avellanado, antojadizo y lleno de pensamientos varios y nunca imaginados de otro alguno, bien como quien se engendró en una cárcel, donde toda incomodidad tiene su asiento y donde todo triste ruido hace su habitación?" (Prólogo, DQ, I, pág. 12). Cervantes nos está dando a entender, como hemos visto, que su obra fue imaginada estando en la cárcel. La sencillez se convierte en la premisa esencial. De hecho, a lo largo del prólogo aparenta ser un hombre de poca cultura a fin de poner de manifiesto la pedantería de otros, sobre todo Lope de Vega, sin darle importancia a saber quien escribió un verso latino que menciona en el prólogo: "*Non bene pro toto libertas venditur auro*" (*No existe bastante oro para pagar la libertad*), entre otros aspectos. Termina afirmando que:

[...] esta vuestra escritura no mira a más que deshacer la autoridad y cabida que en el mundo y en el vulgo tienen los libros de caballería, no hay para qué andéis mendigando sentencias de filósofos, consejos de la Divina Escritura, fabulas de poetas, oraciones de retóricos, milagros de santos, sino procurar que a la llana, con palabras significantes, honestas y bien colocadas, salga vuestra oración y período sonoro y festivo, pintando, en todo lo que alcanzáredes y fuere posible, vuestra intención; dando a entender vuestros conceptos sin intricarlos y escurecerlos. (Prólogo, DQ, I, pág. 19).

diversos escritores o personas relevantes socialmente que le apoyaran y le concedieran elogios, pero muy a su pesar se le fue negado ese honor. Tal situación fue motivo de burla por parte de Lope de Vega, que llegó a declarar en una carta fechada el 4 de agosto de 1604 y dirigida a un anónimo: "De poetas, no digo, buen siglo es éste: muchos en cierne para el año que viene, pero ninguno hay tan malo como Cervantes ni tan necio que alabe a don Quijote". Cervantes critica la costumbre de poner poemas laudatorios ajenos al principio de los libros; sin embargo, recordemos que en su primera publicación, *La Galatea*, se publicaron tres sonetos en alabanza compuestos por Luis Gálvez de Montalvo, Luis Vargas Manrique y López Maldonado.

La estrategia de restarle pompas y excesos laudatorios a su obra no ha hecho sino engrandecer aún más el *Quijote*, que arranca desde la humildad literaria y la fina ironía. En definitiva, le cede el texto al lector:

[...] el alivio tuyo en hallar tan sincera y tan sin revueltas la historia del famoso don Quijote de la Mancha, de quien hay opinión, por todos los habitantes del distrito del campo de Montiel, que fue el más casto enamorado y el más valiente caballero que de muchos años a esta parte se vio en aquellos entornos. (Prólogo, DQ, I, pág. 19)

Cervantes se convierte en autor, narrador y comentarista de su creación, se implica en las visiones de los posibles lectores; de ahí el diálogo constante y fluido, de total confianza con ese "desocupado lector" al que le brinda la oportunidad y el honor de: "darte a conocer tan noble y tan honrado caballero y [...] el famoso Sancho Panza, su escudero, en quien, a mi parecer, te doy cifradas todas las gracias escuderiles que en la caterva de los libros vanos de caballerías están esparcidas" (Prólogo, DQ, I, pág. 19). Cervantes constantemente se presenta, no ya como autor de su creación, sino como "comentarista y narrador" (DQ, II, 9, pág. 622) de una obra que acabó comprando, supuestamente, en Toledo a un muchacho; una obra escrita por el ya mencionado "historiador arábigo" Cide Hamete Benengeli y a su vez traducida por un "morisco aljamiado", es decir, que entendía el árabe escrito, pues muchos ya no hablaban más que el castellano. Posteriormente nos dará más pistas sobre el supuesto autor, llamándolo "sabio" (DQ, I, 15, pág. 147) y autor "arábigo y manchego" (DQ, I, 22, pág. 227). Finalmente, lo llama Cide Hamete, "filósofo mahomético" (DQ, II, 53, pág. 950).

El autor del *Quijote* deja ver el respeto y la dignificación de la figura del lector como prolongación de la del escritor; los lectores trasladan la obra de generación en generación a lo largo del tiempo. El lector tiene su libertad de opinión sobre la ideología vertida en el texto, y así lo reafirma Cervantes: "estás en tu casa donde eres señor della [...] Todo lo cual te exenta, y hace libre de todo respecto y obligación, y así, puedes decir de la historia todo aquello que te pareciere, sin temor que te calumnien por el mal ni te premien por el bien que dijeres della" (Prólogo, DQ, I, pág. 12).

Tenemos por un lado la libertad del lector y por otro lado la del personaje quijotesco: ambos nacen con la predisposición de elegir sus vidas y sus lecturas. Las lecturas ficticias y verosímiles se aúnan para plasmar para la posteridad historias que intercalan vivencias históricas, políticas, sociales y morales de la España Imperial. Concretamente y en relación con la otredad, esta verosimilitud ficticia nos hace adentrarnos en la faceta de un Cervantes escritor y creador de la novela moderna influenciada por el discurso de la maurofilia y de la maurofobia.

El aspecto decisivo de la verosimilitud quijotesca alcanza también al tratamiento del tema de los moriscos.

Inventarse la novela, casi de la nada, resulta algo asombroso. Cervantes se muestra convencido de ser el creador de ese género inédito que posteriormente se llamará "novela".²⁹⁰ Nos llega a decir en el prólogo a las *Novelas Ejemplares*: "Yo soy el primero que he novelado en España"²⁹¹.

No vamos a entrar en las diversas peripecias que le suceden al héroe quijotesco desde su primera aventura, pero sí comentaremos aventuras decisivas que dan sentido y coherencia a la constante dualidad cervantina: el juego de la verdad, el juego del ver o no ver en torno al eje narrativo formado por la pareja de Sancho y don Quijote. La primera parte de la novela se organiza en una sucesión de episodios, bastantes de los cuales tienen una relación más bien tenue con la trama principal. La segunda parte, en cambio, tiene una composición algo más cerrada, tanto por la presencia de un desenlace final como por la recuperación del juicio y la posterior muerte de don Quijote. En esta parte, los episodios intercalados iluminan con una nueva luz el conjunto de la obra y todos tienen relación directa con los protagonistas. Nuestra intención, en última instancia, es extraer las diversas lecturas e interpretaciones de Cervantes en el tratamiento del tema morisco.

²⁹⁰ En las lenguas románicas, como es obvio, la novela debería de haberse llamado "romance", porque en francés es "roman" y en italiano "romanza". Hay una cuestión obvia, y es que "romance" era un término absolutamente lexicalizado en castellano (la estrofa con versos de ocho sílabas). El término "nouvelle" del francés designa otra cosa diferente y es lo que nosotros solemos llamar novela corta o relato breve.

²⁹¹ Estas novelas "ejemplares" de 1614 tenían, en efecto, un origen italiano e incluso francés. La tradición medieval de novelas y cuentos no significa en absoluto lo que nosotros llamamos novela. Es España la novela se convirtió en el género por excelencia sobre todo a partir del siglo XVIII. Las únicas definiciones válidas del término novela fueron las de Pío Baroja (la novela es un saco donde cabe todo) y Henry James, cuya definición es más precisa y empirista: la novela es un libro de 200 o 300 páginas con el nombre del autor y el precio en la cubierta.

II.2.1. Pinceladas de enigmas cervantinos: *Nada es lo que parece*

Y ahora digo que es menester tocar las apariencias con la mano, por dar lugar al desengaño. (DQ, II, 11, pág. 637)

El *Quijote* intenta fijar en imágenes, personajes y aventuras varias el contraste tragicómico entre dos planos que se superponen: la verdad y la ficción de las realidades humanas. De hecho, la mayor preocupación cervantina era expresar la oposición entre la imaginación más sorprendente y fantástica y las experiencias más comunes y cotidianas que la vida diaria podía ofrecer. Nos alerta sobre el reflejo engañoso que percibimos con nuestros ojos, la mirada dual y la realidad que oscila entre diversas ficciones. *Nada es lo que parece.*

A lo largo del texto quijotesco encontramos continuas interpretaciones sobre las apariencias y las ficciones. Cervantes justifica sus historias con afirmaciones tales como “y así era la verdad”, “y así fue, como, en efecto”. Tales afirmaciones son el resultado del rigor de la ficción en su máximo esplendor, no hay necesidad de justificar la verosimilitud ficticia. Son muchos los episodios donde se plasma esta creatividad de forma magistral. La verosimilitud se convierte en la esencia de la creatividad cervantina. Como don Quijote le dice a Sancho, sus aventuras darán "ocasión de que pienses lo que pienses y ponerte en un laberinto de imaginaciones que no aciertes a salir de él, aunque tuvieses la soga de Teseo" (DQ, I, 58, pág. 511), porque la realidad sin imaginación es la mitad de la realidad. Y así don Quijote podrá decir después: "Yo sé y tengo para mí que voy encantado, y esto me basta para la seguridad de mi conciencia"(DQ, I, 59, pág. 513).

Hay ciertos enigmas que rodean la escritura del *Quijote*. Partimos del hecho de que entre la publicación de la primera parte de 1605 y la de la segunda parte de 1615 hay un intervalo de diez años. A ello se une el hecho de que el primer *Quijote* ya era conocido por mucha gente antes de publicarse, porque en las fiestas de Valladolid aparecen como personajes don Quijote y Sancho, cuando el libro todavía no estaba editado. Aparecen sus aventuras en un escrito

portugués en forma de diario firmado por Tomé Pinheiro da Veiga²⁹². He aquí traducidos algunos pasajes del diario:

Estando en este paso llamóme uno de mis compañeros, y me dijo: Venid y veréis la más notable farsa y figura que jamás se vio en este mundo. Fue pues el caso que pasando un don Quijote vestido de verde, flaco, alto de cuerpo y desmadejado, oteó debajo de un álamo ciertas mujeres que estaban allí solazándose y tomando el fresco. Pusóse el don Quijote de hinojos a enamorarlas y echarles requiebros; más quiso la mala ventura del enamorado caballero que dos bellacos que acaso por allí pasaban, reparando en su arrodillada y suplicante postura hicieron seña a los transeúntes, invitándolos a que viniesen a presenciar el rendido culto del andante caballero. Más de doscientas personas acudieron allí al punto, siendo tales y tantos los chistes y donosas burlas que al caballero y a su postura se hicieron, que no pudo ser más. Callaba el Caballero como calló Sancho, y continuaba con su fervorosa devoción.²⁹³

Este texto viene a señalar dos aspectos esenciales: en primer lugar, que Cervantes ya era conocido por el autor de las *Memorias de Valladolid* en la primavera de 1605; y en segundo lugar, que por aquel tiempo, quizás también antes de que Juan de la Cuesta, su editor, publicase el *Quijote*, eran ya familiares entre los ingenios y poetas de la Corte las quijotescas y escuderiles aventuras narradas en el libro cervantino. Es fácil suponer que el mismo Cervantes leyese su obra, toda o parte de ella, a alguno de los muchos amigos que en la corte tenía. Al año siguiente se imprime en el taller de Cuesta bajo el título de *El ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, y es posible que el título no sea de Cervantes, sino de editores o impresores.

La obra pasará con el tiempo a ser emblema, a veces por desgracia, de ciertos valores supuestamente hispánicos que nada tienen que ver con los presupuestos teóricos y prácticos que la definen como aventura intelectual. Se la convertirá en pozo inagotable de interpretaciones, desviaciones y apropiaciones que se alejan, a veces escandalosamente, de sus pautas esenciales. Tanto la islamofobia como la islamofilia surgen con diferentes grados en todas las obras de Cervantes, revelando una dualidad narrativa. Castro describe así el ambiente histórico que media entre las dos partes del *Quijote*:

Ido Felipe II, desvanecidas las más mínimas sospechas de disidencia religiosa, expulsados los últimos moriscos, al menos oficialmente, en 1609, la sociedad hispana se reflejaba inmóvil en las quietas aguas de su homogeneidad espiritual. Las guerras de ahora acontecían lejos de las fronteras; dentro de casa reinaba la paz de la creencia imperturbable. Cada uno tenía la certeza de pertenecer a una sociedad

292 Aurelio Vargas Díaz-Toledo, "Fastiginia de Tomé Pinheiro da Veiga. Edición de los días 10 y 28 de junio de 1605, primer documento de la recepción del *Quijote*", *Anales cervantinos*, 39 (2007), pág. 310.

293 Álvaro Armero Alcántara, *Visiones del Quijote*, Sevilla, Renacimiento, 2005, pág. 32.

de castizos cristianos viejos, de señores e hidalgos. No más banqueros e intelectuales de estirpe judaica. El gigantesco personaje de la sociedad eclesiástico-señorial-campesino estaba omnipresente como nunca antes.²⁹⁴

Este es, pues, el fondo histórico cuatro años después de publicada la I parte del *Quijote* y el decreto de la expulsión de los moriscos, decreto con el que Cervantes está de acuerdo, aparentemente. El contraste entre la primera y la segunda parte es esclarecedor; median diez años entre la publicación de ambas partes, y el enfoque narrativo es diferente con respecto al tema de los moriscos.

El *Quijote* de 1605 se inicia con un relato contado por un narrador omnisciente, pero la historia ha llegado a sus manos, como mencionamos, en la alcañá de Toledo, de forma casual y repentina y escrita en caracteres árabes. De hecho, ya en el segundo libro, en su segundo capítulo, se lee que el autor del libro se llama Cide Hamete Benengeli, cuya identidad de moro es revelada por el propio don Quijote. El personaje es el primero en revelarnos que ese nombre es *moro*. Tras enterarse de la fama que sus aventuras han ido suscitando, se desazona al pensar "que su autor era moro, según ese nombre de Cide, y de los moros no se podía esperar verdad alguna, porque todos son embelecadores, falsarios y quimeristas"(DQ, II, 3 pág. 579). La expulsión de la otredad morisca conmocionó a la sociedad española en 1609, y definitivamente en 1613; la decisión fue respaldada y a la vez discutida por Cervantes, que humanamente sintió el dolor del exilio de aquellas gentes; él, que fue alejado de su patria largo tiempo sin tener si quiera la seguridad de si volvería a ella, durante sus años de cautiverio. La otredad de la minoría morisca no escapa al padre de la novela moderna. De hecho, Cervantes, en su prólogo a las *Novelas Ejemplares*, resulta tajante:

A esto se aplicó mi ingenio, por aquí me lleva mi inclinación, y más que me doy a entender, y es así, que yo soy el primero que he novelado en lengua castellana, que las muchas novelas que en ella andan impresas, todas son traducidas de lenguas extranjeras, y éstas son mías propias, no imitadas, ni hurtadas: mi ingenio las engendró, y las parió mi pluma, y van creciendo en los brazos de la estampa. (Prólogo, *Novelas Ejemplares*, pág. 52)²⁹⁵

Las justificaciones que el propio Cervantes va dando en sus prólogos hacen su escritura genuinamente verosímil:

²⁹⁴ *Hacia Cervantes*, Madrid, Taurus, 1967, pág. 461.

²⁹⁵ Ahí reside la importancia de los prólogos cervantinos, en su claridad a la hora de exponer la originalidad y verosimilitud de objetivos narrativos en literatura. Y así lo estudia Juan Carlos Rodríguez en *El escritor que compró su propio libro. Para leer el Quijote*, Madrid, Debate, 2003, pág. 72.

[...] ¿cómo queréis vos que no me tenga confuso el qué dirá el antiguo legislador que llaman vulgo cuando vea que, al cabo de tantos años como ha que duermo en el silencio del olvido, salgo ahora, con todos mis años a cuestras, con una leyenda seca como un esparto, ajena de invención, menguada de estilo, pobre de concetos y falta de erudición y doctrina, sin acotaciones en las márgenes y sin anotaciones en el fin del libro, como veo que están otros libros, aunque sean fabulosos y profanos, tan llenos de sentencias de Aristóteles, de Platón y de toda la caterva de filósofos, que admiran a los leyentes y tienen a sus autores por hombres leídos, eruditos y elocuentes ? (DQ, I, prólogo, pág. 13).

Dentro de la modernidad narrativa cervantina merece especial atención el juego de los múltiples narradores-autores²⁹⁶, lo que da lugar al perspectivismo: la visión desde diversos puntos de vista de una misma idea, una misma "escena narrativa". El supuesto autor, Cide Hamete Benengeli, los diversos narradores de las historias intercaladas, introducen múltiples puntos de vista en el desarrollo del discurso narrativo. Todos ellos marcados por ciertos detalles irónicos, como por ejemplo las referencias a la pérdida de los papeles de Cide Hamete, o a la posible falsedad de ciertos capítulos.

Este perspectivismo en la construcción del texto es lo que lleva, en efecto, a la introducción de los personajes de Cide Hamete Benengeli, el "segundo autor" y el traductor morisco, toda una alegoría del acto de crear ficciones. Escritura y lectura de determinan recíprocamente. Los múltiples autores del *Quijote* leen y se leen unos a otros: Cide Hamete Benengeli lee los Archivos de la Mancha y redacta su texto, el traductor morisco lee a Cide Hamete y compone su propia versión, intercalando opiniones y comentarios u omitiendo pasajes que le parecen en apariencia sin vital importancia. Una versión que, a su vez, es leída y nuevamente transcrita por el "segundo autor", el creador de ficciones a lo largo de las aventuras quijotescas.

²⁹⁶ Jesús García Maestro, *Cide Hamete Benengeli y los narradores del Quijote*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002.

II.2.2. Marcas de identidad del caballero don Quijote en la España imperial

La España imperial de los Siglos de Oro estaba marcada por un panorama social en decadencia que afecta a la configuración del caballero don Quijote, cuyas señas de identidad vienen dadas por el nombre, la procedencia, los amores no correspondidos, las costumbres y el deseo de cambiar de vida. Dos son los elementos de la identidad del protagonista quijotesco que no se mencionan y que resultan esenciales en la configuración de cualquier personaje principal de una historia: el apellido y el lugar de procedencia.

La España imperial da comienzo con el periodo del Renacimiento, el inicio de la Edad Moderna. A los Reyes Católicos les sucederá en el trono Carlos I, heredero, además, de Imperio alemán. Asistimos a una época de apertura al exterior, que concluirá con Felipe II, impulsor de la Contrarreforma.²⁹⁷ Como ya sabemos, en la España del siglo XVII, ser un converso o pertenecer a una familia de antiguos judíos o musulmanes era un estigma social y religioso. En realidad, la mayoría de las conversiones forzadas eran falsas, lo que hacía de España un inmenso burladero donde se escondían cientos de miles de criptojudíos, criptomusulmanes y cristianos nuevos. Cada casta vivía al acecho para escapar de las garras de la Inquisición, especialmente de los malsines, un cuerpo secreto de delatores e informantes dedicados a denunciar las prácticas mosaicas y coránicas por intereses crematísticos. En una sociedad así, y con ánimo de sacudirse el sambenito de judaizante o musulmán relapso, los moros y judíos recurrieron a la estrategia del postureo gastronómico y rindieron culto al jamón, un marcador de identidad de los linajudos hidalgos castellanos, orgullosos de su limpieza de sangre y su condición de cristianos viejos. Y así es como Cervantes, con burlona ironía, nos va describiendo a los personajes del *Quijote* desde el prisma del "conflicto tocínil", en expresión de Américo Castro.²⁹⁸ Si dice que Dulcinea del Toboso tuvo la mejor mano para salar puercos que cualquier otra mujer de toda la Mancha es porque considera este rasgo de su personalidad como señal inequívoca de que procedía de una familia de moriscos conversos. Cuando dice de don Alonso

²⁹⁷ Manuel Fernández Álvarez, *El final del reinado de los Reyes Católicos y la España imperial*, Barcelona, Folio, 2010. Véase también, del mismo historiador, *Sombras y luces en la España imperial*, Madrid, Espasa Calpe, 2004. Asimismo, la obra de referencia de John H. Elliott *La España Imperial: 1467-1716*, Barcelona, Vicens Vives, 1998.

²⁹⁸ Américo Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Barcelona, Editorial Crítica, 1984, pág. 146.

Quijano que todos los sábados se despachaba una buena ración de huevos y torreznos es porque piensa que el Caballero de la Triste Figura pertenecía al bando de los conversos o cristianos nuevos. Y cuando nos pinta al morisco Ricote, refugiado político huido por los campos de España, tomando un refrigerio al borde del camino real, acompañado de una enorme bota de vino y de un descomunal hueso mondo de jamón, es porque piensa que el jamón, en su expresión más descarnada de hueso mondo y lirondo, es el mejor salvoconducto para librarse de los alguaciles de la Inquisición en su travesía por España.

Todos estos relatos funcionan como marcadores textuales de una realidad profunda que se esconde tras las apariencias del postureo tocnil. Cada episodio es un marcador social de identidad y pertenencia, que opera mediante códigos o claves culturales y lingüísticas. Este trabajo pretende descifrar esas claves, que permiten descubrir la compleja y contradictoria sociedad multiétnica que Cervantes nos dibujó con gran dosis de tolerancia e ironía.

II. 2.2.1 De hidalgo a caballero

El hidalgo Alonso Quijano, de condición pobre, camina hacia el deseo de transformación de la mano de su creador, vive y se desvive bajo las premisas duales de por un lado la libertad y la tolerancia y por otro lado la censura y el rechazo del otro. El texto habría que iniciarlo con el "ello es"²⁹⁹ que "en un lugar de la Mancha de cuyo nombre no quiero acordarme no ha mucho tiempo que vivía un hidalgo de los de lanza en astillero, adarga antigua, rocín flaco y galgo corredor" [DQ, I, 1, pág. 33]. Ese *ello es* constituye un elemento que se introduce implícitamente en el principio de cualquier narración oral y escrita, y en cualquier tiempo y lugar, con el objetivo de provocar el efecto de verdad objetiva, de la verosimilitud en un contexto ficticio.

La clave de todo es el problema acerca de quién legitima la verdad de esa historia y la verdad de ese débil yo, el mismo que dice "No quiero acordarme" [DQ I, 1, pág. 30]. Con especial empeño se guarda el secreto del lugar de procedencia del hidalgo, mientras a lo largo

²⁹⁹ Juan Carlos Rodríguez, *El escritor que compró su propio libro*. Véanse también *Teoría e historia de la producción ideológica*, Madrid, Akal, 1990 y *La literatura del pobre*, Granada, Comares, 1994. Juan Carlos Rodríguez entiende el *ello es* como sensorialidad de la escritura, como materialidad del valor de cada signo cotidiano de la vida del hidalgo pobre, en el sentido de que la narratividad objetiva de Cervantes es materialista y lo es cada planteamiento quijotesco; así por ejemplo, los gigantes son tan materiales, o sea, tan reales como los molinos y éstos a su vez lo son tanto como los gigantes. Surge así la "mirada literal": el yo que narra literalmente lo que ve y su propia vida concreta como historia verdadera.

de la obra observamos cómo se mencionan de forma clara e inequívoca todas y cada una de las ciudades, pueblos, lugares e incluso despoblados en los que transcurre la acción. Lo único que no se aclara es el nombre del lugar de nacimiento y residencia del protagonista, en el que se suceden varios episodios decisivos del relato, y al que se alude con el impreciso "un lugar de la Mancha". Los nombres y apellidos de los numerosos personajes que aparecen en esta novela, incluso de los más insignificantes o que figuran de forma puntual, sin embargo están expresados de una forma indudable y estable.

Cervantes describe las costumbres y aficiones del protagonista de la narración, sobre todo su entusiasmo por los libros de caballerías, que le llevan a la locura, hasta el punto de querer imitar a sus héroes. Lo que leemos es esto: "No ha mucho tiempo, vivía un hidalgo de los de lanza en astillero" [DQ, I,1 pág. 30]; se va a contar algo de alguien que acaba de morir, se va a contar toda una vida, una vida muy próxima al lector.

En cuanto "al lugar de la Mancha", en las últimas páginas de la novela Cervantes dirá que no lo ha precisado "por dejar que todas las villas y lugares de la Mancha contendiesen entre sí por ahijársele y tenersele por suyo (se refiere a don Quijote), como contendieron las siete ciudades de Grecia por Homero"(DQ, II, 74, pág. 1092), lo que constituye un nuevo rasgo humorístico. Lo que se nos va a contar, pues, es una vida en un lugar de la Mancha, curiosamente la vida de un hidalgo pobre, una figura que estaba ya menguando.

Los hidalgos constituían una amplia masa, una clase social de condición modesta. La nobleza cortesana estaba constituida por el estamento privilegiado al arrimo de la corte. Acceder a la nobleza se convierte en el objetivo de muchos burgueses enriquecidos. La burguesía, con el desarrollo del comercio y de las ciudades, fue la clase más próspera e influyente, aunque nunca llegó a tener en España ni la fuerza ni el protagonismo que tuvo en otros países europeos. La desaparición de la figura del hidalgo estaba ligada a las nuevas condiciones del mercado capitalista; los hidalgos pierden sentido y lo que se va a representar en el *Quijote* es la historia del fin de una clase social cuyo sentido era la guerra. Pero ya no hay guerra, y por eso la lanza está colgada desde hace años en la pared, al igual que la adarga. Estos detalles indican la hidalguía de don Quijote, que conserva las armas de sus antepasados. Responde de esta manera a la figura del "hidalgo de origen moro"³⁰⁰ que aparece en textos españoles de los siglos XVI y

³⁰⁰ María Soledad Carrasco Urgoiti, "El morisco ahidalgado en las letras del Siglo de Oro", *Vidas fronterizas en las letras españolas*, Barcelona, Bellaterra, 2005, pág. 73. En este celebre capítulo analiza la figura del musulmán, la existencia de personajes que se inscriben dentro de la minoría morisca, las influencias del cautiverio en la literatura del Siglo de Oro o el reflejo del enfrentamiento entre el mundo español y el Imperio otomano en las letras hispanas.

XVI; quizás el hidalgo pobre que representa Alonso Quijano, no ya el caballero en aprobación don Quijote de la Mancha.

Dos son los prototipos que las letras áureas heredan de la literatura de la España musulmana: el del noble caballero moro, símbolo de caballerosidad y gentileza, y el del aldeano morisco, que muchas veces aparece como un colectivo. El primer prototipo se puede ejemplificar de manera clara con las figura de don Quijote de la Mancha, del hidalgo que se convierte en caballero, al igual que los gallardos caballeros moros que luchaban en las cruzadas o en cualquier contienda contra el enemigo cristiano. Cervantes hereda ese prototipo y lo hace suyo, lo imagina como propio y lo convierte en el personaje mejor caracterizado de la historia literaria universal: en el caballero ficticio que vemos y leemos como parte de la realidad, de una realidad dual.

De acuerdo con la partida de casamiento de la Iglesia de Santa María de Esquivias, Cervantes se casó el 12 de diciembre de 1584 con una joven hidalga, Catalina Salazar de Palacios, hija de Hernando de Salazar y Catalina de Palacios, y sobrina de Don Alonso Quijada Salazar. Vivió unos tres años en este pueblo de Esquivias y, al escribir el *Quijote*, pudo inspirarse en un distinguido hidalgo, don Alonso Quijada Salazar, acaudalado terrateniente de la zona, señor aficionado a los libros de caballerías y además tío de su mujer. Al parecer, Cervantes no publicó su libro hasta que murió don Alonso, en 1605. Los libros de parroquias de Esquivias confirman la existencia de algunos personajes del *Quijote*: Diego Ricote, el vizcaíno, Pedro Alonso, Sansón Carrasco, Maese Nicolás, Pedro Pérez, Teresa Panza, incluso Sancho Panza, *alter ego* de un criado llamado Zancas.

II. 2.2.2 Duelos y quebrantos

Tenemos a un hidalgo con un nombre que configura su identidad, pero nos falta la comida; es una cuestión esencial y que acaba por conformar la esencia del perfil quijotesco y su hidalguía:

Una olla de algo más vaca que carnero, salpicón las más noches, duelos y quebrantos los sábados, lentejas los viernes, algún palomino de añadidura los domingos, consumían las tres partes de su hacienda. (DQ, I, 1, pág. 32)

La cuestión de la comida representa la doble cara del mundo que Cervantes muestra; la sacralización feudal y la generalización del nuevo mundo del dinero³⁰¹; la carne de vaca era más barata que la de carnero, con lo que se da a entender que don Quijote era más bien pobre: "vaca y carnero, olla de caballero". Le sigue el salpicón, carne picada con sal que se comía a veces como fiambre, con aceite y pimienta. Y el cierre se da con "duelos y quebrantos", referencia según varios autores a tortillas de huevo con pedazos de tocino frito (torreznos); según otros, se alude a la grosura (cabeza, sesos, pies y manos), la asadura (corazón, livianos y menudo) y despojos de animales. Se trata de un plato que no rompía la abstinencia de los sábados, clara alusión al posible linaje judío converso del protagonista.³⁰² Estamos viendo por tanto que, desde un principio y tal y como hemos señalado en el caso del lugar de procedencia del héroe cervantino, su creador muestra una gran precisión y cuida al detalle los puntos esenciales, e incluso accidentales, de su novela.

La dieta alimenticia del ingenioso hidalgo nos la explica Américo Castro como un rasgo de la estructura compleja intercastiza de la España del siglo XVII. En el *Tesoro de la Lengua Castellana* de Covarrubias³⁰³; los huevos y torreznos equivalen a la "merced de Dios". También en la obra picaresca *La pícaro Justina* se lee: "la merced de Dios, que assi se llaman huevos y torreznos con miel".³⁰⁴

Queda así expuesta la visión dual acerca de un producto alimenticio común en la España imperial. Para los cristianos nuevos o conversos, comer cerdo suponía un dolor y un quebranto tanto físico como moral; sin embargo, para los cristianos viejos, el tocino representaba la merced de Dios. Todo un conflicto alimenticio en dos bandos irreconciliables. Como prueba de fe cristiana, y prueba de un converso, en este caso judeoconverso, Alonso Quijano aprovecharía la llegada del sábado, día festivo para los judíos, para comer aquellos huevos y torreznos, y simular su nueva fe. Aunque en este caso no podemos hablar de la *taqiyya*, porque solo es aplicable a los moriscos. Pero el caso es el mismo, mostrar disimulo a la hora de profesar la religión cristiana. Por eso el olor del tocino tenía que llegar a las casas colindantes, para demostrar la nueva fe verdadera, burlando así la vigilancia inquisitorial. Un mundo de apariencias y engaños donde el mismo olor a tocino era ya credencial de fe pura y de limpieza de sangre. Las bodas de Camacho son olidas antes que vistas por Sancho, cristiano viejo:

³⁰¹ Juan Carlos Rodríguez, *op.cit.*, pág. 54.

³⁰² Américo Castro, *op.cit.*, pág. 26.

³⁰³ Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Castellana*, Madrid, Editorial Castalia, 1993, pág. 668.

³⁰⁴ Francisco López de Úbeda, *La pícaro Justina II*, Madrid, Editorial Castalia, 2010, pág. 162.

De la parte de esta enramada, dice Sancho, sale un tufo y olor harto más de torreznos asados que de juncos y tomillos: bodas que por tales olores comienzan, que deben ser abundantes y generosas (DQ, II, 20, pág. 704).

II. 2.2.3 Don Quijote de la Mancha: Alonso Quijano el Bueno

Según hemos dicho, los nombres y apellidos de los numerosos personajes que aparecen en esta novela están indicados de un modo claro y estable. El apellido de don Quijote, en cambio, está sujeto a vacilaciones, y ya en su primera descripción Cervantes nos dirá que existe multitud de opiniones sobre si se llamaba Quijada o Quesada, aunque se inclina por Quejana; más adelante, en este mismo capítulo, llegará a la conclusión de que se llamaba Quijada, y no Quesada. El labrador Pedro Alonso lo llamara señor Quijano (DQ, I, 5, pág. 65), y en el último capítulo de la novela el propio protagonista dirá ser Alonso Quijano (DQ, II, 74, pág. 1094):

Cervantes hace que don Quijote se derive de un apellido, de un linaje y no de un nombre que es el reflejo del santo celestial, el del día de su bautismo [...] “pero esto importa poco a nuestro cuento, basta que en la narración de él no se salga un punto de la verdad”; para conseguirla necesita que entre el yo/ello se establezca una relación indisoluble y a la vez disociada en complicidad con el lector que ha de creerse la historia verdadera.³⁰⁵

Esta vaguedad es intencionada, pues Cervantes, entre los capítulos primero y octavo de la primera parte, finge que está relatando una historia verdadera basada en otros autores, y por eso que nos dice: "los autores que este caso escriben", "autores hay que dicen" y "en los anales de la Mancha" (DQ, I, 2. pág. 40). Son tan solo fuentes imaginarias que le sirven para ridiculizar ciertos recursos de los libros de caballerías, y que a partir del capítulo VIII serán sustituidas por el sabio e historiador árabe Cide Hamete Benengeli.

Hasta aquí tenemos la vida de un hidalgo que gasta tres cuartos de su dinero en comer y vestir, ha dejado el mantenimiento de la casa y ha vendido sus pocas tierras para comprarse libros. La siguiente imagen es la de un hidalgo lector, pero con el equívoco de si se volvía loco por leer o si leía hasta los papeles tirados por la calle. A este hidalgo cuyo nombre no se conoce hasta el final del segundo volumen se le llamará Alonso Quijano el Bueno. Pero de pronto decide convertirse en caballero igual a los leídos en sus libros:

³⁰⁵ Juan Carlos Rodríguez, *El escritor que compró su propio libro*, pág. 88.

En efecto, rematado ya su juicio, vino a dar en el más extraño pensamiento que jamás dio loco en el mundo, y que le pareció conveniente y necesario, así para el aumento de su honra como para el servicio de su república, hacerse caballero andante, e irse por todo el mundo con sus armas y caballo a buscar las aventuras y ejercitarse en todo aquello que él había leído que los caballeros andantes se ejercitaban, deshaciendo todo género de agravios, y poniéndose en ocasiones y peligros donde, acabándolos, cobrase eterno nombre y fama. Imaginaba el pobre ya coronado por el valor de su brazo, por lo menos, del imperio de Trapisonda; y así, con estos tan agradables pensamientos, llevado del extraño gusto que en ellos sentía, se dio prisa a poner en efecto lo que deseaba. Y lo primero que hizo fue limpiar unas armas que habían sido de sus bisabuelos, que, tomadas de orín y de moho, luengos siglos había que estaban puestas y olvidadas en un rincón. Limpiólas y aderezólas lo mejor que pudo; pero vio que tenían una gran falta, y era que no tenían celada de encaje, sino morrión simple; mas a esto suplió su industria, porque de cartones hizo un modo de media celada, que, encajada con el morrión, hacían una apariencia de celada entera. (DQ, I, 1, pág. 37)

Fue luego a ver su rocín, y aunque tenía más cuartos que un real y más tachas que el caballo de Gonela, que *tantum pelis et ossa fuit*, le pareció que ni el Bucéfalo de Alejandro ni Babieca del Cid con él se igualaban:

Cuatro días se le pasaron en imaginar qué nombre le pondría; porque -según se decía él a sí mismo- no era razón que caballo de caballero tan famoso y tan bueno él por sí, estuviese sin nombre conocido [...] y así, después de muchos nombres que formó, borró y quitó, añadió, deshizo y tornó a hacer en su memoria e imaginación, al fin le vino a llamar Rocinante, nombre a su parecer, alto, sonoro y significativo de lo que había sido cuando fue rocín, antes de lo que ahora era, que era antes y primero de todos los rocines del mundo.

El hidalgo comprende que, teniendo armas y caballo, debe tener un nombre que le sirva para ser nombrado caballero. Cervantes nos dice que los autores de esta historia dudan en llamar al hidalgo Quijada o Quesada; es importante recalcar que el nombre tenía que salir de un apellido:

Quieren decir que tenía el sobrenombre de Quijada o Quesada, que en esto hay alguna diferencia en los autores que este caso escriben; aunque por conjeturas verosímiles se deja entender que se llamaba Quejana. Pero esto importa poco a nuestro cuento; basta que la narración dél no se salga un punto de la verdad. (DQ, I, 1, pág. 34)

En la España de los siglos XVI y XVII los apellidos son decisivos para demostrar que se es cristiano viejo y no judío o morisco converso. Una vez convertidos, a los nuevos cristianos se les ponían apellidos de santos o pueblos. Por eso Cervantes hace la primera gran burla y se ríe, no de los caballeros, sino de los apellidos. El nombre Quijote sale de Quijada, no de Quesada. La cuestión morisca le lleva a enjuiciar la situación por medio de una alusión sutil hacia la condición del otro:

[...] y en este pensamiento duró otros ocho días, y al cabo se vino a llamar don Quijote, de donde como queda dicho, tomaron ocasión los autores desta tan verdadera historia que, sin duda, se debía de llamar Quijada, y no Quesada, como otros quisieron decir. Pero, acordándose que el valeroso Amadís no solo se había contentado con llamarse Amadís a secas, sino que añadió el nombre de su reino y patria, por hacerla famosa, y se llamó Amadís de Gaula, así quiso, como buen caballero, añadir al suyo el nombre de la suya y llamarse don Quijote de la Mancha, con que, a su parecer, declaraba muy al vivo su linaje y patria, y la honraba con tomar el sobrenombre della (DQ, I, 1, pág. 39)

El héroe cervantino ya tiene nombre, sacado de un apellido, y se convierte en el símbolo de la Mancha. El otro gran elemento que le falta para completar la figura del caballero es el "don". El don era partícula honorífica que en aquel tiempo sólo podían usar personas de determinada categoría. El propio autor no tenía derecho a usarla y jamás se le ocurrió llamarse don Miguel de Cervantes. Resulta un nuevo desliz, ya que nuestro hidalgo no tiene derecho social a su uso, pero claro, su metamorfosis es absoluta y plena y por eso rompe reglas y crea un mundo nuevo que hace suyo hasta el extremo:

En realidad, don Quijote no es más que uno de esos hidalgos escuderiles, según la expresión empleada por los auténticos nobles, los caballeros, o sea, un escudero con todo lo que esto supone como rebajamiento y frustración: renta exigua, vida ramplona en una aldea, comidas frugales, escasa actividad, lento suceder de los días y ningún derecho a llevar el *don*.³⁰⁶

En la España de la época no se puede ser caballero si no se lleva un don delante por dos razones fundamentales: por el peso del dinero y por cuestión de nobleza. Es la primera tragedia que existe en el *Quijote*; porque es un hidalgo pobre, sin dinero y sin nobleza. Es algo trágico, y eso no lo veía nadie, era considerado y leído como un personaje cómico; hasta él mismo está convencido de ello, y por eso se llamará a sí mismo caballero en aprobación. En este sentido parece oportuno recordar la célebre sátira que Francisco de Quevedo escribe contra el dinero:

Nace en las Indias honrado,
todo el mundo le acompaña;
viene a morir en España
y es en Génova enterrado,
y pues quien le trae al lado
es hermoso aunque sea fiero
poderoso caballero
es Don Dinero.

³⁰⁶ Agustín Redondo, *Otra manera de leer El Quijote*, Madrid, Castalia, 1997, pág. 294. Véase también, del mismo autor, "Historia y literatura: el personaje del escudero del *Lazarillo*". En *Actas del Primer Congreso Internacional sobre la Picaresca*, Madrid, 1979.

Vemos, pues, que don Dinero puede tener “don”, pero don Quijote no, y él lo sabe porque es un hidalgo pobre, sin dinero y sin nobleza. Ahí empieza el drama de este libro; don Quijote elige la vida que él no puede tener, es decir, desde el principio rompe con su mundo por elegir su vida y la vida elegida no puede ser la suya. Por eso no sólo es un héroe trágico sino "el primer rebelde de la literatura moderna"³⁰⁷. La libertad, la rebeldía, la verdad, son las abstracciones cervantinas que configuran la realidad quijotesca y hacen del héroe un símbolo.

II. 2.2.4. Dulcinea: la morisca saladora de puercos

Tarda ocho días en ponerse el nombre de don Quijote de la Mancha, pero ahora ya tenemos a un caballero con armas, caballo y un nombre: “Limpias, pues, sus armas, hecho del morrión celada, puesto nombre a su rocín y confirmándose a sí mismo [...]” (DQ, I, 1, pág. 39) Sin embargo, le falta una dama; la cuestión de la dama es más bien una necesidad: "se dio a entender que no le faltaba otra cosa sino buscar a una dama de quien enamorarse; porque el caballero andante sin amores era árbol sin hojas y sin fruto y cuerpo sin alma" (DQ, I,1, pág. 39). La dama será la sin par Dulcinea del Toboso, en realidad Aldonza Lorenzo. Don Quijote se refiere a ella por primera vez como su *dulce señora*:

[...] ¿no será bien tener a quien enviarle presentado y que entre y se hinue de rodillas ante mi dulce señora, y diga con voz humilde y rendido: Yo, señora, soy el gigante Caraculiambro, señor de la ínsula Malindrania, a quien venció en singular batalla el jamás como se debe alabado caballero don Quijote de la Mancha, el cual me mandó que me presentase ante vuestra merced, para que la vuestra grandeza disponga de mí a su talante? [...] Y fue, a lo que se cree, que en un lugar cerca del suyo había una moza labradora de muy buen parecer, de quien él un tiempo anduvo enamorado, aunque, según se entiende, ella jamás lo supo, ni se dio cata dello. Llamábase Aldonza Lorenzo, y a esta le pareció ser bien darle título de señora de sus pensamientos, y buscándole nombre que no desdijese mucho del suyo y que tirase y se encaminase al de princesa y gran señora, vino a llamarla Dulcinea del Toboso porque era natural del Toboso; nombre, a su parecer, músico y peregrino y significativo, como todos los demás que a él y a sus cosas había puesto. (DQ, I, 2, págs. 39-40)

Don Quijote la llama Dulcinea por dulce, o por la dulzaina, instrumento musical suave, y Cervantes alude a que era conversa y "la mejor saladora de puercos de la Mancha" (DQ, I, 2, pág. 40), mostrando así una de las formas que tenían los conversos de justificar su nueva fe católica y esconder sus verdaderas creencias, ajustándose a las leyes de la *taqiyya*. Surge así una nueva sorpresa, pues no sólo es la historia de un personaje considerado héroe y trágico, sino que es la más bella historia de amor jamás contada porque ya desde el principio está

³⁰⁷ Juan Carlos Rodríguez, *op. cit.*, pág. 35.

condenada al imposible. Don Quijote no verá nunca a Dulcinea por más que lo desee; se lo recuerda la duquesa en la segunda parte.

El personaje de Dulcinea se va a convertir en un personaje inseparable de la trama novelesca y en su trasfondo se encuentra la figura de Aldonza Lorenzo, que es en verdad la verdadera *dama* de quien don Quijote se enamora. Si en el capítulo XIII añade que el linaje de su dama es moderno (DQ, I, 13, págs. 176-177), tenemos que esperar al capítulo XXV donde don Quijote se vuelve loco de amor en Sierra Morena y ahí aparecen más datos sobre la familia de la aldeana: sus padres se llaman Lorenzo Corchuelo y Aldonza Nogales; incluso Sancho expone las características de la moza-dama de don Quijote:

Bien la conozco, y sé decir que tira tan bien una barra como el más forzado zagal de todo el pueblo. ¡Vive el Dador, que es moza de chapa, hecha y derecha y de pelo en pecho, y que puede sacar la barba del lodo a cualquier caballero andante, o por andar, que la tuviere por señora! ¡Oh, hideputa, qué rejo que tiene, y qué voz! Sé decir que se puso un día encima del campanario del aldea a llamar a unos zagales suyos que andaban en un barbecho de su padre, y aunque estaban de allí más de media legua, así la oyeron como si estuvieran al pie de la torre. Y lo mejor que tiene es que no es nada melindrosa, porque tiene mucho de cortesana: con todos se burla y de todo hace mueca y donaire. (DQ, I, 25, pág. 312)

El nombre de Aldonza fue nombre llevado por grandes damas en otras épocas y fue poco a poco adquiriendo un tono despectivo, que Cervantes rescata para configurar su doble visión de moza labradora *versus* dama enamorada. Así aparece en varios refranes de la época: "Aldonza, con perdón", "Aldonza soi, sin vergüenza", "Moza por moza, buena es Aldonza"³⁰⁸. A ello hay que añadir que no es ninguna casualidad que una de las más famosas Aldonzas, *La lozana andaluza*, fue célebre ramera, al igual que las dos Aldonzas que aparecen en el Romancero general de 1604.³⁰⁹ Su presentación como una aldeana, campesina, hombruna, recia y robusta, nos recuerda a la figura de la *serrana*³¹⁰ de la tradición hispánica y se contrapone con la dulce dama del mundo imaginativo quijotesco. No se puede comprender la creación del

³⁰⁸ Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana*, Madrid, Editorial Castalia, 1993. Véase también Joaquín Casaldueño, "Sentido y forma del *Quijote*", Madrid, Ínsula, 1970, pág. 70.

³⁰⁹ Agustín Redondo, *Otra manera de leer El Quijote*, pág. 234. Véase *La lozana andaluza*, Edición de Bruno Damiani, Madrid, Clásicos Castalia, 2003. Véase el romance "Una cortesana vieja/ a una muchacha de Burgos/ mal industriada en el arte, /la riñe ciertos descuidos. Paréceme Aldonza mía...", en *Romancero general*, edición de Ángel González Palencia, 2 vols., Madrid, 1947.

³¹⁰ Ramón Menéndez Pidal, *La primitiva poesía lírica española*, Buenos Aires, Estudios literarios, 1944. Véanse al respecto Manuel Fernández Álvarez, *Casadas, monjas, ramerías y brujas. La olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento*, Madrid, Espasa-Calpe, 2002; Juan Goytisolo, *Medievalismo y modernidad: el Arcipreste de Hita y nosotros*, Barcelona Contracorrientes, Montesinos, 1985; M.^a Eugenia Lacarra, "Representaciones de mujeres en la literatura española de la Edad Media (escrita en castellano)", en *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*, II. *La mujer en la literatura española*, Barcelona, Anthropos, 1995.

personaje de Aldonza Lorenzo fuera de este contexto, y parece como si Cervantes hubiera conocido, más allá de las serranillas del marqués de Santillana, las serranas del *Libro de Buen Amor*. Efectivamente las serranas del Arcipreste de Hita son gigantescas, tienen una fuerza prodigiosa, son feas y lujuriosas. Particularmente, la cuarta serrana es en cierto modo una prefiguración de Aldonza, ya que presenta dos semblantes: aparece como hembra gigante y bestial por una parte, como mujer hermosa y atractiva por otra. Esta perspectiva dual enlaza con el mundo de verosimilitud del andante caballero y su universo de contradicciones e inversiones. La dualidad de Aldonza Lorenzo y Dulcinea del Toboso se inserta perfectamente en este sistema. Desde el punto de vista histórico, la aldea del Toboso tenía en 1576 "novecientos vecinos con los moriscos que de las Alpujarras del reino de Granada fueron deportados; y nunca tuvo tantos vecinos ni población como ahora [...] son todos labradores."³¹¹ Era lógico que Dulcinea fuera morisca, y que el amor del hidalgo manchego con la morisca del Toboso entrase dentro de la fabulación de matrimonios mixtos entre moras y cristianos.

II. 2.3. Un caballero, un escudero y una venta

En la primera salida de don Quijote, Cervantes lo hace lanzarse a la aventura, al azar por donde quiera su caballo, y entra en contacto con la inmensidad de la Mancha. Surge la gran pregunta acerca de lo que podría pasar allí, ya que en la Mancha del siglo XVII no pasaba nada, no había aventuras; ésta es, pues, la gran ironía cervantina: sitúa a un héroe de caballerías, sediento de aventuras, en un mes de julio y en un lugar en que no sucede nada. De la misma Mancha surgen los anales que relatan la historia de este sorprendentemente loco caballero don Quijote, y así lo manifiesta el mismo personaje:

Dichosa edad, y siglo dichoso aquel adonde saldrán a luz las famosas hazañas mías, dignas de entallarse en bronce, esculpirse en mármoles y pintarse en tablas para memoria en lo futuro. ¡Oh, tú, sabio encantador, quienquiera que seas, a quien ha de tocar el ser coronista desta peregrina historia! (DQ, I, 2, pág. 42)

Y lo más sorprendente es que don Quijote aún no ha sido armado caballero, de manera que Cervantes se ha equivocado o lo hace intencionadamente, ya que el hidalgo se sentía

³¹¹ Carmelo Viñas y Mey y Ramón Paz, *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II: Reino de Toledo*, Madrid, 1951.

caballero desde su nacimiento. Aquí vemos cómo la realidad de su sueño era más fuerte que la realidad que le rodeaba:

Mas apenas se vio en el campo, cuando le asaltó un pensamiento terrible, y tal, que por poco le hiciera dejar la comenzada empresa; y fue que le vino a la memoria que no era armado caballero, y que, conforme a la ley de caballería, ni podía ni debía tomar armas con ningún caballero; y puesto que lo fuera, había de llevar armas blancas, como novel caballero, sin empresa en el escudo, hasta que por su esfuerzo la ganase. Estos pensamientos le hicieron titubear en su propósito; mas, pudiendo más su locura que otra razón alguna, propuso de hacerse armar caballero del primero que topase, a imitación de otros muchos que así lo hicieron, según él había leído en los libros que tal le tenían. (DQ, I, 2, pág. 41)

Se dirige a una venta, que imagina ser un castillo; cree que dos mozas de muy baja condición que había en ella eran dos hermosas y nobles doncellas y que el ventero era el castellano o señor del castillo. A partir de aquí la locura de don Quijote consistirá en convertir las cosas sencillas, normales e incluso desagradables, en cosas magníficas, bellas e ideales, amoldando la realidad al mundo soñado y fantástico de los libros caballerías que lo han enloquecido. Su locura solo afecta a lo tocante a la orden de caballería, mientras que en todo lo demás conserva sano el juicio:

Estaban acaso a la puerta dos mujeres mozas, destas que llaman del partido, las cuales iban a Sevilla con unos arrieros que en la venta aquella noche acertaron a hacer jornada, y como a nuestro aventurero todo cuanto pensaba, veía o imaginaba le parecía ser hecho y pasar al modo de lo que había leído, luego que vio la venta se le representó que era un castillo con sus cuatro torres y chapiteles de luciente plata, sin faltarle su puente levadiza y honda cavas, con todos aquellos adherentes que semejantes castillos se pintan. Fuese llegando a la venta que a él le parecía castillo [...] (DQ, I, 2, pág. 44).

En la venta hay unos arrieros y dos ramerás; el ventero conoce los libros de caballerías, señal de que este género se había plebeyizado y era accesible a todo el pueblo. El socarrón ventero arma caballero a don Quijote, y las mozas le ciñen la espada y le calzan la espuela. Es, pues, una ridícula farsa y una parodia de los solemnes ritos que tanto abundan en los libros de caballería, donde el héroe es armado caballero con toda la gravedad y con el más profundo fervor religioso. Lo importante es que la novela parte de este equívoco; le arman caballero en una ceremonia esperpéntica. Don Quijote nunca es armado caballero y habría que estar tan loco como él para creerlo; desde entonces en adelante, hablará como caballero y actuará como loco caballero andante en lances ridículos de los que siempre saldrá malparado. Una vez armado caballero, el ventero pide que le pague. Don Quijote queda sorprendido "porque nunca había leído en las historias de los caballeros andantes que ninguno los hubiese traído [los dineros]" (DQ, I, 3, pág. 51). El ventero le recuerda en un amplio parlamento que todos los caballeros

[...] llevaban bien herradas las bolsas, por lo que pudiese sucederles; y que asimismo llevaban camisas y una arqueta pequeña llena de unguentos para curar las heridas que recibían, porque no todas veces en los campos y desiertos donde se combatía y salían heridos había quien les curase, si ya no era que tenían algún sabio encantador por amigo, que luego los socorría. (DQ, I, 3, pág. 51)

Es en este momento cuando se prefigura la imagen de Sancho Panza como antítesis del idealismo caballeresco de don Quijote:

Más que en tanto que esto no hubiese [...] tuvieron los pasados caballeros por cosa acertada que sus escuderos fuesen proveídos de dineros y de otras cosas necesarias, como eran hilas y unguentos para curarse; y cuando sucedía que los tales caballeros no tenían escuderos, que eran pocas y raras veces, ellos mismos lo llevaban todo en unas alforjas muy sutiles. (DQ, I, 3, pág. 51)

El ventero le perdona a condición de que cuando vuelva le pague el escudero que suele acompañar a los caballeros y llevar sus pertenencias. Es la excusa que se inventa don Quijote para retrasar el pago una vez que ya ha sido armado caballero. Por eso don Quijote solo hace dos salidas como caballero:

Hechas, pues, de galope y aprisa las hasta allí nunca vistas ceremonias, no vio la hora don Quijote de verse a caballo y salir buscando las aventuras, y, ensillando luego Rocinante, subió en él, y abrazando a su huésped, le dijo cosas tan extrañas, agradeciéndole la merced de haberle armado caballero, que no es posible acertar a referirlas. El ventero, por verle ya fuera de la venta, con no menos retóricas, aunque con más breves palabras, respondió a las suyas y, sin pedirle la costa de la posada, le dejó ir a la buen hora. (DQ, I, 3, pág. 55)

II. 2.4. De aventuras y desventuras

Ya desde la primera aventura (DQ, I, 4, pág. 55) se inicia el desarrollo de la misión de cualquier caballero medieval; la defensa y la protección de la Iglesia, de las viudas, de los huérfanos y de todos los servidores de Dios. Apenas ha salido de la venta, y creído que es caballero, se topa contra la primera injusticia y abuso del poder, al presenciar a Juan Haldudo, el rico, azotando a su mozo Andrés.³¹² Don Quijote interviene como buen caballero que es, logra un éxito momentáneo porque, también como un caballero de otros tiempos, cree en el

³¹² Véanse acerca del tema de la justicia en este episodio los estudios clásicos de Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*, Madrid: Trotta, 2002 y Joaquín Casaldueiro, *Sentido y Forma del Quijote*, Madrid, Gredos, 1970.

honor del rico opresor, quien vuelve a imponer su injusticia una vez que el caballero se ha retirado. Hay que señalar que la verdadera causa de las desavenencias entre el amo y su criado -y es el la otra visión que don Quijote obvia y transfigura en su mente- es la pérdida de una de las ovejas que forman parte del rebaño confiado por Juan Haldudo al joven pastor. Don Quijote ha fracasado por primera vez, aunque en este capítulo lo ignora. Más adelante nos damos cuenta de que Andrés no era ningún pobre malnacido, sino que en verdad ha cogido lo que consideraba justo para él, la oveja equivalente a su salario. Así lo reafirma el mismo don Quijote más adelante, en el capítulo 31, donde indica claramente:

[...] respondió el zafio que le azotaba porque era su criado, y que ciertos descuidos que tenía nacían más de ladrón que de simple, a lo cual este niño dijo: "Señor, no me azota sino porque le pido mi salario". El amo replicó no sé qué arengas y disculpas, las cuales, aunque de mí fueron oídas, no fueron admitidas. (DQ, I, 31, pág. 335)

La insolente intervención de don Quijote trastorna la realidad, las relaciones entre amo y criado. Pese a su mediación, Andrés acabará sufriendo en sus carnes la furia y los sarcasmos del labrador: "me dio de nuevo tantos azotes que quedé hecho un san Bartolomé desollado" (DQ, I, 31, pág. 60). Don Quijote tampoco se libra del merecido castigo porque ha provocado un desastre; empujado por la fama y la gloria de caballería ha perturbado un orden social preestablecido.

La segunda aventura, la de los mercaderes toledanos a los que don Quijote quiere hacerles confesar que Dulcinea del Toboso es la doncella más hermosa del mundo, aun sin que ellos la hayan visto nunca, es en principio un trance propio de los libros de caballería: "[...] todo el mundo se tenga, si todo el mundo no confiesa que no hay en el mundo todo doncella más hermosa que la emperatriz de la Mancha, la sin par Dulcinea del Toboso" (DQ, I, 4, pág. 61).

La osadía de Don Quijote queda castigada con la paliza que recibe, que demuestra que las actitudes caballerescas no responden a una realidad ni al espíritu de los tiempos modernos. A partir de esta aventura se está configurando y definiendo cada vez más detalladamente en ese mundo imaginario cervantino el dualismo que plantea la lectura del ver y no ver. Está construyendo una vida, según Juan Carlos Rodríguez, "dando un paso hacia delante y dos pasos

hacia atrás"³¹³, volviendo al mundo de sus bisabuelos para dar un paso decisivo hacia delante, para

[...] elegir su vida libremente basándose en tres núcleos básicos como son la cuestión de la libertad, la cuestión de la dialéctica pobreza/riqueza, ya que aparece el dinero/salario, y la cuestión del ver/no ver o lo que es lo mismo; la mirada literal como clave de la nueva escritura.³¹⁴

La aventura de los mercaderes toledanos es, en resumidas cuentas, el choque anticipado entre dos orientaciones vitales distintas; nuestro hidalgo confiadamente espera que los mercaderes acepten sus principios. Sin haber visto a Dulcinea, solo por fe, deberán "crear, confesar, afirmar, jurar y defender" que no hay doncella más hermosa en el mundo. Pero el escepticismo de los toledanos se traduce en una sucesión de palos, dejando así en muy mal lugar la autoridad quijotesca.

Tras la soberana paliza es devuelto a su casa y tiene lugar el famoso escrutinio de la librería (DQ, I, 6, pág. 69). La habitación/biblioteca nos devuelve a la cuestión de la doble mirada. Esa habitación es un espacio donde el hidalgo leía a solas. La lectura solitaria y silenciosa de hoy en día aparece tardíamente. Steven Gilman afirma al respecto que en tiempos de *La Celestina*

La lectura todavía se concebía como una lectura en voz alta, para uno mismo y para otro [...]. En otras palabras, la imprenta aún no había creado un público de lectores silenciosos; meramente había multiplicado el número de textos disponibles para leerse en voz alta.³¹⁵

A fines del siglo XVII, la lectura solitaria se convierte en una costumbre generada por los humanistas del Renacimiento, una transformación fruto de varios siglos. La cuestión de la oralidad influyó decisivamente en la creación cervantina, tal y como ha puesto de manifiesto Michel Moner:

Cervantes ha abrevado abundantemente en las fuentes de la tradición oral para tratar de recrear, entre el narrador y el lector, una relación comparable a la que une al *conteur* con su auditorio. Es muy probable que fuera en la calle, en la plaza pública o en la velada y en todos aquellos "lugares en que se charla" donde descubrió esa palabra en libertad cuyo desorden supo tan bien llevar hasta el corazón de la escritura.³¹⁶

³¹³ Juan Carlos Rodríguez, *op.cit.*, pág. 55.

³¹⁴ *Ibid.*, pág.115.

³¹⁵ Steven Gilman, *La España de Fernando de Rojas. Panorama intelectual y social de "La Celestina"*, Madrid, Taurus, 1978, pág. 317.

³¹⁶ Michel Moner, *Cervantes escritor, escrituras y palabras*, Madrid, Casa Velázquez, 1989, pág. 140.

Es importante recalcar este hecho porque el hidalgo ha vivido leyendo en solitario, lo cual no era norma; es más, se nos presenta como un lector moderno que tiene libros propios para leer. En la España de los Austrias solo leían los hidalgos y los caballeros cultos, o algunos criados suyos, los miembros del clero dotados de curiosidad intelectual y los hombres de letras, como señala Máxime Chevalier en su análisis de la literatura áurea.³¹⁷ De hecho, son varios *los casos* de lectura en el *Quijote*: el cura lee para los caballeros y damas reunidos en la venta y lee también para el ventero y su familia, que son analfabetos; uno de los cabreros "sabe leer y escribir y es músico" (DQ, I,11, pág. 112) y "poeta "; un labrador tiene dos hijos estudiantes, de los que "el menor estudia para bachiller y el mayor para licenciado"; otro campesino dice "todo es burla sino estudiar y más estudiar "(DQ, II, 47, pág. 897); "Dorotea, hija de un labrador rico, leía libros de devoción y de caballerías" (DQ, I, 28, pág. 293) y Tomas Rodaja, el licenciado Vidriera, es "hijo de un labrador pobre".

Sabemos también que don Quijote vendió sus tierras para tener una biblioteca; y, como los demás piensan que los libros de caballería le han vuelto loco, deciden quemar esos libros. No fue el único en ser acusado de locura por culpa de la lectura de libros de caballerías; un caso especialmente destacable en la época fue el caso del morisco Román Ramírez, procesado por la Inquisición en 1599 por tener tratos con el diablo y porque era capaz de recitar de memoria muchos libros de caballerías:

[...] tomaba en la memoria la sustancia de las aventuras y los nombres de las ciudades, reinos, caballeros y princesas que en dichos libros se contenían, y después, cuando lo recitaba, alargaba y acertaba en las razones cuanto quería.³¹⁸

Con el "donoso escrutinio" Cervantes no hace más que mostrar un ritual típico en la España de entonces, porque en el imaginario de la Contrarreforma y de Trento, como en la *Divina Comedia* de Dante, el infierno es el lugar de las llamas. Como se supone que los cuerpos y los libros están poseídos por el diablo, se les quema para matar el fuego con el fuego y todo ello se hace evidentemente en público. El capítulo VII es así uno de los más tristes, porque a este don Quijote que ha vivido encerrado en la soledad de su biblioteca leyendo no sólo le queman los libros que escapan al escrutinio -"cansóse el cura de ver más libros, y así a carga cerrada, quiso que todos los demás se quemasen" (DQ, I, 6, pág. 72)- sino que le tapiaban la habitación con una pared:

³¹⁷ Máxime Chevalier, *Lectura y lectores en la España del siglo XVI y XVII*, Madrid, Turner, 1976.

³¹⁸ Leonard Patrick Harvey, *Los moriscos en Don Quijote*, Londres, Universidad de Londres, 1974.

Uno de los remedios que el cura y el barbero dieron, por entonces, para el mal de su amigo fue que le murasen y tapiasen el aposento de los libros, porque cuando se levantase no los hallase -quizá quitando la causa, cesaría el efecto-, y que dijese que un encantador se los había llevado, y el aposento y todo (DQ, I, 7, pág. 73).

La quema de libros responde al propósito de Cervantes de combatir los malos libros de caballerías, pero en la biblioteca de don Quijote aparecen obras de otro género que son objeto de juicios del cura y del barbero y son con frecuencia sentenciados a ser quemados en el corral por el ama. Cervantes los utiliza para hacer el primer comentario global sobre la poesía y la literatura de su tiempo. Lo importante es destacar que son obras salvadas de esa condena, y que se reducen a las siguientes: los libros de caballerías *Amadís de Gaula*³¹⁹, *Palmerín de Inglaterra* y *Tirante el Blanco*³²⁰; las novelas pastoriles *La Diana* de Jorge Montemayor³²¹, *Diana enamorada* de Gaspar Gil Polo³²², *Los diez libros de fortuna de amor* de Antonio de Lofraso³²³ y *El pastor de Fílida* de Luis Gálvez de Montalvo³²⁴; *el Cancionero* de Gabriel López Maldonado³²⁵ y *el Tesoro de varias poesías* de Pedro de Padilla³²⁶; los poemas épicos *La Araucana* de Alonso de Ercilla³²⁷, *La Austríada* de Juan Rufo³²⁸ y *el Monserrate* de Cristóbal

³¹⁹ El *Amadís de Gaula* interesa porque es una historia contada a partir de un manuscrito mágico que se encuentra en una cueva. Amadís es un niño predestinado para ser el paradigma de las caballerías; es el libro más curioso y próximo a Cervantes de entre los libros de caballerías. Es interesante porque según el cura es el mejor libro del mundo en su género y estilo.

³²⁰ El *Tirant lo Blanch* se publicó por primera vez en catalán en Valencia, 1490, con el nombre de su autor principal, el caballero valenciano Johanot Martorell, y el del continuador Martí Johan de Galba. Pero Cervantes lo conocía a través de la traducción castellana anónima que se publicó en Valladolid en 1511 (edición moderna de Martín de Riquer, cinco tomos, "Clásicos Castellanos", Madrid, 1974), en la cual no figuran los nombres de Martorell y Galba, debido a lo cual nuestro escritor no sabía quién fue su autor.

³²¹ Al mencionar esta obra Cervantes hace referencia a la novela morisca *El Abencerraje y la hermosa Jarifa*, que se imprimió en 1565 en la miscelánea de Antonio Villegas titulada *Inventario* y que Jorge Montemayor incluyó en el libro IV de su *Diana*, que don Quijote confiesa haber leído. En esta novelita Rodrigo de Narváez, alcaide de Antequera y de Álora, hace prisionero al caballero moro Abindarráez, pero lo deja en libertad para que se case con la hermosa Jarifa.

³²² *La Diana enamorada* es una verdadera obra maestra de la literatura pastoril española.

³²³ *Los diez libros de Fortuna de Amor* es una novela pastoril del poeta y militar sardo Antonio de Lofraso, publicada en Barcelona en 1573. En el libro VI de la obra aparecen un pastor llamado Dulcinea y una pastora llamada Dulcina, que pueden haber servido de inspiración a Cervantes para el nombre de Dulcinea del Toboso.

³²⁴ *El pastor de Fílida* es la principal obra de Luis Gálvez de Montalvo publicada en Madrid en 1582. Es una novela pastoril compuesta en siete libros y que tuvo un éxito sorprendente no sólo en España sino también en el resto de Europa.

³²⁵ En este cancionero publicado en Madrid, en 1569, figuran un soneto y unas quintillas de Cervantes en elogio del autor.

³²⁶ Pedro de Padilla publica *Tesoro de varias poesías* en Madrid, 1580

³²⁷ *La Araucana* de Alonso de Ercilla, publicada en Madrid, en 1569, es el más famoso de los poemas épicos renacentistas escritos en castellano.

³²⁸ *La Austríada* de Juan Rufo, publicado en Madrid, en 1584, es un poema épico sobre las hazañas de don Juan de Austria.

de Virués³²⁹; y *Las Lágrimas de Angélica* de Luis Barahona de Soto³³⁰; de ésta última dice el cura:

Lloráralas yo -dijo el cura en oyendo el nombre- si tal libro hubiera mandado quemar; porque su autor fue uno de los más famosos poetas del mundo, no sólo en España, y fue felicísimo en la traducción de algunas fábulas de Ovidio (DQ, I, 7, pág. 82).

Otras obras quedan en suspenso, y en poder del barbero, como el libro de caballerías *Don Belianís de Grecia*³³¹ y la novela pastoril del propio Cervantes *La Galatea*³³². Al principio del capítulo siguiente se queman varios libros sin haber sido examinados; entre ellos, *La Carolea* de Jerónimo Sempere³³³, el *León de España* de Pedro de la Vecilla Castellanos³³⁴ y *Los hechos del Emperador* de Luis de Ávila³³⁵, los cuales, sin duda, se hubieran salvado si el cura las hubiese visto.

Cervantes podría haber tenido presente el hecho histórico de la quema de Alcoranes en Granada, que simboliza, como vimos en el apartado histórico de la primera parte, el fin de la civilización hispanoárabe y la entrega de la ciudad a los Reyes Católicos. Pensemos también la quema de los manuscritos de Grisóstomo:

[...] el destruirlos fue, según Vivaldo, "fuera de todo razonable discurso": al menos podrían servir de ejemplo, en los tiempos que están por venir, a los vivientes, para que se aparten y huyan de caer en semejantes despeñaderos. (DQ, I, 13, pág. 126)

Como ocurre con la quema de Bib Rambla³³⁶, a don Quijote se le borra toda la esperanza de conciencia histórica y de dignidad humana; no se le deja más salida que ser él mismo, que ser don Quijote, porque ha perdido su vida, la habitación, los sueños y la soledad; por eso, cuando se despierta y ve que su habitación ya no existe, se siente solo, sin nada. La ficción

³²⁹ *El Monserrate* de Cristóbal de Virués, publicado en Madrid, 1587, es un poema épico sobre la leyenda de fray Garín.

³³⁰ *Las lágrimas de Angélica* es un poema caballeresco de Luis Barahona de Soto, publicado en 1586. La obra se plantea como una continuación del *Orlando el Furioso* y fue muy apreciada por sus contemporáneos.

³³¹ Libro de caballerías independiente de los ciclos de Amadises y Palmerines. Lo escribió el licenciado Jerónimo Fernández.

³³² *La Galatea*, como ya hemos mencionado, es la primera obra impresa de Cervantes, en Alcalá, 1585. Su segunda parte no se llegó a publicar nunca, a pesar de que su autor la anunció varias veces (hasta en la dedicatoria del *Persiles*).

³³³ La primera parte de la *Carolea* trata de las victorias del emperador Carlos V, y fue publicada en Valencia, en 1560.

³³⁴ Poema épico publicado en Salamanca, en 1586. Trata de la historia de la ciudad de León.

³³⁵ Es una obra en prosa histórica publicada en 1549 y donde se cuentan las campañas guerreras del Emperador.

³³⁶ Daniel Eisenberg, "Cisneros y la quema de los manuscritos granadinos", *Revista de Estudios Filológicos*, N°16 (1992), págs. 107-124.

cervantina continúa y le dicen que ha sido el mago Frestón el que se ha llevado su habitación por el aire. Nuestro caballero, convencido de que la magia interviene en sus andanzas, busca un escudero y prepara su segunda salida, realmente su primera salida como caballero.

La configuración del personaje quijotesco se produce con esa mirada dual que va hilando episodios decisivos, entre los cuales merece la pena destacar algunos pasajes de vital relevancia: las ventas se vuelven castillos; los venteros, castellanos; las ramerías, dulces damas, y Aldonza Lorenzo, la sin par y eterna Dulcinea del Toboso. El poder de la escritura hace que el mismo personaje salga en busca de sus aventuras y cree su propio mundo.

II. 2.5. Los molinos y el rebaño: la lucha de identidades duales

"Del buen suceso que el valeroso Don Quijote tuvo en la espantable y jamás imaginada aventura de los molinos de viento, con otros sucesos dignos de felice recordación" narra la primera gran aventura del caballero don Quijote junto a su escudero Sancho Panza en su primera salida³³⁷. A Sancho lo ha convertido en su escudero de esta forma:

En este tiempo solicitó don Quijote a un labrador vecino suyo, hombre de bien -si es que este título se puede dar al que es pobre-, pero de muy poca sal en la mollera. En resolución tanto le dijo, tanto le persuadió y prometió, que el pobre villano se determinó de salirse con él y servirle de escudero. Decíale entre otras cosas don Quijote que se dispusiese a ir con él de buena gana, porque tal vez le podía suceder aventura que ganase. en quítame allá esas pajas, alguna ínsula y le dejase a él por gobernador della. Con estas promesas y otras tales, Sancho Panza, que así se llamaba el labrador, dejó su mujer e hijos y asentó por escudero de su vecino. (DQ, I, 7, pág. 86)

Es un rústico campesino, sin formación, pero impregnado de sabiduría popular, manifestada en constantes refranes; es el contrapunto realista que advierte a su amo de la locura de las empresas que acomete. Pero, a la vez, está interesado en medrar y sigue al lado de don Quijote porque espera recibir el mando de alguna ínsula y casar bien a su hija.

Ambos personajes parecen necesitarse el uno y al otro para poder existir. Representan dos concepciones o visiones diferentes, pero complementarias, del mundo, de la vida y de las cosas: el idealismo y la fantasía del amo frente al pragmatismo y el materialismo del escudero. Pero los dos protagonistas alcanzan una dimensión más amplia que va evolucionando a lo largo de la novela; entre otras cosas, debido a su recíproca influencia: don Quijote, sobre todo en la

³³⁷ La aventura de los molinos es sin duda la más conocida y constituye una acertada parodia de los libros de caballerías: la lucha del caballero con temibles gigantes, muchas veces llamados jayanes (del francés antiguo *jayana*, moderno *géant*). El gigante es un elemento casi imprescindible del libro de caballerías desde sus inicios medievales.

segunda parte, muestra cada vez mayor juicio y criterio, especialmente en lo que no atañe a la caballería andante; y Sancho, que participa y se deja arrastrar por las locuras de su amo, se contagia a menudo de los ideales de su señor.

Tanto es así que el final de la obra nos muestra a un Quijote que muere cuerdo y pidiendo perdón a su "Sancho amigo" por haberle hecho caer en el error de acompañarle en su locura, y a un escudero que, aunque solo sea para confortar a su amo en el lecho de muerte, le anima a salirse ambos al campo "vestidos de pastores", como tenían "concertado". La naturaleza humana siempre entraña esa compleja dualidad.

Al igual que don Quijote y Sancho no se reducen sin más a unos arquetipos, la novela no es un simple relato de aventuras más o menos divertidas donde brillan solo el ingenio y la pluma de su autor. Cervantes, sin duda, va más allá, y trata varios temas que hacen del libro un compendio de manifestaciones y de problemas universales que atañen a la vida y al hombre. De ahí, entre otras cosas, que su interpretación haya sido diversa y, además de apreciar la ridiculización de la caballería, se haya centrado también en aspectos como el heroísmo, la libertad, la ilusión, la lucha entre la concepción materialista e idealista del mundo, entre la realidad y el ideal. y la irónica visión de una época en decadencia.

Ya el hecho de que sea una aventura en la Mancha supone caer en lo absurdo, ya que aquí obviamente no sucedía nada. Sin embargo, en los libros de caballerías, las hazañas del héroe le llevan a luchar contra varios adversarios, y algunos de ellos suelen ser gigantes. Es una forma de demostrar sus ideales caballerescos de valentía y coraje, y de asentarse como caballero en toda regla: ³³⁸

En esto descubrieron treinta o cuarenta molinos de viento que hay en aquel campo, y así don Quijote los vio, dijo a su escudero:

-La ventura va guiando nuestras cosas mejor de lo que acertáramos a desear; porque ves allí, amigo Sancho, dos gigantes, con quien pienso hacer batalla y quitarles a todos las vidas, con cuyos despojos comenzaremos a enriquecer; que ésta es buena guerra, y es gran servicio de Dios quitar tan mala simiente de sobre la faz de la tierra. (DQ, I, 8, pág. 89)

La "ventura" hace que don Quijote vea a aquellos molinos y, al mismo tiempo, vea que son gigantes. Es un claro ejemplo de mirada dual. En cambio, la mirada realista la tenemos en Sancho Panza y su inmediata reacción: "¿Qué gigantes?". Ante el asombro de ver a su amo tan confuso, le aclara que "aquellos que aquí se parecen no son gigantes, sino molinos de viento, y

³³⁸ Francisco Márquez Villanueva, *Fuentes literarias cervantinas*, Madrid, Gredos, 1973.

lo que en ellos parecen brazos son las aspas, que, volteadas del viento, hacen andar la piedra del molino" (DQ, I, 8, pág. 89).

Don Quijote cree que el miedo lleva a Sancho a cambiar la percepción de la realidad y le hace ver paradójicamente simples molinos, cuando son gigantes; le achaca su falta de experiencia en el mundo de las historias de caballerías: "no estas cursado en esto de las aventuras, ellos son gigantes; y si tienes miedo, quítate de ahí, y ponte en oración en el espacio que yo voy a entrar con ellos en fiera y desigual batalla" (DQ, I, 8, pág. 89). Inmerso en la batalla, es malherido por el aspa de uno de los molinos; sin embargo, ni se rinde ni reconoce la verdad, aunque se ve obligado a retirarse debido a que su lanza acaba dañada. Al igual que el cura y el resto de personajes en el episodio de la quema y destrucción de su memoria lectora, se apoya en el encantamiento para explicar de la distorsión de la realidad:

¡Válame Dios! -dijo Sancho-. ¿No le dije yo a vuestra merced que mirase bien lo que hacía, que no eran sino molinos de viento, y no lo podía ignorar sino quien llevase otros tales en la cabeza?
-Calla, amigo Sancho -respondió don Quijote-; que las cosas de la guerra, más que otras, están sujetas a continua mudanza; cuanto más, que yo pienso, y es así verdad, que aquel sabio Frestón que me robó el aposento y los libros ha vuelto estos gigantes en molinos por quitarme la gloria de su vencimiento: tal es la enemistad que me tiene; mas al cabo al cabo, han de poder poco sus malas artes contra la bondad de mi espada. (DQ, I, 8, pág. 90)

El caballero andante se justifica apelando a la magia de los encantadores. Esta aventura ocupa medio capítulo pero, por razones extrañas, se ha convertido siempre en la imagen clave del *Quijote*, quizá también porque el libro fue ilustrado con dibujos y la imagen del Quijote luchando con los molinos fue la que tuvo más éxito. Realmente, esta aventura sirve como síntoma para explicar el resto de aventuras porque evidencia la dualidad, la doble mirada, la literal de Sancho Panza, para la que los molinos son molinos, y la alegórica de don Quijote, para la que los molinos son gigantes. Son molinos pero gigantes, se ha impuesto la mirada literal, aunque queda un residuo de la alegórica. Esto sucede durante toda la primera parte, es un juego de miradas perfectamente coordinadas:

La analogía, que implica toda una filosofía del mundo, le da pues la posibilidad a don Quijote de reducir la tradicional distinción entre esencia y existencia: gigantes (visión de don Quijote) y torres-molinos (visión de Sancho) no son más que percepciones diferentes de una misma esencia, es decir que las dos visiones coinciden si se relacionan con una identidad más profunda. El famoso episodio del "baciyelmo" está anunciando la solución al famoso problema del perspectivismo.³³⁹

³³⁹ Agustín Redondo, *op. cit.* pág. 330. Véase al respecto Julio Caro Baroja, "Disertación sobre los molinos de viento", *Revista de dialectología y Tradiciones populares*, N° 8 (1952), págs. 212-266.

Cervantes juega siempre con la literalidad y la verosimilitud; son sus elementos básicos. "El sueño de la razón produce monstruos", había de afirmar Goya, y eso es lo que refleja el héroe quijotesco en el capítulo de los molinos de viento. Su complejidad nos introduce en la cuestión de la verosimilitud cervantina: la problemática de las relaciones entre esencia y existencia. La experiencia y la sensibilidad son engañosas en cuanto forma de conocimiento, y así se pone en boca de Sancho, cuando en plena noche vaga con su amo en busca del palacio de Dulcinea: "aunque yo lo veré con los ojos y lo tocaré con las manos, y así lo creeré yo como creer que es ahora de día" (DQ, II, 9, pág. 619). El palacio de Dulcinea es una creación imaginativa de Sancho, y todas las pruebas físicas de su existencia se estrellarán contra la fantasía que ha ido inventando. El protagonista de la novela tiene una misión clara; crear un mundo de acuerdo con sus necesidades vitales.

Tras la aventura de los molinos, asistimos a la aventura de los frailes de San Benito, que introduce la primera parte de la historia del vizcaíno, que queda interrumpida y se retoma cuando se introduce el recurso de la autoría de Cide Hamete Benengeli, con lo cual se nos da a entender que hasta ahora Cervantes ha fingido ser una especie de erudito que recopilaba datos de otros autores y de los archivos de la Mancha. A partir de ahora Cervantes se introduce en su propia historia y se queja de no saber más sobre su héroe, pero no tarda en narrarnos el hallazgo, en Toledo, de una obra en árabe con la historia de don Quijote, escrita por Cide Hamete Benengeli, historiador arábigo; y a partir de este momento y hasta la última página del libro, el *Quijote* se ofrece a sus lectores como la traducción de este fingido texto arábigo. Con este recurso, Cervantes dialoga en el mundo de la otredad, para el que también va a tener una mirada dual, aunque se trata de una dualidad ideológica distinta a la de don Quijote.

La siguiente aventura que se dibuja en el esquema de la sinrazón dual quijotesca la encontramos en el famoso episodio de los rebaños (DQ, I, 17, pág. 172). En este capítulo se produce la batalla de moros y cristianos; la imaginación de don Quijote entra en acción, invierte una vez más la realidad y en su utópica visión convierte a los rebaños en ejércitos. Es la misma inversión del orden y apariencia de las cosas que sucede en la aventura de los molinos de viento, que son tomados por gigantes.

Este es el día, ¡oh Sancho!, en el cual se ha de ver el bien que me tiene guardado mi suerte; este es el día, digo, en que se ha de mostrar, tanto como en otro alguno, el valor de mi brazo, y en el que tengo que hacer obras que queden escritas en el libro de la Fama por todos los venideros siglos. ¿Ves aquella polvareda que allí se levanta, Sancho? Pues toda es cuajada de un copiosísimo ejército que de diversas e innumerables gentes por allí viene marchando. (DQ, I, 17, pág. 174)

Lo más interesante del episodio es la desbordante y brillantísima descripción que hace don Quijote de los combatientes que imagina que figuran en uno y otro ejército, enumeración llena de nombres pintorescos, cómicos y altisonantes y de referencias a pueblos reales y fabulosos de la antigüedad. Aquí la ironía de Cervantes apunta a descripciones muy similares que aparecen en libros de caballerías como *Palmerín de Inglaterra* o *El Caballero de Febo*, escritos con toda la seriedad propia del género caballeresco. La polvareda que levantan los rebaños va dibujando la confusión y la sinrazón del Caballero de la Triste Figura, que cree ver dos ejércitos a punto de embestirse:

Y la polvareda que había visto la levantaban dos grandes manadas de ovejas y carneros que, por aquel mismo camino, de dos diferentes partes venían, las cuales, con el polvo, no se echaron de ver hasta que llegaron cerca. Y con tanto ahínco afirmaba don Quijote que eran ejércitos, que Sancho lo vino a creer y a decirle -Señor, pues, ¿qué hemos de hacer nosotros? (DQ, I, 18, pág. 175)

Y lo más sorprendente de todo es que Sancho cede y se sumerge en la imaginación quijotesca:

-¿Qué? -dijo don Quijote-. Favorecer y ayudar a los menesterosos y desvalidos. Y has de saber, Sancho, que este que viene por nuestra frente le conduce y le guía el grande emperador Alifanfarón, señor de la grande isla Trapobana; este otro que a mis espaldas marcha, es el de su enemigo, el rey de los garamantes, Pentapolín del Arremangado Brazo, porque siempre entra en las batallas con el brazo derecho desnudo. (DQ, I, 18, pág. 175)

Fruto de la influencia de los libros de caballerías, de los textos clásicos y los poemas épicos castellanos, don Quijote enumera a su fiel escudero Sancho los escuadrones, los jefes de guerra, entre ellos varios gigantes, los reyes, los emperadores, con sus nombres burlescos y sus divisas. Y muy a pesar de las advertencias de Sancho, con su mirada objetiva y fiel a la realidad y sus continuos lamentos, don Quijote vuelve a acometer:

No oigo otra cosa sino muchos balidos de ovejas y carneros ¡Vuélvase vuestra merced, señor don Quijote, que voto Dios que son carneros y ovejas las que va a embestir! ¡Vuélvase, desdichado del padre que me engendró! ¿Qué locura es ésta? Mire que no hay gigante ni caballero alguno, ni gatos, ni armas, ni escudos partidos ni enteros, ni veros azules ni endiablados. ¿Qué es lo que hace? ¡Pecador soy yo a Dios! (DQ, I, 17, págs. 178-179).

Las advertencias de Sancho de nada sirven, tan solo llevan a don Quijote a la conclusión, una vez más, de son producto del miedo, y de que los encantamientos cambian la faz de las cosas:

El miedo que tienes -dijo don Quijote- te hace, Sancho, que ni veas ni oyas a derechas; porque uno de los efectos del miedo es turbar los sentidos y hacer que las cosas no parezcan lo que son; y si es que tanto temes, retírate a una parte y déjame solo; que solo basto a dar la victoria a la parte a quien yo diere mi ayuda. (DQ, I, 18, pág. 178)

Don Quijote decide entrar en acción, como es el deber de cualquier caballero, y se pone del lado del bando cristiano, embistiendo contra el bando moro y provocando la ira de los pastores: "Y diciendo esto, puso las espuelas a Rocinante y, puesta la lanza en el ristre, bajó de la costezuela como un rayo" (DQ, I, 18, pág. 178).

Una vez más, el gallardo caballero, justiciero y valeroso, sale malherido de la aventura:

Tal golpe primero, y tal el segundo, que le fue forzoso al pobre caballero dar consigo del caballo abajo. Llegáronse a él los pastores, y creyeron que le habían muerto; y así, con mucha priesa, recogieron su ganado, y cargaron las reses muertas, que pasaban de siete, y sin averiguar otra cosa, se fueron. (DQ, I, 18, pág. 179)

Así que todo el episodio está ambientado en una atmósfera imaginaria de miedos, encantamientos y dualismos, y acaba de manera trágica y burlesca, con la imagen del cuerpo despedazado y sangriento del héroe, quien, después de la exaltadora visión que le ha manifestado a Sancho y de la loca actuación que ha tenido, ha sido derribado y yace en el suelo. La escena es tragicómica, con dos costillas rotas, dos dedos machucados y una boca medio desdentada. De nuevo nos encontramos ante una lectura alegórica, pero lo importante es que don Quijote nos cuenta que la batalla es un intento de liberar a una dama cristiana en manos de moros. Don Quijote lucha a favor de los cristianos, alanceando a las ovejas, que son los moros.

II.3. El corpus de la literatura morisca: inspiración de la pluma cervantina

La pluma cervantina nos deja en la memoria el dualismo de "buenos" y "malos" moros que aparecen en la novela morisca. Cervantes entra en contacto directo con esta modalidad a través del conocimiento de la novela, la comedia y los romances moriscos, así como del corpus de la literatura aljamiada, y como veremos se amolda a los falsos cronicones y la historia de los libros plúmbeos del Sacromonte, a la autoría ficticia del historiador árabe Cide Hamete Benengeli y a la figura del expulsado morisco Ricote. La creación cervantina se va enraizando en aquella literatura denominada del moro o maurófila desde el momento en el que "el moro de

Granada³⁴⁰ entra en la temática literaria española como el representante de una civilización brillante y refinada que los cristianos admiran en sus aspectos externos, sin dejar por eso de combatirla ni de creer en la superioridad de su propia fe. La literatura de tema morisco deja constancia de los modos de vida de esa muy visible minoría, poseedora de una cultura material que los hombres de los siglos XVI y XVII saben apreciar:

La visión de Granada que ha enamorado a muchos viajeros se ha ido moldeando a lo largo de una corriente de idealización literaria, que ha adaptado ciertas peculiaridades del moro granadino y ciertos episodios de la conquista al gusto y sentir de una minoría social internacionalmente romántica. En tal exotismo español, el moro aparece siempre al lado del cristiano y ambos pisan el terreno común de la vida caballeresca con sus dos ideales de heroísmo y amor cortés, patente ya el primero y, sugerido el segundo, en este primer brote del género morisco.³⁴¹

El romance y la novela moriscos "constituyen la última forma en que se vertió durante el Siglo de Oro la imagen estilizada de una caballeresca sociedad mora inventada."³⁴² La tradición literaria que venía de los siglos XVI y XVII arrastraba el recuerdo de las novelas moriscas, de los romances fronterizos o de la poesía morisca; obras todas ellas escritas por cristianos viejos que habían creado ese motivo literario, por alejado que estuviese de la realidad social, bastante lamentable, de los moriscos verdaderos que subsistían en el Siglo de Oro.

Después de la publicación de *Tirant lo Blanc*³⁴³ en 1490 ninguna novela española principal trata el tema de los hispano-musulmanes hasta que *El Abencerraje* inaugura el subgénero de la novela morisca hacia 1550. Tres obras representan el canon de este subgénero que sin duda alguna influyó en Cervantes: el anónimo *La Historia del Abencerraje y la hermosa Xarifa* (1550-1565), *Guerras civiles de Granada* de Ginés Pérez de Hita, y *Los amores de Ozmín y Daraja* (1599) de Mateo Alemán. En este apartado analizaremos los elementos más destacables en el desarrollo de los discursos propagandísticos de maurofilia, islamofilia, maurofobia, islamofobia y maurofilia islamófoba en estas tres obras.

*La Historia del Abencerraje y la hermosa Xarifa*³⁴⁴ ejemplifica la maurofilia literaria con una ausencia total de cualquier símbolo islámico para evitar la censura inquisitorial. El enfoque de esta obra se aprecia en los detalles con los cuales el autor representa a los protagonistas musulmanes y en especial al héroe hispano-musulmán Abindarráez, el

³⁴⁰ María Soledad Carrasco Urgoiti, *El moro de Granada en la literatura*, Granada, Archivium, 1989, pág. 65.

³⁴¹ Carrasco Urgoiti, "Hacia una visión romántica de Granada como imagen de exilio", *ibid.*, pág. 166.

³⁴² Carrasco Urgoiti, "El trasfondo social de la novela morisca del siglo XVI". *Vidas fronterizas en las letras españolas*, Barcelona, Alboran, Bellaterra, 2005, pág. 195.

³⁴³ J. Martorell, *Tirant le Blanc*, Barcelona, edición de Martin de Riquer, Millors Obres de Literatura Catalana, 2 vols. 1983.

³⁴⁴ Francisco López Estrada, *El Abencerraje y la hermosa Jarifa: cuatro textos y su estudio*, Madrid, Publicaciones de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1957.

Abencerraje. Constituye un modelo de convivencia entre moros y cristianos que entra en contradicción con la actualidad histórica, aspecto que refleja la ficción y la verosimilitud literaria de las que, sin duda alguna, bebió Cervantes. La segunda novela, *Guerras civiles de Granada*³⁴⁵, es bastante más elaborada que *El Abencerraje* y ofrece elementos esenciales de este género novelístico como la maurofobia, la maurofilia, y la maurofilia islamófoba, destacando por su islamofobia e intolerancia religiosa, y por su odio hacia la otredad morisca como estandarte fundamental y propagandístico. La tercera novela, *Ozmín y Daraja*³⁴⁶, es diferente de las dos anteriores; sin embargo, podemos distinguir algunos puntos de unión. Es similar al *Abencerraje* en la manera en que expone y desarrolla las cualidades nobles de sus héroes hispano-musulmanes, y sobre todo en la ausencia de cualquier tipo de maurofobia. Se diferencia en su crítica de la cristiandad, la nobleza española y los Reyes Católicos. Frente a la ausencia total de estas críticas en *El Abencerraje*, en *Ozmín y Daraja* se cuestiona la integridad y moralidad de la sociedad española a todos niveles sociales.

Una característica general del género es que siempre se evita en él la islamofilia, aunque sea por razones muy distintas. La islamofilia se evita o bien por cuestiones de miedo a la Inquisición y sus agentes, como en *El Abencerraje* y *Ozmín y Daraja*, o bien por razones de islamofobia como es el caso de *Guerras civiles de Granada*. Donde más se diferencian, aunque sea a distintos grados, es en su manera de tratar asuntos de religión, cultura y política.

Estas novelas moriscas eluden las normas impuestas por el Estado y la Iglesia entre musulmanes y cristianos en España, junto a la creciente obsesión con los conceptos de limpieza de sangre y falsos conversos. Lo que estas novelas verdaderamente destacan son las características étnicas y culturales que tenían en común los hispano-musulmanes con los hispano-cristianos.

Aunque la literatura de tema morisco apareció como un subgénero nuevo a mediados del siglo XVI, sus raíces vienen desde más atrás, desde los romanceros fronterizos y cuentos folclóricos.³⁴⁷ Tiene sus raíces en la épica medieval porque participa de la forma y técnica del romance fronterizo; el romance más antiguo conocido es el que canta el cerco de Baeza por el

³⁴⁵ *Historia de los bandos de zegríes y abencerrajes (primera parte de las Guerras civiles de Granada)*, estudio preliminar e índices por Pedro Correa Rodríguez, Granada, Universidad de Granada, 1999 y *La Guerra de los moriscos (segunda parte de las Guerras civiles de Granada)*, estudio preliminar e índices por Joaquín Gil Sanjuán, Granada, Universidad de Granada, 1998.

³⁴⁶ *Ozmín y Daraja*, en *Guzmán de Alfarache*, Madrid, Cátedra, 1981, vol. 1, págs. 196-248.

³⁴⁷ María Soledad Carrasco Urgoiti, "Vituperio y parodia del romance morisco en el romancero nuevo", *Vidas fronterizas en las letras españolas*, pág. 47.

rey de Granada y don Pedro el Cruel en 1368.³⁴⁸ Los romances han llegado a nosotros en copias de época muy posterior a la de su composición y elaboración, en opinión de Menéndez Pidal, quien observa que un tercio de los romances fronterizos presenta la acción guerrera vista desde el campo enemigo, procedimiento puramente artístico que ha dado lugar a la teoría de que todos o alguno de estos poemas fueron primeramente compuestos en lengua árabe.

El romance más conocido es, sin duda, el de Abenamar³⁴⁹ y su importancia reside en el hecho de que está relacionado con el tema de la historicidad dual, de la problemática cristiano *versus* musulmán:

[...] llegó a atribuírsele a la poesía morisca el propósito de exaltar indirectamente el heroísmo castellano al elevar el prestigio del enemigo vencido [...] al despojarse de interés noticioso y de carácter épico, la poesía morisca suplió estas calidades con un profuso ornato exótico, que multiplica y entrelaza los motivos que ya coloreaban bastantes romances del siglo XV, y con un contenido sentimental muy vario -amores correspondidos, celos, veleidades, desdenes que un revés de fortuna transforma en favor, emulación de lances de guerra o cortesanía.³⁵⁰

Este romance muestra a un moro colaboracionista que señala las diferentes partes de Granada al conquistador, y por ello ha sido interpretado como una evidencia de la permeabilidad de la frontera, pero siempre a favor de los intereses expansivos del castellano. Al respecto, se ha discutido entre historiadores de la talla de Menéndez Pelayo, Menéndez Pidal o Seco de Lucena la cuestión de si se trata de un cristiano tornadizo o de un moro latinizado, aunque indudablemente todo conduce a que Abenamar tiene un origen converso, inevitable ya a finales del siglo XVI. Es un auténtico romance fronterizo, producto de la fusión de dos culturas.

Hacia 1580, Lope de Vega³⁵¹ componía romances moriscos de amor relacionados con su temprana vida sentimental. Ya en 1600, antologías como el *Romancero General* incluían al menos 200 romances moriscos³⁵². Desde aproximadamente 1600 hasta 1635 Lope de Vega³⁵³ fue el mayor contribuidor a este subgénero, en el cual personajes moros eran normalmente burlados y ridiculizados. Se insertaban en las comedias de moros y cristianos, que normalmente combinaban personajes idealizados con otros caricaturizados. Solían confrontar un moro odioso con otro ejemplar, que representaba los "buenos" hispano-musulmanes y su conversión al

³⁴⁸ Carrasco Urgoiti, *El moro de Granada en la literatura*, pág. 32. En 1349 tuvo lugar el sitio de Álora, cantada en *Álora, la bien cercada*. Esto evidencia que el romance fronterizo se desarrolló antes de la conquista del Reino de Granada por los Reyes Católicos.

³⁴⁹ Ramón Menéndez Pidal, *Flor nueva de romances viejos*, Madrid, Espasa Calpe, 2004.

³⁵⁰ Carrasco Urgoiti, *Vidas fronterizas en la literatura española*, pág. 48.

³⁵¹ Lope de Vega, *Romances de juventud*, Edición de Antonio Sánchez Jiménez, Madrid, Cátedra, 2015.

³⁵² María Soledad Carrasco Urgoiti, *Estudios sobre la novela breve de tema morisco*, Barcelona, Bellaterra, 2005, pág. 77.

³⁵³ Carrasco Urgoiti, "La frontera en la comedia de Lope de Vega", *ibid.*, pág. 179.

cristianismo. La inclusión de uno o más moros "buenos" en las comedias y las novelas tenía por objeto ofrecer modelos de conversión exitosa. Dicho espíritu está en la *Historia de Abindarráez*, en la de *Ozmín*, en más de un episodio de las *Guerras Civiles de Granada* y por supuesto en las páginas cervantinas.

II. 3.1. Escritos aljamiados: último recurso de salvación literario-morisca

No podemos hablar de literatura morisca sin mencionar, evidentemente, la literatura aljamiada³⁵⁴, esa literatura de minorías considerada como último recurso no sólo de salvación literaria, sino también de salvación de la memoria histórica. Es una literatura marcada por unos tintes pesimistas, fruto del desenlace de los acontecimientos históricos y sociales: por un lado, la circunstancia histórica de sometimiento musulmán bajo poder cristiano, y por otro la progresiva opresión de las costumbres y creencias de los hispanomusulmanes. Hablamos por tanto de un amplio corpus aljamiado que, todo hay que decirlo, no nos puede ofrecer una imagen completa del morisco criptomusulmán, y ello por el escaso material que se ha podido rescatar de esa "literatura secreta". Fueron numerosos en su momento los manuscritos moriscos que se encontraban en cada casa, en cada biblioteca particular, ocultos o guardados con disimulo. y de todo ese bagaje cultural nos quedan apenas unos doscientos manuscritos.

Exactamente fue en Almonacid de la Sierra (Zaragoza) donde a fines del siglo XIX se halló un importante fondo documental, unos 400 volúmenes, que parece ser formaban parte del conjunto de obras que se guardaron en el almacén de un librero morisco, quien en el momento de la expulsión los escondió en un falso piso de madera en el interior de su vivienda³⁵⁵. En ese lugar permanecieron tres siglos hasta que, de forma casual, se produjo su hallazgo. Este

³⁵⁴ Narvázquez Córdoba, "Los moriscos españoles a través de sus manuscritos aljamiados", *Cuadernos de la Facultad de Humanidades*, N° 1 (1978). Los manuscritos aljamiados se encuentran en tres instituciones españolas, BNM, CSIC (fondo de Almonacid de la Sierra) y RAH, además de ciertas bibliotecas nacionales y extranjeras. Desde la fecha de publicación de las catalogaciones realizadas por Guillén Robles (BNM), Saavedra (BNM, RAH) y Ribera-Asín (fondo Almonacid de la Sierra, hoy en el CSIC) esos repertorios se han ido actualizando o completando desde perspectivas diversas.

³⁵⁵ El contenido de los manuscritos oscila entre testamentos o recomendaciones de las últimas voluntades, sentencias de sabiduría que tratan de temas profanos y religiosos, recomendaciones y preceptos del buen musulmán en lo que se refiere a oración y pureza ritual, las conocidas leyendas sobre el fin del mundo, la resurrección de los muertos y el Juicio Final, y sobre todo, se subraya la intercesión del profeta Mahoma a favor de su comunidad.

conjunto documental recopilado bajo el título de Manuscritos de la Junta se encuentra actualmente en la Escuela de Estudios Árabes del CSIC, en Madrid.

Así recoge Luce López Baralt la noticia del descubrimiento:

Nos dan noticia de una casa cuyo hogar fue alimentado en las largas noches de invierno y calentados sus pucheros por espacio de algunos meses, con los pergaminos, papeles y libros forrados de cuero y madera que se descubrieron en el parcial derribo de una casa. Vicenta Barletta calcula la pérdida: tres libros al día por más o menos noventa días suman hacia 270 libros: "estos libros sobrevivieron la Inquisición y casi trescientos años de una historia a menudo violenta tan sólo para ser destruidos por las exigencias materiales de un frío invierno aragonés". A esto hay que añadir los libros que los autores aljamiados citan en sus tratados y también los manuscritos que aún quedan por descubrir no sólo en tierras españolas, sino en Tombuctú, donde fue descubierta una biblioteca andalusí, así como en Europa, en el Maghreb y en Egipto.³⁵⁶

Con estos escritos, los moriscos quisieron conservar la doctrina islámica y transmitirla a sus hijos. Los manuscritos aljamiados son textos de espíritu islámico y de forma lingüística románica. Toda la historiografía de esta época se caracteriza por su carácter apologético y, por lo tanto, ninguna de estas obras se plantea crítica alguna al poder central. Tres fueron los historiadores que pudieron servir de base a Cervantes en lo referente a la cuestión morisca. El primero, el Diego Hurtado de Mendoza de *La Guerra de Granada*³⁵⁷, que tuvo una gran difusión en su época. Los sucesos están narrados a la manera de Tácito y Salustio, pero la crónica es muy caprichosa en los hechos que cuenta, y oscura y tendenciosa en algunos de los pasajes. Le sigue Luis de Mármol Carvajal³⁵⁸ con su *Historia de la Rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*; es un autor que ha recibido los más altos elogios por parte de los historiadores del proceso morisco posteriores, y que aporta gran cantidad de datos etnográficos, descollando su realismo. Y por último, las ya citadas *Guerras Civiles de Granada* de Ginés Pérez de Hita³⁵⁹, que es un relato novelesco de la sublevación, poco fiable como fuente historiográfica. Los tres escritores muestran sus tendencias en pro y en contra del morisco, pero en ningún momento se plantean una solución tan radical como es la deportación.

López Baralt³⁶⁰ ha escrito lo siguiente sobre la que denomina "literatura secreta de los últimos musulmanes de España":

³⁵⁶ Luce López Baralt, *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Madrid, Trotta, 2009, pág. 21.

³⁵⁷ Diego Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada hecha por el rey de España don Felipe II contra los moriscos de aquel reino, sus rebeldes*, Biblioteca de Autores Españoles, 1946.

³⁵⁸ Luis del Mármol Carvajal, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada* (ed. facs.), Granada, Delegación Provincial de la Consejería de Cultura, 1996-1998.

³⁵⁹ Pérez de Hita, *Historia de los bandos de zegríes y abencerrajes (primera parte de las Guerras civiles de Granada)* y *La Guerra de los moriscos (segunda parte de las Guerras civiles de Granada)*.

³⁶⁰ López Baralt, *op. cit.*, pág. 15.

Este corpus literario, bien que incompleto, frágil, encubierto y litigado, me apasionó desde el principio. Aunque el historiador Bernard Vincent le parecen poca cosa los doscientos manuscritos aljamiados-moriscos en el contexto de la literatura española, yo les otorgo, sin embargo, un gran valor histórico, testimonial, e incluso literario, ya que gracias a ellos al fin podemos escuchar lo que muchos moriscos tuvieron que decir del difícil proceso histórico en el que se vieron envueltos y que desembocó finalmente en la destrucción de su mundo constituido [...] todavía al cabo de tantos años, tiendo a pensar en la literatura aljamiado-morisca como la crónica de la destrucción de un mundo. Es que en efecto, al fin y al cabo ese mundo terminó por destruirse y lo que alcanzamos a escuchar son los cantos de cisne de los protagonistas de la tragedia.³⁶¹

Con estas palabras López Baralt pretende eliminar la idea de que los moriscos fueran unos simples labradores, artesanos analfabetos e ignorantes, y resaltar que fueron, aunque en minoría, una comunidad culta e ilustrada, comparable en muchos aspectos a la España cristiana. De hecho, los moriscos, y esto hay que tenerlo presente, eran españoles, musulmanes eso sí, pero españoles. Esta literatura quedó a salvo de la Inquisición; sus autores la escribieron en la más estricta clandestinidad y la ocultaron cuidadosamente, puesto que la posesión de un códice en letra arábica podía costar a su usuario la cárcel inquisitorial o la muerte.

La mayoría del corpus literario es una obra de traducción. El enriquecimiento desde el punto sociológico y lingüístico es amplio, porque nos permite conocer en primer lugar la atmósfera cultural y espiritual, y en segundo lugar estudiar los arabismos y su adaptación a la lengua castellana. La originalidad en la labor de traducción se refleja en las traducciones profanas, porque en lo que se refiere a las obras religiosas y jurídicas, el autor morisco traduce la obra con toda fidelidad.

La literatura aljamiado-morisca resulta tan enigmática que, cuando los eruditos la descubren en el siglo XVIII, no saben qué hacer con su hallazgo y tampoco saben de entrada en qué lengua está escrita -tal vez, creen, en alguna de las lenguas habladas en África, Persia o Turquía- hasta que al fin comprenden que se trata de escritos de los españoles musulmanes transcritos con el alifato árabe. Hoy se denominan textos aljamiados a aquellos textos escritos con el lenguaje de la aljamía, de la voz *ayamiyya*³⁶², y que tienen un carácter híbrido, con vocablos arábigo-hispánicos y frecuentes citas coránicas. Es una lengua dialectal y vulgar con construcciones sintácticas toscas y palabras y modismos anticuados. El romance que utilizan los moriscos es muy arcaizante, pero muy valioso para atestiguar los cambios lingüísticos y

³⁶¹ *Ibid.*, pág. 21.

³⁶² La voz *ayamiyya* significa “lengua extranjera”. Los estudios sobre la literatura aljamiada son muy numerosos en la actualidad. Entre los textos más importantes, cabe citar el ya clásico de Louis Cardaillac, *Morisco y cristiano. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*; Álvaro Galmés de Fuentes, *Estudios sobre la literatura española aljamiado-morisca*; y el ya citado *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, de Luce López Baralt.

filológicos que experimenta el castellano en su evolución de la Edad Media a la Moderna. Para Galmés de Fuentes:

Es de suma importancia poseer manifestaciones del castellano escritas en un sistema gráfico diferente al suyo, pues sus acomodaciones sucesivas manifiestan la evolución de los fonemas del español en un momento en que los caracteres latinos dejaron de ser expresivos.³⁶³

La comparación de los sonidos expresados por los moriscos es una fuente precisa para conocer la fonética castellana medieval del siglo XVI. También es importante un estudio lexicográfico de los textos aljamiado-moriscos que puede llegar a esclarecer y matizar el significado de una voz castellana y a comprender la evolución semántica y fonética que han experimentado las palabras, así como algunos problemas de ortografía.

La producción literaria de estos códigos moriscos pertenece en lo fundamental a los siglos XVI y XVII, y por tanto, coexistió con la literatura española; de esta forma podemos entender que Cervantes nos diga que el *Quijote* ha sido supuestamente escrito por un historiador árabe en lengua aljamiada. Como sabemos, sitúa en el Alcaná de Toledo la escena de la compra de los cartapacios que contenían la historia de don Quijote por Cide Hamete Benengeli. Y, como la zona y el lugar eran los adecuados, no le fue difícil al otro autor que es Cervantes hallar por los alrededores un morisco aljamiado que supiese leer los caracteres árabes en que estaba escrito el libro, caracteres que Cervantes declara no conocer, aunque sabía de lo que se trataba. Este morisco aljamiado pudiera asemejarse al cultivador de la literatura aljamiada, que hablaba castellano y escribía en caracteres árabes; sin embargo, el cartapacio que se traduce parece que estaba escrito en árabe.

En cuanto al contenido, como ya hemos adelantado, los manuscritos aljamiados contienen leyendas, alabanzas de Mahoma, disputas con judíos y cristianos, instrucciones para la lectura del Alcorán, temas gramaticales, reglas para la partición de herencias, medicina popular, fórmulas mágicas, preceptos para *el muslim* en todas las situaciones imaginables de cada día, y temas escatológicos que recogen una serie de doctrinas y creencias musulmanas y moriscas, referentes a la vida de ultratumba, como *La Estoria del día del Juicio*, donde se escriben los caminos del cielo y del infierno, o la *Ascensión de Mahoma* a los cielos.

El hadiz y el jofor recogen las profecías que inciden directamente en la vida y circunstancias de los moriscos, buscando explicación a su lamentable situación. Según una

³⁶³ Galmés de Fuentes. *Estudios sobre la literatura española aljamiado- morisca*. Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal, 2004. pág. 45.

profecía o jofor que corría entre los moriscos y que se pone en boca del propio profeta Muhammad, la desgracia que ahora se ceba en los musulmanes españoles es un justo castigo por su degradación religiosa y moral durante siglos:

Y esto será el olvido que terná la gente de la Andalucía de las cosas de la ley, siguiendo sus aficiones y deseos, amando mucho al mundo y desamparando las oraciones, defendiendo las oraciones y negándolas, y atendiendo solamente a la lujuria y a los alborotos y muertes; y porque entre ellos crecerá el mentir, y el menor no reverenciará al mayor, ni el mayor se compadecerá del menor, y crecerá entre ellos la sinrazón, la injusticia y los juramentos falsos.³⁶⁴

Dentro del apartado religioso, destaca la figura del Mancebo de Arévalo³⁶⁵, un criptomusulmán que escribió con tanto afán de secretismo que hasta su verdadero nombre silenció para la posteridad y que recorrió las tierras peninsulares a la búsqueda de los restos del saber islámico. Pero es quizás *El libro de las batallas*³⁶⁶, un conjunto de composiciones épico-caballerescas, tradicionales y maravillosas, es el más importante del corpus aljamiado. Habría que citar además, en la línea narrativa, cuentos y leyendas como *El Recontamiento del Rey Alisandre*³⁶⁷, donde se narran, de forma ficticia, las fabulosas aventuras de Alejandro Magno vistas a través de las leyendas populares islámicas; *El Baño de Zariieb*³⁶⁸, cuyo original árabe lo encontramos en autores orientales, nos cuenta los pormenores de la vida cotidiana de los musulmanes españoles; *La Leyenda de Yucuf*³⁶⁹ relata la historia de José, hijo de Jacob, según la versión coránica, cuyo reflejo se observa en la obra de Tirso de Molina *El condenado por desconfiado*.³⁷⁰ La novela *La leyenda de la doncella Carcayona*³⁷¹ narra el tema de la doncella falsamente acusada. Se encuentra recogida en seis manuscritos y, al margen de elementos novedosos propios de la cultura islámica, no hace sino recrear un cuento muy popular en la Edad Media y vivo oralmente en Europa y en España, sobre todo en el ámbito catalán.

³⁶⁴ Luis Fernando Bernabé Pons, "Laus Al-Ándalus en la literatura morisca", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, N°26 (1993-1994), pág. 150.

³⁶⁵ De este autor sólo se sabe lo que se trasluce a través de sus obras, tratados sobre la religión musulmana, escritos en aljamiado. Nacido en Arévalo, recorrió muchos lugares de España, y en Zaragoza, en el año 1534, le encargan que escriba un libro sobre la religión musulmana porque los moriscos aragoneses estaban perdiendo las nociones elementales sobre su práctica, ocho años después de su conversión forzosa. El encargo es aceptado por el Mancebo a cambio de una ayuda económica, ya que quería marcharse de España y hacer la peregrinación a La Meca.

³⁶⁶ Álvaro Galmés de Fuentes, *El libro de las batallas (narraciones caballerescas aljamiado-moriscas)*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1967.

³⁶⁷ Francisco Guillén Robles, *Leyendas de José hijo de Jacob y de Alejandro Magno*, Zaragoza, 1888 y "El Recontamiento del Rey Alisandre", *Revue Hispanique*, N° 77, vol.3 (1929), págs. 409- 611.

³⁶⁸ Miguel Asín Palacios, "El original árabe de la novela aljamiada *El baño de Zariieb*". En *Homenaje a Menéndez Pidal*, vol. I, Madrid, 1924, págs. 377-388.

³⁶⁹ Ramón Menéndez Pidal, *Poema de Yucuf: materiales para el estudio*, Granada, Universidad de Granada, 1952.

³⁷⁰ Fue publicado en la *Segunda parte de las comedias del maestro Tirso de Molina*, Madrid, 1635. La obra se configura como un sermón religioso dirigido al público habitual de los corrales de comedias, por lo que incorpora componentes de la comedia de santos y del auto sacramental.

³⁷¹ Pino Valero Cuadra, "La Leyenda de la doncella Carcayona", *Sharq al Ándalus*, N° 12 (1995).

Otro de los aspectos esenciales del mundo aljamiado morisco es el que representan las figuras de Miguel de Luna y Alonso del Castillo; traductores y médicos de la época. Ambos merecen un apartado esencial en la cultura morisca por su directa participación en la falsificación y creación de los libros plúmbeos del Sacromonte, tema que aparece de manera esencial en el texto quijotesco. En relación con ello Francisco Márquez Villanueva afirma:

Aquí todo el mundo visigodo queda descrito con la más negra de las visiones, como un punto oscuro en la historia de España que sólo quedará borrado y superado por la intervención musulmana. Los musulmanes instaurarán un periodo de paz y convivencia entre los pueblos de la Península que sólo será roto por razones políticas internas.³⁷²

Hay que mencionar asimismo al conocido como cronista de los moriscos, Francisco Núñez Muley³⁷³. Mediante toda esta literatura, la comunidad morisca logró sobrevivir más allá de ese destino que la convirtió en expulsa de identidad y patria. La presión de una expulsión inminente trajo consigo una literatura de supersticiones, hechicerías, magia blanca, sortilegios, adivinaciones, prácticas espiritistas, encantos, amuletos, talismanes, intentos desesperados y gritos vacíos de los últimos musulmanes de España.

II. 3.2. La *Historia del Abencerraje y de la hermosa Jarifa*: el honor y el amor caballerescos

*La Historia del Abencerraje y de Xarifa*³⁷⁴ es una obra anónima que, como ya se ha adelantado, inaugura y ejemplifica la novela morisca como subgénero nuevo de la literatura española renacentista y se clasifica dentro de la novela fronteriza. Es una obra que inaugura la maurofilia literaria y que, debido a su corta extensión, a su contenido claro y coherente, se

³⁷² Francisco Márquez Villanueva, "La voluntad de leyenda de Miguel de Luna", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 30, N°2 (1981), págs. 367-369.

³⁷³ Francisco Núñez Muley, conocido como el cronista general de los moriscos, consiguió con su *Memorial* elevar la voz de los moriscos y expresar así su descontento ante la decisión de la expulsión definitiva, expulsión. Recuerda las condiciones de tolerancia de las capitulaciones y alega, para conseguir su demanda, todos los argumentos que considera más convincentes, entre ellos la justificación de su modo de vestir, completando sus alegaciones con la defensa del empleo de su propia lengua.

³⁷⁴ Ver Francisco López Estrada, *El Abencerraje y la hermosa Jarifa: cuatro textos y su estudio*, Madrid, Publicaciones de la Revista de Archivos, Bibliotecas y museos, 1957; Claudio Guillén, "Individuo y ejemplaridad en *El Abencerraje*", *Coloquio en honor a Américo Castro*, Oxford, 1965; J. Gimeno Casaldueiro, "El Abencerraje y la hermosa Jarifa: composición y significado", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, N° 21, (1972); María Soledad Carrasco Urgoiti, *Estudios sobre la novela de tema morisco*, Barcelona, Bellaterra, 2005, Luís Morales Oliver, *La novela morisca de tema granadino*, Madrid, Universidad Complutense, 1972. La edición consultada es la de Francisco López Estrada citada anteriormente.

convierte en el modelo por excelencia del género morisco. Plantea varios misterios en su configuración, no sólo por el hecho del anonimato, sino que ha llegado hasta la actualidad a través de tres versiones diferentes, aunque por lo menos han existido cinco versiones.³⁷⁵ Estas versiones están escritas desde varios puntos de vista estéticos y criterios estilísticos, lo que ofrece dificultades para concretar así una relación entre ellas:

La historia de Abindarráez no sólo representa un caso de transmisión y contaminación de hechos históricos, semejante a los que tanto abundan en el romancero, sino que el relato novelesco surge hacia la misma fecha con ligeras variantes en diversos textos de atribución desconocida o insegura, y pronto invade el campo poético y penetra en el teatro, sin que se alce ninguna voz reclamando la paternidad de la obra.³⁷⁶

La temática de la obra se adaptó a las circunstancias sociales que la rodeaban, sobre todo a la censura de la Inquisición; este hecho ocasionó que se eliminara cualquier atisbo de rasgo islámico de las versiones anteriores. Sin embargo, por ello no deja de ser la obra más destacable dentro de la modalidad de la maurofilia literaria. Esta maurofilia queda ejemplificada en sus personajes de origen hispano-árabe-musulmanes y que son los protagonistas de la novela: Abindarráez y Jarifa. La convivencia multicultural deja de tener cabida hacia 1590; por eso, cuando aparece la obra de Pérez de Hita y la breve novela de Mateo Alemán, se anima a la conversión y a la asimilación. La transcendencia de esta obra llega hasta *El último Abencerraje*, de Chateaubriand.³⁷⁷

Volviendo a los orígenes de esta obra, con total probabilidad se escribió alrededor del año 1550, fecha que coincide con la etapa histórica en la que todavía no se habían establecido los edictos de prohibiciones. Recordemos que dichos edictos habían concluido con la segunda revuelta de las Alpujarras (1568-1571).

Las dos versiones mejor conocidas son las de *La Diana* (1562) de Jorge Montemayor³⁷⁸, una de las principales obras de género pastoril del Renacimiento, y el *Inventario* (1565) de Antonio de Villegas, una obra que intercala tanto el género lírico como el narrativo aunque, también incluye una novela pastoril, *Ausencia y soledad de amor*.

Las dos versiones más tempranas son las incluidas en la *Crónica del ínclito don Fernando que ganó a Antequera* (1550-1561) y *El Abencerraje de Toledo* (1561-1562). Estas dos versiones tienen la particularidad de carecer de la parte donde se elogia al caballero cristiano

³⁷⁵ Carrasco Urgoiti, *op. cit.*, pág. 84.

³⁷⁶ Carrasco Urgoiti, "Apuntes sobre el mito de los Abencerrajes y sus versiones literarias", *ibid.*, pág. 81.

³⁷⁷ François René de Chateaubriand, *El último abencerraje*, Colección Austral, Espasa Calpe, 1967.

³⁷⁸ José Navarro Gómez, "El autor de la versión de *El Abencerraje* contenida en *La Diana* ¿era Montemayor?", *Revista de Literatura*, N°39 (1978).

Narváez por su grandeza, tal y como ocurre en las versiones de Montemayor y Villegas. En estas versiones tempranas los elementos islámicos eran bastante claros y por tanto no han podido escapar de la vigilancia inquisitorial. Ejemplos claros son las invocaciones a "Allah", que se eliminan de la versión de Villegas y que se sustituyen con el término de "Fortuna" u otras alusiones propias de la cultura clásica.

A pesar de todas estas adaptaciones, la versión de Villegas sigue siendo la más representativa, siendo el símbolo áureo de lo que es la maurofilia literaria; el discurso modélico sobre la otredad hispano-musulmana. Los hispanomusulmanes se muestran como víctimas del bando católico, destacando por sus nobles cualidades, como ya se señala en el prólogo de la novela:

Éste es un vivo retrato de virtud, liberalidad, esfuerzo, gentileza y lealtad, compuesto de Rodrigo de Narváez y el Abencerraje, y Xarifa, su padre y el rey de Granada, del cual, aunque los dos formaron y dibujaron todo el cuerpo, los demás no dexaron de ilustrar la tabla y dar algunos rasguños en ella. (*Abencerraje*, pág. 30)

Hay un constante elogio de las virtudes de ambos caballeros protagonistas, el cristiano Rodrigo de Narváez y el hispano-musulmán Abindarráez el Abencerraje. Aparte del tratamiento de los personajes, el escenario tiene especial relevancia: el marco idílico de la ciudad de Granada y todo su esplendor hispanomusulmán.

La historia gira alrededor de la vida de los enamorados Abindarráez y Jarifa, desde que eran niños hasta que se casan y logran ser ricos y felices a pesar de la constante amenaza fronteriz. Dicha historia va dirigida al bando cristiano, aunque satisface al mismo tiempo la necesidad de los moriscos y conversos de un héroe que les reivindique en su estado de decadencia:

La novela está llena de virtudes y heroísmos que se leen y sobreentienden (aunque los personajes no son perfectos del todo). Ofrece un modelo heroico del caballero hispanomusulmán y un fin de convivencia respetuosa entre enemigos fronterizos, el uno cristiano y el otro musulmán.³⁷⁹

La tolerancia, la necesidad de compenetración de ambas religiones se hilvana a lo largo del texto a través de conceptos como la heroicidad, la nobleza de espíritu y la honra. Abindarráez, el héroe hispanomusulmán, se nos presenta con todo lujo de detalles, incluida la vestimenta, su caballo, su armamento y sus nobles orígenes:

³⁷⁹ María Soledad Carrasco Urgoiti, *Estudios sobre la novela de tema morisco*, pág. 39.

Él era grande de cuerpo y hermoso de rostro, y parecía muy bien a cavallo. Traía vestida una marlota de carmesí y un albornoz de damasco del mismo color, todo bordado de oro y plata. Traía el brazo derecho regaçado y labrada en él una hermosa dama, y en la mano una gruesa y hermosa lança de dos hierros. Traía una daga y cimitarra, y en la cabeza una toca tunezí que, dándole muchas bueltas por ella, le servía de hermosura y defensa de su persona. En este hábito venía el moro mostrando gentil continente y cantando un cantar que él compuso en la dulce membrança de sus amores, que dezía:

Nascido en Granada,
criado en Cártama,
enamorado en Coín,
frontero de Álora.

Aunque a la música faltava el arte, no faltava al moro contentamiento; y como traía el coraçon enamorado, a todo lo que dezía, dava buena gracia (*Abencerraje*, pág. 45).

Esta descripción de la estética maurófila caballeresca representa el ideal de caballero musulmán de la época al enumerar elementos esenciales de identidad cultural árabe, su vestimenta en concreto y sus armas: "la marlota, el albornoz, la daga, la cimitarra y la toca tunezí". Es el ejemplo del andalusí español por el lugar de su nacimiento, donde fue criado y se enamoró. A ello se une la capacidad de comunicarse en dos idiomas, el árabe y el castellano a la perfección, muestra de un individuo que es español (andalusí) de nacionalidad pero árabe de cultura, lo que en la realidad constituía las cualidades características del hispano-musulmán³⁸⁰.

La noción de caballero y su heroicidad se muestra en contradicción con el contexto social en el que está ambientada la historia, aun teniendo en cuenta la censura de la Inquisición y su labor persecutoria. Ejemplo de ello lo encontramos cuando leemos que los caballeros castellanos "en todas las escarmuças que entran, salían vencedores" y cada una "bastava para diez moros", aunque poco después leemos que "todos juntos no podían con este solo" (*Abencerraje*, pág. 48). Para cuando llega Rodrigo a la escena de la batalla, Abindarráez ya tiene a todos sus escuderos en el suelo; sin embargo, Abindarráez y su caballo ya estaban agotados y heridos. Rodrigo le reta y le vence. Esta batalla tiene su escenificación real en la toma de Granada, con la superioridad del bando cristiano liderado por los Reyes Católicos sobre el bando musulmán. Abindarráez nos recuerda al joven Boabdil y su trágica rendición.

Históricamente, después de la toma de Granada, los caballeros Abencerrajes siguieron voluntariamente a su rey Boabdil al exilio en el norte de África³⁸¹. La tragedia de los Abencerrajes refleja la de los moriscos, aunque la suya es una imagen idealizada y heroica con la cual los lectores se podían identificar y sentir el daño ajeno. La maurofilia queda

³⁸⁰ Luis Morales Oliver, *La novela morisca de tema granadino*, Madrid, Universidad Complutense, 1972, pág. 156.

³⁸¹ María Soledad Carrasco Urgoiti, "Apuntes sobre el mito de los Abencerrajes y sus versiones literarias", *op.cit.*, pág. 81.

ejemplificada a la perfección en Abindarrez, el caballero perfecto, sobre todo por su reacción cuando es capturado y reta a Rodrigo: "Matarme bien podrás... que en tu poder me tienes, mas no podrá vencerme sino quien una vez me venció" (*Abencerraje*, pág. 49). La resistencia de los moriscos se sigue personificando en el protagonista Abindarráez; su resistencia, a pesar de su situación como cautivo, es muy parecida a la de los moriscos.

La maurofilia alcanza su máximo esplendor con la decisión y el acto de gran valentía y honor que la pareja de enamorados, Adindarráez y Jarifa, muestra al volver a la prisión de Narváez una vez efectuado el matrimonio. El honor es esencial, es el ideal multicultural que une a toda una nación con sus distinciones y pormenores. Junto al honor, el respeto de la otredad adquiere mayor relevancia, ya que es el punto esencial en la amistad que surge entre Narváez y Abindarráez ya al final de la novela. Todo ello hay que enmarcarlo dentro de sus evidentes diferencias, lo que en el cuerpo del texto se menciona como "leyes diferentes". La conquista del infiel y su posterior conversión eran dos premisas básicas para aceptar al otro y asimilarlo dentro de la cultura dominante. Sin embargo, en el caso del *Abencerraje* se contradice esta tradición por la que el musulmán acaba por convertirse tarde o temprano.

Igual de desafiante es el tratamiento de la figura femenina musulmana representada en la figura de Jarifa. Es una mujer joven, con un carácter indomable y fuerte y predispuesta a solucionar las adversidades. De hecho, es ella quien lo organiza todo, la boda secreta y el regreso con Abindarráez a la prisión de Narváez para que su marido pueda cumplir con su promesa. No representa al prototipo de mujer musulmana de buena hija, ya que está dispuesta a mentir y robar a su padre para lograr su propósito: "Que yo tengo las llaves de las riquezas de mi padre" (*Abencerraje*, 64); "yo quiero acompañaros en esta jornada, que ni el amor que os tengo ni el miedo que he cobrado a mi padre de haberle ofendido, me consentirían hazer otra cosa" (*Abencerraje*, pág. 68). Estos aspectos favorecen la verosimilitud del texto literario, y lo esencial es que la imagen que nos presenta el autor nada tiene que ver con la mujer sumisa y pasiva.

El *Abencerraje* establece un paradigma literario que el hispanismo define como el moro sentimental; sólo existe para amar a Jarifa y expresar su sentir en palabras, cantos y hasta en las galas, prendas y armas emblemáticas que luce. Aparte de la temática y ciertas peculiaridades de estilo, ésta será la característica común de las modalidades literarias que se agrupan bajo el rótulo de maurofilia.

II. 3.3. *Las Guerras civiles de Granada* de Ginés Pérez de Hita: el juego ficticio de "buenos" y "malos"

Las *Guerras civiles de Granada* (1595-1619)³⁸² de Ginés Pérez de Hita es una novela con dos partes. La primera nos relata en forma novelada los sucesos históricos acaecidos en el reino de Granada y que dieron lugar a la toma de la ciudad por los Reyes Católicos. La segunda parte tiene carácter histórico y nos detalla las dos revueltas de los moriscos en las Alpujarras y cómo son sofocadas por las fuerzas del Estado en 1499-1501 y en 1568-1571³⁸³. A pesar de que ambos tomos fueron publicados como una sola novela, los dos muestran claras diferencias en el tratamiento de la figura del "otro", del musulmán.

En el primer tomo, Pérez de Hita pretende demostrar que los verdaderos culpables de la pérdida del último reino taifa han sido sus propios habitantes granadinos y sus conflictos internos. No podemos olvidar que la obra no deja de ser producto de la fantasía y de la imaginación, debido a la ausencia de documentación histórica real y a numerosas contradicciones. Sin embargo, logra un amplio efecto de propaganda religioso-cultural. Dicha situación refleja y refuerza los conflictos ideológicos. Las *Guerras civiles* condenan la convivencia y promocionan la islamofobia.

Pérez de Hita fue un morisco ahidalgado que vivía en los entornos artesanales de la región murciana por los años de la guerra de la Alpujarra. Junto a sus labores en su taller, también hacía versos y componía piezas dramáticas. Su postura se manifiesta en su historia o más bien libro de memorias sobre la sublevación que apareció en la fecha tardía de 1619, cuando probablemente ya no vivía el autor, con el título *Segunda parte de las Guerras Civiles de Granada*.

Merece especial atención recordar que, en la región donde transcurre la vida de Pérez de Hita, las artes decorativas son de estilo mudéjar, y ello queda reflejado a lo largo de las páginas de su obra. Tenemos así la descripción precisa de las formas y colores de objetos

³⁸² Ginés Pérez de Hita, *Guerras civiles de Granada*, reproducción de la edición príncipe de 1595, edición de Paula Blanchard Demouge, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1913-1915. Las dos partes están desglosadas en la colección Archivium del Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada con dos estudios, ya citados: Ginés Pérez de Hita, *Historia de los bandos de Zegríes y Abencerrajes (Primera parte de las Guerras civiles de Granada)*, Estudio Preliminar e índices por Pedro Correa Rodríguez, Granada, Universidad de Granada, 1999. Ginés Pérez de Hita, *La guerra de los moriscos Segunda parte de las Guerras civiles de Granada*, Estudio Preliminar e índices por Joaquín Gil Sanjuan, Granada, Universidad de Granada, 1998.

³⁸³ Carrasco Urgoiti, "Las Guerras civiles de Granada", *Los moriscos y Ginés Pérez de Hita*, Barcelona, Bellaterra, 2006, pág. 51.

pequeños y el gusto por lo arabesco, revelando en lo literario una sensibilidad estética paralela a la que se manifiesta en las labores damasquinas o en los ornatos arquitectónicos que caracterizan el arte árabe-andaluz y mudéjar.³⁸⁴

Varios años después, y una vez publicada con éxito la *Historia de los bandos de Abencerrajes y Zegríes*, formó parte de la organización, junto con altos cargos, de las exequias a la muerte de Felipe II celebradas en la ciudad de Murcia. Representante, sin duda, de la élite de la cultura popular, Pérez de Hita no llegó a alcanzar la formación humanística como poeta; sin embargo, sí adquirió a través de sus lecturas una educación literaria fragmentaria; conocía bien, por ejemplo, el *Orlando Furioso*, influencia fundamental, y estaba familiarizado con libros de caballerías, crónicas y relaciones sobre los últimos tiempos del reino de Granada, y por supuesto, con el romancero, el viejo y el nuevo, otorgando a casi todo lo que hallaba impreso carácter de veracidad.

La lectura estimula su fantasía sin poner trabas a su ingenio. La combinación de la historia y la poesía le lleva a sobrepasar los límites entre la realidad y la ficción. De esta manera da paso a la creación de un mundo novelesco coherente y con vida propia:

La obra de Ginés Pérez de Hita abrillanta con nuevos luminares el desarrollo de la novela morisca tanto en amplitud como en inventiva y en eso que podemos llamar escena. El autor de la historia de las desavenencias y luchas de los moros granadinos se vio dotado de cualidades privilegiadas para convertir en materia de arte un dispositivo histórico sobreabundante en sugerencias y en color.³⁸⁵

Al igual que el ingenio cervantino, Pérez de Hita gusta de la dualidad de opinión acerca de la situación morisca. Por un lado, al esbozar la Granada musulmana, revela las convulsiones internas del reino granadino; también refleja su rechazo hacia la causa morisca por el rencor en que ha derivado, aunque al mismo tiempo siente compasión por los que se ven inmersos en unas circunstancias violentas que derivan en el fracaso de la política de conciliación.

A lo largo de la *Historia de los bandos* se suceden duelos y escaramuzas entre moros y cristianos en el idílico escenario de la vega granadina, episodios amorosos de tono caballeresco y el desarrollo de dos grandes temas: el festejo ecuestre, fiesta de toros y cañas, y la rivalidad

³⁸⁴ Juan Guirao García y Manuel Muñoz Barberán, *Aportaciones documentales para una biografía de Ginés Pérez de Hita*, Lorca, Ayuntamiento, 1975, y *De la vida murciana de Ginés Pérez de Hita*, Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, 1987. Estas investigaciones prueban que Pérez de Hita vivió en estrecho contacto con familias moriscas, y se movió dentro de un ámbito artesanal de carácter mudéjar. Ello explica que refleje fielmente en su obra el modo de vestir de los granadinos adinerados, tal y como señala Juan Martínez Ruiz, "La indumentaria de los moriscos, según Pérez de Hita y los documentos de la Alhambra", *Cuadernos de la Alhambra*, III, 1967.

³⁸⁵ Luis Francisco Bernabé Pons, *Los moriscos, conflicto, expulsión y diáspora*, Madrid, Libros de la Catarata, 2009, pág.101.

entre los linajes de Granada, que actúan como dos bandos agrupados en torno a los Abencerrajes y a los Zegríes.

Las *Guerras civiles de Granada* no tienen nada que ver con el modelo utópico de convivencia y respeto mutuo que ofreció *El Abencerraje* y lo sustituyen con un modelo de cruzada dirigido especialmente contra los moros de Granada, con una lucha de "buenos" y "malos", de dos bandos separados por la disposición o no de renegar de su fe. Para ser "buenos" moros habría que renegar de la fe musulmana y volverse cristianos, mientras que los "malos" rechazan la conversión tanto antes como después de la toma de Granada y deciden salir del país en contra de su voluntad, pero por lealtad a sus creencias.

En la actualidad, aunque *Guerras civiles* sea considerada una novela morisca, y lo es por cuestiones temáticas, en función de su mensaje propagandístico es una novela islamófoba y contraria en sentido y efectos al *Abencerraje* y *Ozmín y Daraja*, ya que sugiere que los granadinos perdieron su reino por culpa de sus divisiones internas. Lo que no cuestiona es por qué fueron atacados en primer lugar por los Reyes Católicos. El autor crea una versión imaginaria de guerra civil entre los reyes y la nobleza granadina. Dentro del texto, Pérez de Hita teje su tipología de "buenos" y "malos" moros, su admiración por el concepto de cruzada y su obsesión por la conversión del "otro". Hay una precisa descripción de la cronología de los reyes de Granada y se les muestra como crueles y dispuestos a tener el poder absoluto. Ya desde el primer tomo, que cubre los años 1480 a 1492, muestra a tres reyes luchando por el trono de Granada: el destronado rey Muley Hassan; su hijo Abu Abadía (Boabdil), también conocido por el apodo de Rey Chico; y el hermano de Muley Hassan, llamado Abu Abdallah Muhammad (el Zagal). Estas tensiones culminan con la sangrienta masacre de los Abencerrajes por Boabdil, aspecto clave en la trama novelística de Pérez de Hita para la configuración de su tipología de "buenos" y "malos" caballeros hispano-musulmanes granadinos. En este caso, los que están dispuestos a convertirse a la nueva religión cristiana y servir a la corona española serían los "buenos" y los que no están dispuestos a ello los "malos". El bueno es el rey moro que siempre está dispuesto a negociar con el rey católico y luchar contra los otros dos reyes.

En general, los buenos siempre acabarían mostrando su disposición hacia la conversión y entablando amistad con el enemigo; sin embargo, los malos expresarán su rechazo rotundo a la conversión y su enemistad con el enemigo. Se sucede la segregación de diversos clanes de nobles granadinos; por un lado, los Abencerrajes, quienes se perfilan como los "buenos", por otro lado los Zegríes, que serían los "malos".

Entre los buenos y los malos hay un personaje, el Maestre de Calatrava, caballero guerrero al igual que Narváez en *El Abencerraje*, quien invita a que el nuevo rey de Granada acepte la conversión: "aunque diversos en leyes; confiando en la grande misericordia de Dios que al fin tú y los tuyos vendréis en claro conocimiento de la santa fe de Cristo" (*Guerras civiles*, pág. 25). El papel del Maestre será vital a lo largo de la novela, por deshacerse de los "malos" y de atraer a los "buenos". Tenemos también a la figura del hermano ficticio de Boabdil, Muza, y su papel esencial en la conversión de la reina de Granada al final de la novela.

La voz del autor va articulando diferentes episodios en los cuales se sucede la maurofilia maurófoba o islamófoba como estrategia para examinar a los personajes hispanomusulmanes en conjunto y, entre ellos, destacar a los "buenos". La ficción vuelve a superar a la verdad histórica con un final de la novela marcado por la conversión de los buenos a manos del rey castellano, junto a la reina y Muza, mientras que los "malos" se desperdigán en exilio:

Muza se tornó cristiano y la hermosa Zelima, y los casó el rey, y les dio grandes haberes. La reina sultana fue a besar las manos de los Católicos Reyes, la cual recibieron benigna y amorosamente, y ella dijo que quería ser cristiana, y así fue hecho. Bautizóla el nuevo arzobispo, y le puso por nombre doña Isabel de Granada. Casóla el rey con un principal caballero y le dio dos lugares mientras viviese. Todos los Alaveses, y Gazules, y Venegas, y Aldoradines, se tornaron cristianos, y el rey les hizo grandes mercedes, especialmente al Malique Alabez, que se llamó don Juan Avez, y el mismo rey fue compadre suyo, y de Aldoradín, al cual llamó de su propio nombre Fernando Aldoradín, El rey mandó que si quedaban Zegríes, que no viviesen en Granada, por la maldad que hicieron contra los Abencerrajes y la reina sultana. Los Gomeles todos se pasaron en África, y el Rey Chico con ellos, que no quiso estar en España, aunque le habían dado a Purchena en que viviese, y en África le mataron los moros de aquellas partes, porque perdió a Granada (*Guerras civiles*, págs. 287-288).

Se muestra así el aspecto esencial de la novela, la conquista del reino junto a sus bienes, seguida por la unidad religiosa y espiritual: "nuestra santa fe católica... se sabe claramente ser la mejor /de todas las leyes del mundo y la mejor religión" (*Guerras Civiles*, pág. 118). La novela se convierte en propaganda literaria islamófoba. El elemento de la conversión es el eje alrededor del cual giran todos los sucesos fundamentales de la novela. El autor busca persuadirnos de que la conquista de Granada por los Reyes Católicos era necesaria y estaba justificada por el bien de todos.

Son tres las clases sociales que confluyen en la trama novelesca: españoles musulmanes granadinos, españoles cristianos castellanos y turcos musulmanes. Se nos insiste en que los musulmanes tienen la profunda convicción de querer convertirse, de querer renegar de su fe, y en que deciden adoptar la cristiana por el hecho de escapar de ella más que por el hecho de tener una vocación sincera hacia la religión cristiana. Al fin y al cabo la necesidad de

unificación religiosa bajo un mismo credo, el cristiano, era asunto de estado primordial, y la conversión de los hispano-musulmanes y los hispanojudíos contaba con el apoyo político y militar de Roma.

Pérez de Hita condena a los granadinos por ser

[...] mal considerada canalla y bestial gente, que tan sin piedad se mataban y herían, como si en ellos de antigüedad hubiera algún mortal odio y civil guerra; allí eran hermanos contra hermanos. (*Guerras civiles*, pág. 199)

La imposible convivencia entre buenos y malos moros, y más aún, entre malos moros y buenos cristianos se convierte en el eje fundamental de la trama novelística de las *Guerras civiles* y contradice la utópica convivencia que se respira en *El Abencerraje*. Pese a ello, hay críticos que aseguran que Pérez de Hita muestra simpatía por los moriscos en su novela y que por lo tanto debería ser considerada como novela morisca de carácter maurófilo.³⁸⁶

II.3.4. *Los amores de Ozmín y Daraxa de Mateo Alemán*

El ciclo de la novela morisca se cierra con la breve historia de amor entre Ozmín y Daraxa. El escenario de estos amores es la guerra de la conquista de Granada. Esta novela forma parte, como una unidad narrativa independiente, relatada por un personaje, del *Guzmán de Alfarache* de Mateo Alemán:

[...] asoma un tema que no había aparecido antes en la novela de asunto granadino: la pasión, en este caso no correspondida, de un cristiano por una mora. Mencionamos este detalle porque el amor entre personas de distinta religión se incorpora tardíamente a la temática morisca, y durante el Siglo de Oro está casi relegado al teatro, floreciendo, en cambio, profusamente fuera de España y en la literatura romántica española.³⁸⁷

Ozmín y Daraja Mateo ofrece un tratamiento más realista de la situación de los moros granadinos antes de la toma que el que ofrecen el *Abencerraje* y las *Guerras civiles*. Supone un cambio de paradigma del género caballeresco al picaresco, y además del conflicto entre cristiano y musulmán añade el choque de clases sociales de villanos contra nobles. Alemán

³⁸⁶ María Soledad Carrasco Urgoiti, "Perfil del pueblo morisco según Pérez de Hita Notas sobre *Segunda parte de las Guerras civiles de Granada*", *op. cit.*, pág. 88.

³⁸⁷ Luis Francisco Bernabé Pons, *Los moriscos, conflicto, expulsión y diáspora*, pág.71.

pone en paralelo los sufrimientos de los enamorados Ozmín y Daraja y las persecuciones históricas de los moriscos.

La conversión es propuesta como una necesaria e inevitable para poder sobrevivir en un clima de difícil convivencia, y dentro de este contexto marcado por una grave situación de pérdida de identidad y temor es donde se encuentran Ozmín y Daraja. En ese clima los enamorados se ven forzados a humillar su orgullo y fingir ser lo que no son y sentir lo que no sienten; es el disimulo o la práctica de la *taquiyya* en religión y moral la que marca el hilo narrativo.

Ozmín y Ambrosio ofrecen una verdadera lección de tolerancia: "Andaban siempre juntos, jugaban juntos, juntos comían y dormían de ordinario, por lo mucho que se amaban... que la ley sola los diferenciaba; que por la mucha discreción de ambos nunca della trataron por no deshermanarse" (*Ozmín y Daraja*, pág. 210). El hermanamiento es tan sincero que parece inverosímil el hecho de que ambos sean de religiones distintas, el uno cristiano y el otro musulmán. Ambrosio es un esclavo cristiano que vive en la casa de una familia musulmana, pero aun así es tratado como un hijo más por sus amos, los padres de Ozmín, y como un hermano por el pequeño Ozmín. La relación entre Ambrosio y Ozmín cobra un matiz de idealización que contrasta con la actualidad histórica en la época de la publicación de la novela, y también con la situación de Daraja, presa y acosada en la hacienda de don Luis Padilla.

Los protagonistas hispano-musulmanes, Ozmín y Daraja, representan a la pareja ideal y son ejemplo de "un honestísimo trato, dulzura, amorosos recaudos" (*Ozmín y Daraja*, pág. 200). Ozmín es un: "mancebo rico, galán, discreto y, sobre todo, valiente y animoso [...] tan diestro estaba en la lengua española, como si en el riñón de Castilla se criara y hubiera nacido en ella" (*Ozmín y Daraja*, pág. 200). Ambos personajes son presentados como prototipos de la maurofilia literaria en la novela morisca. Los extensos episodios que muestran el valor personal de Ozmín y sus triunfos en las justas y fiestas de toros nos recuerdan la destreza de la figura de Abindarráez contra los escuderos de Narváez. Se produce, al igual que sucede en *El Abencerraje*, la exaltación del caballero granadino: "Todos quedaron con general mormullo de admiración y alabanza, encareciendo el venturoso lance y fuerzas del embozado [...] Todos lo contaban [...] que todo para Daraja eran grados de gloria" (*Ozmín y Daraja*, págs. 221-222). Y esta es la descripción de Daraja:

Era la suya una de las más perfectas y peregrinas hermosuras [...] su discreción, gravedad y gracia. Tan diestramente hablaba castellano, que con dificultad se le conociera no ser cristiana vieja, pues entre las más ladinas pudiera pasar por una de ellas (*Ozmín y Daraja*, pág. 198)

El hecho de que la mayoría de caballeros de la nobleza cristiana de Sevilla quiera contraer matrimonio con Daraja, "pretendiéndola por mujer [...] que todos la adoraban" (*Ozmín y Daraja*, pág. 212), se contradice con la división social entre cristianos nuevos y cristianos viejos impuesta por el Estado y la Iglesia, y más aun con la cuestión de la limpieza de sangre.

Como última de las tres novelas canónicas moriscas, *Ozmín y Daraja* ofrece un mensaje propagandista más sutil, denunciando al clero y la corona española de antes y después de 1492. Si en *El Abencerraje* se abstiene de connotaciones religiosas y presenta a los dos caballeros, Narváez y Abindarráez, de forma idealizada en cuanto a sus caracteres nobles, y si aceptamos que en *Guerras civiles* se denuncia al Islam y se le da gran prestigio a la religión católica, advertimos que *Ozmín y Daraja* equilibra estas dos obras. La conversión se convierte en el tema central, en el punto de máxima angustia, ya que solo ella puede salvar a los protagonistas y además restaurarles su alta posición social. La aparente generosidad de la reina hacia su prisionera Daraja, y su familia, tiene como condición su conversión so pena de muerte de su amado y futuro esposo Ozmín. La conversión rápida y forzada de las familias desesperadas de Ozmín y de Daraja puede interpretarse como una crítica velada a los Reyes Católicos por incumplir la letra del Tratado de Granada.

Ninguna de las tres novelas moriscas hasta aquí analizadas ofrece un modelo de soluciones para el problema morisco de su tiempo. No se construyen puentes, aunque sean idealistas, entre las dos religiones en conflicto. Ciertamente, es una cuestión más complicada que la de las conversiones directas. Pero Cervantes, a pesar de sus adversas circunstancias personales y la extremadamente difícil situación político-religiosa en que vivía, se atrevió a enfrentarse a uno de los temas más delicados de aquellos tiempos: el amor y del matrimonio que atraviesan la barrera religiosa.

II. 4. Conclusión: Tú mismo te has forjado tu ventura

Hablar del *Quijote* invita a realizar un análisis profundo acerca de la dualidad cervantina, de la doble postura constante sobre el tema de los últimos musulmanes de España, los denominados moriscos o musulmanes conversos. Es, pues, la dualidad de dos comunidades: la cristiana y la musulmana, en los albores de la España moderna. En la obra de Cervantes se aprecia esa mirada dual y sincrética como testigo directo de los acontecimientos sociopolíticos de la época que le tocó vivir. En el *Quijote* los elementos islámicos se hilvanan a lo largo de

algunos episodios como elementos integradores de una sociedad común, ofreciendo un modelo de sincretismo cultural y literario.

CAPÍTULO III

EL CÁLAMO ÁRABE DE CIDE HAMETE BENENGELI EN EL PROCESO CREATIVO DEL *QUIJOTE*

III.1. El cálamo árabe escribe el *Quijote*

Para mí solo nació don Quijote, y yo para él: él supo obrar y yo escribir, solos los dos somos para en uno. (DQ, II, 74, pág. 1098)

El cálamo³⁸⁸ árabe de Cide Hamete Benengeli se inserta en el *Quijote* a través de la ficción de este primer y verdadero autor. La cita que encabeza este apartado constituye la última amonestación de Cervantes a Avellaneda, el autor del *Quijote* apócrifo, y puede leerse como una prueba de la atracción que sentía hacia el mundo árabe. Con este sentido intercultural, confiesa ser el segundo autor del *Quijote*, ya que el creador de la historia es Cide Hamete. A este propósito, escribe Juan Goytisolo:

No es simplemente un capricho de su transcriptor Miguel de Cervantes, ni obedece tan sólo al expediente, entonces muy común, del "manuscrito hallado". La elección del encuadre narrativo, al engastar idealmente el libro en una cultura peninsular recién abrogada, va mucho más allá de la anécdota o la mera concesión a la moda del día. En realidad, traduce la existencia de una vena inspiradora profunda que aflora a lo largo de la escenografía mental cervantina, arropada con mil sinuosidades y meandros: me refiero a las complejas y obsesivas relaciones del autor con el mundo morisco-otomano y su fascinación por el Islam. La incidencia del tema musulmán en la narrativa y teatro de Cervantes ha suscitado, como es lógico, una copiosísima bibliografía y los cervantistas profesionales o aficionados se han esforzado en explicar, con mayor o menor fortuna, las distintas facetas y aspectos de dicha fascinación.³⁸⁹

Son dos los mundos en los que se inscribe el *Quijote*; por un lado, el mundo histórico y real donde había un autor llamado Miguel de Cervantes, y por otro lado el mundo verosímil y ficticio, donde había un autor árabe llamado Cide Hamete Benengeli. Cervantes escribe *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Cide Hamete es autor de una *Historia de don Quijote de la Mancha*. Es el dualismo del mundo real y el mundo ficticio en lo referente al "autor desta historia": Cervantes *alter ego* de Cide Hamete.

La cuestión reside en que tanto Cide Hamete Benengeli como su manuscrito son tan reales dentro de la novela como lo son sus personajes principales, don Quijote y su escudero

³⁸⁸ Luce López Baralt, "El cálamo supremo (Al-qalam al-acl) de Cide Hamete Benengeli", *Sharq Al-Ándalus*, N°16-17 (1999-2002), págs. 175-186.

³⁸⁹ Juan Goytisolo, "Vicisitudes del mudejarismo: Juan Ruiz, Cervantes, Galdós", *Crónicas sarracinas*, Barcelona, Seix Barral, 1989, págs. 47-72.

Sancho Panza. Nos encontramos con una historia en la que, antes de la aparición de este historiador árabe, un narrador se sirve de diversas fuentes para contar las aventuras quijotescas, hasta que la falta de información lo lleva a detener la acción; a partir de ahí se nos dice que encontró un manuscrito con la continuación de estas aventuras, y cuyo título fue traducido de esta manera: "*Historia de Don Quijote de la Mancha por Cide Hamete Benengeli*".

Se hace referencia a Cide Hamete Benengeli hasta treinta y siete veces en el *Quijote*, de las que treinta se encuentran en la segunda parte de 1615, publicada seis años después del decreto de expulsión de los moriscos en 1609. Para evitar la censura inquisitorial, el autor es precavido, y adopta el discurso oficial contra los musulmanes siempre que se da el caso, tachando a Cide Hamete de "falsario" y "mentiroso". Sin embargo, surge la otra mirada que lo adula como autor "verdadero", "legal", "fiel" y "flor de los historiadores" para justificar la veracidad de su *Quijote* en oposición al falso de Avellaneda. Ello nos lleva a preguntarnos por la razón de ser de Cide Hamete Benengeli.

III. 2. El juego autorial del *Quijote*: ficción y verosimilitud

En la composición de la obra, Cervantes organiza un juego de narradores para crear un universo de verosimilitud al lector, asunto que cuatrocientos años después sigue originando controversias entre los cervantistas. El asunto que nos interesa es la voz árabe como creadora de las aventuras quijotescas, su credibilidad como historiador, aunque se le llama en numerosas ocasiones falsario. Ese es el talento e ingenio narrativo de Cervantes, Actualmente las teorías van desde las que defienden que los autores son los tres que Cervantes presenta de forma explícita (el primer autor, el segundo autor y Cide Hamete Benengeli), hasta las que hablan de cinco o seis autores. Ello se traduce en la multiplicidad de voces autoriales:

Los discursos en el *Quijote* están constituidos por una serie de referencias que sobrepasan la misma textualidad de la obra, es decir, no solo abarcan aspectos estetizantes sino que los superan y recogen una multiplicidad de discursos que abren el texto hacia una interpretación crítica. Una de estas referencias que emergen del texto es la voz segregada y desautorizada del árabe. Con esta voz, Cervantes posibilita una perspectiva literaria que establece otros fenómenos, tales como la parodia o la ironía. De esta manera, se intenta establecer esta voz como una autorreflexividad crítica que posibilita el enfrentamiento discursivo dentro del texto cervantino.³⁹⁰

³⁹⁰ Jorge Moreno Pinaud, "La voz de Cide Hamete Benengeli: autorreflexividad crítica en *El Quijote*", *Espéculo, Revista de Estudios Literarios*, N° 30 (2005).

En el prólogo al *Quijote* de 1605, Cervantes se dirige a su "lector carísimo" con las siguientes palabras: "Todo lo cual te exenta y hace libre de todo respecto y obligación, y así, puedes decir de la historia todo aquello que te pareciere, sin temor que te calumnien por el mal ni te premien por el bien que dijeres della" (DQ, I, prólogo, pág. 12) En el último capítulo, el 52 de la primera parte, el segundo autor y editor de la novela dice a su vez:

El cual autor no pide a los que la leyeren, en premio del inmenso trabajo que le costó inquirir y buscar todos los archivos manchegos, por sacarla a luz, sino que le den el mismo crédito que suelen dar los discretos a los libros de caballerías, que tan validos andan en el mundo; con esto se tendrá por bien pagado y satisfecho, y se animará a sacar y buscar otras, si no tan verdaderas, a lo menos de tanta invención y pasatiempo" (DQ, I, 52, págs. 540 -541)

También hay que mencionar que su misma voz surge de vez en cuando a lo largo de la historia para hacer alguna consideración acerca de los hechos que Cide Hamete cuenta. Otras veces es el traductor el que interviene diciendo lo que piensa acerca de aquellos hechos y, en fin, el mismo Cide Hamete pone alguna que otra nota acerca de la verdad de lo contado. Es lo que sucede al principio del capítulo 24 de la II parte:

Dice el que tradujo esta grande historia del original, de la que escribió su primer autor Cide Hamete Benengeli, que llegando al capítulo de la aventura de la cueva de Montesinos, en el margen dél estaban escritas de mano del mismo Hamete estas mismas razones: "No me puedo dar a entender ni me puedo persuadir que al valeroso don Quijote le pasase puntualmente todo lo que en el antecedente capítulo queda escrito [...]" (DQ, II, 24, pág. 738)

Esta intervención del "mesmo Hamete" es una de las más sorprendentes de la novela. Cervantes atribuye las posibles contradicciones que existen en la historia al texto original de este historiador que, como moro, no es de fiar. Nuestro autor se adelanta a su tiempo al utilizar el recurso del manuscrito encontrado para moverse con toda libertad creativa. Si es muy conocido el comienzo "En un lugar de la Mancha...", no todos recuerdan que el segundo volumen se inicia así: "Cuenta Cide Hamete Benengeli".

El segundo autor lee un manuscrito que, a su vez, ha compuesto Cide Hamete Benengeli estudiando los Archivos de La Mancha. El traductor morisco interpreta a Cide Hamete y a nosotros nos llega lo que ha leído el segundo autor. Este mismo narrador alaba al autor árabe diciendo: "Real y verdaderamente todos los que gustan de semejantes historias como ésta deben mostrarse agradecidos a Cide Hamete, su autor primero, por la curiosidad que tuvo de contarnos las cosas mínimas della, sin dejar cosa, por menuda que fuese, que no la sacase a luz distintamente." (DQ, II, 40, pág. 849)

Una vez publicado el primer tomo de la historia, ya Sancho conoce el nombre del autor árabe y se refiere a "la historia que compuso Cide Hamete Benegeli" (DQ, II, 8, pág. 612) Al conocer a don Quijote, Sansón Carrasco se refiere a Cide Hamete y le comenta al caballero: "[...] solo vuestra merced lleva la palma a todos los caballeros andantes; porque el moro en su lengua y el cristiano en la suya tuvieron cuidado de pintarnos muy al vivo lo gallardo de vuestra merced [...]" (DQ, II, 3, pág. 581). Alaba al autor árabe: "Bien haya Cide Hamete Benengeli que la historia de vuestras grandezas dejó escrita, y bien haya el curioso que tuvo cuidado de hacerlas traducir al árabe en nuestro vulgar castellano, para universal entretenimiento de las gentes" (DQ, II, 3, pág. 580); y ante ello don Quijote reacciona de la siguiente manera:

-Desa manera, ¿verdad es que hay historia mía, y que fue moro y sabio el que la compuso?
-Es tan verdad, señor- dijo Sansón-, que tengo para mí que el día de hoy están impresos más de doce mil libros de la tal historia; si no, dígalo Portugal, Barcelona y Valencia, donde se han impreso; y aún hay fama que se está imprimiendo en Amberes, y a mí se me trasluce que no ha de haber nación ni lengua donde no se traduzga. (DQ, II, 3, pág. 581)

En Barcelona, don Antonio Moreno aplaude a Benengeli al darle la bienvenida a don Quijote: "Bien sea venido, digo, al valeroso don Quijote de la Mancha: no el falso, no el ficticio, no el apócrifo que en falsas historias estos días nos han mostrado, sino el verdadero, el legal y que nos describió Cide Hamete Benengeli, flor de los historiadores" (DQ, II, 61, pág. 1015).

La visión de Cide Hamete como autor árabe del verdadero don Quijote deja de ser un elemento menor. El *Quijote* de 1605 muestra hasta el capítulo 9 una narración lineal, sin más intervenciones externas que algunos comentarios del primer autor. Y el segundo autor no aparece hasta que se ve en la obligación de contarnos que se ha quedado sin documentos con los que continuar la obra. La redacción continúa con el descubrimiento de los documentos de Benengeli y la contratación del traductor, aunque no podemos afirmar que esta acaba en el momento en el que el libro retoma la batalla de don Quijote contra el vizcaíno. Finalmente, al acabar el *Quijote* de 1605, el autor nos cuenta, con otro recurso ficticio, cómo llega a sus manos una caja de plomo con los poemas de Argamasilla. Diez años después decide desarrollar la historia para reaccionar contra el apócrifo de Avellaneda.

No hace falta detenerse en explicar la más que conocida indignación de Cervantes al saber que se había publicado una continuación de su obra sin su consentimiento, la cual le llevó a modificar el plan antiguo de redacción de su texto para distanciarse del falso *Quijote*. Para ello

cambia la ruta del caballero que en primera instancia había organizado para la segunda parte, llevando a don Quijote a Barcelona en lugar de a Zaragoza. La falsa tercera salida del hidalgo no está narrada por Cide Hamete Benengeli, sino por otro moro llamado Alisolán. Así que al escribir la segunda parte, Cervantes rescata a su historiador arábigo, que en el primer *Quijote* había quedado prácticamente olvidado a partir de un punto, y lo erige en la figura distintiva de su obra, nombrándole el único historiador verdadero de don Quijote. Como asegura James A. Parr:

Cervantes se había deshecho ya de esa figura estrambótica y no pensaba mencionarla más, hasta darse cuenta de que Avellaneda atribuía su continuación de 1614 a otro moro inverosímil, un tal Alisolán.³⁹¹

Por eso Cervantes incide mucho más en la presencia de Cide Hamete, aumentando las menciones al mismo a través de las citas del segundo autor, y las historias intercaladas disminuyen, porque su presencia disminuiría el hilo de la historia principal. En el *Quijote* de 1615 el sabio historiador ya no es solo una figura evocada por el segundo autor, sino que esta vez se transmiten sus palabras y sus reflexiones, lo que no ocurría en 1605. Otra voz que va a acompañar a Cervantes es la voz del traductor; a partir de ahora se hace evidente que su función va más allá de la traducción de los textos de Benengeli, ya que decide traducir tan solo los pasajes que considera adecuados para la redacción final del texto.

Tenemos, por tanto, un autor original de la obra desconocido, un historiador que recopila datos, que es Cide Hamete, un traductor morisco, y un narrador-editor, que es el segundo autor, es decir, Cervantes.

³⁹¹ James A. Parr, "Del interés de los narradores del *Quijote*". En Jules Whicker (ed.), *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Birmingham, University of Birmingham, 1995, pág. 106.

III.2.1. El autor de los ocho primeros capítulos

La identidad del autor de los ocho primeros capítulos, desde el comienzo de la obra hasta el momento inmediatamente anterior a la batalla entre don Quijote y el vizcaíno, comienza siendo un misterio. Tan solo nos guiamos por lo que nos dice el segundo autor al final del capítulo 8 del *Quijote* de 1605, donde nos cuenta que debía tratarse de un historiador manchego. Este historiador debió de redactar la historia de don Quijote y la depositó en los archivos de la Mancha, donde el editor la encontró, aunque se detiene de forma brusca justo en mitad del episodio mencionado. Estamos asistiendo al nacimiento del suspense en literatura; Cervantes asegura haberse quedado sin fuentes:

Pero está el daño de todo esto que en este punto y término deja pendiente el autor desta historia esta batalla, disculpándose que no halló más escrito, destas hazañas de don Quijote, de las que deja referidas. Bien es verdad que el segundo autor de esta obra no quiso creer que tan curiosa historia estuviese entregada a las leyes del olvido, ni que hubiesen sido tan poco curiosos los ingenios de la Mancha, que no tuviesen en sus archivos o en sus escritorios algunos papeles que deste famoso caballero tratasen; y así, con esta imaginación, no se desesperó de hallar el fin desta apacible historia, el cual, siéndole el cielo favorable, le halló del modo que se contará en la segunda parte (DQ, I, 8, pág. 97).

A partir de la aventura de los frailes de San Benito y la aventura del vizcaíno se da inicio a una visión plural en la configuración de la autoría de las aventuras de don Quijote; a partir de ahora se menciona a un *segundo autor*, que no es otro que Cervantes, ya que el primero, como veremos a continuación, se finge que es Cide Hamete. En este episodio Sancho y don Quijote se encuentran con una especie de caravana donde van dos frailes benedictinos con sus criados y una señora vizcaína que se dirige a Sevilla porque es la mujer de un gobernador con un cargo en América. La *locura* de don Quijote se empeña en que en verdad son gente endiablada y descomunal, y acto seguido ataca a uno de los frailes dándole una paliza. La *lógica* de Sancho le dice en que son frailes, Don Quijote, mientras, se dirige a la dama, surge la disputa con el vizcaíno y se acaba el manuscrito. Las espadas se quedan en el aire:

Cervantes se acaba de inventar el suspense con la narración congelada, lo que implica inventarse al lector a quien se le hace un guiño cómplice inventando el sentido de la ficción real; la narración de la prosa de la vida [...] cuenta cómo se paró la historia sin que su autor nos diga donde está lo que faltaba, supone un desvío radical respecto a la imagen del manuscrito mágico, se trata de buscar la verdad de una historia y luego transcribirla o recontarla de nuevo.³⁹²

³⁹² Juan Carlos Rodríguez, *El escritor que compra su propio libro. Para leer el Quijote*, pág. 142.

Es la primera vez en la que el mismo Cervantes entra en escena y se plantea qué pasará; deja su texto ante un destino incierto, con la narración congelada. Da un vuelco a su papel y se convierte en un lector más que espera la continuación de la historia quijotesca. Hay de esta forma una primera parte escrita en castellano y una segunda, obra de Cide Hamete Benengueli, escrita en árabe, lo que exige un traductor:

Dejamos en la primera parte desta historia al valeroso vizcaíno y al famoso don Quijote con las espadas altas y desnudas, en guisa de descargar dos furibundos fendientes, tales, que si en lleno se acertaban, por lo menos dividirían y fenderían de arriba abajo y abrirían como una granada; y que en aquel punto tan dudoso paró y quedó destroncada tan sabrosa historia, sin que nos diese noticia su autor dónde se podría hallar lo que della faltaba (DQ, I, 9, pág. 100).

No quiso dejar las cosas así este segundo autor, y buscó más manuscritos sobre don Quijote porque "esta imaginación me traía confuso y deseoso de saber real y verdaderamente toda la vida y milagros de nuestro famoso español don Quijote de la Mancha" (DQ, I, 9, pág. 101). Hasta ahora, Cervantes ha fingido ser una especie de erudito que recopila datos de otros autores y de los archivos de la Mancha para ordenar la historia de don Quijote. En este momento, se introduce en las páginas de la novela, apesadumbrado por no saber más de don Quijote, y así no tarda en narrarnos el hallazgo, en Toledo, del manuscrito en árabe de Cide Hamete. A partir de aquí, el Quijote se ofrecerá a sus lectores como la traducción de este fingido texto arábigo, aunque de cuando en cuando hará ver que se permite intercalar algún comentario y se dará así mismo el nombre de "traductor".

Se trata con ello de parodiar un aspecto del estilo de los libros de caballería, en los que es muy frecuente que los autores finjan que los traducen de otra lengua o que han hallado el original en condiciones misteriosas. Así, por ejemplo, *Don Florisel de Niquea* finge ser obra del griego Galerín y del latino Talistes Campaneo; el *Caballero de la Cruz* dice estar traducido de una crónica del árabe Xartón; el *Don Cirongilio de Tracia* se presenta como traducido de un original "que escribió Novarco y Promisus en latín"; de *Don Belianís de Grecia* se dice que lo escribió el sabio Fristón; el texto de las *Sergas de Esplandián*, continuación del *Amadís de Gaula*, fue hallado en una ermita, cerca de Constantinopla; incluso, una obra como las *Guerras civiles de Granada*, de Ginés Pérez de Hita, se publica con la explicación "agora nuevamente sacada de un libro arábigo, cuyo autor de vista fue un moro llamado Aben Amin, natural de Granada".

El supuesto manuscrito presenta tres secciones para lo que es el primer tomo del *Quijote* y al menos una sección para el segundo tomo del *Quijote*. Al final del capítulo 14, de la primera parte, se nos dice que termina una sección: "según se cuenta en el discurso desta verdadera historia, dando aquí fin la segunda parte". (DQ, I, 14, pág. 145). Recordemos que el narrador preparó la primera parte, los primeros ocho capítulos, de modo que la primera parte de Cide Hamete es la segunda parte de la obra. La segunda parte del manuscrito de Benengeli termina al final del capítulo 26: "En este punto dio fin a la tercera (parte) el sabio y atento historiados Cide Hamete Benengeli" (DQ, I, 26, pág. 292) La tercera parte termina con el primer tomo, mientras que no se menciona división alguna del manuscrito en el segundo tomo. Parece que el manuscrito tenía otros asuntos además de los tocantes a don Quijote, porque el segundo autor ruega al traductor que traduzca solo "todos los que trataban de don Quijote" (DQ, I, 9, pág. 103). La trama de la novela ya se ha imaginado, y surge una cuestión premonitoria sobre el poder de las ilustraciones, pues también se cuenta que aquellos cartapacios estaban ilustrados:

Estaba en el primero cartapacio pintado muy al natural la batalla de don Quijote con el vizcaino, puestos en la misma postura que la historia cuenta, levantadas las espadas, el uno cubierto de su rodela, el otro de la almohada, y la mula del vizcaíno tan al vivo, que estaba mostrando ser de alquiler a tiro de ballesta. Tenía a los pies escrito el vizcaíno un título que decía: Don Sancho de Azpetia, que, sin duda, debía de ser su nombre, y a los pies de Rocinante estaba otro que decía: Don Quijote. Estaba Rocinante maravillosamente pintado, tan largo y tendido, tan atenuado y flaco, con tanto espinazo, tan hélico confirmado, que mostraba bien al descubierto con cuánta advertencia y propiedad se le había puesto el nombre de Rocinante. Junto a él estaba Sancho Panza, que tenía el cabestro a su asno, a los pies del cual estaba otro rétulo que decía: Sancho Zancas, y debía de ser que tenía, a lo que mostraba la pintura, la barriga grande, el talle corto y las zancas largas, y por esto, se le debió de poner nombre de Panza y de Zancas, que con estos dos sobrenombres le llama algunas veces la historia. Otras algunas menudencias había que advertir, pero todas son de poca importancia y que no hacen al caso a la verdadera relación de la historia, que ninguna es mala como sea verdadera. (DQ, I, 9, pág. 103)

La cuestión de la verdad de la historia es, pues, fundamental:

Si a ésta se le puede poner alguna objeción cerca de su verdad, no podrá ser otra sino haber sido su autor árabe, siendo muy propio de los que aquella nación ser mentirosos; aunque, por ser tan nuestros enemigos, antes se puede entender haber quedado falto en ella que demasiado. Y así me parece a mí, pues cuando pudiera y debiera entender la pluma en las alabanzas de tan buen caballero, parece que de industria las pasa en silencio; cosa mal hecha y peor pensada, habiendo y debiendo ser los historiadores puntuales, verdaderos y no nada apasionados, y que ni el interés ni el miedo, el rango ni la afición no les hagan torcer del camino de la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir. En ésta sé que se hallará todo lo que se acertare a desear en la más apacible; y si algo bueno en ella faltare, para mí tengo que fue por culpa del galgo de su autor, antes que por falta del sujeto. En fin, su segunda parte, siguiendo la traducción, comenzaba desta manera. (DQ, I, 9, pág. 104)

Así se da comienzo a la continuación de la obra, y ello nos lleva a preguntarnos por el motivo que empujó a Cervantes a incluir un primer autor, en lugar de comenzar la narración con el hallazgo de los textos de Cide Hamete Benengeli. Ha habido teorías que han apoyado la idea de que Cervantes concibió esos primeros seis capítulos como novela corta, a modo de las novelas ejemplares, y que posteriormente la convirtió en el extenso libro que tenemos. Quizás el propio autor se vio superado por el potencial de su propio personaje y esto lo acabó llevando al juego narrativo de la multiplicidad de autores ficticios. Tenemos así a Cide Hamete, pero para que aparezca es necesaria la existencia de un primer autor responsable de los capítulos que ya había escrito. Al respecto, Santiago Fernández Mosquera³⁹³ es de la opinión de que Cervantes no era consciente de las posibilidades del recurso del falso autor cuando comenzó la novela, de ahí que lo incluyera más adelante. Por otro lado, hay quienes opinan que el recurso ha estado en la creación cervantina desde un principio.³⁹⁴ Hay que esperar hasta el paso del capítulo VIII al IX, de cualquier modo, para que se dé comienzo al enigmático y complejo juego narrativo.

III. 2.2. El segundo autor compra *El Quijote*

El segundo autor del que habla Cervantes no aparece hasta el final del capítulo 8 del primer *Quijote*. Y es cuando el *querido lector* descubre que lo que está leyendo es una simple transcripción de un historiador anónimo por otro autor, anónimo también. Este último autor se queda sin más historias y, para resolver esta situación, Cervantes se convierte en un personaje más que se introduce en su propia historia. Nos cuenta otra historia narrada en primera persona, la del encuentro de un manuscrito árabe que narra las aventuras de don Quijote y que traduce con la ayuda de un morisco.

El segundo autor es el verdadero editor y responsable del acabado final de todas las aventuras:

³⁹³ Santiago Fernández Mosquera, "Los autores ficticios del *Quijote*", *Anales Cervantinos*, N° 24 (1986), págs. 47-65

³⁹⁴ Colbert I. Nepaulsingh, "La aventura de los narradores del *Quijote*". En *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas*, Toronto, University of Toronto, 1980, págs. 515-518.

Editor porque se empeña en buscar lo que supone que falta, editor porque lo encuentra, manda traducir la historia y además paga por ello. Y probablemente es, también, el cristiano que se ocupó de mandarla imprimir. Por ello llamamos al segundo autor, editor.³⁹⁵

Esta voz textual va a intervenir a partir del capítulo 9 e intervendrá constantemente hasta el final de la obra. Surge el dilema de si creer al Cervantes que escribe el *Quijote* o al Cervantes que se mete dentro de su obra y busca, por respeto a la figura del caballero, más aventuras dignas de mención y alabanza para la posteridad:

Digo, pues, que por estos y otros muchos respetos es digno nuestro gallardo Quijote de continuas y memorables alabanzas, y aun a mí no se me deben negar, por el trabajo y diligencia que puse en buscar el fin desta agradable historia; aunque bien sé que si el cielo, el caso y la fortuna no me ayudaran, el mundo quedara fulto y sin el pasatiempo y gusto que bien casi dos horas podrá tener el que con atención la leyere. Pasó, pues, el hallarla en esta manera (DQ, I, 9, pág. 101).

El segundo autor da comienzo a una nueva historia cuyo escenario se sitúa en el mercado de Toledo, donde había muchas tiendas de mercaderes. Allí se encuentra con un chico que lleva en las manos unos papeles o lo que se parece a un pergamino escrito en letras árabes para venderlo a un sedero. Cervantes quiere primero hojear esos papeles gracias a su afición por la lectura:

Estando yo un día en el Alcaná de Toledo, llevo un muchacho a vender unos cartapacios y papeles viejos a un sedero; y como soy aficionado a leer, aunque sean los papeles rotos de las calles, llevado desta mi natural inclinación, tomé un cartapacio de los que el muchacho vendía, y vile con caracteres que conocí ser arábigos. (DQ, I, 9, pág. 102)

Resulta que esos papeles del muchacho son la continuación de la historia, es decir, que gracias a su afición por la lectura encuentra el final de la obra, y la encuentra con esencia y elementos árabes tanto en grafía como en autoría. Surge la problemática del idioma del otro, del árabe, y se introduce otro elemento que configura el universo multicultural cervantino: la traducción. La narración cervantina es construida en diálogo con el panorama de mestizaje y maurofilia con el que se sentía identificado como autor moderno:

³⁹⁵ Fernández Mosquera, *op. cit.*, pág. 34.

Y puesto que aunque los conocía no los sabía leer, anduve mirando si parecía por allí algún morisco aljamiado que los leyese, y no fue dificultoso hallar intérprete semejante, pues aunque le buscara de otra mejor y más antigua lengua, le hallara. (DQ, I, 9, pág. 102)

El segundo autor se encuentra en el lugar neurálgico de las tres culturas: la cristiana, la árabe y la judía; la ficción cervantina se presta a poner en este lugar de Toledo los elementos indispensables para seguir con la narración de las nuevas aventuras quijotescas. Y siempre gracias a la suerte y a un azar aparentemente no organizado: "En fin, la suerte me deparó uno, que, diciéndole mi deseo y poniéndole el libro en las manos, le abrió por medio, y leyendo un poco de él, se comenzó a reír" (DQ, I, 9, pág. 102). Es un morisco aljamiado el que salva del olvido a don Quijote y sus aventuras.

Cervantes ya tiene el intérprete morisco de su propia creación, Se extraña de sus risas, y el morisco le explica que es por una nota del manuscrito: esta Dulcinea del Toboso, tantas veces referida, "dicen que tuvo la mejor mano para salar puercos que otra mujer de toda la Mancha"(DQ, I, 9, pág. 102). Cervantes ha adquirido una madurez literaria tal que le hace reírse de su propia obra, aunque esta burla resulta paradójica teniendo en cuenta las altas probabilidades de su origen converso, y más por situarla en Toledo, donde la población conversa era mayoritaria³⁹⁶.

Tras escuchar el nombre de Dulcinea, ya no hay dudas de que aquí están las aventuras de don Quijote, y el Cervantes segundo autor, como buen comprador, regatea y pregunta por el precio del manuscrito. Convence al muchacho para que se lo venda y le paga medio real, aunque añade que si el chico hubiera insistido le hubiera pagado hasta seis reales. Pide al morisco que lea esos papeles y esto es lo que ocurre cuando oye que se titulan *Historia de don Quijote de la Mancha escrita por Cide Hamete Benengeli, historiador árabe*:

Mucha discreción fue menester para disimular el contento que recibí cuando llegó a mis oídos el título del libro; y salteándosele al sedero, compré al muchacho todos los papeles y cartapacios por medio real; que si él tuviera discreción y supiera lo que yo los deseaba, bien se pudiera prometer y llevar más de seis reales de la compra (DQ, I, 9, pág. 102)

Cervantes se convierte en "el primer escritor que compra su propia obra"³⁹⁷. Además, Cervantes se pone como autor un disfraz, un disfraz de moro, de sabio, de historiador, y se inventa un nombre: Cide Hamete Benengeli. Se añade a todo ello el menosprecio que en esta

³⁹⁶ Mikel de Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1997.

³⁹⁷ Juan Carlos Rodríguez, *op. cit.*, pág. 13.

época sufren los escritos en caligrafía árabe, ya que parece ser que sólo servían para envolver la seda y otros menesteres parecidos, y con ello elabora una crítica social hacia cualquier tipo de rechazo a la cultura, no ya solo árabe, a la literatura y la labor creadora en general, y hacia cualquier prejuicio de carácter étnico o racial. Francisco Márquez Villanueva alude a que este pasaje cervantino de la compra del manuscrito a un sedero en el Alcaná de Toledo es fiel reflejo de otro pasaje de fray Antonio Guevara:

[...] de creerle ocurrió hallándose en Zafra el año 1523 y con ocasión de su visita a la tienda de un librero, cuando vio a éste ocupado en deshacer un libro de pergaminos para encuadernar otro nuevo, y “como conocí que el libro era mucho mejor para leer que no para encuadernar libros, dile por él ocho reales, y aún diérale ocho ducados”.³⁹⁸

La originalidad reside en que, al comprar su propia obra, compra también los derechos de autor, con su nombre Cide Hamete Benengueli y su lengua original, la arábica, dándole el matiz de veracidad a la ficción narrativa:

Apartéme luego con el morisco por el claustro de la iglesia mayor, y roguéle me volviese aquellos cartapacios, todos los que trataban de don Quijote, en lengua castellana, sin quítales ni añadirles nada, ofreciéndole la paga que él quisiese. Contentóse con dos arrobas de pasas y dos fanegas de trigo, y prometió de traducirlos bien y fielmente y con mucha brevedad. Pero yo, por facilitar más el negocio y por no dejar de la mano tan buen hallazgo, le truje a mi casa, donde en poco más de un mes y medio la tradujo toda, del mismo modo que aquí se refiere. (DQ, I, 9, pág. 103)

Esta imagen de la compra y la traducción del manuscrito nos lleva al mercado editorial de la época, que ha aparecido con la llegada del "mercado capitalista"³⁹⁹. Nos encontramos con la configuración de la imagen de escritor que ha llegado hasta la actualidad; el escritor ya es libre de comprar y vender sus propias creaciones. Pero la intención de Cervantes, aparte de escribir y vender su obra, es clara: hacer creer que don Quijote fue un personaje real y que su historia existía desde tiempos inmemoriales; incluso, siguiendo con el juego autorial, llega a afirmar que Cide Hamete es el culpable de que no sepamos cuál es ese lugar de cuyo nombre no quiere acordarse:

Este fin tuvo el Ingenioso Hidalgo de la Mancha, cuyo lugar no quiso poner Cide Hamete puntualmente, por dejar que todas las villas y lugares de la Mancha contendiesen entre sí por ahijársele y tenérsele por suyo, como contendieron las siete ciudades de Grecia por Homero. (DQ, II, 74, pág. 1097).

³⁹⁸ Francisco Márquez Villanueva, *Moros, moriscos y turcos*, Barcelona, Bellaterra, 2010, pág. 130.

³⁹⁹ José Antonio Maravall. *La cultura del Barroco*, Madrid, Ariel, 2008.

III.2.3. El traductor, los académicos de Argamasilla y el *curioso autor impertinente*

El traductor morisco nos descubre que aquellos papeles escritos en caracteres árabes cuentan la historia de don Quijote, de manera que Cervantes se convierte en editor de las nuevas aventuras del caballero. La función del morisco es primordial y prácticamente podemos considerarlo como un autor más en la creación ficticia de las aventuras quijotesas, ya que, si no hubiera sido por él, no sabríamos que aquellos papeles eran la crónica de las andanzas de don Quijote y Sancho, ni tampoco se habría llevado a cabo la traducción al castellano. Este traductor interviene fundamentalmente en el *Quijote* de 1615, donde lo vemos hasta siete veces en la construcción del texto. Él mismo es quien nos advierte que el capítulo V de la segunda parte es apócrifo, y más adelante, en el capítulo XVIII, decide no traducir la descripción de la casa del Caballero del Verde Gabán porque no le resulta importante. Hay un apartado decisivo en el que vemos cómo el traductor se aparta del original de Cide Hamete para traducirlo según cree conveniente:

Dicen que en el propio original desta historia se lee que llegando Cide Hamete a escribir este capítulo, no le tradujo su intérprete como él le había escrito, que fue un modo de queja que tuvo el moro de sí mismo por haber tomado entre manos una historia tan seca y tan limitada como esta de don Quijote, por parecerle que siempre había de hablar dél y de Sancho, sin osar estenderse a otras digresiones y episodios más graves y más entretenidos; y que el ir siempre atenido el entendimiento, la mano y la pluma a escribir de un solo sujeto y hablar por las bocas de pocas personas era un trabajo insoportable, cuyo fruto no redundaba en el de su autor, y que por huir deste inconveniente había usado en la primera parte del artificio de algunas novelas como fueron la del *Curioso impertinente* y la del *Capitán cautivo*, que están como separadas de la historia, puesto que las demás que allí se cuentan son casos sucedidos al mismo don Quijote, que no podían dejarse de escribirse. También pensó como él dice, que muchos, llevados de la atención que piden las hazañas de don Quijote, no la darían a las novelas, y pasarían por ellas, o con priesa, o con enfado, sin advertir la gala y artificio que en sí contienen, el cual se mostrara bien al descubierto cuando por sí solas, sin arrimarse a las locuras de don Quijote ni a las sandeces de Sancho, salieran a la luz. Y así, en esta segunda parte, no quiso ingerir novelas sueltas ni pegadizas, sino algunos episodios que lo pareciesen, nacidos de los mismos sucesos que la verdad ofrece, y aún éstos, limitadamente y con solas las palabras que bastan a declararlos; y pues se contiene y cierra en los estrechos límites de la narración, teniendo habilidad, suficiencia y entendimiento para tratar del universo todo, pide no se desprece su trabajo, y se le den las alabanzas, no por lo que escribe, sino por lo que ha dejado de escribir. (DQ, II, 44, pág. 876)

El traductor morisco parece ser muy fiel al texto original; de vez en cuando expresa alguna opinión acerca de la verosimilitud de lo que traduce, pero solo raras veces omite algo; su incredulidad se ilustra mejor en esta cita:

Llegando a escribir el traductor desta historia este quinto capítulo, dice que le tiene por apócrifo porque en él habla Sancho Panza con otro estilo del que se podía prometer de su corto ingenio, y dice

cosas tan sutiles, que no tiene posible que él las supiese; pero que no quiso dejar de traducirlo, por cumplir con lo que a su oficio debía, y así, prosiguió diciendo [...] (DQ, II, 5, pág. 593)

Pero cuando llega el traductor a la sección donde Cide Hamete describe la casa de don Diego de Miranda, sí deja su oficio y se hace más redactor que traductor:

Aquí pinta el autor todas las circunstancias de la casa de don Diego, pintándonos en ellas lo que contiene una casa de un caballero labrador y rico; pero el traductor desta historia le pareció pasar estas y otras menudencias en silencio, porque no venían bien con el propósito principal de la historia; la cual más tiene su fuerza en la verdad que en las frías digresiones (DQ, II, 18, pág. 687).

Una vez traducido del árabe, el texto no se imprime directamente, sino que es refundido y alterado por el narrador. Como se ilustrará en seguida, este narrador omite algunas cosas, modifica otras y comenta otras. Pero, aun a través de los dos niveles, el de la refundición por el narrador y el de la traducción al castellano, podemos percibir claramente la presencia del manuscrito de Cide Hamete Benengeli y muchas veces podemos reconstruir lo que parece haber contenido el supuesto manuscrito original. A veces se cita directamente a Cide Hamete y la cita va entre comillas, de modo que en estos casos, no hay que reconstruir nada. Sin embargo, una parte de la tremenda ironía de la obra es que en toda ocasión, cuando se le cita directamente, la cita no contribuye con cosa alguna a la narración; por ejemplo: "¡Bendito sea el poderoso Alá! -dice Hamete Benengeli al comienzo deste octavo capítulo- ¡Bendito sea Alá!, repite tres veces [...]" (DQ, II, 8, pág. 612).

Este mismo traductor es quien explica por qué Cide Hamete "jura como católico cristiano" siendo musulmán, convirtiéndose en el responsable de la creación del texto definitivo. Puesto que es moro, el traductor interrumpe la cita para tratar de lo que Cide Hamete querría decir con ello, y nunca sabemos exactamente por qué y sobre qué juraba Benengeli:

Entra Cide Hamete Benengeli, coronista desta grande historia, con estas palabras en este capítulo: "Juro como católico cristiano"...; a lo que su traductor dice que el jurar Cide Hamete como católico cristiano siendo él moro, como sin duda lo era, no quiso decir otra cosa sino que así como el católico cristiano cuando jura, jura, o debe jurar, verdad, y decirla en lo que dijere, así él la decía, como si jurara como cristiano católico, en lo que quería escribir de don Quijote, especialmente en decir quién era maese Pedro, y quién el mono adivino que traía admirados todos aquellos pueblos con sus adivinanzas (DQ, II, 27, pág. 763).

Tenemos al traductor y a Cide Hamete, y de repente, al final del *Quijote* de 1605 surgen unos curiosos académicos y poetas de Argamasilla. Una voz nos narra en tercera persona cómo el segundo autor se queda sin fuentes para continuar la obra, y nos cuenta el descubrimiento de

una caja de plomo en las ruinas de una ermita, historia que introduce la leyenda de los *Libros Plúmbeos del Sacromonte* de Granada y que estudiaremos en su apartado correspondiente. La caja recoge la tercera salida de don Quijote. Se ha planteado que esta voz estaría por encima de los autores ficticios anteriormente citados, y que sería el único y autentico narrador omnisciente y en tercera persona del conjunto de la obra. Aunque lo lógico es pensar que esta voz no es más que la usada por el segundo autor para narrar la historia.⁴⁰⁰

Dentro de la caja el autor encuentra unos poemas castellanos firmados por los académicos de Argamasilla:

Y los que se pudieron leer y sacar en limpio fueron los que aquí pone el fidedigno autor desta nueva y jamás vista historia. El cual autor no pide a los que la leyeren, en premio del inmenso trabajo que le costó inquerir y buscar todos los archivos manchegos, por sacarla a la luz, sino que le den el mesmo crédito que suelen dar los discretos a los libros de caballerías, que tan validos andan en el mundo; que con esto se tendrá por bien pagado y satisfecho, y se animará a sacar y buscar otras, si no tan verdaderas, a lo menos de tanta invención y pasatiempo. Las palabras primeras que estaban escritas en el pergamino que se halló en la caja de plomo eran éstas [...] (DQ, I, 52, pág. 540).

Estos poemas son escritos a la memoria de don Quijote con un matiz caricaturesco y burlesco, igual que el propio nombre de los poetas y de la academia: "monicongo, paniagudo, cachidiablo, tiquitoc" (DQ, I, 52, págs. 540-544). Desde la ficción se crean estos académicos de Argamasilla, como el resto de autores que Cervantes introduce en su obra, para servir de cierre a la misma. De esta forma se sitúan al mismo nivel del discurso que el texto de Cide Hamete, aunque no poseen el valor literario que tienen los demás autores.

La primera parte se deja abierta con el verso de Ariosto "Forsi altro canterà con miglior plectio" (DQ, I, 52, pág.545), lo que permite a cualquier otro escritor continuar las aventuras de don Quijote y su escudero Sancho; y es lo que aprovecha Avellaneda con su falso *Quijote*.

Son muchas las historias intercaladas a lo largo del primer *Quijote*; algunas de ellas se vinculan con las aventuras quijotescas, aunque muchas son totalmente independientes. En el capítulo XXXII, el ventero explica a don Quijote, el cura, el barbero y el resto de personajes que los acompañan que un huésped ha olvidado una maleta dentro de la cual, entre otros documentos, descubren la novela titulada *El curioso impertinente*.⁴⁰¹ De aquí surge otro autor

⁴⁰⁰ George Haley, "El narrador en *Don Quijote*: el retablo de maese Pedro", *El Quijote de Cervantes*, Madrid, Taurus, 1989, págs. 269-287. Véase también James A. Parr, "Las voces del *Quijote* y la subversión de la autoridad", en A. David Kossoff (ed.), *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Madrid, Itsmo, 1986, págs. 401-408 y "Del interés de los narradores del *Quijote*", págs. 102-107.

⁴⁰¹ Este relato aparece totalmente independiente de la acción principal, e incluso es de tono y ambiente completamente distintos, pues desarrolla una materia *grave* y una acción situada en Florencia y un siglo antes de las aventuras quijotescas. Se corresponde con el modelo italiano de novela como narración corta y similar a las ejemplares cervantinas.

que logra convertirse durante tres capítulos en la voz del *Quijote*, de la misma manera que los académicos de Argamasilla:

Llevábase la maleta y los libros el ventero; mas el cura le dijo:

-Esperad que quiero ver qué papeles son esos que de tan buena letra están escritos.

Sacólos el huésped, y dándoselos a leer, vio hasta obra de ocho pliegos escritos a mano, y al principio tenían un título grande que decía: *Novela del Curioso impertinente*. Leyó el cura para sí tres o cuatro renglones, y dijo:

-Cierto que no me parece mal el título desta novela, y que me viene voluntad de leella toda. (DQ, I, 32, pág. 344).

En otros momentos de la obra, como cuando maese Pedro narra la historia de *La libertad de Melisendra* o cuando Cardenio cuenta sus desgracias, la historia principal todavía está presente, es como si el lector se situara entre el auditorio; por eso mismo estas historias se interrumpen a menudo por los oyentes. Pero en esta ocasión la historia principal queda totalmente suspendida para que el lector se introduzca de lleno en en la novelita. Lo más característico del autor de esta historia, lo que lo diferencia radicalmente, es que es totalmente externo a la novela. Es bastante similar a Cide Hamete, pues se trata de un personaje cuyo texto es encontrado de una manera intrascendente, aunque es leído y admirado por otros. Es como si la historia de la construcción del *Quijote* –una obra abandonada, escrita por un autor que nunca aparece en persona, finalmente encontrada por alguien que la da a conocer– se repitiera dentro del propio *Quijote*.

III. 3. Cide Hamete Benengeli inserto en la ficción quijotesca

La influencia árabe e islámica del entorno del escritor lleva a Cervantes a convertir a Cide Hamete Benengeli en su *alter ego*, en el autor fingido del *Quijote*. Así comenta Américo Castro su figura:

La invención de Cide Hamete no es comparable con que algunos libros de caballerías –o la Historia de los Zegríes y Abencerrajes de Pérez de Hita, o la Historia del rey don Rodrigo de Miguel de Luna– pretenden haber sido traducciones del árabe; esos traductores quedan fuera de dichas obras y ninguna función ejercen en ellas [...] Las "historias" de los libros de caballerías se fundaban en un imaginario pasado admitido como verídico, del mismo modo que siglos atrás se aceptaban como reales los milagros de Berceo, o los cantares de gesta se incorporaban en las crónicas. Ciertos libros de caballerías se decían traducidos, porque proceder de un texto previo confería a lo narrado fuerza de verdad.⁴⁰²

⁴⁰² Américo Castro, "El cómo y el porqué de Cide Hamete Benengeli", *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*, Madrid, Trotta, 2002, pág. 639.

Américo Castro le otorga a Cide Hamete Benengeli una posición privilegiada, incomparable con la de otros autores fingidos de los libros de caballerías. Y sobre todo, frente a la veracidad histórica a la que aspiran algunos libros de caballerías, surge Cide Hamete para marcar la diferencia y crear la verosimilitud ficticia de la que Cervantes ha sido pionero. La teoría de Américo Castro no incide, aun así, en la influencia árabe islámica, seguramente por la condición de cristiano judeoconverso que aprecia en Cervantes y en el propio Quijote y la lectura de la novela como una supuesta expresión de la mentalidad de los cristianos nuevos judeoconvertos en conflicto con la de los cristianos viejos. Con posterioridad, ha sido la figura de Juan Goytisolo⁴⁰³ quien, como discípulo de Américo Castro, ha hecho una defensa de una lectura orientalista del *Quijote*:

Que la obra mayor de nuestra literatura nos sea presentada por su autor como un original descubierto entre unos cartapacios y papeles viejos comprados en la calle de Alcaná de Toledo por el precio de medio real a un mozo que los iba a vender a un sedero, y que luego un morisco aljamiado le tradujo por dos arrobas de pasas y dos fanegas de trigo y que dicha obra se titule *Historia de don Quijote de la Mancha, escrita por Cide Hamete Benengeli, historiador árabe*, no es simplemente un capricho de su transcriptor Miguel de Cervantes ni obedece tan sólo al expediente, entonces muy común, del "manuscrito hallado".⁴⁰⁴

Para Goytisolo, como ya vimos, la elección del encuadre narrativo del libro en una cultura peninsular recién abrogada va mucho más allá de la anécdota porque traduce la existencia de una vena inspiradora profunda que aflora a lo largo de la escenografía mental cervantina: las complejas y obsesivas relaciones del autor con el mundo morisco-otomano y su fascinación por el Islam. Que Cervantes presente su obra como escrita por el historiador árabe Cide Hamete es una buena muestra de esa fascinación por la figura del *otro* árabe y musulmán.

Todo lo que sabemos sobre Cide Hamete Benengeli es gracias a sus propias intervenciones y a los comentarios que el resto de voces hace de su figura. Su faceta personal y de historiador es analizada por el editor, quien alaba su trabajo como el mejor cronista de la historia con menciones tales como "Cide Hamete, puntualísimo escudriñador de los átomos desta verdadera historia" (DQ, II, 50, pág. 928). Hay algunas ocasiones, en cambio, en las que el historiador muestra vacilación y ambigüedad; así por ejemplo, cuando no distingue si las tres labradoras venían sobre pollinos o pollinas:

⁴⁰³ Juan Goytisolo, "Vicisitudes del mudejarismo: Juan Ruiz, Cervantes, Galdós", *Crónicas sarracinas*, y "Cervantes, España y el Islam", *Contracorrientes*, Barcelona, Montesinos, 1985.

⁴⁰⁴ Juan Goytisolo, "Vicisitudes del mudejarismo: Juan Ruiz, Cervantes, Galdós".

Con esto que pensó Sancho Panza quedó sosegado su espíritu, y tuvo por bien acabado su negocio, y deteniéndose allí hasta la tarde, por dar lugar a que don Quijote pensase que le había tenido para ir y volver del Toboso; y sucedióle todo tan bien, que cuando se levantó para subir en el rucio vio que del Toboso hacia donde él estaba venían tres labradoras sobre tres pollinos, o pollinas, que el autor no lo declara, aunque más se puede creer que eran borricas, por ser ordinaria caballería de las aldeanas; pero como no va mucho en esto, no hay para qué detenernos en averiguarlo. (DQ, II, 10, págs. 627-628)

Otra situación parecida la tenemos cuando no tiene constancia de si don Quijote y Sancho pasaron la noche en un bosque de encinas o alcornoques:

Sucedió, pues, que en más de seis días no le sucedió cosa digna de ponerse en escritura, al cabo de los cuales, yendo fuera de camino, le tomó la noche entre unas espesas encinas o alcornoques; que en esto no guarda la puntualidad Cide Hamete que en otras suele. (DQ, II, 10, pág. 1001)

Sin embargo, su excelente labor se ve dañada por su condición personal, porque al ser árabe enseguida se sospecha que puede ser mentiroso. Don Quijote, al saber que un autor musulmán ha sido el responsable de narrar sus aventuras, teme que hayan sido manipuladas, sobre todo las relacionadas con su bella dama Dulcinea. Los musulmanes, como representantes de la cultura del infiel, eran considerados como falsarios y de poca credibilidad.

Cide Hamete no se introduce en la historia de forma directa, sino que se convierte en la segunda voz árabe, la del morisco toledano que traduce el texto de este historiador creando una doble voz que se va a mantener a lo largo de la obra. Así, el capítulo XV se inicia de la siguiente manera⁴⁰⁵:

Cuenta el sabio Cide Hamete Benengeli que, así como don Quijote se despidió de sus huéspedes y de todos los que se hallaron al entierro del pastor Grisóstomo, él y su escudero se entraron por el mismo bosque donde vieron que se había entrado la pastora Marcela; y, habiendo andado más de dos horas por él, buscándola por todas partes sin poder hallarla, vinieron a parar a un prado lleno de fresca yerba, junto del cual corría un arroyo apacible y fresco; tanto que convidó y forzó a pasar allí las horas de la siesta, que rigurosamente comenzaba ya a entrar. (DQ, I, 15, pág. 149)

Cervantes lo llama "sabio encantador", al igual que los más ilustres sabios encantadores de la literatura caballeresca, como Merlín, Morgana, Urganda, Arcalús y Elisabad, entre otros:

Tanto antes como después de que Cide Hamete Benengeli aparezca con su propio nombre en el texto del *Quijote*, el protagonista de la obra presupone que su condición de caballero ha de completarse con

⁴⁰⁵ Tras varios episodios entre los que destaca el del famoso *bálsamo de Fierabrás* y la historia intercalada de los pastores Grisóstomo y Marcela, sigue este episodio de los yangüeses, que se inicia con la voz de Cide Hamete Benengeli.

la existencia de un sabio atento a sus hazañas, a sus necesidades y a su mundo particular, y no solamente en cuanto se refiere a la eventual narración de sus aventuras.⁴⁰⁶

Cervantes trata de contar una historia "sin añadir ni quitar a la historia ni un átomo de verdad" (DQ, II, 10, pág. 624). Se insiste continuamente en ese verismo y puntualidad: "sin dejar cosa, por menuda que fuese, que no la sacase a luz distintamente" (DQ, II, 40, pág. 848). El objetivo de Cervantes es crear verosimilitud literaria; pero Cide Hamete Benengeli recoge el testigo de los autores de los libros de caballerías: "El estilo de Cide Hamete está en la línea de los autores ficticios de las novelas de caballerías, es hiperbólico, enfático e inverosímil"⁴⁰⁷. A pesar de conocer la situación de enajenación de Don Quijote, lo alaba porque se siente su creador; le dedica halagos y alabanzas al modo de las novelas de caballerías⁴⁰⁸, lo que lleva en escenas tan esperpénticas como la alabanza a don Quijote justo antes de lanzarse a por los leones, movido más por la insensatez que por el valor:

¡Oh fuerte y sobre todo encarecimiento animoso don Quijote de la Mancha, espejo donde se pueden mirar todos los valientes del mundo, segundo y nuevo don Manuel de León, que fue gloria y honra de los españoles caballeros! ¿Con qué palabras contaré esta tan espantosa hazaña, o con qué razones la haré creíble a los siglos venideros, o qué alabanzas habrá que no te convengan y cuadren, aunque sean hipérbolos sobre todos los hipérbolos? Tú a pie, tú solo, tú intrépido, tú magnánimo, con sola una espada, y no de las del perrillo cortadoras, con un escudo no de muy luciente y limpio acero, estás aguardando y atendiendo los dos más fieros leones que jamás criaron las africanas selvas. Tus mismos hechos sean los que te alaben, valeroso manchego; que yo los dejo aquí en su punto por faltarme palabras con que encarecerlos. (DQ, II, 17 pág. 681)

Cide Hamete intenta glorificar esta aventura dándole el tono propio de una hazaña caballeresca, pero ni siquiera llega a término porque el león no se toma la molestia de abandonar su jaula. La escena es totalmente burlesca. Hasta el mismo editor señala, con ironía, que resulta extraño que tan buen caballero no haya tenido su historiador:

Causóme esto mucha pesadumbre, porque el gusto de haber leído tan poco se volvía en disgusto, de pensar el mal camino que se ofrecía para hallar lo mucho que, a mi parecer, faltaba de tan sabroso cuento. Parecióme cosa imposible y fuera de toda buena costumbre que a tan buen caballero le hubiese faltado algún sabio que tomara a cargo el escribir sus nunca vistas hazañas, cosa que no faltó a ninguno de los caballeros andantes [...] (DQ, I, 9, pág. 100)

La condición árabe de Cide Hamete hace dudar al editor de la veracidad de sus fuentes:

⁴⁰⁶ Santiago Alfonso López Navia, "El desarrollo del estatuto del personaje de Cide Hamete Benengeli en las continuaciones del *Quijote*", *Anales Cervantinos*, N° 29 (1991), págs. 106-107.

⁴⁰⁷ Jesús G. Maestro, "Cide Hamete Benengeli y los narradores del *Quijote*", en Jeane Pierre Sánchez (ed.) *Lectures d' une oeuvre. Don Quichotte de Cervantes*, París, Editions du Temps, 2001, pág. 105.

⁴⁰⁸ Jesús G. Maestro, *ibid.*, pág. 100.

Si a este se le puede poner alguna objeción cerca de su verdad, no podrá ser otra sino haber sido su autor arábigo, siendo muy propio de los de aquella nación ser mentirosos. (DQ, I, 9, pág. 103)

E incluso, como ya hemos señalado, al propio protagonista:

[...] desconsolóle pensar que su autor era moro, según aquel nombre de Cide; y de los moros no se podía esperar verdad alguna, porque todos son embelecadores, falsarios y quimeristas. Temíase no hubiese tratado sus amores con alguna indecencia que redundase en menoscabo y perjuicio de la honestidad de su señora Dulcinea del Toboso; deseaba que hubiese declarado su fidelidad y el decoro que siempre la había guardado, menospreciando reinas, emperatrices y doncellas de todas calidades, teniendo a raya los ímpetus de los naturales movimientos; y así, en vuelto y revuelto en estas y otras muchas imaginaciones, le hallaron Sancho y Carrasco, a quien don Quijote recibió con mucha cortesía. (DQ, II, 3, pág. 578)

Se subraya asimismo el origen árabe de Cide Hamete sugiriendo que fue pariente de los "ricos arrieros de Arévalo" (DQ, I, 16, pág. 158), oficio muy común entre los moriscos, mientras los cristianos viejos consideraban ese oficio impropio para su estatus social. Su condición de moro es explícita también en sus alabanzas a Dios en continuas ocasiones - "¡Bendito sea el poderoso Alá!", "¡Bendito sea Alá!"- como muestra de agradecimiento por la historia que está contando, aunque al mismo tiempo, como hemos visto, aparece un Cide Hamete jurando como "católico cristiano" (DQ, II, 8, pág. 612). Podría pensarse que practicaba la religión musulmana acogándose a los preceptos de la *taqiyya*:

Es un indicio que el misterioso Cide Hamete Benengeli no constituye un personaje caído del cielo de la ficción: es hijo integral de Toledo, espíritu de su Alcaná y herencia viviente de su pasado mudéjar. Y no sin embargo una gloria de siglos pasados, pues dada la entidad de don Quijote como héroe contemporáneo, ha de ser también uno de aquellos moriscos irreductibles que forjaron en la clandestinidad el último digno eslabón de la cultura hispano-árabe.⁴⁰⁹

Por encima de las diferencias culturales y religiosas, Cervantes se alía con Cide Hamete frente al *Quijote* apócrifo del escritor cristiano Avellaneda. La historia verdadera es la de Cide Hamete Benengeli, y así lo expresa Sancho Panza:

Créanme vuestras mercedes -dijo Sancho- que el Sancho y el don Quijote de esa historia deben ser otros que los que andan en aquella que compuso Cide Hamete Benengeli, que somos nosotros: mi amo, valiente, discreto y enamorado; y yo simple gracioso, no comedor y borracho (DQ, II, 59, págs. 998-999).

⁴⁰⁹ María Soledad Carrasco Urgoiti, *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Madrid, Trotta, 2009, pág. 230.

Puede conjeturarse que Cide Hamete deja su texto en letra árabe, es decir, en aljamiado, ya que entonces casi ningún morisco sabía escribir árabe. Cide Hamete y su traductor, además, practican sus oficios en secreto para evitar la vigilancia de las autoridades y de la Inquisición.

III.3.1. La aventura de narradores, personajes y autores

¿Qué tipo de narrador es este Cide Hamete? Se suele repetir que es omnisciente aunque, paradójicamente, con las limitaciones de un historiador:

[...] como cronista, aunque de autoridad dudosa, es el deber de Benengeli atenerse a la verdad de la historia; como hechicero sabe aquellas cosas secretas que traspasan la documentación histórica.⁴¹⁰

Las diversas voces autoriales provocan una dificultad para encontrar el verdadero narrador de la obra, haciendo que se considere a Cide Hamete el narrador por excelencia, menos, como ya hemos señalado, en los ocho primeros capítulos, los poemas de Argamasilla y las intervenciones del segundo autor. Un historiador árabe, narrador del Quijote, no resulta del todo convincente por los motivos ya aducidos, por lo que lo más lógico es señalar que el narrador del conjunto de la historia es ese segundo autor, es decir, el propio Cervantes.

El segundo autor habla directamente al lector a modo de acotaciones, que nos sacan de la narración del *Quijote* y nos hacen creer que estamos leyendo la versión de la historia de Cide Hamete. Esta versión de la historia está entrelazada con las intervenciones del segundo autor, lo que hace que el lector siga con fluidez la narración. Uno de los mejores ejemplos es este: "Llegando el autor desta grande historia a contar lo que en este capítulo cuenta, dice que quisiera pasarle en silencio, temeroso de que no había de ser creído" (DQ, II, 10, pág. 623). Con estas palabras se denuncia la exacerbada locura de don Quijote, hasta casi disuadir a Cide Hamete de incluir ese capítulo en su obra.

En el párrafo siguiente vuelve a las aventuras del caballero de esta manera: "Y así, prosiguiendo su historia, dice que así como don Quijote se emboscó en la floresta, encinar o selva junto al gran Toboso [...]"(DQ, II, 10, pág. 624). Observamos aquí también que es la voz del segundo autor la que narra en tercera persona, desde el punto de vista omnisciente, lo que escribió Cide Hamete. El segundo autor está narrando en estilo indirecto la historia escrita por Cide Hamete:

⁴¹⁰ Edward Riley, *Introducción al Quijote*, Barcelona, Crítica, 2000, pág. 120.

El lector está accediendo al texto de Cide Hamete Benegeli de manera indirecta a través de la narración de otro escritor distinto que a su vez también accede al texto original de manera indirecta, mediante la composición de un traductor.⁴¹¹

Todo nos encamina a afirmar que accedemos a una historia que ha pasado por la mano de tres autores distintos: un historiador que es el primero en poner la historia original en papel, un traductor que, por lo que se nos da a entender en la obra, se toma ciertas libertades en su función, y un editor que decide narrar él mismo la historia que tiene entre manos. El editor interpola en la obra datos superfluos que no se hallaban en el texto original, como la amistad de Rocinante y el rucio, y otras veces interrumpe la narración para explicar los problemas que han surgido durante la composición del texto, como la negativa del traductor a traducir ciertos aspectos o la posibilidad de estar incluyendo capítulos apócrifos. Al fin y al cabo, estas intervenciones recuerdan al lector que está leyendo la historia compuesta por Cide Hamete: "Aquí le deja Cide Hamete, y vuelve a tratar de don Quijote" (DQ, II, 55, pág. 967). Parece que la misión de este segundo autor es remarcar lo que ya ha compuesto el autor árabe y que corresponde al texto original; la narración del editor es la de un escritor que tiene un texto escrito por otra persona, y con los papeles al lado, procede a reescribir la historia que ha leído con sus propias palabras, pero sin olvidar concederle el mérito al verdadero autor.⁴¹²

Hay quien ha denominado a Cide Hamete "narrador narrado"⁴¹³, porque el editor decide sobre lo que se va a incluir o no en el cuerpo del texto, como por ejemplo el hecho de omitir la descripción de la casa de don Diego, de la misma forma que elige eliminar de la narración toda la información que Cide Hamete da sobre el arriero de Arévalo que aparece en la venta. Asimismo es quien mantiene algunos capítulos que no se basan en la verdad y datos residuales que no se encontraban en el texto original, como la amistad de las monturas de los protagonistas:

[...] el autor desta verdadera historia hizo particulares capítulos della; mas que, por guardar la decencia y decoro que a tan heroica historia se debe, no los puso en ella, puesto que algunas veces se descuida deste su prosupuesto. (DQ, II, 12, págs. 642-643)

En la misma línea destacamos la nota que Cide Hamete pone al margen de la historia de la cueva de Montesinos, intentando justificar este episodio:

No me puedo dar a entender, ni me puedo persuadir, que al valeroso don Quijote le pasase puntualmente todo lo que en el antecedente capítulo queda escrito: la razón es que todas las aventuras

⁴¹¹ *Ibidem.*

⁴¹² Julio Quintero, "El narrador en *Don Quijote*: de la pregunta por su historia al descubrimiento de su función", *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, N° 30 (2005).

⁴¹³ Santiago López Navia, "Las claves de la metaficción en el *Quijote*: una revisión", *Oppidium: Cuadernos de investigación*, N° 2 (2006), pág. 177.

hasta aquí sucedidas han sido contingibles y verisímiles; pero esta desta cueva no le hallo entrada alguna para tenerla por verdadera, por ir tan fuera de los términos razonables. Pues pensar yo que don Quijote mintiese, siendo el más verdadero hidalgo y el más noble caballero de sus tiempos, no es posible; que no dijera él una mentira si le asaetearan. Por otra parte, considero que él la contó y la dijo con todas las circunstancias dichas, y que no pudo fabricar en tan breve espacio tan gran máquina de disparates; y si esta aventura parece apócrifa, yo no tengo la culpa; y así, sin afirmarla por falsa o verdadera, la escribo. Tú, lector, pues eres prudente, juzga lo que te pareciere, que yo no debo ni puedo más; puesto que se tiene por cierto que al tiempo de su fin y muerte dicen que se retrató della, y dijo que él la había inventado, por parecerle que convenía y cuadraba bien con las aventuras que había leído en sus historias. (DQ, II, 24, pág. 738)

La cuestión es mantener el suspense literario a los lectores, crear el enigma; por eso el autor se alza como conocedor omnisciente de todos los entresijos de la historia, como sostiene Haley⁴¹⁴. El conocimiento de Benengeli sobre el texto es extenso, hasta el punto de que incluye hechos solo conocidos por sus protagonistas. Por eso a Cide Hamete se le considera un mago, como la propia historia parece sugerir en varias ocasiones: "Yo te aseguro, Sancho -dijo don Quijote-, que debe de ser algún sabio encantador el autor de nuestra historia; que a los tales no se les encubre nada de lo que quieren escribir" (DQ, II, 2, pág. 579).

El enigma reside en saber cómo ha llegado Cide Hamete a conocer todos los elementos de la historia, incluso acceder a los diálogos íntimos entre don Quijote y Sancho como el caso palmario Tan solo la documentación escrita explicaría el conocimiento de Benengeli sobre todo lo acontecido a don Quijote.⁴¹⁵ Basta con un solo ejemplo que servirá de patrón para cualquier otro; el lector se enfrenta con estas palabras de Cide Hamete, que solo pueden proceder de un narrador omnisciente: "a Sancho le vinieron deseos y barruntos de casar al mozo con Sanchica su hija" (DQ, II, 49, pág. 925). Otro ejemplo es la escena de la penitencia de Don Quijote en Sierra Morena:

En esto le vino al pensamiento cómo le haría, y fue que rasgó una gran tira de las faldas de la camisa, que andaban colgando, y diole once ñudos, el uno más gordo que los demás, y esto le sirvió de rosario el tiempo que allí estuvo, donde rezó un millón de avemarías. Y lo que le fatigaba mucho era no hallar por allí otro ermitaño que le confesase y con quien consolarse; y así, se entretenía paseándose por el pradecillo, escribiendo y grabando por las cortezas de los árboles y por la menuda arena muchos versos, todos acomodados a su tristeza, y algunos en alabanza de Dulcinea. Más los que se pudieron hallar enteros y que se pudiesen leer después que a él allí le hallaron no fueron más que estos que aquí se siguen. No causó poca risa en los que hallaron los versos referidos el añadidura del Toboso al nombre de Dulcinea, porque imaginaron que debió de imaginar don Quijote que si en nombrando a Dulcinea no decía también del Toboso, no se podría entender la copla; y así fue la verdad, como él después confesó. (DQ, I, 26, pág. 270)

⁴¹⁴ George Haley, "El narrador en *Don Quijote*: el retablo de maese Pedro", *El Quijote de Cervantes*, Madrid, Taurus, 1989, págs. 269-287

⁴¹⁵ Colbert I. Nepaulsingh, "La aventura de los narradores del *Quijote*", págs. 515-518.

Vemos que el autor solo tiene acceso a los documentos conservados, en este caso el único poema encontrado. Hay que destacar la referencia a ese "él" en "como después él confesó", lo que lleva a pensar que Cide Hamete tiene constancia de las palabras de don Quijote por otras fuentes documentales. El carácter omnisciente también lo posee el primer autor, ya que él también conoce lo que le sucede a don Quijote cuando está solo y pensativo:

Luego volvía diciendo, como si verdaderamente fuera enamorado:

-¡Oh princesa Dulcinea, señora deste cautivo corazón! Mucho agravio me habedes fecho en despedirme y reprocharme con el riguroso afincamiento de mandarme no parecer ante la vuestra fermosura. Plégaos, señora, de membraros deste vuestro sujeto corazón, que tantas cuitas por vuestro amor padece. (DQ, I, 2, pág. 43)

Tenemos, pues, a dos autores omniscientes en una historia carente de hechos sobrenaturales y que alcanzan a convertirse en cronistas accediendo a la información por diferentes medios. A pesar de todo, la omnisciencia de Cide Hamete no es absoluta, porque hay momentos en los que desconoce determinados hechos del personaje y sus aventuras. Por ejemplo cuando Benengeli afirma, como hemos visto, que no sabe si el episodio de la cueva de Montesinos es real u otra locura de don Quijote: "Tú, letor, pues eres prudente, juzga lo que te pareciere, que yo no debo ni puedo más" (DQ, II, XXIV, pág. 738).

En definitiva, el editor es el narrador de la obra al transcribir los documentos de Benengeli con sus propias palabras, En cuanto al narrador de los ocho primeros capítulos, parece que es la voz del editor, especialmente al comienzo. La primera persona del famoso "de cuyo nombre no quiero acordarme" al inicio de la obra y el final del capítulo VIII, cuando es el autor quien cierra el relato en lugar del dejar al primer autor explicar el porqué del cese de su labor, parecen apoyar esta teoría.

En realidad, el personaje principal de la historia de la historia que cuenta el *Quijote* es el segundo autor:

En efecto —como es bien sabido—, en el *Quijote* se nos cuenta no sólo la supuesta «historia» del ingenioso hidalgo y caballero don Quijote de la Mancha, sino también la —digamos— «historia de esa historia».⁴¹⁶

La misma idea es desarrollada por Haley:

⁴¹⁶ Florencio Sevilla Arroyo, "La voz de Cervantes "creador" en el *Quijote*", *Anales Cervantinos*, vol. XLII, 2010, pág. 2.

Paralela a la supuesta historia de las aventuras de don Quijote en la novela de Cervantes se incluye otra historia suplementaria, con desarrollo autónomo y distinto reparto de autores. Esta es la historia de cómo las aventuras de don Quijote llegaron a conocerse y transmitirse, con la información sobre los avatares de su existencia en viejos escritos, y sobre las etapas seguidas hasta llegar al libro de Cervantes.⁴¹⁷

El segundo autor es un narrador-personaje que a menudo narra en primera persona, aunque a veces llega a usar la tercera persona omnisciente. Es un narrador personaje porque inicia la historia con su búsqueda de materiales para continuarla, y más adelante es quien se encarga de la composición, así como de introducir todas las intervenciones que van conformando esa historia suplementaria. No llega a ser protagonista y se limita a cumplir una función de personaje secundario, aunque narra la historia siempre desde su punto de vista. De hecho, es él quien convierte a Benengeli en el foco de la historia, pues continuamente vuelve su atención a la figura del historiador árabe.

Al principio el editor parece no mostrar plena confianza en el historiador arábigo por su raza y su religión, pero parece que la lectura de sus textos termina por convencerle de que Benengeli es un autor fiable, y nos los acaba presentando como fidedignos:

[...] volvamos a Don Quijote, que le dejamos vendado el rostro y curado de las gatascas heridas, de las cuales no sanó en ocho días, en uno de los cuales le sucedió lo que Cide Hamete promete de contar con la puntualidad y verdad que suele contar las cosas desta historia, por mínimas que sean. (DQ, II, 47, pág. 906)

El historiador Cide Hamete recoge materiales para componer una crónica que en principio a nadie parece importar, como demuestra el hecho de que el primer autor, seguramente un historiador con mucho más prestigio que él porque sus escritos se conservaban en el archivo de la Mancha, ha terminado por abandonar la historia. La historia de Benengeli acaba en un mercado de Toledo como papel de sedero y en manos de su único y verdadero autor: Miguel de Cervantes.

⁴¹⁷ Haley, "El narrador en *Don Quijote*: el retablo de maese Pedro", págs. 269-287.

III. 3.2. Cide Hamete, *alter ego* de don Quijote

El desdichado final de los esfuerzos de Benengeli parece digno de uno de los desenlaces risibles de las aventuras de don Quijote. Tanto Cide Hamete como don Quijote experimentan un mejor tratamiento a partir de la segunda parte. Aunque don Quijote siga siendo una víctima cómica de sus propias acciones y se sigue embarcando en aventuras sin sentido que le deparan un mal final, saca a relucir su lado más sensato y juicioso en varias ocasiones, como por ejemplo cuando realiza una defensa de los poetas y de la libertad de los hijos que deja asombrado al Caballero del Verde Gabán, o en el episodio de las bodas de Camacho, donde su intervención consigue evitar un terrible enfrentamiento. Pero posiblemente la mayor victoria de don Quijote sea la que en un primer momento parece un fracaso, y es su estancia en casa los duques, donde acaba mostrando su superior condición moral.

Por su parte, Cide Hamete adquiere un gran peso en la construcción de la obra. Su crónica, la misma que se vendía como papel viejo, ha sido publicada y ha alcanzado un enorme éxito. Su veracidad es absoluta y cuando don Quijote expresa su temor de que el historiador árabe haya maltratado sus aventuras, al moro le sale enseguida un defensor, el bachiller Sansón Carrasco, que aclara a don Quijote y a Sancho que Benengeli no solo ha sido absolutamente fiel a los hechos, sino que además ha sabido convertir su historia en un libro que disfruta la gente de todas las edades y clases sociales. No es Sansón Carrasco el único que alaba la labor de Cide Hamete. En el capítulo LXI, como ya vimos, tenemos otro ejemplo cuando don Antonio Moreno, al recibir a don Quijote, exclama:

Bien sea venido, digo, el valeroso don Quijote de la Mancha: no el falso, no el ficticio, no el apócrifo que en falsas historias estos días nos han mostrado, sino el verdadero y legal y el fiel que nos describió Cide Hamete Benengeli, flor de los historiadores (DQ, II, 61, pág. 1015)

Es más, en el capítulo 70, después de la última burla de los duques, el narrador dice lo siguiente:

[...] Y dice más Cide Hamete: que tiene para sí ser tan locos los burladores como los burlados, y que no estaban los duques dos dedos de parecer tontos, pues tanto ahínco ponían en burlarse de dos tontos (DQ, II, 70, pág. 1071)

El historiador árabe no se limita a criticar las burlas de los duques, sino que arremete contra su sistema de valores. Cide Hamete toma partido defendiendo al caballero, que con sus buenos

juicios y su deseo de ayudar se gana la benevolencia del lector. A Don Quijote del historiador. El hidalgo se ha de enfrentar contra el Caballero de los Espejos y más tarde con el de la Blanca Luna, y Cide Hamete (es decir, Cervantes) con Avellaneda, el autor del *Quijote* apócrifo. Don Quijote debe luchar contra estos caballeros por el honor de su dama y Cide Hamete lucha para hacer prevalecer sus derechos como verdadero autor de la historia. Ello le lleva a atacar a Avellaneda en el momento en que don Quijote y Sancho encuentran en la venta a unos huéspedes leyendo la continuación apócrifa; más tarde, Antonio Moreno dice que solo hay un *Quijote* y es el de Benengeli, pero no es hasta el final de la obra cuando la crítica se pone en boca del propio historiador. Benengeli introduce el largo discurso donde muestra el orgullo de ser el escritor de las aventuras de don Quijote, por el provecho que considera que éstas pueden aportar a quien las lea. En este discurso ataca al autor del apócrifo y a cualquiera que en un futuro pudiera intentar apropiarse de su personaje. De esta manera, Cide Hamete libra una batalla por la exclusividad autorial de la obra que nada tiene que envidiar a los combates de don Quijote.

Las huellas de Cide Hamete en las aventuras de don Quijote y su escudero son especialmente visibles en el *Quijote* de 1615. Sancho lleva a su amo la noticia de la publicación de sus aventuras en un libro firmado por Cide Hamete Benengeli y esto da lugar al ya mencionado capítulo de la reflexión metaliteraria de don Quijote, Sancho y el bachiller, que al mismo tiempo que constituye una invención extraordinariamente original, contribuye a introducir a Benengeli en la historia. Los personajes hablan sobre él, juzgan su trabajo y de esta manera el autor queda incluido en su propia obra. Y no solo sucede esto con los protagonistas de la historia: en su tercera salida don Quijote y Sancho encuentran a lectores del libro que reconocen a Cide Hamete como verdadero autor del libro, como por ejemplo los duques, los hombres que encuentran en la venta y don Antonio Moreno.

La presencia de Cide Hamete en la primera parte es más sutil. Solo es nombrado explícitamente por el segundo autor. Ahora bien, como ya sabemos, aunque Don Quijote no conozca la existencia del historiador árabe, especula sobre ella y llega vislumbrar que un sabio recogerá sus hazañas y las publicará, ya que era lo que normalmente sucedía con las aventuras de los caballeros andantes. Y así don Quijote, gracias a su imaginación, achaca a Cide Hamete la responsabilidad de que Sancho se refiera a él por primera vez como el Caballero de la Triste Figura:

Con esto se fue el bachiller, y don Quijote preguntó a Sancho que qué le había movido a llamarle «el Caballero de la Triste Figura», más entonces que nunca.

-Yo se lo diré -respondió Sancho-: porque le he estado mirando un rato a la luz de aquella hacha que lleva aquel malandante, y verdaderamente tiene vuestra merced la más mala figura, de poco acá, que jamás he visto; y débelo de haber causado, o ya el cansancio deste combate, o ya la falta de las muelas y dientes.

-No es eso -respondió don Quijote-; sino que el sabio a cuyo cargo debe de estar el escribir la historia de mis hazañas le habrá parecido que será bien que yo tome algún nombre apelativo, como lo tomaban todos los caballeros pasados: cuál se llamaba el de la Ardiente Espada; cuál, el del Unicornio; aquél, el de las Doncellas; aquéste, el del Ave Fénix; el otro, el Caballero del Grifo; estotro, el de la Muerte; y por estos nombres e insignias eran conocidos por toda la redondez de la tierra. Y así, digo que el sabio ya dicho te habrá puesto en la lengua y en el pensamiento ahora que me llameses el Caballero de la Triste Figura, como pienso llamarme desde hoy en adelante, y para que mejor me cuadre tal nombre, determino de hacer pintar, cuando haya lugar, en mi escudo una muy triste figura. (DQ, I, 19, pág.189)

Don Quijote, se plantea en otro momento cómo es posible que Sancho haya recorrido tan pronto el camino que separa el Toboso de Sierra Morena, y llega a la siguiente conclusión:

-¿Sabes de qué estoy maravillado, Sancho? De que me parece que fuiste y veniste por los aires, pues poco más de tres días has tardado en ir y venir desde aquí al Toboso, habiendo de aquí allá más de treinta leguas; por lo cual me doy a entender que aquel sabio nigromante que tiene cuenta con mis cosas y es mi amigo, porque por fuerza le hay, y le ha de haber, so pena que yo no sería buen caballero andante, digo que este tal te debió de ayudar a caminar, sin que tú lo sintieses (DQ, I, 31, pág. 332)

Cide Hamete no tenía ningún poder mágico, pero para el caballero es también un “sabio encantador”. La presencia de Cide Hamete cobra realidad en la primera parte a través del arriero al que conoce: "era uno de los ricos arrieros de Arévalo, según lo dice el autor desta historia que deste arriero hace particular mención. Porque le conocía muy bien" (DQ, I, pág. 158).

En otra ocasión, el segundo autor interrumpe la narración para introducir la siguiente digresión de Cide Hamete:

¡Oh pobreza, pobreza! ¡No sé yo con qué razón se movió aquel gran poeta cordobés a llamarte «dádiva santa desagradecida»! Yo, aunque moro, bien sé, por la comunicación que he tenido con cristianos, que la santidad consiste en la caridad, humildad, fe, obediencia y pobreza; pero, con todo eso, digo que ha de tener mucho de Dios el que viniere a contentar con ser pobre, si no es de aquel modo de pobreza de quien dice uno de sus mayores santos: «Tened todas las cosas como si no las tuviédeses»; y a esto llaman pobreza de espíritu; pero tú, segunda pobreza (que eres de la que yo hablo), ¿por qué quieres estrellarte con los hidalgos y bien nacidos más que con la otra gente? ¿Por qué los obligas a dar pantalia a los zapatos, y a que los botones de sus ropillas unos sean de seda, otros de cerdas, y otros de vidrio? ¿Por qué sus cuellos, por la mayor parte, han de ser siempre escarolados, y no abiertos con molde? [...] ¡Miserable del bien nacido que va dando pistos a su honra, comiendo mal y a puerta cerrada, haciendo hipócrita al palillo de dientes con que sale a la calle después de no haber comido cosa que le obligue a limpiárselos! ¡Miserable de aquel, digo, que tiene la honra espantadiza, y piensa que desde una legua se le descubre el remiendo del zapato, el trasudor del sombrero, la hilaza del herreruelo y la hambre de su estómago! (DQ, II, 44, págs. 880-881)

La pobreza, y la cuestión de las apariencias, uno de los pilares de la sociedad barroca, suscitan esta larguísima reflexión, que aparece escrita a raíz de un acontecimiento tan poco significativo como la rotura de una media de don Quijote. Rompe el hilo del discurso sin añadir nada a la narración, pero sí resulta llamativa por lo diferente que es del resto de intervenciones de Cide Hamete, que suelen ser mucho más breves y siempre tienen un objetivo concreto o se relacionan con el episodio en el que se insertan. Resulta destacable el conocimiento de la moral cristiana gracias al contacto directo con cristianos y la familiaridad con la cultura y la literatura europea: el poeta que llamó a la pobreza "dádiva santa desagradecida" fue Juan de Mena en *Laberinto de Fortuna*; la cita "Tened todas las cosas como si no las tuviédes" pertenece a San Buenaventura; y la mención del uso de un palillo de dientes por la calle a pesar de no haber comido es una alusión al escudero del *Lazarillo de Tormes*.⁴¹⁸

Cide Hamete realiza una reflexión sobre la pobreza, en particular la de los hidalgos pobres, que incurren en el juego de las apariencias. Era la dinámica general en el siglo XVII, pues se trataba de hombres pertenecientes a la baja nobleza que subsistían de las rentas y de un patrimonio familiar que había ido menguando durante generaciones debido a que su honra como nobles hacía impensable que buscaran trabajo. Y había que aparentar esa honra. El comentario es bastante pertinente en el caso de Alonso Quijano, pues al principio de la historia se nos cuenta que el hidalgo se gastó el poco patrimonio que tenía en libros de caballerías.

Cide Hamete muestra su última intervención con el discurso que cierra la obra. Recordemos que en la primera parte de 1605 Cervantes prefiere terminar la historia con una intervención del segundo autor y con los poemas de Argamasilla, sin mencionar a Cide Hamete, que parece completamente olvidado. Pero en la segunda parte de 1615, tras alzarse en defensor de la verdad de lo narrado contra el plagio de Avellaneda, le corresponde a él cerrar la historia de don Quijote. Y el prudentísimo Cide Hamete, como ya vimos, dice a su pluma:

Aquí quedarás, colgada desta espetera y deste hilo de alambre, no sé si bien cortada o mal tajada peñola mía, adonde vivirás luengos siglos, si presuntuosos y malandrines historiadores no te descuelgan para profanarte. Pero antes que a ti lleguen, les puedes advertir, y decirles en el mejor modo que pudieres:

⁴¹⁸ Véase, como referencia esencial, José Antonio Maravall, *La cultura del barroco y La literatura picaresca desde la historia social (Siglos XVI y XVII)*, Madrid, Taurus ediciones, 1986.

¡Tate, tate, folloncicos!
De ninguno sea tocada;
Porque esta impresa, buen rey,
Para mí estaba guardada.

Para mí sola nació don Quijote, y yo para él; él supo obrar y yo escribir; solos los dos somos para en uno, a despecho y pesar del escritor fingido y tordesillesco que se atrevió, o se ha de atrever, a escribir con pluma de avestruz grosera y mal deliñada las hazañas de mi valeroso caballero, porque no es carga de sus hombros, ni asunto de su resfriado ingenio; a quien advertirás, si acaso llegas a conocerle, que deje reposar en la sepultura los cansados y ya podridos huesos de don Quijote, y no le quiera llevar, contra todos los fueros de la muerte, a Castilla la Vieja, haciéndole salir de la fuesa, donde real y verdaderamente yace tendido de largo a largo, imposibilitado de hacer tercera jornada y salida nueva; que para hacer burla de tantas como hicieron tantos andantes caballeros, bastan las dos que él hizo, tan a gusto y beneplácito de las gentes a cuya noticia llegaron, así en éstos como en los extraños reinos. Y con esto cumplirás con tu cristiana profesión, aconsejando bien a quien mal te quiere, y yo quedaré satisfecho y ufano de haber sido el primero que gozó el fruto de sus escritos enteramente, como deseaba, pues no ha sido otro mi deseo que poner en aborrecimiento de los hombres las fingidas y disparatadas historias de los libros de que por las de mi verdadero don Quijote, van ya tropezando, y han de caer del todo, sin duda alguna. Vale. (DQ, II, 74, págs. 1098-1099)

Este texto pretende disuadir a cualquier escritor de intentar resucitar a don Quijote en alguna obra apócrifa, al mismo tiempo que advierte a los lectores para que no se dejen engañar si aparece otro apócrifo, pues el único Quijote verdadero es el que muere en esta obra. Este fragmento final está cargado de ironía, algo que hasta ahora no se había visto, al menos de una manera tan explícita, en las intervenciones de Cide Hamete. El tono solemne con el que empieza su despedida choca con el burlesco poema con el que se dirige a los que quieran aprovecharse de su obra. También es la primera vez en la obra que Cide Hamete arremete contra Avellaneda, anteriormente la crítica contra el autor del apócrifo tan solo estaba en boca de los personajes.

En las últimas líneas, queda explícita la finalidad de la obra: "pues no ha sido otro mi deseo que poner en aborrecimiento de los hombres las fingidas y disparatadas historias de los libros de caballerías". Este aspecto es en parte incoherente porque no parece casar del todo con el nuevo enfoque que Cervantes da al *Quijote* de 1615. El desprecio hacia estas obras y la preocupación sobre el mal que pueden causar en el vulgo no es algo que el lector desconozca; en la obra ya se ha expresado varias veces este propósito, pero es la primera vez que lo leemos de la pluma de Cide Hamete. Hasta ahora no había ninguna prueba de las intenciones verdaderas del historiador, es en este fragmento cuando por fin podemos afirmar que su objetivo es el mismo que el del Cervantes. La ironía mordaz, el ataque directo contra Avellaneda y su crítica a los libros de caballerías son rasgos muy propios de Cervantes, tanto que esta vez casi parece que sea él quien hable.

Sabio, autor e historiador son categorías que se han atribuido a Cide Hamete Benengeli⁴¹⁹. Torrente Ballester⁴²⁰ se plantea si no habrá sido un error de Cervantes incluir un narrador que introduce sus propias opiniones en la obra, ya que al narrar la historia se debe dejar un espacio para que los lectores interpreten los sucesos por ellos mismos, aunque acaba concluyendo que todo forma parte de una estrategia narrativa. El problema para encontrar las valoraciones de Cide Hamete es que, como sabemos, la historia está narrada desde el punto de vista del segundo autor, así que es imposible saber si aon obra de Benengeli o del editor, salvo que este último lo explicita.

Cide Hamete Benengeli es un personaje más dentro del variado elenco que nos presenta el *Quijote* como tal, y cumple dos papeles fundamentales: el primero es ser el protagonista de la historia de la historia, de la historia de la redacción del *Quijote*. Esta historia secundaria, en la que participan todos los autores ficticios de la obra, se va desarrollando a lo largo del libro, pero adquiere mayor fuerza en el *Quijote* de 1615; lo que ha hecho que pase inadvertida durante tanto tiempo es que durante la mayor parte de la novela esta historia se va desarrollando en pequeños fragmentos que se intercalan de manera casi imperceptible en la historia principal, así que solo una lectura atenta permite unirlos. En segundo lugar, Benengeli tiene otra dimensión, ya que también aparece en la historia principal del *Quijote*. Su presencia es mucho mayor en la segunda parte, donde algunos personajes conocen su existencia y pueden debatir sobre él o reflexionar acerca de su labor como cronista, pero también podemos encontrar pequeñas menciones en la primera parte, porque don Quijote sabe que existe un historiador que recogerá sus aventuras.

Pero el elemento más relevante de su configuración como personaje es que tiene una personalidad consistente que se forma gracias a sus propias intervenciones. El lector puede conocer a Benengeli en la forma en que dirige su labor como cronista y a través de sus juicios morales, así como en las valoraciones del resto de personajes. Cide Hamete se permite juzgar a los personajes o valorar ciertos momentos de la historia que recoge, pero no lo hace como otros narradores que, como señores de la narración, poseen la verdad absoluta y así lo transmiten. Benengeli realiza sus juicios de una forma sencilla y subjetiva, pero siempre apoyando su pensamiento en lo que ve o en sus limitados conocimientos, como lo haría un lector que juzga lo que va leyendo. Por eso puede incluso errar y alabar a un loco que sale mal parado de las aventuras que él mismo inventa.

Pensar que el sabio historiador árabe es solamente un recurso narrativo de Cervantes o un elemento que dentro de la obra se limita a cumplir un único objetivo concreto –ya sea la parodia, la

⁴¹⁹ Santiago Lopez Navia, "Sabio, autor e historiador. Categorías y paralelas a Cide Hamete Benengeli en el texto del *Quijote*". En *Actas del I Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Barcelona, Anthropos, 1990, págs. 211-222.

⁴²⁰ Gonzalo Torrente Ballester, *El Quijote como juego*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1975.

justificación de errores o la posibilidad de introducir mayor carga humorística—, significa infravalorar la invención de Cervantes y hasta dónde es capaz de llegar a la hora de entretejer un universo literario complejo, en el que vida y literatura se entremezclan hasta volverse inseparables; de manera que no podemos poner a Cide Hamete en una categoría diferente a la de los personajes de la novela, ni separar su historia y su identidad de dicha novela.

Cide Hamete es, en definitiva un narrador que en todo momento es narrado por otro personaje, pero al mismo tiempo es un espectador o lector de la aventura que va escribiendo, a la vez que se va conformando como personaje del *Quijote*. Aunque pueda parecer una figura muy pequeña en la obra, un recurso menor, no hay duda de cómo en el desarrollo de las dos partes del *Quijote* Cervantes se centra cada vez más en él, vertiendo su ingenio en la creación de una figura extraordinariamente elaborada. No es posible dudar del aprecio que el autor tenía a este personaje, sobre todo cuando dedica las últimas líneas del *Quijote* a reivindicarlo como el autor de la obra en lugar de introducirse él mismo para rechazar cualquier posible apócrifo.

III.3.3. Cide Hamete Benengeli: ¿moro o morisco?

La figura de Cide Hamete es un verdadero dilema porque nos asalta la duda de si era moro o morisco. En primer lugar, si lo consideramos un morisco su credo sería cristiano porque, recordemos, los moriscos son los últimos musulmanes de la España islámica convertidos al cristianismo. En segundo lugar, tal vez podría ser uno de los exiliados de Granada en 1570 y que acaban siendo llamados "manchegos". Entonces, si es moro, o musulmán, sería un individuo que vive clandestinamente y que practica la religión cristiana públicamente para despistar a las autoridades, pero que mantiene en privado su verdadera convicción religiosa del Islam, una práctica permitida por la *taquiyya*. En el texto se nos dice que Cide Hamete es "filósofo mahomético" (DQ, II, 53, pág. 953), y que llega incluso a jurar como cristiano para que lo crean (DQ, II, 27, pág. 763).

Se puede suponer que Cide Hamete seguramente escribiría en aljamiado, es decir, que escribía el castellano en letras árabes. El trabajo de su traductor tan solo consistiría entonces en traducir el español escrito en letra árabe al español escrito en letra latina. Así se puede explicar la rapidez con la que el morisco lleva a cabo su tarea. Es poco probable que Cide Hamete escriba en árabe y que el lector encuentre un traductor que sepa árabe y castellano. Es más, Cervantes deja claro que su única participación en la obra es la de mandar traducir y compilar los manuscritos encontrados de Cide Hamete Benengeli. Cervantes, tal y como hemos señalado, siempre utiliza las apostillas de "Cide

Hamete dice", "cuenta Cide Hamete", "según Cide Hamete" conforme va avanzando la historia; es, pues, un juego alterno de lecturas y escrituras.

Máquez Villanueva ve así la figura de Cide Hamete:

La actitud de Cervantes hacia el morisco cambia para llenarse de ansiosa preocupación, cuando aquella otra anterior y no problematizada identidad multirreligiosa hispana comienza a verse comprometida por la esfera oficial. Morisco toledano que no disimula su fe musulmana, marginalizado pero no plebeyo, la dualidad de Cide Hamete-trujamán es signo viviente de la risible grandeza o si se prefiere la heroica comicidad del libro de Cervantes.⁴²¹

Cervantes elige a un morisco como supuesto "verdadero autor" de su historia. La conexión entre Cervantes y la cuestión morisca se produce, en primer término, a través del sabio historiador Cide Hamete Benengeli.

III. 3.4. Etimología del nombre Cide Hamete Benengeli

El nombre Cide Hamete Benengeli no nace del ingenio de Cervantes por casualidad. Tanto por herencia social como por su cautiverio en Argel tenía profundo conocimiento de las implicaciones de este nombre. Hamete pertenece a la misma raíz que Muhammad (Mahoma), nombre del último profeta para los musulmanes, y de esta manera elige para este su primer autor el nombre musulmán por excelencia. Cide Hamete es morisco, musulmán español bautizado, pero de lengua árabe, ya que Cervantes dice de él que es "arábigo y manchego" (DQ, I, 22, pág.217) El propio don Quijote señala que Cide significa "señor" (DQ, II, 2, pág. 579), *sidi* en árabe. Por otro lado, tenemos a "hamete", nombre común árabe castellanizado, que varios estudiosos han relacionado con Hamada, Hamid y Ahmad, y ello para concluir que equivale al nombre de Miguel. Es la teoría del hispanista Mahmoud Sobh⁴²², según el cual, para pedir protección y victoria, los musulmanes utilizan la fórmula "¡Wa la galiba illa Allah!", que traducida al castellano significa "¡Y no hay más vencedor que Dios!" y que equivale a "¡Quién es como Allah!". Esta misma fórmula es empleada en la Biblia para apelar a Dios en hebreo: ¡Mi-ka-el!, que es Miguel en español, aunque hay que analizarlo por separado: Mi: quién, ka: como, El: Dios, es decir: "¡Quién es como Dios!", en el sentido de "¡Alabado sea Dios!". Es una teoría aparentemente aceptable e ingeniosa, aunque lo más lógico es que Hamete aluda a un nombre común entre los moriscos, y de ahí su uso por el segundo autor, Miguel de

⁴²¹ Francisco Márquez Villanueva, *Moros, moriscos y turcos*, Barcelona, Bellaterra, 2010, pág. 133.

⁴²² Mahmud Sobh, "¿Quién era Cide Hamete Benengeli?". En *Armas y Letras. La Guerra y el Derecho en el IV Centenario del Quijote*, 2006, págs. 215-229.

Cervantes. Es un nombre inventado e irónico; tenemos a Cide (señor) y a Hamete (en árabe Hamid)⁴²³.

Leopoldo Eguilaz y Yanguas⁴²⁴ señalaba que "Cide" equivale a "Sidi", que significa mi señor, y "Hamete" a "aquel que alaba o glorifica", en tanto que "Benengeli" proviene de "berenjena", Benecheli, siendo "berenjena" apodo corriente para los toledanos. Es la misma interpretación que Sancho Panza hace en la novela, en diálogo con don Quijote, pues los moriscos tenían fama de comer muchas verduras. Ludovik Osterc, refiriéndose a la edición anotada del *Quijote* de Juan Antonio Pellicer (1797), comenta al respecto:

Se equivocó al considerar al *Quijote* una imitación del *Asno de oro* de Apuleyo, pero acertó respaldando la opinión del orientalista Díaz Conde, según la cual Cide Hamete Benengeli es la arabización del apellido de Cervantes.⁴²⁵

En la edición que manejamos, Martín de Riquer, al anotar la voz Benengeli, dice: "Nombre inventado, pero en auténtico árabe e irónico: *cide*, señor, *Hamete*, el nombre árabe Hamid, y *Benengeli*, aberenjenado" (DQ, II, 2, pág. 579); y de ahí que Sancho lo llame *Cide Hamete Berenjena*. Veamos el pasaje:

Pues, ¿hay más? -preguntó don Quijote.

-Aún la cola falta por desollar -dijo Sancho-. Lo de hasta aquí son tortas y pan pintado; mas si vuestra merced quiere saber todo lo que hay acerca de las calañas que le ponen, yo le traeré aquí luego al momento quien se las diga todas, sin que les falte una meaja; que anoche llegó el hijo de Bartolomé Carrasco, que viene de estudiar de Salamanca, hecho bachiller, y, yéndole yo a dar la bienvenida, me dijo que andaba ya en libros la historia de vuestra merced, con nombre del *Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha*; y dice que me mientan a mí en ella con mi mismo nombre de Sancho Panza, y a la señora Dulcinea del Toboso, con otras cosas que pasamos nosotros a solas, que me hice cruces de espantado cómo las pudo saber el historiador que las escribió.

-Yo te aseguro, Sancho -dijo don Quijote-, que debe de ser algún sabio encantador el autor de nuestra historia; que a los tales no se les encubre nada de lo que quieren escribir.

-Y ¡cómo -dijo Sancho- si era sabio y encantador, pues (según dice el bachiller Sansón Carrasco, que así se llama el que dicho tengo) que el autor de la historia se llama Cide Hamete Berenjena!

-Ese nombre es de moro -respondió don Quijote.

-Así será -respondió Sancho-, porque por la mayor parte he oído decir que los moros son amigos de berenjenas.

-Tú debes, Sancho -dijo don Quijote-, errarte en el sobrenombre de ese Cide, que en arábigo quiere decir *señor*.

-Bien podría ser -replicó Sancho-, más, si vuestra merced gusta que yo le haga venir por él en volandas.

-Harásme mucho placer, amigo -dijo don Quijote-, que me tiene suspenso lo que me has dicho, y no comeré bocado que bien me sepa hasta ser informado de todo.

⁴²³ Para otras interpretaciones, véase a Helena Percas de Ponseti, *Cervantes y su concepto del arte*, Madrid, Gredos, 1975, págs. 115-123.

⁴²⁴ Ludovik Osterc, *El pensamiento social y político del Quijote*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963, pág. 296.

⁴²⁵ *Ibid.*, pág. 44.

-Pues yo voy por él -respondió Sancho (DQ, II, 2, pág. 579)

En este caso se trata de una de los frecuentes equívocos de Sancho, porque es desconocedor de la lengua árabe y por tanto no conoce o conoce poco un idioma que no es el suyo, siendo él cristiano viejo. Es esencial el párrafo de Luce López-Baralt que transcribimos a continuación y que expone brevemente aclaraciones esenciales acerca del origen del nombre Cide Hamete Benengeli:

El nombre del presunto autor ‘arábigo’ del *Quijote* cuenta, como se sabe, con numerosas descodificaciones por parte de los críticos. Sin que descartemos ninguna de ellas, recordemos aquí la reciente hipótesis de Julio Baena. El estudioso insiste en la regla fonética de la que se sirve a menudo Cervantes para su invención de nombres: para Sancho, Benengeli no significa, sino que suena a ‘Berenjena’. Al concentrarse en el sonido por sobre la significación, concluye Baena que ‘Ben – Engeli suena a hijo de ángel, por más que etimológicamente no lo signifique. Y por eso asocia a ese simbólico ‘hijo de ángel’ agareno con el demiurgo o encantador ‘capaz de traspasar las paredes y hasta las mentes para escudriñar los pensamientos’. Recordemos que la voz ‘berenjena’, de remoto origen sánscrito y persa, pasa al árabe como badânÿân o bâdinÿeli. Nos recuerda César Dubler que Ibn al – ‘Awwâm se refiere a la plantación de la berenjena en el Al –Ándalus del siglo XII, ‘apuntando, a más de las conocidas, otra variante fonética, que es la de barândÿân’. De aquí nuestra ‘berenjena’ hispánica. He podido advertir, sin embargo, que la variante de la voz en los dialectos de Al – Aldalus, de Argel y de Marruecos es esbdinÿâl, que se pronuncia casi como ‘Bâdinÿel’: ‘Bâdinÿeli’ con la ‘i’ final del genitivo, significaría entonces ‘relativo a’, ‘de, ‘procedente de’ la berenjena. Probablemente Cervantes escucharía estas versiones fonéticas en sus caminatas por las plazas de Argel, o aun entre los moriscos que le fueron contemporáneos en España. Lo cierto es que Cide tiene un nombre que acústicamente se podría asociar –Julio Baena lleva razón– con Ben–Engeli o ‘hijo del ángel’. Cide Hamete es pues, por poderosas razones fonéticas, Bâdinÿeli, es decir, ‘de la estirpe del ángel’.⁴²⁶

Pero hay otras interpretaciones; así, Mahmud Ali Makki⁴²⁷ tiende a pensar que el nombre es tan solo una ocurrencia inspirada en el apellido de una conocida familia andalusí, cuyo origen se sitúa en Denia, los denominados Beni Burungal o Berenguel, apellido de origen catalán, Berenguer, castellanizado posteriormente en Berenguel.

Es sabido que "ben" en árabe significa hijo y que en castellano tiene como equivalente el sufijo */ez/* añadido al apellido; de ahí González (hijo de Gonzalo). En otras zonas peninsulares se añade */s/* en lugar de */ez/* con el mismo fin; tal es el caso de Chaves. Así, los arabistas José Antonio Conde y Francisco Codera y Zaidin⁴²⁸ interpretan el termino Benengeli como castellanización de Ibn al-ayyil-ben al geli, es decir, “hijo del ciervo”, con lo cual el mismo Cervantes aludiría sutilmente a su propio apellido porque “cervant” viene de ciervo. Al añadirle el sufijo –ez, Cervantes es, asimismo, “hijo de ciervo”.

⁴²⁶ López Baralt, "El cálamo supremo (Al-qalam al-aal) de Cide Hamete Benengeli", *op. cit.*, pág. 178.

⁴²⁷ Antonio Sánchez Portero, "El moro Cide Hamete es cristiano", *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*, Alicante, 2006.

⁴²⁸ *Ibid.*, pág. 6.

Decir "Berenjena" por "Benengeli", como hace Sancho, parece simplemente una broma antisemita, pero es una importante clave de lectura del *Quijote*. Luis Astrana Marín propone en 1953 dos interpretaciones basándose en la teoría de los arabistas Muhammad Aaziman y Sidi Musa Abud⁴²⁹. El primero explica que Ben-engeli procede de "ennajil", voz arábica que significa palmeral, plural de "najla", palmera. El segundo autor introduce modificaciones en "Ben Engeli"; el resultado es el término "Ben El Jalid", que significa "hijo del inmortal". En 1966 Bencheneb y Marcillo proponen que Cide equivale a Señor, Hamete o Hamed o Ahmed y Benengeli se refiere a "engel", que equivale a evangelio: así, significaría "hijo del evangelio", en la línea del erasmismo cervantino. Ésta es la versión apoyada por Conde y Pellicer.⁴³⁰

Julio Cejador y Frauca se burló de algunas interpretaciones del nombre:

Benengeli, de creer a Sancho, veine de berenjena; pero es un *quid pro quo*, debido al sonsonete, muy propio del pueblo y de Sancho. Clemencín siguiendo a Conde dice que significa "el hijo de la cierva, cervantino, cervantesco, cervino, cervical". Pero eso será en el árabe de Conde, no en el que hemos conocido los simples mortales. Pudiera significar "hijo del ángel, angelical, ben-andjeli".⁴³¹

Julio Baena, como hemos adelantado, también se inclina por "hijo de ángel".⁴³² Por su parte, Clemencín⁴³³ ya restó importancia a los significados profundos, ya que aparece Benengeli en equivalencia a Conde, Cide como tratamiento de honor y Hamete como un nombre común entre los moros.

En cuanto a quién puede estar detrás de Cide Hamete, una de las referencias más destacables es la de Ahmad ben qasim Al-Hayari al-Andalusí.⁴³⁴ Nacido en tierras de Granada, huyó de España hacia Marruecos buscando libertad y se puso al servicio del sultán, que le nombró traductor oficial y luego embajador ambulante. Fue, asimismo, protector de numerosos andalusíes huidos al norte de África y a Turquía. Mantuvo vivas polémicas teológicas con exponentes de la cristiandad y el judaísmo, y, además de redactar sus propias memorias, llegó

⁴²⁹ Luis Astrana Marín, *Vida ejemplar y heroica de Miguel de Cervantes de Saavedra*, Madrid, Instituto editorial Reus, 7 vols. 1949.

⁴³⁰ Alfonso Santiago López Navia, *El autor ficticio Cide Hamete y sus variantes y pervivencia en las continuaciones e imitaciones del Quijote*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1990, pág. 65.

⁴³¹ Julio Cejador y Frauca, *La lengua de Cervantes*, Madrid, Establecimiento tipográfico de Jaime Ratés, 1906. pág. 260.

⁴³² Julio Baena, "Modos del hacedor de nombres cervantino: el significado de Cide Hamete Benengeli", *Letras Hispanas*, N° 2 (1994), pág. 52.

⁴³³ Edición de Diego Clemencín del *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Madrid, 1833-39, 6 vols.

⁴³⁴ Louis Cardaillac, *Moros, moriscos, cristianos: un enfrentamiento polémico, 1492-1640*, México, 2004, pág. 384

a escribir y traducir algunas obras de ingeniería militar. En la época granadina era conocido con el apodo de cristiano Bejarano. Se desconoce por qué le fue puesto tal apodo. Seguramente fue llamado a participar en la traducción de los enigmáticos libros plúmbeos, porque aparentemente tenía, además de una educación, una conducta cristiana suficiente como para ganarse la confianza del arzobispo de Granada Pedro de Vaca de Castro. Al respecto, se ha afirmado lo siguiente:

Tratar de identificar a Cide Hamete Benengeli ha ocupado a más de un cervantista, pero la verdad es que hasta la fecha no se ha logrado una identificación definitiva del supuesto autor árabe del manuscrito (en árabe) de *Don Quijote de la Mancha*. Por consiguiente, no se ha explicado de manera convincente la opción de Cervantes por el elemento árabe para su novela y su autoría, sin olvidar los numerosos episodios ‘árabes’ en el Quijote. Se han barajado varias hipótesis de trabajo examinando posibles fuentes del nombre del supuesto autor. Para algunos, Benengeli es Benelayli, o ‘hijo del ciervo’, contenido en el nombre de Cervantes. Para otros significa ‘Aberenjenado’, que procede de una deformación de ‘Berenjena’, apodo corriente de los toledanos, según Sancho Panza (‘he oído decir que los moros son amigos de las berenjenas’). Otras lecturas han sugerido que significa o ‘hijo de la Biblia’, ‘hijo del ángel’ o ‘hijo del valioso’. Sin embargo, no cabe duda de que la duda permanece, a pesar del tiempo transcurrido y de los esfuerzos dedicados al tema. Nuestra intención aquí es participar en esa labor de identificación de Benengeli, tomando en consideración no sólo el nombre en sí, sino el contenido histórico que vio aparecer el *Quijote*. Empecemos nuestra andanza con un nombre: Ahmad ben Qásim Al – Hayari al Aldalusi, más conocido entre los estudiosos como Afuqqay Al – Ayari. Retengamos el apodo Bejarano, teniendo presente, uno, que desconocemos por qué le fue puesto, y, dos, que la Primera parte del *Quijote* fue dedicada al Duque de Béjar, a pesar de ser este hombre poco letrado y nada interesado en Cervantes y lo suyo. ¿No era tal vez para evocar a Bejarano? De todos modos, para tener a nuestro personaje lo más cerca posible, tanto de nosotros como de su ambiente granadino, vamos a llamarle por su nombre de pila, Hamete (Admad), anteponiéndole, eso sí, el apelativo Cide, que indica cortesía o formalidad. Cide Hamete Bejarano es pues su nombre completo. Cide Hamete tenía instrucción en el Islam que le permitía recitar el Corán y manejar libros en árabe. Naturalmente tenía que hacerlo en secreto, aplicando, como muchos moriscos, la licencia islámica de *taqiyya*, para no tener problemas con la Inquisición.⁴³⁵

Finalmente, está la teoría de los anagramas. El nombre del historiador árabe es un anagrama del nombre y primer apellido de su creador, pues todas las letras que componen Cide Hamete Benengeli se encuentran incluidas en Miguel de Cervantes, con la salvedad de que en éste no figura la h (que no se pronuncia), de que la b puede ser la v y ésta la u (Cervantes utiliza indistintamente la b y la v para escribir su apellido, y la v en los documentos antiguos tiene la misma grafía que la u)⁴³⁶. En resumidas cuentas, Cide Hamete Benengeli sería un *alter ego* de Miguel de Cervantes y vendría a equivaler a Señor Miguel Cervantes.

⁴³⁵ Ismael El Outmani, *El morisco Cide Hamete Bejarano, autor del Quijote*, Rabat, Universidad Mohamed V de Rabat, 2005.

⁴³⁶ Antonio Sánchez Portero, “El moro Cide Hamete Benengeli es cristiano”, *Hispania Nova*, Alicante, 2008.

III.4. Orígenes de la técnica del manuscrito encontrado

El recurso cervantino del “narrador narrado” ha sido desde siempre una herramienta casi obligatoria en cualquier obra de caballería que se precie. Recordemos que la primera novela de caballería española, *El caballero Zifar*⁴³⁷, de 1305, se presenta como traducción de un contenido imaginado bajo la técnica del manuscrito encontrado. Tanto el autor original como la lengua en que fue escrita se desconocen; esta estratagema se usó mucho entre los juglares y Cervantes se hace eco de esta costumbre en el episodio del retablo de maese Pedro, al precisar en boca del “trujamán”: “Esta verdadera que aquí a vuestas mercedes se representa (historia de don Gaiferos) es sacada al pie de la letra de las corónicas francesas y de los romances españoles que andan en boca de las gentes, y de los muchachos, por esas calles” (DQ, II, 26, pág. 755).

Destaquemos también como claro antecedente el ejemplo de Gonzalo Fernández de Oviedo, que dice haber topado con el original de su *Don Claribalte* en su divagar por la Tartaria. Asimismo Martín de Riquer alude a varias obras de caballería legendarias y que han utilizado este recurso: los ya mencionados *Florisel de Niquea*, *El Caballero de la Cruz*, *Don Cirongilio de Tracia*, *Don Belianís de Grecia* o *Las Sergas de Esplandián*.

En España, por la herencia multicultural, el recurso tenía que mirar hacia el mundo árabe y será hacia finales del siglo XVI cuando la literatura maurófila alcanzará su mayor auge en cuanto a historiadores fabulosos; tal es el caso del Abén Hamín de Ginés Pérez de Hita en *La Guerras Civiles de Granada* y de Miguel de Luna con *La Verdadera Historia de Don Rodrigo* (1592-1600).

⁴³⁷ Martín de Riquer, *El caballero Zifar*, Barcelona, Ariel, 1951.

III. 4.1. *Tapices vueltos del revés: el recurso de traducir*

Para Covarrubias "traduzir" es "bolver la sentencia de una lengua en otra, como traduzir de italiano o de francés algún libro en castellano". Sin embargo, precisa que

Si esto no se haze con primor y prudencia, sabiendo igualmente las dos lenguas, y trasladando en algunas partes no conforme a la letra pero según el sentido, sería lo que dixo un hombre sabio y crítico, que aquello era verter, tomándolo en sinificación de derramar y echar a perder. Esto advirtió bien Horacio, en su Arte poética, diziendo: Nec verbum verbo curabis reddere fidus interpres.⁴³⁸

La opinión sobre los traductores no era muy favorable, pues eran considerados corruptores de la lengua castellana y deturpadores de las obras que traducían, cuando no ingenuos dedicados a una tarea imposible. Cervantes presenta el *Quijote* como una traducción de un original árabe y define la traducción como "tapices vueltos del revés" (DQ, II, 62, pág. 1029).

Bajo la influencia del ciclo del rey Arturo, del que habían circulado varias versiones, aparece alrededor de 1305 la primera novela de caballería hispánica, *El caballero Zifar*⁴³⁹, sobre el tema de San Eustaquio, general romano convertido al cristianismo gracias a un milagro. Su escudero, Ribaldo, es un precedente del personaje del gracioso del teatro del Siglo de Oro, del pícaro de la novela y hasta del mismo Sancho Panza. Su importancia se debe a que el autor de esta obra también la presenta como una traducción de un contenido imaginado, pero nada se sabe acerca de la lengua en la que estaría escrita la obra original, ni de su supuesto autor.

Y trescientos años más tarde, aparece *El Quijote* presentada por Cervantes como una traducción de un original escrito en otra lengua, aunque en este caso si se conoce la lengua de origen: el "arábigo". Y también el nombre del supuesto autor: Cide Hamete Benengeli, llamado por el verdadero autor de la obra "flor de los historiadores".

La traducción en la época de Cervantes era considerada como trabajo servil, de pocos méritos, y tampoco se le daba crédito en el campo de la historiografía por "resultar sospechosa e impropia para expresar la autenticidad de los acontecimientos históricos".⁴⁴⁰ Prueba de ello

⁴³⁸ Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid, Editorial Castalia, 1993, pág. 56. La traducción al castellano viene a decir que "como buen traductor ya te cuidarás de no traducir palabra a palabra".

⁴³⁹ *Libro del Caballero Zifar*, Madrid, Catedra, 1983.

⁴⁴⁰ Francisco Ayala, *Problemas de la traducción*, Madrid, Taurus, 1965, pág. 87.

es el salario irrisorio del traductor del manuscrito de Cide Hamete, morisco aljamiado, y que cobra en especias: "Contentóse con dos arrobas de pasas y dos fanegas de trigo, y prometió de traducirlos bien y fielmente y con mucha brevedad". (DQ, I, 9, pág. 103). La traducción, sabemos, se realiza en poco tiempo: "pero yo, por facilitar más el negocio y por no dejar de la mano tan buen hallazgo, le truje a mi casa, donde en poco más de mes y medio la tradujo toda, del mismo modo que aquí se refiere". (DQ, I, 9, pág. 103). Quizás se deba a que los cartapacios estaban escritos en aljamiado, con lo cual, al ser el traductor un morisco, no le debió de resultar mucha tarea realizar la traducción (al fin y al cabo el original estaba escrito en castellano pero con grafía árabe). Ello contrasta con la cantidad de dinero y tiempo invertidos en las traducciones de los libros plúmbeos, cuya falta de rigor, por desconocimiento de la lengua árabe, denuncia Cervantes en la segunda parte del *Quijote*.

El espíritu de cooperación entre las tres culturas que había animado a la Escuela de Traductores de Toledo no operaba ya en tiempos de Cervantes; así que, al poner un historiador ficticio árabe, establecía una polaridad sentimental y artística para el lector de su tiempo: si acepta toda la narración histórica de Cide Hamete, por otra parte confiesa bien claro que tiene cierta duda sobre la capacidad de un historiador árabe para trasvasar toda la realidad fielmente al papel, dado que, como ya vimos, "de los moros no se podía esperar verdad alguna, porque todos son embelecadores, falsarios y quimeristas" (DQ, II, 3, pág. 580).

III.4.2. El *trujamán cervantino*

El traductor morisco del *Quijote* es, pues, el instrumento para presentar la verdad al lector. La traducción que hace del original arábigo a la lengua castellana se convierte en la primera traducción del *Quijote*, y de ella se puede afirmar lo que de ninguna otra traducción en la historia: su fidelidad al original es absoluta, pues es la única que coincide palabra por palabra, punto por punto y coma por coma con el original.

Como ya hemos analizado, tenemos, en primer lugar, la versión truncada en ocho capítulos hecha por "el primer autor" y transcrita, se supone que fielmente y sin comentarios, hasta donde termina, por el "segundo autor". Una vez concluida esta versión corta, se aumenta la responsabilidad del "segundo autor". Tras el hallazgo del manuscrito de Cide Hamete, el "segundo autor" es responsable de todo lo que leemos: copia la traducción del primer traductor, y añade sus propios comentarios a la traducción del morisco aljamiado.

Todas las posteriores traducciones del *Quijote*, de las que como vimos ya comienza a darse cuenta en el libro, se remontan al original de Cide Hamete y a su traductor morisco. Volvamos sobre el pasaje en que se profetiza que las aventuras de don Quijote se traducirán a todas las lenguas. Tales traducciones seguirán a la que el morisco ha hecho del texto arábigo:

Bien haya Cide Hamete Benengeli, que la historia de nuestras grandezas dejó escrita, y bien haya el curioso que tuvo cuidado de hacerlas traducir del arábigo a nuestro vulgar castellano para universal entretenimiento de las gentes.

Hizóle levantar don Quijote, y dijo:

-Desa manera, ¿verdad es que hay historia mía, y que fue moro y sabio el que la compuso?

-Es tan verdad, señor –dijo Sansón–, que tengo para mí que el día de hoy están impresos más de doce mil libros de la tal historia; si no, dígalo Portugal, Barcelona y Valencia, donde se han impreso, y a mí se me trasluce que no ha de haber nación ni lengua donde no se traduzca (DQ, II, 3, págs. 580-581)

La función del traductor recorre todo el libro. Pensemos en el paleógrafo e intérprete del capítulo 25 de la segunda parte, dedicado al retablo de maese Pedro. A este traductor, Cervantes le llama *trujamán*, que viene a ser intérprete o intermediario. Asistimos también a una traducción dentro de otra; es el caso de la historia del cautivo dentro de la traducción general de la obra; las dos son traducciones, pero una insertada dentro de la otra. De una ventana de la casa viene por mano de la hija de Agi Morato Zoraida una bolsa con cuarenta escudos de oro y una carta escrita en árabe, y es aquí donde surge de nuevo la presencia de un traductor. De poder seguir la correspondencia depende la libertad. Así que:

[...] en fin yo me determiné de fiarme de un renegado, natural de Murcia, que se había dado por grande amigo mío [...] supe que sabía muy arábigo, y no solamente hablarlo, sino escribirlo [...] dijome que lo entendía muy bien y que si quería que me lo declarase palabra por palabra, que le diese tinta y pluma porque mejor lo hiciese (DQ, I, 40, pág. 429).

Aquí el traductor desempeña un papel vital para la consecución de la libertad. La historia del cautivo ocupa del capítulo 39 al 41 inclusive, y la figura del traductor es una pieza fundamental para que estos cautivos puedan conseguir la libertad ansiada, y Zoraida la verdad del cristianismo y el amor ⁴⁴¹.

La historia de Cide Hamete será traducida por un morisco aljamiado, en un barrio de mercaderes, sin salir de Toledo y sin acudir a traductores de la Universidad o a los intelectuales

⁴⁴¹ Antonio Martí Alanis, "La función epistemológica del traductor en el *Quijote*", *Anales Cervantinos*, N° 3 (1985), págs. 31-43.

de la época. El narrador encuentra sin inconvenientes un traductor para vertir al castellano el cartapacio escrito en árabe. Para Francisco Javier Fuentes Fernández⁴⁴², puede que Cervantes parodie el topos literario de recurrir como fuente a un códice antiguo, escrito en un idioma raro, usado en los libros de caballería para autorizar falsas historias y presentarlas objetivizadas. Ese tipo de historias se suponían escritas en otras lenguas, como ya hemos planteado, y sus autores serían simples traductores. Otra hipótesis es que quizás se tratase de parodiar lo que estaba sucediendo en España, particularmente en Granada. Debido a lo complicado de los textos, muchas veces se recurría a numerosos traductores traídos de diferentes rincones de España o del extranjero, que no realizaban bien y fielmente su labor. En conclusión, Fuentes Fernández infiere que Cervantes conocía estas malas prácticas y las incorporó en el *Quijote*, si bien de manera implícita, para denunciarlas. Otra cuestión, muy diferente de la anterior, es que Cervantes considera la traducción como un oficio por lo general de modesto. En el *Quijote* aparecen estos aspectos del oficio del traductor del siglo XVII: el encargo de traducción, el salario y las condiciones del trabajo. El traductor morisco es pagado, como sabemos, con dos arrobas de pasas y dos fanegas de trigo.

El morisco realiza la traducción en poco más de mes y medio, tiempo que se puede considerar extremadamente breve si se toma en cuenta el volumen de la obra. Además, Francisco Javier Fuentes Fernández⁴⁴³ explica que el salario que se le ofrece es bajo, pues si bien en esa época las pasas eran una de las frutas preferidas de los moriscos su valor era escaso, y dos fanegas de trigo no eran mucha cantidad. En cualquier caso, "el texto traducido por el morisco aljamiado es para ese segundo autor tan original como el texto escrito en árabe lo es para el traductor morisco."⁴⁴⁴

A partir del capítulo 17, el traductor cambia su estrategia de traducción; ya no es fiel al original, ahora interviene la obra, toma decisiones y compone el texto a su antojo. Éste es el otro extremo de la traducción: la traducción libre o adaptación, contraria al postulado de la traducción literal. Así, como ya vimos, omite un fragmento al describir la casa de don Diego (DQ, II, 18, págs. 686- 687), pues clasifica lo escrito de "menudencias". En este punto, olvida su encargo y toma sus propias decisiones, creyéndose con derecho sobre la obra. De ahora en adelante no sabremos exactamente qué se le ha añadido o quitado a la historia, pues el morisco

⁴⁴² Francisco Javier Fuentes Fernández, "El pergamino, las láminas y los libros plúmbeos de Granada como fuente de interpretación de algunos pasajes del *Quijote*". En *V Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Alcalá de Henares, 1992.

⁴⁴³ *Ibid.*

⁴⁴⁴ Santiago Alfonso López de Navia, *op. cit.* pág. 16

aljamiado se siente con suficiente autoría como para cambiarla. Empieza primero por incluir en la traducción notas al margen de Cide Hamete (recordemos la que dedica a la aventura de la cueva de Montesinos). El traductor anónimo llega incluso a criticar a Cide Hamete y a especular sobre el propósito principal de la historia, con osadas intervenciones. Cree descubrir irregularidades en el texto, interpreta lo escrito por el autor y ofrece una explicación.

Estando Don Quijote en Barcelona, en el capítulo 62, aparece la aludida metáfora de los tapices, en el diálogo de don Quijote y un caballero, que tiene lugar en una imprenta, sobre la traducción de algunas palabras del toscano al castellano. Don Quijote declara explícitamente que traducir de lenguas fáciles, como es el caso de las romances, no es sino trasladar:

Pero con todo esto me parece que el traducir de una lengua en otra, como no sea de la reina de las lenguas, griega y latina, es como quien mira los tapices flamencos por el revés; que aunque se ven las figuras, son llenas de hilos que las oscurecen, y no se ven con la lisura y tez de la haz, y el traducir de lenguas fáciles, ni arguye ingenio ni elocución, como no lo arguye el que traslada ni el que copia un papel de otro papel. Y no por esto quiero inferir que no sea loable este ejercicio de traducir; porque en otras cosas peores se podría ocupar el hombre, y que menos provecho le trajesen. Fuera desta cuenta van los dos famosos traductores: el uno, el doctor Cristóbal de Figueroa, en su *Pastor Fido*, y el otro, don Juan de Jáuregui, en su *Aminta*, donde felizmente ponen en duda cuál es la traducción o cuál el original (DQ, II, 62, pág. 1027)

Según Cervantes, la traducción debe ser transparente, no debe verse como el revés de un tapiz. Éste sería el reto de todo traductor: serle fiel al original, pero respetando el genio de la lengua de llegada. El hecho de que Cervantes nos haya presentado el *Quijote* como una traducción, y no como una obra original, nos lleva a determinar la importancia que para él tenía esta labor.

III.4.3. Las traducciones árabes del *Quijote*

A lo largo de la historia, muchas han sido las traducciones que se han hecho del *Quijote*, aunque ninguna como la del morisco aljamiado. Se tradujo primero al inglés (1612), luego al francés (1614) e italiano (1622); aunque fue traducido al alemán en 1621, esta versión no fue impresa hasta 1648 y, aún entonces incluía sólo los veintitrés primeros capítulos de la primera parte.

Por lo que se refiere a las traducciones de Cervantes al árabe, mencionemos de entrada la del *Quijote*, por Abderrahman Badawi, de 1965, la de *Rinconcete y Cortadillo*⁴⁴⁵, por Nayati

⁴⁴⁵ Nayati Sidqi, *Rinconcete y Cortadillo*, en *Antología de la literatura española*, Beirut, 1964

Sidqi, la de la *Numancia*⁴⁴⁶, por Ahmad Tayyib Leely y Farid Ben Mubarak, y la de *La fuerza de la sangre*⁴⁴⁷, por Ali Yabir.

Según Luisa Aguirre de Cárcer Casarrubios⁴⁴⁸, en 1948 Naib Malham y Musa Abbud terminan la traducción de la primera parte del *Quijote*, basada en la edición de Rodríguez Marín. Libanenes maronitas afincados en Tetuán, capital del Protectorado español en Marruecos, los dos trabajaban para la administración colonial española, tanto en el Centro de Estudios Marroquíes, fundado en 1939, como en el Gabinete de Traducción Hispano-Árabe, fundado en 1945.⁴⁴⁹

En el año 1957 aparece la traducción del egipcio Abdelaziz al Ahwani. Se trata de una traducción parcial de la primera parte, en la que faltan algunos capítulos como la *Historia del cautivo* y la novela del *Curioso Impertinente*. Al Ahwani obvia la traducción de algunos otros pasajes, que resultan ofensivos, en concreto el 9 y el 18, para la sensibilidad musulmana. Al ahwani murió en el año 1980 sin que pudiera traducir la segunda parte.

La tercera traducción del *Quijote* al árabe es la de Abderrahman Badawi en 1965 y comprende las dos partes. A estas traducciones hay que añadir la de Tuhami Wazzani⁴⁵⁰, versión manuscrita que se conserva en la Hemeroteca de la Biblioteca General de Tetuán y que le ocupó entre 1951 y 1966. La traducción manuscrita de Wazzani está basada en el original de la edición de Rodríguez Marín. Puede considerarse la primera traducción completa del *Quijote*.

La particularidad de la traducción de Wazzani es que no prescinde de la traducción de la *Historia del cautivo*. Badawi y Ahwani prefirieron omitir *El curioso impertinente* y la *Historia del cautivo* por considerarlas independientes y no guardar relación directa con el *Quijote*, y además porque pueden ser conflictivos para el lector árabe y musulmán.

⁴⁴⁶ Ahmad Tayyib Leely y Farid Ben Mubarak, *La Numancia*, Rabat, 1964.

⁴⁴⁷ Ali Yabir, *La fuerza de la sangre*, en *Cuentos españoles*, Damasco, Ministerio de Cultura, 1978.

⁴⁴⁸ Luisa Aguirre de Cárcer Casarrubios, "Las traducciones del *Quijote* al árabe", *Livius. Revista de estudios de traducción*, vol. 1 (1992) págs. 227-241.

⁴⁴⁹ Juan Pablo V. Arias Torres y Manuel C. Fera García, *Los traductores de árabe del Estado español. Del Protectorado hasta nuestros días*, Barcelona, Bellaterra, 2012, págs. 239-240-242.

⁴⁵⁰ El manuscrito de Tuhami al-Wazzani se encuentra en *Don Quijote*, Biblioteca General y Archivos de la ciudad de Tetuán, Sección de Manuscritos, Anaquel al-Wazzani, Caja 4.

III.4.3.1. El *Quijote* tetuaní de Tuhami Al Wazani

Tuhami al Wazzani (1903-1973) es un erudito de formación tradicional y una figura esencial en la actividad cultural e intelectual del Tetuán del Protectorado y de después de la independencia de Marruecos. Su obra ha oscilado entre el género histórico, con *Historia de Marruecos* (1940) y el género novelístico, con *La Zaguia* (1942), un relato autobiográfico, y *La estirpe de hombres y genios* (1950).⁴⁵¹ En el diario *El Rif*, de cuya dirección se ocupaba, iba publicando artículos sobre el Siglo de Oro español, como el titulado "Cervantes como lo ve un escritor marroquí" (1945). La traducción manuscrita de Tuhami al Wazzani se conserva en nueve cuadernos numerados del 26 al 34 y depositados en la Biblioteca General de la ciudad de Tetuán. Es una traducción incompleta que abarca desde el capítulo I de la Primera parte hasta el capítulo 14 de la Segunda parte.

Del análisis de los cuadernos se deduce que el proyecto de traducción de Tuhami al Wazzani se inició en 1951 y que trabajó en él de manera regular hasta abril de 1954, cuando abandonó el proyecto para retomarlo más tarde, entre febrero de 1961 y octubre de 1966.⁴⁵² Se puede decir que esta traducción intenta ser precisa y cuidada, y que introduce elementos de ortografía propios del español, inexistentes en árabe, como los signos de interrogación y de exclamación iniciales. En 1951 Wazzani publica tres artículos en *El Rif* con sus traducciones del *Quijote*⁴⁵³

III. 4.3.2. El *Quijote* egipcio de Abdelaziz al Ahwani

Abdelaziz al Ahwani, hispanista y andalucista egipcio, fue el primer especialista universitario en ser becado por Egipto para realizar estudios en España, donde llegó a ser subdirector del Instituto Egipcio en Madrid en el momento de su fundación, en 1950. Su traducción lleva por título en portada sencillamente *Dūn Kihūtih*, mientras que en la portada interior aparece el título completo: *al Sayyid al Abqarī Dūn Kīhūtih dī lā Manšā*. La traducción

⁴⁵¹ Gonzalo V. Fernández Parrilla, *La literatura marroquí contemporánea. La novela y la crítica literaria*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha, 2006, págs. 103-120-136.

⁴⁵² Francisco M. Rodríguez Sierra, "La traducción del *Quijote* al árabe del tetuaní Tuhami al Wazzani", en H. C. Hagerdorn, *Don Quijote por tierras extranjeras. Estudios sobre la recepción internacional de la novela cervantina*, Cuenca, Universidad de Castilla la Mancha, 2007, págs. 141-152.

⁴⁵³ Rodríguez Sierra, "Don Quijote en el Rif: un proyecto de traducción en Tetuán a la sombra del Protectorado", *Al Ándalus Magreb*, N°13 (2006), pág. 285-330.

se limita a la primera del *Quijote*, ofrece, además, la particularidad de omitir relatos como la *Historia del cautivo* (capítulos 39 a 41) y la de *El curioso impertinente* (capítulos 33 a 35), así como pasajes como el que trata el bautismo de Zoraida (capítulo 37).

En esta traducción se, apunta al pasado andalusí de España, al presente morisco de la época de Cervantes y al conocimiento directo que del mundo árabe, de una manera u otra, tuvo el autor del *Quijote*:

Esta cercanía proviene de dos aspectos: el primero, su surgimiento en un país en el que la cultura árabe tuvo una gran aportación, en el que los árabes vivieron durante siglos y cuyas huellas se encontraban por todas partes en la época en que este libro fue escrito; el segundo, porque su autor pasó años en tierras árabes, en Argelia, participó activamente en las guerras contra los musulmanes y conoció en su país conciudadanos de origen árabe.⁴⁵⁴

Es obvia la tendencia a arabizar el *Quijote* y Cervantes. En esta misma línea se ha llegado a sugerir que la ironía cervantina sería un rasgo heredado de los árabes:

El andalusí fue hombre irónico. Nada admiraba y su lengua no perdonaba nada. Los hispanos no eran así antes del trato y convivencia con los árabes. En las obras de los autores hispano latinos, Seneca, Quintiliano, Marcial, Lucano..., apenas encontramos burla o sátira; estos son resultado de su mezcla y fusión con los árabes y con los musulmanes; entonces aparece en ellos este carácter y se encarna en sus ídoles, hasta el punto de hacerse rasgo distintivo.⁴⁵⁵

III.4.3.3. El *Quijote* egipcio de Sulayman El Attar

La traducción de Sulayman El Attar aparece en 2002 en El Cairo, editada por el Consejo Superior de Cultura, en vísperas del cuarto centenario de la publicación de la primera parte del *Quijote*. Es una traducción íntegra del texto cervantino. El Attar vuelve a la tradición iniciada por al Ahwani de rastrear relaciones de Cervantes y don Quijote con el ámbito cultural árabe y musulmán. Dedicar unas páginas del prólogo a refutar la extendida idea de que Cervantes ataca en esta obra al Islam, aclarando que tan solo procura ser fiel a su época, a la realidad de los moriscos y la presión ejercida sobre ellos por parte de la Santa Inquisición. Llega a la conclusión de que Cervantes ironiza tanto sobre el Islam como sobre el cristianismo. Finalmente señala que el hecho de que exista Cide Hamete Benengeli en el texto cervantino como supuesto autor

⁴⁵⁴ Abdelaziz al Ahwani, "Taqdim al mutaryim" (Introducción del traductor), en Miguel de Cervantes, *Dūn Kihūtih*, El Cairo, Ministerio de Educación, 1957, pág. 3.

⁴⁵⁵ María Jesús Viguera, "Don Quijote en andadura egipcia. Cuatro ensayos egipcios contemporáneos sobre Don Quijote", *Almenara*, N° 7-8 (1975), págs. 143-177.

del *Quijote*, junto con la presencia de elementos moriscos, árabes y musulmanes supone en sí mismo el reconocimiento de un extraordinario dialogo entre culturas.

III.4.3.4. El *Quijote* sirio de Rifaat Atfah

La traducción de Rifaat Atfah, de las últimas hasta la fecha, ha sido publicada en Damasco, en 2004. Incluye un prólogo en el que al igual que las anteriores traducciones, ofrece noticias acerca de la vida y la obra cervantina. La diferencia con las anteriores traducciones es que entra de lleno en la cuestión morisca y en el conflicto entre Islam y cristianismo en la época de Cervantes. Su objetivo es convencer al lector árabe de la existencia de un pasado común, cuyo crepúsculo trágico sufren los moriscos.

A modo de conclusión, es preciso señalar que todas estas traducciones del *Quijote* han sido fruto de dos corrientes de actividad traductora, con resultado desigual. Por un lado, una tendencia originada por el contacto directo con la lengua española resultante de la época del Protectorado español en Marruecos, y que refleja en términos culturales el propio devenir de la política cultural en la zona: esfuerzos voluntariosos pero individuales, con relativa cobertura institucional de la Administración colonial, pero sin demasiada planificación, al albur de los cambios personales o profesionales de los protagonistas del proyecto. Si al proyecto de Tuhami al Wazzani le sobrevino la independencia de Marruecos, con los cambios de prioridades y nuevas ocupaciones en los años previos y posteriores a 1956, dada la implicación política de al Wazani por aquellos años, el proyecto de traducción de la pareja formada por Abumalham y Abbud parece haber caído víctima de la escasa planificación y de las diferentes prioridades del Gabinete de Traducción Hispano Árabe.

Por otro lado, encontramos otra corriente protagonizada por el hispanismo egipcio, que configuró rápidamente una infraestructura cultural, con apoyo institucional, como la existencia del Instituto Egipcio en Madrid desde 1950 o la fundación a partir de los setenta de los departamentos de estudios hispánicos en la universidad egipcia, lo que ha hecho posible traducir *El Quijote* en más de una ocasión. La excepción de la traducción del hispanista sirio Atfah hay que verla más como un esfuerzo personal y la oportuna cercanía del cuarto aniversario de la publicación de la primera arte del *Quijote* en 2004, aniversario que también acompañó la traducción de Al Attar en 2002.

III.5. Conclusión: Cide Hamete Benengeli: verosimilitud y ficción en un cálamo

A lo largo de estas páginas hemos rastreado el cálamo de Cide Hamete Benengeli, creador que oscila entre la ficción y la verosimilitud: la ficción de un único y verdadero autor, Miguel de Cervantes, y la verosimilitud que surge de la multiplicidad de autores, narradores y creadores. Ha sido necesaria una visión crítica libre de ideas ya preconcebidas y fundada en los estudiosos de investigadores prestigiosos que han llegado a matizar y analizar el bagaje árabe musulmán de la figura de Benengeli como adalid de la figura del otro. Es la voz árabe de la historia de Cervantes, es la creación de una figura extraordinariamente elaborada que nos abre la senda para conocer la historia de la redacción del *Quijote*.

CAPÍTULO IV

EL IMAGINARIO CERVANTINO DE ARGEL A MARRUECOS:

CAUTIVOS, REDENCIONES Y MAZMORRAS

IV.1. El imaginario cervantino: la multiculturalidad de Argel a Marruecos

El imaginario cervantino se traslada al mundo exótico de Argel, en condiciones de cautiverio, pero sin perder el contacto con "lo otro" y la multiculturalidad. De Argel a Marruecos se marca un espacio de cautivos, redenciones y mazmorras donde Cervantes se sitúa con ingenio.⁴⁵⁶

La aparición en el siglo XVI del turco otomano como el nuevo "otro", así como los aspectos más cruciales del episodio de cautiverio de Cervantes en Argelia (1575-1580) debieron marcarle para siempre. No es de extrañar que el tema del cautiverio haya surgido en tantas obras suyas, que de algún modo se ven influenciadas por acontecimientos históricos como la conquista otomana de Constantinopla en 1453, la conquista de Granada por los Reyes Católicos en 1492, las revueltas de las Alpujarras en 1501, la revuelta de 1568 en reacción a los decretos de prohibición, las campañas militares españolas contra las bases de corsarios en el norte de África, desde las victorias cristianas en Melilla (1493), Orán (1509) y Túnez (1535) a las derrotas en Trípoli (1551) y Túnez (1574), el sitio a Viena por los otomanos (1529), la unión del Papado, España y Venecia para combatir la expansión otomana que culminó con la victoria en Lepanto (1571), o bien las expulsiones definitivas de los últimos musulmanes de España (1609-1614).

Todos estos hechos históricos actúan como contextos esenciales para la literatura de cautiverio. Nos encontramos en los textos cervantinos con dos categorías nuevas religioso-culturales: los "renegados", que eran cristianos convertidos al Islam, y los "tornadizos", que eran los "renegados" que volvían a la religión cristiana una vez seguros en España u otras tierras bajo poder cristiano.⁴⁵⁷ En contraste con estas dos categorías nuevas, destacan dos condiciones

⁴⁵⁶ En el cuarto centenario de la publicación de la II parte del *Quijote* (1615-2015), el Departamento de Hispánicas de la Facultad de Letras de Tetuán hizo su particular homenaje a Cervantes con un congreso internacional sobre las relaciones y vínculos del autor y su obra con la ciudad de Tetuán, Marruecos y Berbería, de manera general. Las actas ha visto la luz en 2016 con el título de *Cautivos, redenciones y mazmorras en el imaginario de Cervantes*. Interesa ahora destacar, entre otros, los siguientes trabajos, que: "Los proyectos de traducción del *Quijote* al árabe: entre el Protectorado y el hispanismo egipcio", de Francisco M. Rodríguez Sierra; "Tetuán sede de redenciones siglos (XVI-XVII)", de Abd al Aziz Assaoud; "Moros en la costa y renegados y turcos y moriscos en el *Quijote* de 1615", de J. Ignacio Díez; "*El Quijote*: lecturas marroquíes. Presentación de las Actas del Encuentro de Casablanca de 2005", de Abdellatif Limami; "Meditaciones de don Ricote", de Nisrin Ibn Larbi. En este congreso se inauguró también la Primera Ruta de Cervantes en Tetuán, así como las placas conmemorativas en las que se mencionan los lugares que Cervantes cita en su obra.

⁴⁵⁷ Bartolomé y Lucile Bennassar, *Los cristianos de Alá: la fascinante aventura de los renegados*, Madrid, Nerea, 1989.

que también son nuevas y diferentes a las que vamos a estudiar en los textos: la de la musulmana Zoraida, del cuento *Historia del cautivo*, intercalado en el *Quijote*, ya que esta enigmática Zoraida se convierte en cristiana y acompaña a su prometido cristiano de regreso a España (una situación semejante se encuentra en la comedia de *Los baños de Argel*); y la de Catalina de Oviedo en *La gran sultana*, que se casa con el Gran Turco, aunque mantiene su religión cristiana, su nombre y apodo intactos.⁴⁵⁸

El carácter autobiográfico se ve reflejado en las obras cervantinas de cautiverio, si bien presentan inexactitud cronológica y omisión de sucesos. Hay que referirse, en prime lugar, a *La Galatea*, en cuyo Libro segundo Silverio cuenta el ataque de unos piratas turcos a un pueblo de la costa catalana. Más tarde, en el Libro quinto, Timbrio se dirige desde Italia a España, en compañía de Nisida y Blanca, con las cuales se casarán finalmente Silverio y él mismo. La nave es atacada por cinco bajeles turcos, al mando de Arnaut Mami, nombre del renegado albanés que capturó a Cervantes también en el momento que volvía de Italia a España. Cuando los cristianos son llevados a Argel, una tormenta consigue desviar los bajeles de su ruta y son arrojados a las playas de Cataluña, convirtiéndose los corsarios en cautivos y los cristianos en hombres libres. En cuanto a las *Novelas ejemplares*, dos son las que se relacionan con el cautiverio cervantino; por una parte, *El amante liberal*, cuyos protagonistas son apresados por los turcos en Trápani y llevados a Chipre, aunque conseguirán luego la libertad. Es esta una novela llena de recuerdos de la etapa de cautiverio con todas sus peripecias, aventuras marinas, descripción de la vida de los turcos. En ella el amo chipriota del protagonista es Hasan Baja, el mismo nombre del renegado que fue dueño de Cervantes en Argel y que también aparece en *El trato de Argel*, el *Quijote* y *Los baños de Argel*. La segunda novelita es *La española inglesa*, en cuyas aventuras se relatan las hazañas de Ricaredo, con su ataque a las galeras de Arnaut Mami, apareciendo en ella diversos datos de la autobiografía cervantina. En el *Persiles* también hay recuerdos de esta etapa de nuestro escritor; concretamente en el Libro tercero, capítulos 10 y 11, se cuenta el ataque a las costas valencianas de 16 bajeles corsarios, que entran a saco en las casas de los cristianos, llevándose todo lo que hay de valor y huyendo en compañía de moriscos.

En cuanto al teatro, cuatro son las comedias que tienen motivos relevantes sobre el tema de cautivos, moros y turcos: *El trato de Argel*, *Los baños de Argel*, *El gallardo español* y *La gran sultana*. En concreto, analizaremos en este apartado cómo de la *Epístola a Mateo Vázquez*

⁴⁵⁸ Tomas García Figueras, "La apostasía entre los cautivos cristianos en Marruecos", *Miscelánea de estudios hebraicos sobre Marruecos*, vol. 233, N°50 (1953).

a *La gran sultana* se nota una evolución gradual en las actitudes de Cervantes hacia el "otro" musulmán, del que cada vez se halla más cerca, hasta que en *La gran sultana* rompe con el tabú social de los matrimonios mixtos entre cristianos y musulmanes. Lo que Cervantes logra en su trayectoria literaria es adoptar el concepto de diversidad cultural con todas sus ambigüedades y humanizar los personajes, que suelen ser el objeto de su ironía literaria. Probablemente su primera composición de este tipo fue la mencionada *Epístola*, que es fundamentalmente un ruego a las autoridades españolas para su rescate de prisión en Argelia y lleva todas las señales de pena y de agonía que esperaríamos de un prisionero. La *Epístola* es simplemente una carta directa que no lleva ningún mensaje oculto, ni político ni cultural. Sus obras siguientes sí que lo llevan.

La comedia *El trato de Argel* (1582-1583)⁴⁵⁹ es la primera obra que escribió Cervantes después de su rescate y vuelta a España. Un aspecto social importante de esta comedia es que da a entender la relación entre las expulsiones de los moriscos y los asaltos corsarios norteafricanos a las costas españolas y los intereses españoles en el Mediterráneo. *El trato* explica la actividad corsaria en términos de venganza morisca por el tratamiento recibido en España, hecho que culmina con la expulsión. *Los baños de Argel* (1615) desarrolla los temas del precursor *El trato de Argel*.

De la misma forma que en *El trato de Argel*, en *Los baños de Argel* sigue el tono triunfalista tan característico de la literatura española de la época; elogios a España, a sus gobernantes y al soldado y pueblo español en general se encuentran dispersos por toda la obra. Lo que es nuevo y de mayor significado es el tema de amor entre cristiano y mora, que culmina en una fuga, en una conversión, vuelta a España y matrimonio. Es decir, ofrece un modelo perfecto de éxito social y religioso. El tema del amor entre el capitán cristiano y la doncella musulmana y el deseo de conversión de la doncella musulmana domina la obra. Ésta es la diferencia principal entre las dos comedias. De hecho, en la segunda, Cervantes experimenta con el prejuicio tradicional y el tabú católico español sobre el amor y el matrimonio entre moros y cristianos. Sobre todo, *Los baños de Argel* nos ofrece un modelo de éxito en la conversión e integración del "otro" en la sociedad católica española, lo cual contradice la posición oficial de la Iglesia y el Estado españoles. *La gran sultana* (1615) trata una vez más la cuestión de amor y del matrimonio por encima de la barrera religiosa entre el Islam y el cristianismo. En esta obra, Cervantes invierte la frontera religiosa, dado que la doncella es cristiana y el caballero

⁴⁵⁹ Miguel de Cervantes, *El trato de Argel*. En *Teatro completo*, Eds. Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas, Barcelona, Planeta, 1999, págs. 843-917. Cito todas las obras dramáticas de cautiverio por esta edición.

musulmán. También plantea la cuestión al más alto nivel social al ser el caballero musulmán el mismo emperador otomano. Detrás de la burla superficial del Gran Turco y su gran cadí, la obra nos ofrece un ejemplo de tolerancia étnica y religiosa que contrasta de manera radical con la intolerancia católica española.

La historia del cautivo se convierte en una variación en prosa de *Los baños de Argel*. Nos ofrece el contexto histórico de rivalidad entre los dos imperios más fuertes de su tiempo, el turco-otomano y el español, ya que ambos competían por el dominio del Mediterráneo. Dentro del contexto de su marco narrativo, *La historia del cautivo* representa un contrapeso a los enemigos imaginarios de don Quijote. Podemos encontrar paralelos entre los gigantes imaginarios de don Quijote y los enemigos imaginarios del Estado español en el pueblo morisco. Lo importante es que Cervantes se atreve a experimentar con temas y realidades complejas, como las razones por las cuales había tantos conversos al Islam por toda el área mediterránea, especialmente en Argelia.

IV.2. La Berbería de Cervantes: mitos, historia y literatura

En el siglo XVI se llamaba Berbería a la región correspondiente al norte del Magreb. Hoy aplicaríamos el término a los siguientes territorios: Libia, Túnez, Argelia, el Sáhara Occidental, Marruecos –el norte de este país llegó a llamarse *Mauretania Tingitana* por los romanos, al ser Tánger su capital, y dependió en los últimos siglos del Imperio de la Provincia de Hispania– y, por último, la actual Mauritania⁴⁶⁰. Sin embargo, la Berbería por excelencia para los españoles, es el reino de Argel⁴⁶¹, que se consolida hacia 1570 como la capital corsaria por antonomasia del Mediterráneo moderno:

Con la conquista del reino nazarí de Granada el estrecho de Gibraltar se convirtió en la frontera sur de España, ciertamente insuficiente entre el reino cristiano de la Península Ibérica y el mundo islámico del norte de África [...] y que no sólo le dio posesión a los Reyes Católicos de las ricas praderas que rodeaban a la ciudad nazarí sino también del litoral sur de Andalucía con sus excelentes puertos y sus atalayas.⁴⁶²

⁴⁶⁰ Mercedes García Arenal y Miguel Ángel de Bunes, *Los españoles y el norte de África, siglos XV–XVIII*, Madrid, Mapfre, 1992.

⁴⁶¹ Sobre el cautiverio cervantino en Berbería: Emilio Sola y José Francisco de la Peña, *Cervantes y la Berbería, Cervantes, mundo turco berberisco y servicios secretos en la época de Felipe II*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1995; María Antonia Garcés, *Historia de un cautivo.*, Madrid, Gredos, 2005. El tema del cautiverio es una constante cervantina que se acentúa aún más en el género dramático: en este sentido, véase la introducción "Cervantes se reescribe: Teatro y *Novelas ejemplares*" a la edición de F. Sevilla y A. Rey del *Teatro Completo*, Barcelona, Planeta, 1999. Véase también el interesante estudio de Daniel Eisenberg, "¿Por qué volvió Cervantes de Argel?", Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003.

⁴⁶² María Antonia Garcés, *Historia de un cautivo*, pág. 58.

La famosa ciudad norteafricana había estado sometida en la época del reinado de los Reyes Católicos, cincuenta años antes del fatídico destino cervantino en Argel. Era aquello que había dejado consignado la reina Isabel la Católica en su testamento como un mensaje especial para sus sucesores: "e que no cesen de la conquista de África"⁴⁶³. No todo había sucedido como era de esperar, aunque en la época de Fernando el Católico se habían conquistado Melilla, Orán, Trípoli y hasta la misma Argel y Túnez. En 1504 los turcos llegan al Mediterráneo occidental y consiguen hacerse con el poder de la ciudad de Argel en 1516. Dos años después, en 1518, en plena expansión hacia Occidente, habían comenzado a defender el Mediterráneo occidental de los ataques españoles y portugueses, convirtiéndose en un enemigo fortalecido y con amplio poder. Los cristianos, por su parte, afianzaban plazas en la costa africana como continuación de la Reconquista y para asegurar la navegación, Portugal, ya en 1415, conquistó Ceuta, y en 1471 Tánger. En general toda la región sufría un grave proceso de descomposición política por la amenaza castellana después de la conquista de Granada. Sin embargo, la muerte de Fernando el Católico en 1516 supuso un revés muy serio con la aparición en escena de Barbarroja, que supone una verdadera revitalización de todo el Magreb; anticipo de los que iban a ser los gobernadores de esta Berbería en los comienzos de la Edad Moderna, fueron el prototipo de aventureros con fortuna que logran controlar el territorio e inauguran un nuevo régimen político en él.

Con la saga de los Barbarroja empezó la increíble fortuna de Argel, especialmente cuando logró el respaldo del Gran Turco Solimán el Magnífico y la alianza de la Francia de Francisco I.⁴⁶⁴ En 1516, Argel proclama rey a Barbarroja y rompe sus relaciones con España. A pesar de que Cisneros intentó de nuevo, durante su segunda regencia, tomar esta ciudad, le fue imposible. Las incursiones militares contra costas españolas eran frecuentes durante aquel periodo.

En 1534, Barbarroja se alió con Francisco I de Francia y tomaron Túnez. La respuesta de los españoles no se hace esperar y Carlos V tiene éxito en su intento de recuperar Túnez, mientras fracasó su empresa de la toma de Argel, en 1541. Como señala García Cárcel:

[...] puede hablarse de una etapa (1492-1540) de política agresiva de España en el Mediterráneo, en buena parte condicionada por la conquista de Granada, que había terminado con el concepto de la España plural de la Edad Media y determinado una interpretación esencialista y reduccionista de los españoles como cristianos puros. Después de la Paz de Cateau-Cambrésis (1559), Felipe II, adoptó una política cada vez más integrista/fundamentalista que le convertía en el rey católico por excelencia. Este monarca hispano-Habsburgo orientó su política internacional a la conclusión del conflicto que España

⁴⁶³ Manuel Fernández Álvarez, *Cervantes visto por un historiador*, Madrid, Espasa Calpe, 2005, pág. 146.

⁴⁶⁴ Antonio de Sossa, *Diálogo de los mártires de Argel*, Madrid, Hiperión, 1990, pág. 30.

mantenía con los turcos otomanos. Algunas circunstancias apuntaban al recrudecimiento del peligro musulmán: los otomanos habían ido avanzando por el Mediterráneo y, a pesar de haber desistido transitoriamente de atacar directamente a Europa, mantenían como objetivo hegemonizar a los pueblos del norte de África, dificultando la navegación mediterránea cristiana. Algo que consideraban las autoridades cristianas un peligro y una amenaza contra sus objetivos expansionistas.⁴⁶⁵

Los turcos y los berberiscos iniciaron una serie de acciones en el Mediterráneo que llevaron al enfrentamiento naval en el golfo de Lepanto, el 7 de octubre de 1571. A pesar de la victoria de la Santa Liga, no sacaron los cristianos grandes ventajas materiales, mientras la escuadra turca se rehacía. En Marruecos tenemos la dinastía de los monarcas meriníes de Fez,⁴⁶⁶ quienes recibieron a miles de refugiados granadinos, entre ellos el propio destronado rey Boabdil y gran parte de la nobleza granadina; pero, desde inicios del siglo XVI, se produce el ascenso de los xerifíes en Marrakech, que terminan por destronarlos.

Aruch Barbarroja era conocido por viejos renegados y cautivos de Argel, en el tiempo en que Cervantes estuvo cautivo. Tras su muerte, su hermano Jeredin Barbarroja se convierte en el gran almirante de la flota turca hasta que la exitosa expedición imperial de Carlos V contra Túnez hace que entre en juego una nueva figura política, Hasan Agá. Hacia 1551 ya comienza a destacar la figura del último gran político y corsario berberisco del momento, verdadero sucesor de los Barbarroja y gran marino, el renegado calabrés Euchalí, el mismo Ochalí o Uchalí cervantino. Cervantes lo recuerda en el momento en que se hace musulmán o turco.

La sociedad de Argel es hedonista, frente a la España puritana de Felipe II; así, uno de los personajes de *El trato de Argel*, Solimán se cuestiona: "¿hay más gusto que ser moro?" (*El trato de Argel* pág. 34). Había lujosos vestidos, casas, jardines, buena y abundante comida. La ciudad se encontraba en un espacio privilegiado, donde se daban el mestizaje y la multiculturalidad más extremas, y así lo atestigua su lengua, solo de carácter oral y no escrito, una mezcla de turco, italiano, árabe y español. Pronto aprendida y seguramente dominada por Cervantes, es la denominada *lingua franca*. Como señala Burke:

Las lenguas europeas también mostraban cierta tendencia a la mezcla [...] Además, en Europa, como en otros continentes, la existencia de varios pidgins o lenguas de intercambio está documentada desde la Edad moderna, pasó a ser todavía más importante durante la llamada "era de la piratería" entre 1600 y 1830.⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ Ricardo García Cárcel, "La Psicosis del turco en España del Siglo de Oro". En *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro. Actas de las XVI jornadas de teatro clásico*, Almagro, Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha y Festival de Almagro, 1993.

⁴⁶⁶ Emilio Solá y José Francisco de la Peña, *Cervantes y la Berbería (Cervantes, mundo turco berberisco y servicios secretos en la época de Felipe II)*.

⁴⁶⁷ Peter Burke, *Lenguas y comunidades en la Europa moderna*, Madrid, Akal, 2006, pág. 144.

Destaca el interés de Cervantes por esa lengua⁴⁶⁸, su uso de vocablos especializados, su habilidad para dar nombres a los personajes, escogiendo los más representativos y característicos, nombres reales que tuvieron mucha fama en la Berbería del siglo XVI: Zoraida, Agi Morato o Murad, el Gran Turco Selim, Muley Hamet o Ahmed, Muley Hamida, Uchalí.

Junto a la *lingua franca*, el árabe y el turco eran, en la práctica, segundas opciones lingüísticas y Cervantes muestra haber aprendido en Argel tanto uno como el otro. En la *Historia del cautivo* la lengua de comunicación utilizada entre el cautivo y Zoraida es la de Berbería. El mismo cautivo define la lengua con la que se comunica con la mora Zoraida como una lengua que: "no es morisca ni castellana ni de otra nación alguna, sino una mezcla de todas las lenguas, con la cual todos nos entendemos." (DQ, I, 41, pág. 436).

Argel no es solo para Cervantes un mundo distinto, sino en muchos aspectos una inversión o antípoda de España, por su cosmopolitismo y abigarramiento. El sello islámico de Argel venía marcado por el pragmatismo otomano y no por la reconcentrada tradición de sufismo que compartían ex nazaríes peninsulares y saudíes del Magreb:

Su clima moral tenía poco de puritano, con el consumo de alcohol públicamente admitido, pero no así los juegos de azar, a que solamente solían darse jenízaros turcos. La ciudad miraba hacia el Mediterráneo bajo un lejano pero efectivo poder turco, sin la menor aura, prestigio, ni comparación con Fez, Marrakech o hasta el luminoso y el neogranadino Tetuán.⁴⁶⁹

Cervantes recibe en Argel la enseñanza de a pie, de la calle, de las penurias y el coraje de salir adelante y luchar por la siempre tan deseada libertad.

⁴⁶⁸María Soledad Carrasco Urgoiti, "Personajes moriscos en la obra de Cervantes". *Vidas fronterizas en las letras españolas*, Barcelona, Bellaterra, 2005, pág. 115.

⁴⁶⁹Francisco Márquez Villanueva, *Moros, moriscos y turcos en Cervantes*, pág. 29.

IV.2.1. El corso y la piratería en las dos orillas

El corso y la piratería desarrollan entre las dos orillas del Mediterráneo. Los enemigos por excelencia de los reinos peninsulares eran los musulmanes, porque su proximidad suponía un grave peligro para el recién conquistado reino de Granada y su consiguiente proceso repoblador.

Aquellos musulmanes eran denominados "los moros de allende"⁴⁷⁰, enemigos por sus constantes incursiones en las costas, sobre todo para lograr cautivos cristianos y también para transportar clandestinamente a moriscos a la otra orilla del Mediterráneo.

Las ideas y mentalidades de los hombres que habitan en el Mediterráneo en estos años se basan en las circunstancias de supervivencia y adecuación a las circunstancias, tanto de musulmanes como de cristianos. Es una situación social, económica, jurídica y cultural marcada por la dualidad de culturas. Son las zonas fronterizas las que marcan la idiosincrasia de aquellas sociedades condicionadas por el peligro, siempre presente, por las incursiones de los enemigos y vecinos de la otra orilla.

La actividad corsaria estaba representada por las figuras del corsario y del pirata, que son términos que frecuentemente se confunden y conviene distinguir. El pirata era un bandolero del mar que asaltaba y robaba sin hacer distinción de nacionalidad ni de religión, y cuya ganancia se repartía entre la banda. En cambio, el corsario era un hombre de mar apoyado y financiado la mayoría de las veces por un rey o gobernador con cuya autorización, que era la conocida como patente del corso, salía a realizar incursiones navales con el fin de causar el mayor daño posible al enemigo, devastando sus poblaciones, apresando sus naves y cautivando a su gente⁴⁷¹. En el norte de África, especialmente en su mitad occidental, los corsarios asolaron el Mediterráneo a lo largo sobre todo del siglo XVI. Entre ellos destacaron, por su habilidad y ferocidad, los hermanos Barbarroja⁴⁷², cuyo nombre fue incorporado al imaginario español, en el que permanecen.

⁴⁷⁰ Miguel Ángel Ladero Quesada, *La defensa de Granada a raíz de su conquista (1492-1501)*, La Laguna, Universidad de la Laguna, 1973. Véanse, en relación con el tema, José E. López de Coca Castañer, "Financiación mudéjar del sistema de vigilancia costera en el reino de Granada (1492-1501)", *Historia. Instituciones. Documentos*, N° 3 (1976), págs. 397-415; José María Ruiz Povedano, "Problemas en torno a la reestructuración del aparato militar defensivo en el occidente granadino a fines del siglo XV", *Baética: estudios de arte, geografía e historia*, N° 2, Vol. I (1979), págs. 225-249.

⁴⁷¹ O. Ertugrul, "El significado de corsario y pirata en la obra de Cervantes". En *Actas X-CIAC, Cervantes en Italia*, 2002, págs. 309-314.

⁴⁷² Emilio Sola y José María Parreño, *La vida y historia de Hayradin Barbarroja*, Granada, Universidad de Granada, 1997, págs. 25-32.

En el mundo de los corsarios la mercancía más valiosa son las personas, vendidas como esclavos y hechas cautivas. Su libertad dependía de un rescate cuantioso, que familiares y órdenes religiosas se encargan de satisfacer. Surge así un nuevo personaje, el cautivo, sujeto a unas miserables condiciones y destinado a negociaciones y a ser canjeado por rescates cuantiosos. El mismo Cervantes fue un cautivo de los de rescate, y de un rescate cuantioso, por llevar cartas de recomendación. El precio del mercado marcaba el valor de los cautivos, en razón de implicaciones sociales, políticas y diplomáticas.

Debido a las duras condiciones de los cautivos en los baños y mazmorras, sometidos constantemente a tratos inhumanos y crueles, muchos de ellos llegaban a preferir la muerte o convertirse al Islam. Y ahí entra en juego la labor de los redentores, que a veces lleva al martirio y la muerte. Los cautivos de rescate, pese a estar confinados en los baños, con los pies sometidos a fríos y molestos hierros, que les impedían moverse, cumplían con la labor de los redentores de celebrar misas y fiestas cristianas. Incluso representan obras teatrales. De todas estas experiencias se valdrá Cervantes para sus piezas dramáticas de cautiverio.

La nueva clase de los cautivos alcanza eco en la sociedad y la literatura del momento, como testimonian la *Topographía e historia de la Argel* de Diego de Haedo e *Información de Argel*, del puño y letra de Miguel de Cervantes.

I.V.2.2. Topographía e historia de la Argel cervantina

Los cinco años de Cervantes en Argel han quedado retratados en un libro clásico, la *Topographía e historia general de Argel*⁴⁷³, publicado en 1612 bajo el nombre del arzobispo de Palermo Diego de Haedo, pero que hoy se sabe escrito por su sobrino, el doctor y abad del monasterio benedictino de Frómista Antonio de Sosa⁴⁷⁴. Esta obra, bastante extensa, Consta de cinco partes: la primera es la "Topografía o descripción de Argel y sus habitantes y costumbres", que describe la geografía y defensas de la ciudad, además de la vida de sus habitantes. Siguen un "Epítome de los reyes de Argel" y tres diálogos: el "Diálogo de la cautividad" y el "Diálogo de los mártires", que tienen la forma de diálogos entre unos cautivos, y el "Diálogo de los morabitos" o cofradías religiosas, en el cual un cautivo dialoga con un musulmán sobre cuestiones religiosas.

⁴⁷³ Diego de Haedo, *Topographía e historia general de Argel*, Valladolid, Impresor Diego Fernández de Córdoba, 1612.

⁴⁷⁴ Esta nueva atribución se debe a Georges Camamis, *Estudios sobre el cautiverio en el Siglo de Oro*, Madrid, Gredos, 1977.

Haedo-Sosa cuenta cómo Cervantes tuvo en Argel cierta actividad literaria, que seguramente fue más intensa que la que años después desarrollaría en Sevilla. Mucho se ha especulado sobre la posible autoría cervantina de la obra.⁴⁷⁵ Poner el nombre de un clérigo en la portada, el nombre de Haedo pudo haber sido una manera de facilitar su publicación. La obra representa sobre todo un intento de documentar de forma autobiográfica y verosímil lo que el autor ha visto durante sus años de cautiverio, y una llamada desesperada a la acción militar. El autor, un solo individuo, y cautivo, no podía tomar las armas para evitar los horrores vividos, pero sí podía observar, apuntar, y después recordar y escribir.

Con respecto a la trascendencia de la *Topografía*, así como de las obras cervantinas, en el posterior desarrollo de la literatura del cautiverio, afirma Camamis:

Las obras de Cervantes y Haedo, verdaderos iniciadores del motivo en la narrativa del Siglo de Oro, representan un fenómeno muy interesante en la literatura europea. El cautiverio en la narrativa no se explica sencillamente como resultado de la experiencia personal de un cautivo con dotes de escritor. Numerosos literatos de aquellos tiempos y de todos los países de Europa anduvieron cautivos en África y Asia sin que se le ocurriese dar forma literaria a su vida de esclavitud. El cautiverio real como tema literario surge como fenómeno muy particular de la experiencia de dos hombres que sufrieron juntos los rigores de la esclavitud.⁴⁷⁶

Nos podemos preguntar qué hubiera sido de Cervantes si no hubiera pasado por aquella traumática experiencia. María Antonia Garcés argumenta lo siguiente:

[...] el evento traumático del cautiverio de Cervantes se asemeja a las experiencias de guerra y a otros traumas descritos por Freud en *Más allá del principio del placer*. Freud enfatiza correctamente la temporalidad peculiar de la experiencia en el presente, reapareciendo en el sujeto como escenas retroactivas, sueños y representaciones del hecho catastrófico.⁴⁷⁷

Sin embargo, Cervantes saca partido de esa experiencia única y la transforma en literatura. No desperdicia ninguna vivencia entre la gente y el ambiente que le rodea y forja una personalidad sosegada, paciente y en más tolerante en una cultura totalmente distinta a la suya y enemiga de su religión. Así lo ve Javier Blasco:

Aprendió a comprender a aquellos que, perdida toda esperanza de libertad, por salvar la vida llegaban a renegar de su fe sin dejar por ello de ser moralmente hombres de bien. Pero a la vez descubrió que también existían la nobleza y la magnanimidad, sin que vicios o virtudes fuesen privativos de un pueblo, de una religión o de una creencia [...] la experiencia, por encima de cualquier doctrina, le

⁴⁷⁵ Daniel Eisenberg, "Repaso crítico de las atribuciones cervantinas", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, N° 38 (1990), págs. 477-492. Véase también, del mismo autor, *Estudios cervantinos*, Barcelona, Sirmio, 1991, págs. 83-103.

⁴⁷⁶ George Camamis, *op. cit.* pág. 236.

⁴⁷⁷ María Antonia Garcés, *op. cit.* págs. 30-31.

enseñó que la maldad anida en el corazón del hombre, como anida la bondad, sin que la religión, raza o país tengan nada que ver con ello.⁴⁷⁸

IV.2.3. Información cervantina de Argel

La *Información de Argel*, un documento en el que Cervantes confiaba para reincorporarse plenamente a la corte del rey Felipe, a su regreso a España⁴⁷⁹, es fundamental para conocer las vicisitudes de su cautiverio argelino. Desde un punto de vista histórico y literario, la obra tiene mucho valor. Se ha hablado de su escrupulosa exactitud y de su minuciosidad:

Miguel de Cervantes, natural de la villa de Alcalá de Henares, en Castilla, y al presente estante en este Argel, rescatado para ir en libertad, dice que estando él agora camino de España, desea y le importa hacer una información con testigos, ansí de su cautiverio, vida y costumbres, como de otras cosas tocantes a su persona para presentarla, si fuere menester, en consejo de su majestad (*Información de Argel*, pág. 5)

Fue redactada entre el 10 y el 22 de octubre de 1580, en Argel. Es una información testifical a petición de Miguel de Cervantes, recién rescatado por el trinitario Juan Gil, al cuidado del escribano y notario Pedro de Ribera y con la garantía del mismo Juan Gil. Este redentor de cautivos estaba en Argel por encargo del rey de España, a la vez que podía decirse también representante del Papa por ser religioso y de la orden de los trinitarios. Así queda recogido por el propio Cervantes en la carta que encabeza este documento:

En la ciudad de Argel, que es tierra de moros, en la Berbería, a 10 días del mes de octubre, año de 1580 años, ante el ilustre y muy reverendo señor fray Juan Gil, redentor de España de la corona de Castilla por su majestad, (com) pareció presente Miguel de Cervantes --esclavo que ha sido, que ahora está franco y rescatado-- y presentó el escrito de pedimiento siguiente, con cierto interrogatorio de preguntas. (*Información de Argel*, pag.10)

⁴⁷⁸ Javier Blasco, *Cervantes: un hombre que escribe*, Valladolid, Dificil, 2006, pág. 120.

⁴⁷⁹ Manuel Fernández Álvarez, *Cervantes visto por un historiador*, pág. 182.

IV. 3. Tetuán y Marruecos en el imaginario literario cervantino

[...] centinelas y atajadores, pícaros, mayores, barcos y redes, con toda la turbamulta que allí se ocupa, han anochecido en España y amanecido en Tetuán. (*La ilustre fregona*, pág. 142)

La ciudad de Tetuán es una de las medinas de Marruecos que mejor reflejan la continuación del desarrollo cultural y artístico del patrimonio cultural andalusí a partir de la reconquista del reino nazarí de Granada en 1492. Es la otra orilla de Al-Ándalus:

Es una ciudad pequeña y levantada por los antiguos africanos a unas dieciocho millas del Estrecho [...] Tomáronla los mahometanos a los godos en el tiempo en que les arrebataron Ceuta. Cuéntase que, a la sazón de tomarla, la pusieron en manos de una condesa tuerta [...] de ahí que la villa fuera llamada *tetteguin*, que quiere decir "ojo" en lengua africana, por tener solo uno. Al cabo de un tiempo, los portugueses hicieron la guerra a esta población, la tomaron y expulsaron a sus gentes, permaneciendo Tetuán despoblada unos noventa y cinco años, después de los cuales la rehabilitó un capitán granadino llegado con el rey de Granada a Fez, luego que fuese tomada Granada por don Fernando, rey de España [...] Llamado Almandalí por los portugueses, a él corresponde haber rehecho Tetuán [...] En cuanto a su liberalidad, fue Almandalí, hombre generosísimo que hacía los honores a cuantos forasteros pasasen por su plaza. Murió poco ha, después de perder la vista por haberse herido un ojo con la punta de un puñal y por arrebatarle la vejez la luz del otro.⁴⁸⁰

Tetuán conserva un gran legado patrimonial de origen hispano procedente tanto de la época medieval como contemporánea, que se fusiona con la tradición propia de las culturas del Magreb. El patrimonio de la ciudad de Tetuán, con sus elementos históricos y culturales, expresa la convivencia de una forma excepcional de tres comunidades: la musulmana, la cristiana y la judía. Son las conexiones entre la historia norteafricana y la de la Península Ibérica las que hacen de esta ciudad un enclave estratégico:

El ritmo de Tetuán es el compás de la vida de cada uno de sus habitantes. Y es que en la ciudad, nada se altera ni modifica. Un siglo no corrige a otro; jamás se derriba lo construido; nunca se atreve la mano del hombre a la fatalidad consumada de las cosas.⁴⁸¹

⁴⁸⁰ Juan León el Africano, *Descripción General del África y de las cosas notables que en ella se encuentran*, Madrid, Editorial Hijos de Muley Rubio, 1999.

⁴⁸¹ Pedro Antonio de Alarcón, *Diario de un testigo de la guerra de África*, Madrid, Ediciones del Centro, 1975.

La presencia andalusí se refleja en el urbanismo, la arquitectura, las tradiciones, la cultura y las artes de la medina de Tetuán.⁴⁸²

IV. 3.1. Tetuán: los orígenes andalusíes

La ciudad fue fundada por el granadino Ali Al-Mandari, que pertenecía a una familia noble con propiedades en la Vega de Granada y las Alpujarras. Fue alcaide de Píñar y emigró a Marruecos mucho antes de la caída del Reino. En Tetuán -como recreación de la Granada perdida- fue acogiendo a innumerables personas de procedencia mudéjar y morisca e, incluso, a muchos judíos sefardíes.⁴⁸³

La diversidad de elementos étnicos y culturales caracteriza, pues, a la ciudad. Los escritos árabes más antiguos sobre Tetuán datan del siglo XI, y están recogidos en la obra *Al Masales ua Al Mamalek* de Abi Abeid Al- Bakri, adaptación de otra obra primigenia de Al-Uarrak, donde aparece por primera vez la mención a la ciudad. En la obra de Al-Bakri se nos ofrece detalles precisos de su topografía:

Y en la ciudad de Tituanin al pie del valle Rasen, se encuentra el río que se extiende por allí y lo navegan hermosas embarcaciones desde el mar hasta llegar a Titauin. La distancia entre el mar y la ciudad es de diez millas y esta es la base de Bani Sakin. En ella se encuentra una "Kassaba" antigua con minarete. En ella hay abundantes aguas que fluyen en los molinos y dentro de ella una montaña [...].⁴⁸⁴

En fuentes más recientes, se han encontrado datos históricos sobre Tetuán desde el siglo III de la Hégira y IX de la era cristiana⁴⁸⁵. El desarrollo urbano de la ciudad presenta varias

⁴⁸² Las referencias a cerca de la ciudad de Tetuán desde el punto de vista histórico, cultural y arquitectónico son extraídas de estos títulos fundamentales: Muhammad Daoud, *Tarikh Titwan*, Vol. 1, Tetuán, 1956; Ahmed Rhoni, *Umdat ar-rawin fi tarij Tittawin*, Vols. 1-2, Mohammadia, 1998; Mhammad Benaboud, *Tetuán, Capital Mediterránea*, Rabat, 2004. Mouline Mouline, *Titwan bayna al khususiya wa atturath al-'alami*, Rabat, 2000; Ramón de Torres, *Guía de Arquitectura de la medina de Tetuán*, Sevilla, 2000 ; Ramón de Torres y Mhammad Benaboud, *Rehabilitación e intervención en las ciudades históricas de Andalucía y más Marruecos*, Sevilla, 2004; Mouline Mouline, *Tetuán entre la especificidad y el patrimonio universal*, Rabat, 2002.

⁴⁸³ Guillermo Gozalbes Busto, *Al-Mandari, el granadino, fundador de Tetuán*, Granada, Universidad de Granada, 2012.

⁴⁸⁴ Abu Abeid Abdallah Al-Bakri, *Al-Masalek wa Al-Mamalek*, Beirut, Al Gharb Al Islami, 1992, Vol. 2, pág. 784.

⁴⁸⁵ Abu al-Hassan Alí Ibn Abi Zar Al-Fassi, *Al-Anís al Mutrib bi-Rawd Al Qirtás*, Imprenta Real, Rabat. 1999, pág. 62.

lagunas, lo que ha suscitado controversias entre historiadores y arqueólogos, fundamentalmente sobre la fecha y el sitio exacto de su levantamiento y sobre la refundación de la ciudad⁴⁸⁶.

En el siglo XV Tetuán poseía un puerto fluvial y una intensa vida marítima en el Mediterráneo. Los turcos atacaban los barcos europeos desde el puerto de Tetuán, donde también se protegían de las tormentas y las amenazas europeas⁴⁸⁷. Musulmanes, judíos y cristianos convivían en la ciudad de Tetuán, ejemplo de convivencia; espacios compartidos y respeto hacia los espacios privativos de las diferentes confesiones eran la pauta de una época no tan lejana. La conciencia de respeto y la tolerancia presidían una sociedad plural, aunque de diferentes religiones.

IV.3.2. El corso y la piratería tetuanés

Tetuán fue uno de los puertos del corso y de la piratería durante más de doscientos años, convirtiéndose en escala y mercado de cautivos de todo el Mediterráneo⁴⁸⁸. Bajo las órdenes de Al Mandari, los nazaritas emprendieron actividades corsarias, aunque no a gran escala, principalmente entre el Estrecho de Gibraltar y Almería, lo que les proporcionó muchos cautivos, con los cuales se realizaron obras en la ciudad y se construyeron las mazmorras.⁴⁸⁹

La conquista del Peñón de Vélez y de Orán propició que los corsarios se concentraran en Tetuán, que en 1509 "contaba con una flota de trece fustas con tripulaciones mixtas: remeros berberiscos y hombres de la mar e adalides granadinos".⁴⁹⁰ Fueron los expulsados del territorio español los que implantaron la piratería musulmana en el Mediterráneo y en las costas atlánticas marroquíes. El negocio marítimo proveía de muchas riquezas⁴⁹¹. El mismo Al-Mandari llegó a tener una flota de guerra, dedicada exclusivamente al corso y al asalto de las costas cristianas peninsulares, y en la ciudad triunfó una oligarquía merced a los rescates de los capturados por las acciones corsarias.⁴⁹² Las actividades relacionadas con la compraventa de esclavos estaban

⁴⁸⁶ Daud, *Tarikh Tetuán (Historia de Tetuán)*, pág. 29.

⁴⁸⁷ Luis del Mármol Carvajal, *Descripción general de África (1573-1599)*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, Vol. 2, 1953, pág. 222.

⁴⁸⁸ Guillermo Gozalbes Busto, *Los moriscos en Marruecos*, Granada, Universidad de Granada, 1992.

⁴⁸⁹ Gozalbes Busto, "Aspectos del corso en el estrecho de Gibraltar (primer siglo de la Ceuta portuguesa)". En *Actas Primer Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar*, Madrid: UNED-Ayuntamiento de Ceuta, 1988, vol. II, págs. 297-308.

⁴⁹⁰ José Enrique López de Coca Castañer, "Consideraciones sobre la frontera marítima". En *Actas del Congreso "La Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (Siglos XIII-XVI)"*, Almería, 1997, pág. 402.

⁴⁹¹ Guillermo Gozalbes Busto, *Al Mandari, el granadino*, págs. 83-84, 1993.

⁴⁹² Gozalbes Busto, *Los moriscos en Marruecos*, págs. 47-48.

regidas por el *alcaide* de la ciudad, que fijaba los rescates con las órdenes redentoras, especialmente con los mercedarios y trinitarios.

La situación favorece la piratería en todos los puertos contra las naves cristianas, y especialmente contra las costas de la Península. Carlos V emprende una serie de campañas militares con victorias incontestables como las de Orán, en 1510, o Túnez, en 1535, pero también severas derrotas como las acaecidas en Argel en 1518 y 1541. En estas batallas perdidas, gran número de soldados y marineros cristianos cae en manos del enemigo, cautivos del Gran Turco o de sus aliados, los piratas berberiscos y tetuanés.

Bajo este permanente estado de guerra, se sucedían las incursiones musulmanas sobre las costas de todo el Mediterráneo Occidental, especialmente las españolas, que vivían bajo el miedo constante a un ataque inminente. Eran las denominadas *razzias* (voz procedente del árabe argelino *gaziya*), es decir, ataques sorpresa, que no eran un fenómeno nuevo, ya que venían produciéndose desde la Edad Media. Sin embargo, durante el periodo histórico que nos ocupa, se produjo un aumento exponencial en su extensión y virulencia. Conquistado el Reino de Granada, la frontera entre el Islam y los reinos cristianos se estableció en las costas españolas de Andalucía y Levante, separadas del Norte de África por un estrecha franja de Mediterráneo.

A principios del siglo XVI las plazas de Argel y Túnez eran importantes bastiones desde las que los temidos piratas berberiscos asolaban todo el Mediterráneo occidental, sirviendo sus propios intereses o los del Imperio otomano. La franja costera comprendida entre la Andalucía mediterránea y los reinos de Murcia y Valencia se convirtió en una zona de riesgo expuesta a sus ataques. Para evitarlos, la monarquía hispánica adoptó una serie de medidas preventivas que incluían la vigilancia y control de la numerosa población morisca que vivía en esas zonas, a la que se seguía considerando potencialmente peligrosa, la construcción de una red de torres de vigilancia costeras y, en último término, la planificación y ejecución de una serie de campañas militares en un intento de erradicar definitivamente la presencia de piratas en esa zona del Mediterráneo.

El ejercicio del corso garantizaba la obtención de un rico botín traducido en número de cautivos. Todo el Mediterráneo Occidental estaba infestado de barcos corsarios dispuestos a vender sus servicios al mejor postor. Con la correspondiente autorización real, o patente de corso, se permitía a navíos "particulares" atacar a aquellos que lucían la bandera de los enemigos del rey otorgante, apoderándose de los bienes y las personas que transportasen. Los piratas berberiscos, atentos a cualquier oportunidad de hacer negocio, siempre estaban

dispuestos a ofrecer sus servicios a las potencias rivales de la corona hispánica, sabiendo aprovechar las ventajas del ejercicio del corso.

El puerto de Tetuán fue, por tanto, el principal foco de la piratería que se desarrolla en las costas del sur de la Península Ibérica, debido sobre todo a su lugar estratégico en la geografía y por otro lado al conocimiento que los habitantes de esa ciudad tenían del terreno. La cita cervantina que abre este capítulo pone de manifiesto la escasa distancia existente entre las costas europeas y africanas, lo que favorecía que los corsarios de Tetuán actuaran en el Estrecho y los territorios de alrededor. Desde esa misma ciudad se podía hacer incursiones en un mismo día, tanto al este como al oeste de Gibraltar; "anohecen en España y amanecen en Tetuán", dice Cervantes.

En efecto, en *La ilustre fregona* se indica el principal motivo de que la gente de la almadraba de Zahara y la del resto de la costa no pueda

[...] dormir sueño seguro sin el temor que en un instante los trasladan de Zahara a Berbería. Por esto las noches se recogen a unas torres de la marina, y tienen sus atajadores y centinelas, en confianza de cuyos ojos cierran ellos los suyos, puesto que tal vez ha sucedido que centinelas y atajadores, pícaros, mayores, barcos y redes, con toda la turbamulta que allí se ocupa, han anohecido en España y amanecido en Tetuán.⁴⁹³

La actividad corsaria continúa su rumbo de forma frenética, haciendo que entre 1550 y 1580 Tetuán se convierta en el origen de la piratería más temida en las costas gaditanas, que aumenta su efectividad con la llegada de moriscos y la influencia turca, llegando a tener la ciudad un *alcaide* turco⁴⁹⁴. La amistad de los marroquíes con los turcos se debe al desprecio de portugueses y castellanos, o más concretamente al hecho que Abdelmalek Essadi, el Muley Maluco cervantino, no recibió el apoyo del rey español para poder ocupar el trono, con lo que "se acogió al amparo de los turcos, y hallóse con ellos en varias batallas navales, y en la toma de la Goleta a los españoles".⁴⁹⁵

Los mercados de esclavos de Tetuán y Argel estuvieron íntimamente comunicados, complementándose el uno al otro, siendo normalmente el de Tetuán el que proporcionaba al argelino los mejores y más numerosos lotes de mercancía.⁴⁹⁶ A pesar de diversas ofensivas contra la piratería tetuaní por parte de la corona española y de las luchas internas en Marruecos,

⁴⁹³ Miguel de Cervantes, *La ilustre fregona*. En *Novelas ejemplares*, Madrid, Catedra, 2001, pág. 142.

⁴⁹⁴ Antonio Cánovas del Castillo, *Apuntes para la Historia de Marruecos*, Málaga, Algazara, 1991, pág. 93.

⁴⁹⁵ *Ibidem*.

⁴⁹⁶ Gosalbes Busto, *Los moriscos en Marruecos*, pág. 52.

todavía hacia 1670 frecuentaban el curso frecuentaba las costas andaluzas. Las relaciones con España mejoraron a finales del siglo XVIII, lo que supuso la desaparición de los ataques corsarios.⁴⁹⁷ Como explica Gozalbes:

Es un granadino quien funda la ciudad de Tetuán y es el pueblo granadino, en todos sus estratos sociales, quien compone la población tetuaní. Podríamos hablar, con toda propiedad, del periodo de nacimiento y crecimiento de la ciudad de Tetuán, como siglo del Mandari o siglo granadino. Un Tetuán que es la prolongación dolida de Granada en tierras africanas, con recuerdos persistentes y nostálgicos de la misma, que jamás han dejado de existir en las mentes y el sentimiento de sus habitantes más preclaros.⁴⁹⁸

IV. 3.3. La intrahistoria de las mazmorras

Las mazmorras, cárceles subterráneas donde los piratas de Berbería mantenían cautivos a miles de europeos capturados en el Mediterráneo occidental y buena parte de las costas atlánticas, se encuentran cerca del barrio hebreo o la judería de Tetuán, declarado patrimonio cultural de la humanidad por la UNESCO en 1997. Estas mazmorras datan de finales del siglo XV. Las mazmorras o prisiones subterráneas se extendieron por todo el Mediterráneo, existieron en Portugal, España, Italia, Egipto y Argelia.

Durante su cautiverio en Argel, Cervantes conoció de primera mano las difíciles condiciones en que vivían quienes estaban encarcelados en estas prisiones, baños y mazmorras. Muchos cautivos españoles sufrieron penurias en estas lóbregas mazmorras de Tetuán. La ciudad se convirtió en un hervidero de esclavos, León el Africano⁴⁹⁹ calcula que viven allí unos tres mil, al igual que Luis de Mármol Carvajal⁵⁰⁰ en las primeras décadas del siglo XVI: "El Mandari tenía tres mil cautivos cristianos trabajando todo el día en la fábrica de los muros y de noche los hacía aprisionar en hondas mazmorras, con recias cadenas y esposas a las manos"⁵⁰¹. Son cifras que el Padre Contreras eleva hasta cinco mil.⁵⁰² Sin embargo, una misión jesuita portuguesa enviada allí para el rescate de cautivos afirma la existencia de "más de trescientos cautivos".⁵⁰³

El padre Contreras visita las mazmorras en el año 1539 y dice al respecto:

⁴⁹⁷ Teodoro Ruiz de Cuevas, *Apuntes para la historia de Tetuán*, Madrid, 1973, págs. 25-29.

⁴⁹⁸ Guillermo Gozalbes Busto, *Al-Mandari, el granadino*, pág. 193.

⁴⁹⁹ León el Africano, *Descripción General del África*, pág. 165.

⁵⁰⁰ Antonio Cánovas del Castillo, *Apuntes para la Historia de Marruecos*, pág. 92.

⁵⁰¹ León el Africano, *op. cit.*, pág. 167.

⁵⁰² Guillermo Gozalbes Busto, "Las mazmorras de Tetuán (Contribución al estudio de la Historia de Marruecos)". *Estudios de Historia y de Arqueología Medievales*, Vols. 3-4 (1984).

⁵⁰³ *Ibidem*.

Tres estados debajo de tierra tienen las mazmorras, que son a manera de silos, con seguiles alrededor, y en lo alto una lumbrera con una reja. De estos silos o calabozos, hay algunos que se comunican por unos tránsitos angostos. No entra en ellos aire ni sol, ni se puede ver el cielo y apenas la luz. [...] La inmundicia es notable por la continua asistencia de tantos hombres. El tufo y mal olor intolerable. Certificóme uno de los padres redentores, que de haber estado un rato con los cautivos, salió sin sentido. [...] La cama una esterilla. Desnudos, aherrojados con cadenas y grillos, argollas y otras crueles prisiones, entre las cuales hay unas barras de hierro gruesas y largas que llaman alcándaras, asidas las extremidades a dos cadenas. En éstas les obligan a poner los pies, apartado el uno del otro una vara. El verano por ser la tierra muy cálida y haber mucha gente en tan estrecha morada se abrasan de calor. En este luga están los cautivos de día y de noche, si no es que salgan a trabajar, entonces los sacan tarde y los vuelven temprano y el tiempo que andan fuera traen una cadena al pie. Aun enfermos no mejoran de vivienda ni tienen diferente comodidad, en tan rigurosa cárcel pasan sus enfermedades.⁵⁰⁴

Otros testimonios esenciales proceden de fray Gabriel Gómez de Losada:

[...] no a todos ponen al remo y así, los demás dejan para el servicio de la ciudad, de sus casas y jardines y a muchos traen con cadenas y hierros [...] y duermen en las mazmorras cargados con las prisiones [...] muchos con las cadenas a cuestras traen leña, llevan a los hornos el pan para cocer, barren y lavan muy continuamente los patios [...] Nunca vacan del trabajo, porque si el patrón no tiene en qué ocuparles, les obliga vayan a ganar el jorna o que trabajen en las obras de sus amigos o vecinos y les dicen muchas veces busquen sustento necesario para sí y así viven como camaleones que se sustentan del viento y por eso andan todos tan flacos, consumidos y desfigurados que apenas se pueden tener en los pies. El lecho es el suelo y cuando mucho un pedazo de estera en que descansan sus afligidos miembros y no se hallará que el patrón diga a su esclavo enfermo ¿qué te duele?, ¿cómo estás? o ¿quieres algo? Enfermos les hacen trabajar, y si se cansan y se rinden arrojándose en el suelo les levantan a puro palo.⁵⁰⁵

También los jesuitas portugueses que llegaron a Tetuán como misioneros y rescatadores en 1548 dejaron constancia en sus crónicas de la tremenda dureza de estas mazmorras:

Asimismo conocieron las mazmorras los jesuitas portugueses, Fr. Ignacio Vogado y los PP. Juan Núñez Barreto y Luis Gonçalves de Cámara, que llegaron a Tetuán como misioneros y rescatadores el 12 de noviembre de 1548. El P. Gonçalves escribe: "logo aquela noite começamos ir dormir as masmorras", a las que se penetraba por un agujero, esto es, la trampilla enrejada que todavía hemos conocido en nuestros días. La descripción que sigue es característica del lugar: "Depois que se apagarao as candeias, estive eu considerando na mina masmorra quao semelhante aquillo era do inferno, debaixo muyto da terra, assim a escuras, huns em cima dos outros; quando bolem consigo, fazem os ferros hum ruido e miseravel som que reina por aquellas concavidades".⁵⁰⁶

⁵⁰⁴ *Ibid.*

⁵⁰⁵ Fray Gabriel Gómez de Losada, *Escuela de trabajos*, Madrid, 1670.

⁵⁰⁶ González Busto, "Las mazmorras de Tetuán".

IV.3.4. Los susurros de las cadenas literarias de Tetuán

Si la experiencia italiana y los años de milicia fueron para Cervantes determinantes, el cautiverio, como hecho extraordinario de su vida, ha dejado huellas en toda su producción literaria. Las mazmorras se transforman en literatura. Cuando en la obra de Cervantes se menciona Berbería, la mayor parte de las veces se hace alusión a la costa del norte de Marruecos y concretamente a las mazmorras de Tetuán y Salé. La segunda parte del *Quijote* muestra un aprovechamiento literario de las distintas ramificaciones del tema y traza un perfil de la visión cervantina de los moriscos, los musulmanes, los renegados y los turcos.

Con total seguridad, algunos presos que estuvieron encarcelados en Argel con Cervantes le relataron lo que escondía Tetuán bajo su suelo, y así sus mazmorras se convierten en escenario de algunas de sus obras. En el entremés *El juez de los divorcios* se mencionan de la siguiente manera: "como si por milagro se librase un cautivo de las mazmorras de Tetuán".⁵⁰⁷ La ciudad, como veremos, también esta presenta en *Los tratos de Argel*, *La gran sultana* y *La ilustre fregona*.⁵⁰⁸ Marruecos fue para Cervantes una constante fuente de inspiración. No solo hay que relacionarlo con Argel, porque el autor también menciona Tetuán como puerto importante de la piratería.

Anticipemos cómo en *El trato de Argel* un cautivo decide escaparse, porque su amo le hace pasar una terrible vida de hambre, desnudez, cansancio y frío, y no puede esperar rescate porque su familia es de humilde condición, situación que parece vivida por el mismo autor. El desesperado lamento del cautivo Aurelio con que comienza la obra -"¡Triste y miserable estado! / Triste esclavitud amarga...! Oh, purgatorio en la vida, / infierno puesto en el mundo"- se refiere en este caso a las mazmorras argelinas. Es cierto que en los lugares que estaban cerca de las fronteras (Alkazar, Tetuán, Larache o Salé) permanecían los cautivos en mazmorras subterráneas y, casi siempre con cadenas en los pies, pues "la cercanía de plazas cristianas hacía más fácil la escapatoria para aquellos presos con ansias de emprender la aventura".⁵⁰⁹

Pero algunos vivían en casas particulares, y a otros sus dueños los empleaban en el servicio doméstico o en otras tareas, según las habilidades de cada uno. No era infrecuente que

⁵⁰⁷ Miguel de Cervantes, *El juez de los divorcios*. En *Ocho comedias y ocho entremeses nuevos, nunca representados*, Zaragoza, Aneto, 2005. De los ocho entremeses que publicó Cervantes en 1615, dos están escritas en verso, *El rufián viudo* y *La elección de los alcaldes de Daganzo*, y seis en prosa: *El juez de los divorcios*, *La guardia cuidadosa*, *El vizcaíno fingido*, *El retablo de las maravillas*, *La cueva de Salamanca* y *El viejo celoso*. Se le han atribuido cinco más, sin que las pruebas aportadas sean convincentes.

⁵⁰⁸ Abderrahman El Fathi, *Marruecos en Cervantes*, Tetuán, Patio de Monipodio, 2015.

⁵⁰⁹ Jerónimo de Mendoza, *Jornada de África*, Lisboa, 1607.

los cautivos gozaran de relativa libertad de movimientos e incluso de culto, lo que no dejaba de admirar a los españoles.

Los cautivos constituían un bien, eran moneda de cambio por dinero o por especies, y sus amos tenían que poner cierto cuidado en no estropear demasiado la mercancía. Además había cautivos que eran más valiosos que otros porque de ellos se esperaba obtener un elevado rescate; aunque equivocadamente, éste era el caso de Cervantes, debido a las cartas de recomendación que obraban en su poder cuando fue hecho cautivo. Seguramente no fueron mucho mayores los sufrimientos y privaciones –excepto los rigores que acarrea la falta de libertad– que pasó Cervantes en Argel que los que pasó en sus años de soldado.

IV. 4. El cautiverio cervantino: el primer contacto con "lo otro"

Y aquel día, que fue para la cristiandad tan dichoso, porque en él se desengañó el mundo y todas las naciones del error en que estaban, creyendo que los turcos eran invencibles por la mar: en aquel día, digo, donde quedó el orgullo y soberbia otomana quebrantada, entre tantos venturosos como allí hubo (porque más ventura tuvieron los cristianos que allí murieron que los que vivos y vencedores quedaron), yo solo fui el desdichado, pues, en cambio de que pudiera esperar, si fuera en los romanos siglos, alguna naval corona, me vi aquella noche que siguió a tan famoso día con cadenas a los pies y esposas a las manos. (DQ, I, 39, pág. 418)

Por boca del narrador de la historia del capitán cautivo, Cervantes recuerda la batalla en la cual participó y perdió el uso de su mano izquierd. Durante cinco años, de 1575 a 1580, le tocó padecer el infortunio de la cautividad. Fueron sus primeros años de juventud, que se vio inmersa en una larga y profunda experiencia de primera mano con el mundo de turcos y moros.

Su posición ya queda bastante clara en la *Epístola a Mateo Vázquez*, a quien considera un peldaño para acceder a la suprema instancia del monarca, que es el verdadero destinatario. Más adelante afirmará que, a pesar de la victoria conseguida, el poder de los turcos era cada día más fuerte:

Pero el cielo lo ordenó de otra manera, no por culpa ni descuido del general que a los nuestros regía, sino por los pecados de la cristiandad, y porque quiere y permite Dios que tengamos siempre verdugos que nos castiguen. (DQ, I, 39, pág. 419)

Sin Argel, Cervantes no habría sido el mismo escritor. Supuso en su vida un lance trágico, pero también la experiencia de un mundo aparentemente diferente al suyo. La forzada inmersión cervantina en la presencia islámica de su tiempo no es la de un desconocedor de la religión ni de la cultura musulmana, porque era consciente como español de que había que

asumir un pasado todavía latente. Vive en el momento álgido del enfrentamiento entre el cristianismo y el Islam; sin embargo, el Islam tampoco constituye en sí mismo un objeto primordial ni urgente de la preocupación de Cervantes, porque su conciencia hispano-cristiana es firme, aunque no siempre acorde con valores oficiales o mayoritarios.⁵¹⁰

En su imaginario creativo se reinsertan las figuras del criptomusulmán y del renegado apóstata, aunque él nunca fuera uno de ellos. Su religiosidad se orienta hacia una depuración crítica inicialmente marcada por Erasmo. Recordemos que el erasmismo en líneas generales propugnaba el compromiso entre el protestantismo y el papado, criticando la corrupción del clero, la piedad supersticiosa y los aspectos más exteriores de la religiosidad católica como el culto a los santos y las reliquias. Se da preferencia a una religiosidad interior y espiritual, fundada en la oración mental e inspirada en la *devotio* moderna. Si se le sitúa aquí, Cervantes está lejos del conflicto de religiones simbolizado por la oposición de la cruz y la media luna, cuyo enfrentamiento ejercía una presión y una sugestión emocional bastante significativa entre las masas.

IV.4.1. En un lugar de Argel, un cautivo y su libertad: "la memoria fija"

Cervantes había embarcado en Nápoles, en la galera Sol, rumbo a España tras cuatro años de vida militar como soldado, con su hermano Rodrigo y otros compañeros de armas en la memorable batalla de Lepanto. Sin embargo, la suerte, una vez más, dejó de lado al joven Miguel, ya que la flotilla quedó atrapada en medio de un mar embravecido. Así dibuja la tempestad Timbrio, el personaje de *La Galatea*: "se levantó una no pensada y súbita borrasca [...] La borrasca crecía y la mar comenzaba a alterarse y el cielo daba señales de durable y espantosa fortuna" (*La Galatea*, pág. 45). La flota fue llevada hacia el puerto de Argel, "gomia y tarasca de todas las riberas del mar Mediterráneo, puerto universal de corsarios y refugio de ladrones".⁵¹¹ De esa forma fueron presa fácil para los piratas corsarios que rondaban la zona al acecho de algún codicioso botín, y efectivamente la galera se les puso en bandeja a pesar de una dura resistencia. El resultado era inevitable: unos cuantos muertos y el resto cautivos.

Llegado a esta ciudad, fue entregado como esclavo a Dalí Mamí, que luego lo vendió a Hazán Bajá (Pachá) o Hasan Aga, gobernador turco en Argel muy conocido por su crueldad, por 500 escudos de oro. Sabemos que este hábito de hacer prisioneros se nutría de la posibilidad

⁵¹⁰ Emilio Solá y José F. de la Peña, *Cervantes y la Berbería, Cervantes, mundo turcoberberisco y servicios secretos en la época de Felipe II*, pág. 160.

⁵¹¹ Miguel de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Segismunda*, Madrid, Cátedra, 1997, pág. 150.

de obtener cuantiosos rescates, según la importancia de los rehenes.⁵¹² Cartas de recomendación firmadas por importantes figuras –don Juan de Austria y el duque de Sessa- que Cervantes llevaba consigo en su viaje de retorno a España, hicieron creer que por él podrían obtenerse muchos ducados. Esta situación la refleja el propio Cervantes por boca del cautivo:

Yo pues era uno de los de rescate, que como se supo que era capitán, puesto que dije mi poca posibilidad y falta de hacienda, no me aprovechó nada para que no me pusiesen en el número de los caballeros y gente de rescate. Pusiéronme una cadena, y así pasaba los días en aquel baño, con otros muchos caballeros y gente principal, señalados y tenidos por rescate, (DQ, I, 40, pág. 427)

Todo queda impreso para siempre en su memoria, y así es de entender su congoja, sin apenas aliento ni fuerzas para creerse todo lo que rodeaba. Dos años después de su prisión, pone estos versos en boca de Saavedra, personaje de la tragicomedia *El trato de Argel*⁵¹³:

Cuando llegué vencido y vi la tierra
Tan nombrada en el mundo, que en su seno
Tantos piratas cubre, acoge y cierra
No pude al llanto detener el freno.

Astrana Marín comenta lo siguiente:

[...] es pues significativo y comprensible esta profunda tristeza porque entrar de improviso en Argel desde el mundo cristiano era transportarse, civilización atrás, como en una pesadilla, a una tierra en todo diferente (hombres y cosas, leyes, usos y costumbres) a lo establecido.⁵¹⁴

El cautivo del Quijote pasa por la misma desdicha cuando es llevado por Azán Agá, rey de Argel, de Constantinopla a Argel:

[...] y pensaba en Argel buscar otros medios de alcanzar lo que tanto deseaba, porque jamás me desamparó la esperanza de tener libertad [...] con esto entretenida la vida, encerrado en una prisión o casa que los turcos llamaban baño, donde encierran a cautivos cristianos. (DQ, I, 50, pág.)

⁵¹² Juan Bautista Avallé-Arce, "La captura de Cervantes", *Boletín de la Real Academia Española*, N°48 (1968), págs. 237-280.

⁵¹³ Miguel de Cervantes, *El trato de Argel*. En *Teatro completo*. Eds. Florencio Sevilla Arroyo, Antonio Rey Hazas, Barcelona, Planeta, 1999, págs. 843-917. Recordemos que todas las obras dramáticas de cautiverio están citadas por esta edición.

⁵¹⁴ Astrana Marín, *op. cit.*, pág. 200.

Varios testigos de la *Información de Argel* declaran haber visto a Cervantes "confesarse y comulgarse en tiempos que los cristianos acostumbraban"; y no deja de figurar en *Los baños de Argel* la celebración por entero normal de la Pascua, que lleva a los cautivos a representar como mejor pueden un coloquio pastoril de Lope de Rueda. Es una página cervantina que describe la asistencia de multitud de cautivos al humilde espectáculo, mientras los guardianes moros ríen de la anticuada introducción rústica, al estilo del dramaturgo Torres Naharro, con que se da comienzo la pieza, amenizada por los músicos del cadí. La misa pascual puede celebrarse solemnizada por veinte sacerdotes, lo que sin duda resulta inconcebible al cautivo Vivanco:

Y aun otra cosa, si adviertes,
 Que es más admiración
 Y es que esos perros sin fe
 Nos dejen como se ve,
 Guardar nuestra religión,
 Que digamos nuestra misa
 Nos dejen, aunque en secreto. (*Los baños de Argel*, pág. 238)

La población, lo mismo la estante que la temporalmente cautiva de Argel, reunía toda suerte de procedencias, lenguas y religiones, siendo de resaltar la de judíos y cristianos griegos, así como también la de protestantes europeos. Había en Argel sinagogas, iglesias e incluso hospitales cristianos para asistencia caritativa de los cautivos. Contra el tópico del baño como lugar inhumano, de hacinamiento, que desde luego se daba en ciertos casos y lugares, los acutivos disponían en general de lugares de culto, hospitales, cofradías y tabernas que ofrecían razonables posibilidades como escenarios de descanso y socialización.

Muchas son las noticias de primera mano que la historia del cautivo podría contener acerca de la vida argelina que llevó Cervantes. En ella no deja de aludirse a los tremendos castigos propinados por su Hasan Bajá a sus esclavos:

Solo libró bien con él un soldado español llamado Saavedra, el cual, con haber hecho cosas que quedaran en la memoria de aquellas gentes por muchos años, y todas por alcanzar libertad, jamás le dio palo, ni se lo mandó dar, ni le dijo mala palabra. (DQ, I, 40, pág.427)

Esto quiere decir que conocemos solo una parte de la vida argelina de Cervantes, en la que sin duda alguna hubo un componente para siempre oculto, lo mismo que también de algún modo se ha agrandado su arrojado heroísmo. El rastro documental deja en claro que Cervantes se codeaba allí de igual a igual con lo más socialmente granado de la España representada en

Argel. Disponía en ocasiones de fondos de no se sabe qué procedencia, pues se dice que socorría generosamente a los cautivos más necesitados con aquello que Dios le daba, y no sabemos cómo se realizaba tan estupendo milagro.

El anhelo de libertad del cautivo Cervantes hizo que planease cuatro veces la fuga: en enero de 1576, en septiembre de 1577, en enero de 1578 y en mayo de 1580, "porque jamás me desamparó la esperanza de tener libertad" (DQ, I, 40, pág. 426). No obstante, fracasaron todos sus intentos y fue perdonado dos veces por Hasan Bajá. Y así decide su primer intento de fuga a la ciudad de Orán, dominada por España desde 1508; fue a los tres meses de estar allí, con más cautivos, pero fracasó porque el moro que los iba a guiar les defraudó y tuvieron que volver. En *Información de Argel* es relatado este intento de evasión:

[...] siempre encerrado, cargado de cadenas, deseando hacer bien y dar libertad a algunos cristianos, buscó a un moro que a él y a ellos los llevase a Orán, por tierra, y los sacase de Argel; y habiendo caminado algunas jornadas el moro los desamparó, por lo cual les fue necesario volverse a Argel al propio encerramiento que de antes estaba, y desde entonces fue muy más maltratado que de antes de palos y cadenas (Información de Argel, pág. 58).

Los maltratos y vejaciones sufridos por los cautivos eran altamente degradantes. Era la forma de actuar que tenían los corsarios ante la rebeldía de los cautivos y sus intentos de fuga, y a la vez les servía para dar ejemplo y atemorizar al resto de cautivos. Cervantes no permite que la verdad histórica sustituya a la imaginación creadora, ya se trate de su obra dramática o de su novelística, aunque en ocasiones pretenda mayor fidelidad histórica, como en *Los baños de Argel*, donde expresa esta intención, por medio de un personaje secundario, al final de la obra:

No de la imaginación
 Este trato sacó bien lejos de la ficción.
 Dura en Argel este cuento
 De amor y dulce memoria,
 Y es de bien que verdad e historia
 Alegre al entendimiento.
 Y aún hoy se hallarán en él
 La ventana y el jardín.
 Y aquí da este trato fin,
 Que no le tiene el de Argel (*Los baños de Argel*, pág. 260)

A través del personaje don Lope, Cervantes expresa una preocupación por reflejar una verdad histórica, mas no dice que su intención sea autobiográfica. La biografía de Cervantes no

se proyecta en su obra, sólo se transluce. De modo que ciertos personajes reflejan sus vivencias. La moderación cervantina responde a su objetivo de novelar lo sucedido, de mezclar ficción e historia. Así lo pone en boca del cautivo:

Y aunque el hambre y la desnudez pudiera fatigarnos a veces, y aún casi siempre, ninguna cosa nos fatigaba tanto como oír y ver a cada paso las jamás vistas ni oídas crueldades que mi amo usaba contra los cristianos. Cada día ahorcaba el suyo, empalaba a éste, desorejaba aquél; y eso, por tanta ocasión, y tan sin ella, que los turcos conocían que lo hacían más por hacerlo, y por ser natural condición suya ser homicida de todo el género humano. (DQ, I, 40, pág.427)

No se rinde en sus intentos de alcanzar la libertad y en 1577 vuelve a preparar otra tentativa, esta vez con unos mediadores importantes que también estaban cautivos, los caballeros de la Orden de Malta. Era un intento de fuga masivo en la Galera San Pablo, pero fueron delatados mientras esperaban en una cueva ser recogidos por una fragata de Mallorca. Su hermano Rodrigo es liberado tras pagar su rescate y lleva consigo la famosa *Epístola a Mateo Vázquez*, que más tarde incluiría en *Los tratos de Argel*.

Hay un claro enigma acerca de cómo Cervantes pudo ocultar durante tanto tiempo a varios cautivos en la famosa cueva sin que nadie les echase en falta, y más aún con el riesgo que suponía tener que visitarles muy a menudo para abastecerlos de alimentos. Es tan sólo una laguna más. El propio Cervantes dirá que "son páginas olvidadas del libro en blanco de las grandes abnegaciones".⁵¹⁵ Sin embargo, sí nos refiere una precisa documentación sobre esta tentativa. El plan parecía perfecto y muy medido:

Deseando servir a Dios y su majestad y hacer bien a muchos cristianos principales que al presente se hallaban cautivos en este Argel, dio orden como un hermano suyo que se llama Rodrigo de Cervantes, que deste Argel fue rescatado, pusiese en orden y enviase de la plaza de Valencia y de Mallorca y de Ibiza, una fragata armada para llevar en España los dichos cristianos (*Información de Argel*, pág. 30).

Cervantes, en un acto heroico, declaró ser el único culpable de lo sucedido, jugándose la vida, lo que de una forma u otra le salvó de una trágica muerte, la de ser empalado, porque ante tanta valentía Hasan Bajá le levantó el castigo y lo dejó simplemente encerrado en su baño durante cinco meses. No será la única vez que Cervantes se libre de los castigos, y él mismo explica ese especial comportamiento que se daba hacia su persona.

Sobre este tema se han barajado varias hipótesis, pues de lo sucedido realmente es casi imposible asegurar nada. Hay muchas sombras todavía por esclarecer; hay quienes, apoyados

⁵¹⁵ Astrana Marín, *op.cit.*, pág. 477.

en las acusaciones de un compañero de cautiverio, Blanco de Paz, que alude a "cosas viciosas y sucias" y a su "trato de familiaridad con los musulmanes"⁵¹⁶, especulan la posibilidad de que Cervantes fuera objeto sexual del rey, en vista de la fama que tenía en Argel el gusto por aquellos jóvenes cautivos, pero hay que tener en cuenta que Blanco de Paz carece de toda credibilidad por su profunda enemistad con Cervantes. Por otro lado, se ha especulado la posible mediación de Dalí Mamí, almirante de la armada turca que veía en Cervantes un esclavo de alto valor, y que por tanto consideraba un error sacrificarlo sin sacarle provecho alguno. Incluso, sobre la novelesca hipótesis de un episodio amoroso entre Cervantes y una mora que pidió compasión por su vida al Pachá, fiel reflejo de la historia de amor de Zoraida y el cautivo en el *Quijote*; sin olvidarnos de su importante labor diplomática como mediador en las negociaciones políticas de España con los turcos. Tenía, pues, una especie de inmunidad.

Tras su encierro de cinco meses, se produce otro intento de fuga con el resto de cautivos; era la única opción porque el tan esperado asalto a Argel no tuvo ocasión y eso generó un desánimo creciente entre los cautivos y un gran júbilo entre los argelinos. Así queda manifestado en *Los baños de Argel*:

Morillo: ¡Rapaz cristiano!
 Non cristiano, non huir;
 Don Juan no venir, acá morir
 ¡Perro acá morir! (*Los baños de Argel*, pág. 65)

Esta tercera fuga se proyectó con ayuda de un moro, pero fue descubierto el plan, y castigado:

[...] envió a un moro a Orán secretamente, con carta al señor Marqués Martín de Córdoba, general de Orán y sus fuerzas [...] para que le envasen algún espía o espías, y personas de fiar que con el dicho moro viniesen a Argel y le llevasen a él y a otros tres caballeros principales que el Rey en su baño tenía.⁵¹⁷

Este fracaso desanima mucho al futuro autor del *Quijote*. Necesitaba desesperadamente su libertad, veía cómo sus sueños de juventud se acababan, cumplía ya la treintena y todos aquellos deseos de alcanzar un alto grado en las armas, fama y prestigio como poeta, se desvanecían; lo único que veía ante sus ojos era la muerte a manos del enemigo. Sin importarle los riesgos, ya nada podía perder. Se lanza así a la aventura de fugarse por mar, en 1579,

⁵¹⁶ *Ibid.*, pág. 34.

⁵¹⁷ *Ibid.*, pág. 54.

intentando comprar una fragata armada a un español, pero fue otra vez encarcelado junto al resto de cautivos.

Cervantes va a pasar casi cinco años de cautiverio en esta ciudad norteafricana. Son los infortunios los que le impulsan a estas fugas, y ello trae consigo graves consecuencias a modo de castigos:

[...] los insultos, torturas y crueldades perpetradas eran atroces [...] el peor destino era de los galeotes o forzados destinados a las galeras: encadenados a sus bancos, estos hombres morían frecuentemente de hambre y de sed, o como consecuencia de las golpizas y torturas infligidas por muchos corsarios.⁵¹⁸

Paralelamente a los planes de fuga, en España la familia de Cervantes hacía lo imposible por recaudar el dinero de su rescate, los 500 escudos que constaba su libertad. Como señala Astrana Marín:

La figura de esa madre, suplantando a su esposo, vistiendo tocas de viuda ante el Consejo de la Cruzada, cometiendo aquella falsedad en documentos públicos por arrancar a sus hijos de la esclavitud, aparece tan grande a nuestros ojos, que la vemos digna de Miguel, a quien al mismo tiempo se jugaba la vida por librar del cautiverio a tantos cristianos. La centella del heroísmo de su hijo brotaba del corazón de esta madre heroica.⁵¹⁹

Tras su liberación, Cervantes podría haberse quedado en Argel perfectamente integrado y habría gozado de una posición distinguida; habría tenido una vida mejor en lo material de la que le esperaba en España, donde las cartas de recomendación del duque de Sessa y de don Juan de Austria de nada le servían. Ambos habían muerto. Ya no tenía a nadie que lo avalara. Quizás alguna vez estuvo tentado de quedarse en Berbería como musulmán nuevo. Pero no podía quedarse en Berbería, no era su lugar, no era su patria natural, no encontraba el alimento espiritual e intelectual que necesitaba. En síntesis: quedarse en Argel habría conllevado un abandono de la lengua castellana, pero siempre encontramos en él la ambigüedad propia de un personaje multiracial y adelantado a su tiempo.

⁵¹⁸ Antonio de Sossa, *Diálogo de los mártires de Argel*, *op.cit.*, pág. 90.

⁵¹⁹ Astrana Marín, *op.cit.*, pág. 522.

IV.4.2. El nacimiento de la escritura de cautiverio

Cervantes despliega su discurso sobre la convivencia como parte central de su tratamiento del tema del cautiverio de hispano-cristianos en tierras islámicas. Se aprovechó de su experiencia como cautivo, pero también de la tolerancia que afloraba en determinadas acciones humanas a pesar de las distintas lenguas, nacionalidades, razas y leyes diferentes de los cautivos y los propios habitantes de Argel. Se destacan en las obras cervantinas tres temas nuevos: el cautiverio de cristianos en manos de poderes islámicos, la conversión de cristianos al Islam (renegados) y su contrario (tornadizos), y el más importante, amor y matrimonio a través de la barrera religiosa entre el Islam y el cristianismo.⁵²⁰

Los textos cervantinos de cautiverio seleccionados para su estudio en este capítulo son : una carta en verso en la cual el autor clama por su rescate, *Epístola a Mateo Vázquez*⁵²¹; comedias sobre las prisiones de Argelia: *El trato de Argel* (1582-83) y *Los baños de Argel* (1615); una novelita sobre el mismo tema; otra comedia sobre cautivos españoles en Constantinopla, *La gran sultana* (1615); y finalmente la *Historia del cautivo* inserta en los capítulos XXXIX y XLI de *Don Quijote de la Mancha*. A esta última dedicamos un estudio minuciosamente desarrollado. Blasco acierta al señalar en otro estudio bastante reciente que

[...] si en Italia Cervantes puso al día su vocación literaria, en Argel descubrió la quiebra que en su tiempo se había abierto entre palabra y cosa, entre mito e historia, entre realidad y ficción. Toda su obra posterior, el grandioso edificio de su universal *Quijote*, se levantará sobre el terreno inestable de dicha falla.⁵²²

La *Epístola a Mateo Vázquez* es sin duda una de las creaciones poéticas centrales en su trayectoria literaria, dentro de la temática de la heroicidad y amor a la patria. Es uno de los mejores poemas autobiográficos de la literatura española. Con esta epístola nos damos cuenta de que, aun estando cautivo, Cervantes tenía informaciones precisas acerca de lo que sucedía en la España de Felipe II. Sintiéndose humillado y desamparado en su cautiverio en Argel, escribe esta carta a Mateo Vázquez, clérigo y secretario de estado, e indirectamente suplica al rey Felipe II que le rescate. A pesar de su torpe comienzo y su final de desesperación, la carta

⁵²⁰ Alonso Zamora Vicente, "El cautiverio en la obra de Cervantes". En *Homenaje a Cervantes*, Valencia, Mediterráneo, 1950.

⁵²¹ Miguel de Cervantes, *Epístola a Mateo Vázquez*. En *Poesías Completas*, ed. Vicente Gaos, Madrid, Clásicos Castalia, vol. 2, 1981.

⁵²² Javier Blasco, *Cervantes: un hombre que escribe*, pág. 120.

refleja la sinceridad de un hombre que necesita ayuda: "Vida es esta, señor, do estoy muriendo, entre gente bárbara y descreída".

Dividida en tres partes, en la primera se realiza un elogio a Mateo Vázquez y una retrospectiva sobre su vida de juventud en la corte, con sus intrigas y responsabilidades. Cervantes alaba a sus amigos y ataca a sus enemigos. Esta parte sirve a modo de introducción a las otras dos, donde se centra en su autobiografía. En ellas resuenan ecos del espíritu nacional de Lepanto, Corfú y Navarino, así como el ambiente de lucha contra el infiel. El sentido imperialista del reinado de Felipe II se refleja en los versos. Estas son las palabras dirigidas al monarca:

Alto señor, cuya potencia
sujetas trae mil bárbaras naciones
al desabrido yugo de obediencia:
a quien los negros indios con su dones
reconocen honesto vasallaje
trayendo el oro acá de sus rincones[...] (*Epístola*, vv. 202-207)

La *Epístola* describe al "otro" musulmán con los clásicos términos derogatorios de "infieles", "bárbaros", "falsos ismaelitas" y "gente enemiga". Esto es lo normal y lo que se espera en semejantes situaciones. Una vez de vuelta a España, después de cinco años de cautiverio, la imaginación cervantina produjo una serie de obras inspiradas en la experiencia personal de cautiverio en Argel. Varios elementos de esta obra parecen haber permanecido siempre en la memoria de Cervantes, ya que recicló partes de ella en *El trato de Argel* para hacerla coincidir con el papel autobiográfico de su héroe Fernando Saavedra. Lo que desapareció tanto en *El trato de Argel* como de la siguiente comedia *Los baños de Argel* y la novela corta *Historia del cautivo* es el sentido de derrota y humillación que es obvio en la *Epístola*.

En las mencionadas obras el sentido de derrota fue sustituido por uno de triunfalismo español. Este triunfalismo se ejemplifica en la victoria de la religión católica sobre la islámica. En *Los baños*, se ejemplifica el triunfalismo en la conversión religiosa del enemigo, en el casamiento del capitán cristiano con la doncella musulmana, y en la fuga y vuelta a España. La novelita *Historia del cautivo* es muy parecida en su trama y personajes a *Los baños*, pero esta versión en prosa es más evolucionada desde el punto de vista maurófilo, ya que humaniza al "otro" y presenta su perspectiva al añadir la figura del padre de la doncella musulmana, Agi Morato, y dramatiza sus sufrimientos al ver perdida a su hija para siempre.

En *Los baños de Argel* y la *Historia del cautivo*, una inversión de papeles permite que un humilde cautivo asuma el papel de misionario. Con típica ironía cervantina, el cautivo cristiano se convierte en el emancipador de la “libre” doncella musulmana cuya alma está atrapada en el ardiente deseo de convertirse al cristianismo. La doncella musulmana logra al final de la comedia su salvación (desde un punto de vista cristiano) y también encuentra amor verdadero. Pero en la *Historia del cautivo*, la versión en prosa de *Los baños*, y quizás por estar intercalada en el *Quijote*, el triunfalismo español queda bastante disminuido. La figura principal en el éxito de la fuga no es ninguno de los dos héroes cristianos de la novela (el capitán Rui Pérez y Zoraida); el héroe de la fuga es el renegado murciano. También el heroísmo del capitán cautivo se eclipsa hasta cierto punto por el de la joven doncella Zoraida, que planifica, financia e indirectamente controla la fuga.

IV.4.3. Las comedias de cautivos

[...] que se vieron en los teatros de Madrid representar *Los tratos de Argel*, que yo compuse, *La destrucción de Numancia* y *La batalla naval*, donde me atreví a reducir las comedias a tres jornadas, de cinco que tenían; mostré, o, por mejor, decir, fui el primero que representase las imaginaciones y los pensamientos escondidos del alma, sacando figuras morales al teatro, con general y gustoso aplauso de los oyentes; compuse en este tiempo hasta veinte comedias o treinta que todas ella se recitaron sin que se les ofreciese ofrenda de pepinos ni otra cosa arrojadiza: corrieron su carrera sin silbo, gritas ni barahúndas. (Prólogo, *Comedias y Entremeses*, pag.10)

Cervantes mantuvo siempre, a lo largo de su vida, su vocación de dramaturgo. Así, en 1581, de regreso a España, después de los cinco años de cautiverio, fracasadas las intenciones y ambiciones de que se le reconozcan sus méritos como soldado, lleva una vida bastante descentrada y sin rumbo fijo. Pretendió recuperar el rumbo perdido volviendo al ambiente literario contemporáneo. Son los años de la publicación de *La Galatea* y la vuelta hacia el teatro. Entre 1583 y 1587 escribió varias piezas dramáticas, que a tenor de sus palabras, eran más de veinte. De su producción teatral de entonces tan solo nos ha llegado *El trato de Argel* como comedia y *El cerco de Numancia* como tragedia.⁵²³

Sin embargo, pese a los éxitos que afirma tener, de repente, como él mismo afirma en el citado prólogo: "Tuve otras cosas en que ocuparme, dejé la pluma y las comedias, y entré

⁵²³ Francisco Ruiz Ramón, *Historia del teatro español (desde sus orígenes hasta 1900)*, Madrid, Cátedra, 1996, pág. 114.

luego el monstruo de la naturaleza, el gran Lope de Vega, y alzóse con la monarquía cómica". Cervantes fracasa ante la llegada de Lope de Vega, que en el *Nuevo Arte de Hacer Comedias* establece la nueva fórmula dramática a seguir a partir de entonces y rechaza a las normas clásicas teatrales. Su teatro ya no atraía al público. Sin embargo, su vocación era más fuerte que aquellas adversidades, y no renunció a seguir escribiendo teatro, aunque sus obras no fuesen representadas.

IV.4.3.1. *El trato de Argel: redenciones, limosnas y propaganda*

La comedia *El trato de Argel*⁵²⁴ pertenece las comedias de la primera época; son, como nos dice uno de los personajes al final de esta obra, "trasunto de la vida de Argel y trato feo". Presenta a una gama de cautivos de diferentes clases sociales y con diversidad ideológica que encarnan modelos de personalidades buenas y malas. Cervantes se aprovechó de su experiencia personal y modeló al capitán cautivo sobre sí mismo; hasta le proporcionó el apellido de Saavedra. Los fracasos de Cervantes durante su cautiverio se transforman en las comedias y novelas en conquistas de amores, conversión del otro y huida de vuelta a España.

La comedia da comienzo con los cautivos recién llegados en Argel. Al enfocar el drama de los horrores relacionados con el cautiverio, Cervantes provoca el sentimiento de maurofobia e islamofobia en el público espectador, lo que se lleva al máximo con la imagen y llantos de una madre española cautiva que clama: "¡Oh amargo y terrible punto, más terrible que la muerte! Destos hijos tengo pena, que no sé por dónde han de ir... El corazón me revienta" (*El trato de Argel*, vv. 869-870).

En contraste, Cervantes también incluye un cautivo llamado Leonardo, que confiesa: "A mi patrona tengo por amiga; trátame cual me ves; huelgo y paseo" (*El trato de Argel*, v. 854). El hecho de que un cautivo español tenga su patrona argelina como amante rompe con la expectativa de los horrores estereotípicos de lo que es ser cautivo en manos de "infieles". Situaciones como las de Leonardo no causan fobias, y tampoco las causarían las sucesivas

⁵²⁴ Frente a la incertidumbre de la fecha en que se escribieron otras obras cervantinas que tratan de cautiverios, parece claro que *Los tratos de Argel* es de la primera etapa del teatro de Cervantes, como él mismo indica en el prólogo de sus *Ocho comedias y ocho entremeses*. Por referencias históricas y otros argumentos internos se han propuesto fechas que van desde 1580 a 1583, e incluso se ha propuesto que Cervantes empezó a redactarla durante el cautiverio y que la reescribió, cambiándole el número de actos, en 1580 o 1581. Otro tema ampliamente discutido es la relación temporal de *Los tratos de Argel*, *Los baños de Argel* y la *Historia del cautivo del Quijote*. Para este tema véanse Zimic, Márquez y Meregalli. Para el estado general de las atribuciones cervantinas véase Eisenberg.

victorias (amor y fuga) del capitán cautivo, aunque contradigan la realidad histórica de lo que le pasó a Cervantes en los sucesivos fracasos de sus cuatro intentos de fuga.

Recordemos, tal y como indicamos anteriormente, que las conversiones forzadas de los musulmanes granadinos en 1500 y 1520, tanto como las intermitentes persecuciones de moriscos por toda la Península, causaron una constante corriente de fuga de hispano-musulmanes al exilio voluntario en el norte de África. Con el paso del tiempo estos inmigrantes se integraron con las comunidades nativas y algunos de ellos llegaron a ser prósperos y hasta dueños de esclavos españoles. También existían constantes campañas corsarias desde el norte de África a las costas españolas que frecuentemente eran dirigidas por renegados cristianos europeos o hispano-musulmanes en exilio buscando venganza por daños recientes o del pasado.

En *El trato de Argel*, en relación con los daños pasados, el personaje Sebastián nos cuenta cómo un grupo de argelinos linchó un cura español y lo quemó vivo. Tan horroroso y bárbaro como pueda sonar el acto, también se ha de notar que Cervantes da a entender que lo mismo se había hecho en España con un morisco aragonés. Si a los argelinos se les muestra como bárbaros, también se da la misma impresión de los españoles. De esta manera Cervantes denuncia los horrores y las bestialidades de los moros norteafricanos, pero al mismo tiempo denuncia las barbaridades de los españoles católicos. A la vez desarrolla los discursos tradicionales islamófobos y maurófobos al contrastar la pareja cristiana (los esclavos Aurelio y Silvia), que representan la rectitud y virtuosidad cristiana, con la paralela pareja musulmana (señores Yzuf y Zahara), que representan la estereotípica falta de ética del "otro" musulmán.

Como en *Las Guerras civiles de Granada*, los mejores entre los musulmanes admiten que la religión católica es superior a la islámica, y por lo tanto prefieren casarse con cristianos o al menos enamorarse de ellos. Yzuf se enamora loca y desesperadamente de su esclava cristiana Silvia, y su esposa se enamora de la misma manera de su esclavo cristiano Aurelio. Lo gracioso e irónico de esta situación es que Silvia es la esposa de Aurelio pero los dos dueños musulmanes no lo saben, y cada uno de ellos por su cuenta pide a su esclavo/a que le haga de alcahuete para con la pareja del otro. Claro que, por la virtud y castidad de los cristianos, aun siendo esclavos, los dos señores musulmanes quedan cada vez sexualmente más frustrados cuando tratan de satisfacer sus gustos con ellos.

La crítica maurófoba de desdén a los moros asoma cuando Aurelio los denuncia de la manera siguiente: "gente que no alcanza razón, virtud, valor, alma, conciencia" (*El trato de Argel*, v. 889); o bien la crítica e islamófoba: "¡Oh secta fementida de Mahoma!"(v.897).

La dualidad hace que haya más de un punto de vista y distintas perspectivas, hasta opuestas. La perspectiva cristiana diría que estos "malos" cristianos van por vicio o cualquier otra razón en busca de una religión "¡ancha, lasciva, poco escrupulosa!" (v. 897). La perspectiva islámica diría que son "buenos" cristianos a los que Dios ha bendecido y mostrado el camino de la salvación y la gracia de conocer la verdadera religión.

Los amos de Silvia y Aurelio resultan benignos si tenemos en cuenta lo crueles que podían ser los amos con esclavos hasta de su propia tierra y religión. Yzuf y Zahara no torturan de ningún modo ni a Silvia ni a Aurelio, aunque la relación amo-esclavo ofrece al autor el pretexto ideal para que lo desarrolle. Al contrario, los amos son los que salen torturados y frustrados por sus fracasados amores con sus esclavos. Desde *El trato*, que es su primera obra sobre el cautiverio, Cervantes ya se muestra bastante moderado en lo que se refiere a maurofobia e islamofobia.⁵²⁵

Históricamente, dos meses antes de que Cervantes abandonase Argel, en octubre de 1580, el Imperio español y el turco firmaron un acuerdo de tregua. Este hecho parecía prever la liberación de cautivos; sin embargo, este aspecto no fue incluido en el tratado. Con esta firma Felipe II y el Gran Turco abandonan oficialmente el Mediterráneo, marcado por la tradicional lucha de cristianos y musulmanes, para así dedicarse a los nuevos frentes surgidos con los protestantes del norte de Europa y la amenaza persa de oriente.⁵²⁶

Las consecuencias de ese nuevo escenario político permitieron que ciudades estado que basaban su economía en la piratería prosperasen enormemente, como es el caso de Argel, que en la segunda mitad del siglo XVI llegó a contar con 25000 cautivos.⁵²⁷ Como las posibilidades de liberación eran limitadas, la mayor parte de los cautivos optó por renegar; no significaba la liberación, pero sí una mejora en sus condiciones de vida.⁵²⁸ La otra opción era el rescate, que como hemos señalado anteriormente, dependía de si el cautivo en cuestión era caballero o no.

⁵²⁵ Francisco Meregalli, "De *Los tratos de Argel* a *Los baños de Argel*". En *Homenaje a Casaldueño*, Ed. Rizel Pincus y Gonzalo Sobejano, Madrid, Gredos, 1972, págs. 395-409.

⁵²⁶ Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo Mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 vols. Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2001.

⁵²⁷ Mercedes García Arenal y Miguel Ángel de Bunes, *Los españoles y el norte de África, siglos XV-XVIII*, Madrid, Mapfre, 1992, pág. 212.

⁵²⁸ *Ibid.*, pág. 244. Véase también al respecto la monografía de Bennisar *Los cristianos de Alá: La fascinante aventura de los renegados*, donde se han reconstruido la peripecias de muchos renegados basándose en los expedientes instruidos por la Inquisición de España e Italia a los renegados que volvían huidos o eran capturados. Estos documentos reflejan a hombres, que tras cinco o más años de cautiverio y malos tratos, renegaban al perder toda esperanza de liberación.

Ya desde la Edad Media existían órdenes religiosas como los mercedarios o los trinitarios dedicados al rescate de cautivos, quienes confiaban plenamente en su caridad. Era un asunto privado entre la familia del cautivo y sus carceleros y en el cual dichas órdenes religiosas actuaban de intermediarios y ayudaban dentro de sus posibilidades. Es verdad que ya a partir del reinado de Felipe II, había una cierta responsabilidad del Estado en la situación de dichos cautivos; sin embargo, la escasez de fondos públicos hizo que estas órdenes religiosas solicitasen limosnas y organizaran una recaudación de dinero a modo de obras de caridad. Se llegaron a organizar campañas anuales de redención en las iglesias con sus sermones y que culminaban con un viaje a Berbería para rescatar a los cautivos con los fondos recaudados.⁵²⁹

Cervantes lleva el tema de la conversión un paso más allá: "¿Dónde se niega Cristo [...] que acá en mi corazón estará siempre y Él sólo el corazón quiere del hombre?" (*El trato de Argel*, v. 906), dice el renegado español. Aquí plantea la cuestión de la conversión verdadera y la conversión fingida, que era el dilema principal en la cuestión de la crisis de los moriscos. En la comedia, Yzuf y Pedro reniegan y es imposible saber las verdaderas razones por las cuales lo hacen. Ahí está el paralelo con la situación de los moriscos. Como sabemos, el musulmán podía usar la *taqiyya* (convertirse mientras que en su corazón se mantuviera musulmán). Esto es exactamente el argumento de Pedro cuando dice: "que acá en mi corazón estará siempre y Él sólo el corazón quiere del hombre".

Esta obra tiene un feliz final gracias a la llegada del esperado barco con las limosnas para la redención, por lo que cabe leerla como un escrito de propaganda redentorista del cautiverio. Cervantes convierte esta obra en el medio ideal para extender la necesidad de que el público contribuya con sus donaciones a la redención de cautivos. Así lo vemos cuando uno de los cautivos se queja desconsolado de la situación, pidiendo ayuda:

¡Oh cuán bien la limosna es empleada
en rescatar muchachos, que en sus pechos
no está la santa fe bien ar[r]aigada!
¡Oh, si de hoy más, en caridad deshechos
se viesan los cristianos corazones
y fuesen en el dar no tan estrechos! (*El trato de Argel*, vv. 358-363)

Jean Camamis y sus seguidores afirman que el factor que hace que esta obra no sea una simple obra redentorista reside en ser la primera de un género literario nuevo que, a diferencia

⁵²⁹ *Ibid.*

de obras de cautiverio anteriores, literaturiza el cautiverio contemporáneo a partir de experiencias propias. La literaturización de la vida cervantina es un hecho real. Como señala Avalor Arce:

La anécdota en cuanto es vida es infragmentable, con unidad y unicidad de sentido. Pero al hacerse literatura la memoria, impulsada por el designio creador, la pulveriza, y entonces la anécdota se irisa con nueva multiplicidad de sentidos.⁵³⁰

En la misma línea afirma Juan Goytisolo:

El problema del cautivo, en la encrucijada de sus creencias, temores, repulsas, deseo, era el de transmutar el desorden y confusión de su vida en un orden literario nuevo: esa empresa creativa - verdadero salto mortal a lo desconocido- capaz de redimirlo de sus claudicaciones y fracaso, de proyectarlo idealmente a una realidad superior.⁵³¹

Los enamorados Aurelio y Silvia luchan por permanecer fieles el uno al otro y a sí mismos. Es una representación de la lucha interna de los cautivos por mantener su identidad ante la tentación constante de renegar de su fe cristiana. Así queda reflejado en el monólogo que abre la obra y en el que aparece Aurelio quejándose de su penosa situación. Ya al final del monólogo, nos damos cuenta de que se refiere al cautiverio como estado de enamoramiento:

¡Triste y miserable estado!
 ¡Triste esclavitud amarga,
 donde es la pena tan larga
 cuan corto el bien y abreviado!
 ¡Oh purgatorio en la vida,
 infierno puesto en el mundo,
 mal que no tiene segundo,
 estrecho do no hay salida! [...]

Del cuerpo y alma es mi pena:
 el cuerpo ya veis cuál va;
 mi alma rendida está
 a la amorosa cadena. (*El trato de Argel*, vv. 1-8; vv.29-32)

Otro momento esencial es el debate que Aurelio emprende con los personajes abstractos y simbólicos, la Ocasión y la Necesidad, acerca de los aspectos positivos y negativos que podría tener el hecho de satisfacer los deseos carnales de su ama o mantenerse fiel a su amada Silvia,

⁵³⁰ Juan Bautista Avalor-Arce, "La captura de Cervantes", *Boletín de la Real Academia Española*, 48 (1968), págs. 237-80.

⁵³¹ Juan Goytisolo, "Vicisitudes del mudejarismo: Juan Ruiz, Cervantes, Galdós", *Crónicas sarracinas*, Barcelona, Seix Barral, 1989, págs. 47-72.

con quien comparte credo y amor puramente cristianos. Tales contradicciones y dudas son una constante que incluso se ve reflejada en el personaje del rey de Argel, que contra todo pronóstico deja libre a la pareja protagonista bajo la promesa de que enviarán su rescate desde España, decisión sorprendente porque justo en esa misma escena ordena la tortura y la muerte del cautivo que ha intentado huir. Es el claro precedente del personaje Agi Morato de *Los baños de Argel* y de la *Historia del cautivo*. El personaje del rey se perfila con un carácter dual⁵³².

En el diálogo entre los cautivos Saavedra y Leonardo sobre el dilema de claudicar ante el acoso sexual de su ama musulmana, este defiende haber cedido a los requerimientos de su ama. Semejante es la discusión de Saavedra y Pedro sobre la posibilidad de renegar, justificándola con el hecho de dejar de profesar la religión musulmana tan solo de cara al exterior, y mantener la fe cristiana en la interioridad de su alma. Encontramos la voz de Cervantes en cada uno de estos personajes, que funcionan a modo de *alter ego*. Está cautivo en todos y cada uno de estos personajes. Se convierte en un personaje colectivo bastante peculiar. Se encuentra en la obra, en los estados mentales de cada uno de los personajes, de sus inquietudes y deseos a lo largo de su penoso cautiverio.

El trato de Argel se convierte así en el inicio de una gran incursión en la conciencia de la figura del cautivo, de la suya propia y de la identidad nacional. Desde luego que no es una obra sencilla y fácil de interpretar. Combina la maurofobia y la islamofobia estereotípica con una maurofilia matizada. Los personajes principales Yzuf y su esposa Zahara son ingenuos, adúlteros e imprudentes, pero también son benignos como amos de esclavos. El que Cervantes haya escogido que Yzuf sea "renegado" español sirve de recuerdo de que en la Península, cuando se llamaba al-Ándalus, también hubo "renegados", conversos de la religión cristiana a la islámica.

⁵³² Francisco Márquez Villanueva, "El tema de los cautivos", *Personajes y temas del Quijote*, Madrid, Gredos, 1975, págs. 92-146.

IV.4.3.2. *Los baños de Argel*: la conversión en la figura de Zahara

La comedia de *Los baños de Argel*⁵³³, una adaptación de *El trato de Argel*, se escribió unos 25 años más tarde (1606-1610). De hecho no fue publicada hasta un año antes del fallecimiento de Cervantes. Desde un primer momento esta obra no parece ser más que otra versión de la anterior, pero podemos extraer tres aspectos fundamentales que las diferencian claramente. En primer lugar, la especial mención a la persecución de los judíos en España.⁵³⁴ En segundo lugar, aparece la novedad del fenómeno de los "renegados" y "tornadizos". Y en tercer lugar, el tratamiento del amor y del matrimonio de un capitán cautivo cristiano y una doncella hermosa, rica y de buena familia musulmana, y la posterior conversión de ésta.

En *El trato* hemos visto cómo el amor entre un cristiano y un musulmán es de un solo lado, del lado musulmán al cristiano, y por lo tanto presenta un carácter triunfalista. Ese amor tiene la función de reforzar un estereotipo literario que contrasta la supuesta conducta indisciplinada y lujuriosa de los moros con la de los cristianos, controlada por castidad y movida por el amor a Dios. Como fruto de una experiencia insustituible, la del cautiverio, *Los baños de Argel* suele interpretarse como un testimonio de primer orden sobre la realidad argelina en tiempos de Cervantes.

Al respecto, señala Stanislav Zimic que Cervantes

[...] se inspiró, más que en hechos documentados o autobiográficos del cautiverio, en la temática de la épica clásica y de las novelas bizantinas. Sin embargo, mucho más significativa que la adaptación o actualización de toda esa abundante materia literaria es la técnica con que esta se introduce en la obra [...] comienzo del relato *in medias res*, narración fragmentada, interrupciones continuas por los comentarios críticos de los oyentes y por la simultánea acción escénica, cronología invertida, complejidad de los acontecimientos relatados, entrecruce con otras historias y acciones escénicas, a veces complementarias, etc.⁵³⁵

Vamos a centrarnos en un personaje simbólico de *Los baños de Argel* que sirve para simbolizar el tema de la conversión totalmente exitosa y la asimilación del "otro" musulmán

⁵³³ Miguel de Cervantes, *Los baños de Argel*. En *Teatro completo*.

⁵³⁴ Jean Canavaggio, "La estilización del judío en *Los baños de Argel*", en *¿Bon compañero, jura Di? El encuentro de moros, judíos y cristianos en la obra cervantina*, Madrid, Vevuert-Iberoamericana, 1998, págs. 9-20. Son interesantes los estudios de Ruth Fine, concretamente "Lo hebreo, lo judío y lo converso en la obra de Cervantes, diferenciación o sincretismo», Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2013 y " Reflexiones sobre la función del estereotipo en la obra de Cervantes", en *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Newark, D. E., Ediciones Juan de la Cuesta, 2004, vol. II, págs. 225-232. Véase también Iacob M. Hassan y Ricardo Izquierdo Benito (coords.), *Judíos en la literatura española*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2001.

⁵³⁵ Stanislav Zimic, *El teatro de Cervantes*, Madrid, Castalia, 1992, págs. 151-152

una vez convertido en "cristiano nuevo". La maurofilia aparece ejemplificada con la caracterización del personaje esencial de Zahara, de la que se excluye todo tipo de islamofilia. La necesidad de que exista la conversión del "otro" queda en un lugar principal dentro de la obra. Don Lope piensa que quizás Zahara "renegada cristiana" (*Los baños de Argel*, v. 101). Pero, claro, Zahara resulta ser exactamente todo lo contrario, una "renegada" musulmana.

Este aspecto es esencial porque logramos descubrir cómo Cervantes va dibujando el perfil y el carácter de Zahara a lo largo de la comedia dando énfasis a su valor como persona aún antes de su conversión, lo que la identifica como "buena" mora. De esta forma Zahara se convierte al cristianismo y se hace llamar María por su amor a la Virgen. Empezamos a entender la espiritualidad de Zahara a través de la primera carta que manda a don Lope y apreciamos que su inclinación a la religión cristiana ha surgido gracias a su criada cristiana después de haberse quedado huérfana tras el fallecimiento de su madre. Don Lope le dice a Zahara: "En fe de lo que en ti he visto, / del deseo que me doma / de adorarte no resisto, / no por prenda de Mahoma, / sino por prenda de Cristo" (v. 172); y Zahara le contesta: "Por mil señales has visto / cómo yo toda soy tuya, /no por ti, sino por Cristo" (v. 225).

A pesar de la buena fe cervantina, la diferencia de religiones pesa sobre la figura del otro, representada en este caso por Zahara. La conversión tiene que ser sincera y por amor a Dios, aquí no hay disimulos o *taqiyya* que valgan. Ha de ser una conversión basada en la verdadera convicción y fe sincera. Cervantes insiste en la conversión de Zahara y en el hecho de que a los enamorados les interesa la religión por encima de su amor.

Sin embargo, Cervantes opta por una postura irónica y opuesta a la ideología católica, como se ve en su elogio hacia Zahara siendo todavía musulmana y sin la perspectiva de una posible conversión. Por eso piensa que debería ser rescatada. Se avanza de la maurofobia de *El trato de Argel* a la maurofilia de *Los baños* representada por Zahara.

La mezcla multicultural de elementos cristianos y elementos islámicos en el lenguaje y comportamiento de Zahara da lugar al paso definitivo de su conversión. La similitud entre la situación de Zahara en la ficción y la de los moriscos en la realidad es el hilo conductor de la trama. Así por ejemplo, tenemos una secuencia en la que Zahara ruega a Alá (*Allah*) y a la Virgen María (*Lela Marién*) en sus oraciones (v. 113, v.141). Por tanto, en la persona de Zahara, Cervantes nos ofrece un modelo ejemplar de conversión del Islam al catolicismo, o mejor, de sincretismo y multiculturalidad. Todo lo contrario a la opinión que se extendió en la sociedad de la época, que los moriscos eran inasimilables.

Al fin y al cabo, lo que se quiere transmitir es que a Zahara y a Don Lope no podemos considerarlos como personajes antagonistas por la diferencia de religiones, sino que debemos verlos como simplemente dos personas, un cristiano y una musulmana que llegan a realizar una unión mestiza.

La genialidad cervantina reside en la mezcla que hace de la religión y el amor para conseguir la aceptación general del público. Al rescatar a don Lope, Zahara se asegura la fuga, un caballero y un futuro en la España católica, de acuerdo con la religión verdadera que profesa. Tal situación provocaría el júbilo entre el público cristiano, ya que supondría el triunfo del catolicismo por encima del Islam. El final lógico de su historia era de esperar: España como lugar idóneo para disfrutar de su relación como una pareja cristiana y en tierra cristiana.

La obra nos presenta la irónica situación en la que unos cautivos se ven predispuestos a hacer comedias y hasta se atreven a considerar un tema tan delicado como el de la Toma de Granada. Según un cautivo español rescatado, llamado Diego Galán, en uno de los *baños* de Argel, en 1591, "los cautivos españoles quisieron hacer una comedia de la toma de Granada, inspirados por un grupo de cautivos italianos que estaban preparando una comedia particular"⁵³⁶. El propósito es acercar al público la tolerancia religiosa que se les permitía a los cautivos; así se atestigua en las palabras ya citadas de Vivanco: "Aun otra cosa [...] es de más admiración [...], que estos perros sin fe nos dejen [...] guardar nuestra religión. Que digamos nuestra misa nos dejan, aunque en secreto" (*Los baños de Argel*, v. 195). Con la expresión "perros sin fe" Cervantes pretende paliar las censuras de las autoridades españolas, que contrasta con la permisividad de las autoridades argelinas. Por lo general, las autoridades en Argel daban el visto bueno a las prácticas religiosas de todos los cautivos porque esta situación ayudaba a establecer un tipo de orden entre ellos. Y también hay que tener en cuenta que, dentro de la legislación coránica, los judíos y cristianos, a los que se les denomina *ahlkitab*, "la gente del libro", han de ser respetados y hay que darles su libertad de expresión religiosa.

Una de las claves de esta comedia es su verosimilitud histórica. En *Los baños de Argel*, bastantes de los personajes principales están inspirados sobre verdaderos renegados históricos. Entre ellos tenemos a Hazán Bajá, que en la comedia figura como rey de Argel y fue modelado sobre el personaje histórico veneciano que gobernó a Argel como virrey del Gran Turco (1577-1580) y se dio el nombre de Hazán cuando se convirtió al Islam. Otro personaje muy importante es Agi Morato, el padre de Zahara, la doncella musulmana que se escapa con el

⁵³⁶ Jean Cannavagio, *El cautivo cristiano, Los tratos de Argel y Los baños de Argel, Tradición y recreación cervantina*, Paris, Editorial Agustín Redondo, 1994, pág. 214.

capitán cristiano. En la realidad histórica existió un Agi Morato de origen eslavo convertido al Islam y que tenía una hija llamada o bien Zahara o Zoraida. Estos son los dos nombres que dio Cervantes a la protagonista musulmana de *Los baños de Argel* y la *Historia del cautivo* respectivamente.

En estas comedias apreciamos cómo la madurez intelectual de Cervantes se refleja en una visión moderada del mundo y de sus conflictos religiosos, políticos y sociales.

IV.4.3.3. *La gran sultana*: el viaje cervantino hacia el exotismo

La comedia titulada *La gran sultana*⁵³⁷ opta por el desarrollo de un discurso que llamaremos turcofílico y que contradice la propaganda oficial de su época. El mismo Cervantes advierte al lector la necesidad de abrir la mente para contradecir todo lo que se da por sentado y descubrir la verdad dentro de una complicada apariencia: "no creo a la verdad, y pongo duda en lo cierto" (*La gran sultana*, v. 375).

El dualismo cervantino nos lleva a cuestionarnos cuáles son las verdades y cuáles son las certezas. Esa es la perspectiva desde donde debemos visualizar siempre las intenciones del ingenio cervantino. El Gran Turco representaba el enemigo español por excelencia por tener ambos las mismas ambiciones imperialistas. La figura del "otro", en este caso turco, es el eje central de la trama de *La gran sultana*.

Esta comedia muestra claras diferencias respecto al resto de obras cervantinas de cautiverio. El argumento gira en torno a la figura de una cristiana que llega a ser sultana. Sus diversas actitudes suponen una provocación ante al sultán: sus oraciones, la cruz al cuello, el rosario en la mano, su vestido "a la cristiana" y su ayuda constante a los cautivos. En segundo lugar, el espacio donde se desarrolla la obra no es Argel, sino Constantinopla, lugar exótico y lejano, pero no ajeno a las preocupaciones de la España de entonces.

Cervantes nos hace leer entre líneas su postura crítica hacia la sociedad y las instituciones de una sociedad, la española del XVI, marcada por fanatismos y prejuicios étnicos y religiosos. La joven cautiva Catalina, que es católica española, se casa con el Gran Turco, un otomano musulmán. La obra supone una aparente reconciliación entre los dos imperios opuestos y una reflexión sobre los sucesos de los moriscos sufridos entre 1609 y 1614, justo antes de la publicación de *La Gran Sultana* en 1615.

⁵³⁷ Miguel de Cervantes, *La gran sultana*. En *Teatro completo*, Eds. Florencio Sevilla Arroyo, Antonio Rey Hazas.

De esta forma, el tema principal de esta obra es el cautiverio como punto de unión entre el católico español y el turco musulmán:

En aquellos tiempos, desde una perspectiva católica española la peor suerte que le podría tocar al católico español era caer cautivo en manos de infieles y más aún si eran infieles turcos.⁵³⁸

Sin embargo, esta concepción cambia en esta comedia, pues todos los cautivos españoles acaban siendo emancipados por el Gran Turco: "en este dichoso día la liberal mano mía a todos da libertad" (*La gran Sultana*, v. 441). Además, los protagonistas salen reforzados del cautiverio en manos de sus enemigos, lo que resulta un tanto contradictorio. El padre de Catalina pasa de una vida humilde con oficio de sastre a convertirse en el suegro de un emperador otomano, ya que su hija se convierte, casi milagrosamente, en *La gran sultana*. Seguidamente tenemos a los personajes Lamberto y Clara, que de ser meros ciudadanos españoles pasan a ser gobernadores de Rodas. Y por último, el personaje burlesco Madrigal, al que se le prometen grandes mercedes por el Gran Turco, y eso que sus burlas son frecuentes hacia el "otro".

Volvamos pues al análisis de los dos personajes fundamentales de la comedia, la figura del Gran Turco y Catalina. Catalina representa la nobleza y el heroísmo católico español, porque no da muestras de renegar de su fe ni de su identidad española; está dispuesta al martirio por su patria y religión: "No triunfará el inhumano del alma; del cuerpo, sí, caduco, frágil y vano [...], vámonos a apercibir, amigo, para morir cristianos [...] Mártir seré si consiento; antes morir que pecar" (vv. 381-382- 405). Debemos tener en cuenta que Catalina sufre el cautiverio en su niñez, y eso configura su valentía en sus años de juventud. El final de la comedia destaca la exclusividad religiosa y cultural que se vivía en España, y ello queda reflejado en las diferentes excusas que Catalina da al Gran Turco para rechazar sus amores y propuesta de matrimonio: "Cristiana soy y de suerte. ¿Dónde, señor, se habrá visto / que asistan dos en un lecho, / que el uno tenga en el pecho / a Mahoma, el otro a Cristo?" (v. 394).

Cervantes es consciente de la realidad histórica de los matrimonios mixtos. Lo que hace es realizar una distinción entre un pasado con periodos de convivencia en la Península y un presente marcado por la unidad religiosa. Catalina negocia con el Gran Turco para poder mantener su identidad lingüística, religiosa y cultural: "Soy cristiana, y no admito el sobrenombre [Catalina la otomana] [...] He de ser cristiana [...] No me has de quitar, señor, que

⁵³⁸ Miguel Ángel Teijeiro Fuentes, *Moros y turcos en la narrativa áurea: El tema del cautiverio*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1987.

con cristianos no trate" (vv. 406-408). Terminadas las negociaciones, y una vez que el turco le concede sus deseos, ella le concede el suyo: "Gran señor, veisme aquí; postro las rodillas ante ti; tu esclava soy"(v.409).

Catalina simboliza el triunfo sobre el Gran Turco y al mismo tiempo el triunfo del amor sobre las diferencias religiosas y sociales. Se va abriendo paso a la concepción de que el "otro" puede ser benévolo y tolerante. Se plantea la necesidad de no juzgar a los demás por su identidad religiosa, justo lo que la Inquisición se propuso hacer. En esas líneas Cervantes muestra su espíritu tolerante y su apoyo a la libertad de credo y cultura: "No quiero gustos por fuerza... que nunca son bien logrados....Como a mi esclava en un punto pudiera gozarte agora; mas quiero hacerte señora" (v. 409). Se trata de un amor independiente de la religión que profesa el "otro": "Sabe igualar el amor el vos y la majestad.... Humillándome a tus pies, te levanto a mi cabeza. Iguales estamos ya" (vv. 393-395)

Cervantes encuentra en el palacio del Gran Turco el espacio idóneo para desarrollar su propósito de libertad de credo y aspira a que se haga lo mismo en la sociedad española. El Turco es presentado como un personaje sentimental y amoroso, que roza lo ridículo y se contradice con la imagen de tirano y cruel. El equilibrio de poderes entre amo y esclava se invierte, dándole a ella poder sobre él, lo cual le permite imponer todas sus características extranjeras y ajenas a lo turco desde su nueva posición de gran sultana.

La figura del "otro", del Gran Turco musulmán se opone a la imagen del infiel cruel y bárbaro que atemoriza a todos. La comedia una especie de experimentación a través de la cual Cervantes se propone afianzar las relaciones entre cristianos y musulmanes y dar un paso adelante, con una visión más "cosmopolita" y que roza la "modernidad". Al fin y al cabo, esta comedia se mantiene en la misma línea que las otras tres obras por mostrar el cautiverio de españoles en manos de moros y turcos desde la óptica amor y el matrimonio por encima de la religión y la cultura.

En *La Gran Sultana* el final feliz no está supeditado a la conversión; de hecho, Catalina mantiene con éxito su credo cristiano y el Gran Turco el suyo musulmán. Cervantes pretende alcanzar la cima de la tolerancia y ofrece un matrimonio totalmente mixto, lo que le hace tener repercusiones políticas y sociales al más alto nivel, ya que Catalina pasa de ser esclava a ser sultana. A partir de aquí, las interpretaciones y la lectura dual están servidas. A

primera vista parece clara la imagen triunfalista que Cervantes quiere provocar en el público y en las autoridades cristianas de su sociedad. La joven cristiana vence al Turco, aunque en la ficción, con tan solo su auténtica belleza de cristiana pura y fiel a sus raíces y creencia. Por

otro lado, encontramos que no hay ganadores ni perdedores, tan solo una tolerancia multicultural, la unión de dos credos históricamente enfrentados.

Esto hace que *La gran sultana* sea en sí misma un símbolo y una crítica que nos recuerda las heridas abiertas del pasado morisco. Cervantes nos deja con el interrogante de si era necesario llegar a una situación marcada por la falta de asimilación, la violencia por parte de la Inquisición y las consiguientes conversiones y definitiva expulsión. La obra reúne tres temas esenciales: el cautiverio, el amor y el exotismo. El exotismo de Constantinopla ya es significativo desde la primera escena. *La gran sultana* refleja el oriente lejano, espacio propicio para la maravilla y el exotismo, con el objetivo de crear un gran espectáculo inusual. As lo entiende López Estrada:

[...] lo que sucedía en *La gran sultana* no pertenecía al dominio del Islam que había sido español, y que tan metido estaba en la vida de la nación, sino que radicaba en las puertas del Oriente lejano, del que emanaba la atracción que venían ejerciendo desde siglos las prodigiosas noticias que llegaban de China, la India y el Islam asiático, y que tenía su puerta de Europa en Constantinopla, la capital del imperio de los turcos, el lugar en donde se sitúa la comedia de Cervantes. Espacio, pues, propicio para la maravilla, del que podían salir inesperados surtidores de sorpresas para el público del teatro. Su propósito fue escribir una comedia en la que los sucesos que aparecieran sobre las tablas propiciasen la exhibición de un gran espectáculo inusual. Si las palabras de los actores pretendía Cervantes que fuesen llenas de brillo e indudablemente chocantes, también convenía que su vestimenta fuese exótica y colorida, y que sonase de cuando en cuando una melopea oriental, en contraste con músicas y danzas españolas.⁵³⁹

IV.5. Huellas de cautiverio en narraciones cervantinas

La riqueza y valores del encuentro de las dos culturas dejaron profundas huellas en la personalidad y obra cervantinas. Cervantes, en los cinco años que vivió en Argel, respiró un ambiente de tolerancia: convivencia de pueblos, de grupos étnicos –turcos, andaluces o moriscos, moros, árabes– y de religiones –musulmanes, judíos, cristianos– que necesariamente tuvo que influir en su particular visión de los grandes problemas humanos. A lo largo del siglo XVI, en España, el foso que separaba la comunidad de los moriscos (musulmanes convertidos al cristianismo sólo exteriormente la mayoría de las veces) y los cristianos se hizo más profundo, como prueban los numerosos procesos inquisitoriales.

⁵³⁹ Francisco López Estrada, "Visita a Oriente". En *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro. Actas de las XVI jornadas de teatro clásico*, Almagro, Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha y Festival de Almagro, 1993, págs. 33-34.

Tanto en el *Abencerraje* como en la novela *Ozmín y Daraja* de Mateo Alemán, el tema del cautivo estaba rodeado de idealización renacentista. Hay sin embargo una influencia directa, vivida, que Cervantes refleja en sus obras: costumbres, descripción de trajes, cuadros de brillante exotismo, lugares geográficos, tecnicismos náuticos usados con toda precisión; nada escapa a la aguda observación de este cautivo, que nos dejó en sus obras un monumental retablo de datos sobre la vida del cautiverio.⁵⁴⁰

Cervantes, durante los años de cautiverio, tuvo ocasión de conocer directamente la vida y costumbres de los otomanos, de los moriscos, de los judíos, de los renegados, de los cautivos cristianos, y posteriormente, cuando trama los argumentos de sus obras, tiene presentes las experiencias vividas.

IV. 5.1. *Adjunta al Parnaso: El príncipe de Marruecos*

Aquí llegábamos con nuestra plática, cuando Pancraccio puso la mano en el seno y saco de él una carta con su cubierta, y, besándola, me la puso en la mano. Leí el sobrescrito y vi que decía de esta manera:

A Miguel de Cervantes Saavedra,
En la calle de las Huertas,
Frontero de las casas donde solía vivir
El príncipe de Marruecos, en Madrid
Al porte, medio real,
Digo, diecisiete maravedís.⁵⁴¹

Nos encontramos con la *Adjunta al Parnaso*, donde el yo creador de Miguel de Cervantes se presenta como "príncipe de Marruecos". *El Viaje al Parnaso* es una obra narrativa escrita en verso y publicada en 1614, un extenso recorrido hasta llegar al mítico monte Parnaso, morada de las Musas y de Apolo según la mitología griega. Se emprende un viaje hacia el Parnaso junto a los mejores poetas españoles para luchar contra los malos poetas. Cervantes, desde la madurez literaria, esboza una crítica aguda y reflexiva de toda su obra poética. En esta reflexión tiene cabida la figura del otro, y por eso se autopresenta con el título de príncipe de Marruecos, al igual que su personaje, el escudero Sancho Panza, fue gobernador de la Ínsula Barataria. La realidad se funde con la imaginación, y una vez más Cervantes se introduce en su

⁵⁴⁰ Agustín González de Amezúa, *Cervantes, creador de la novela corta española*, Madrid, CSIC, 1956-1958, págs. 54-55.

⁵⁴¹ Miguel de Cervantes, *Poesías sueltas, Viaje al Parnaso*, Zaragoza, Aneto, 2005, pág. 80.

historia y se concede un principado en un país exótico y a la vez morada de enemigos de la cristiandad, con lo que esboza un espíritu propio de la cultura humanística de su tiempo.

IV.5.2. *Los trabajos de Persiles y Sigismunda: el lienzo de un cautiverio*

En el capítulo décimo del tercer libro de *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*⁵⁴² se desarrolla el tema de cautiverio a través de la historia de una pareja. Cervantes nos menciona ya de entrada las dificultades de las peregrinaciones, justificando que estas siempre ofrecen diversas peripecias. Nos adelanta, a modo de suspense, que la historia que nos va a contar es bastante significativa:

Las peregrinaciones largas siempre traen consigo diversos acontecimientos, y, como la diversidad se compone de cosas diferentes, es forzoso que los casos lo sean. Bien nos lo muestra esta historia, cuyos acontecimientos nos cortan su hilo, poniéndonos en duda dónde será bien anudarle; porque no todas las cosas que suceden son buenas para contadas, y podrían pasar sin serlo y sin quedar menoscabada la historia: acciones hay que, por grandes, deben de callarse, y otras que, por bajas, no deben decirse; puesto que es excelencia de la historia que cualquiera cosa que en ella se escriba puede pasar, al sabor de la verdad que trae consigo; lo que no tiene la fábula, a quien conviene guisar sus acciones con tanta puntualidad y gusto, y con tanta verosimilitud que, a despecho y pesar de la mentira, que hace disonancia en el entendimiento, forme una verdadera armonía. (*Persiles*, III, 10, pag. 19)

Aprovecha asimismo para matizar la verosimilitud literaria y defender la veracidad de los hechos acaecidos; por eso habla de "puntualidad y gusto". Nos habla de unos peregrinos, y así enlazamos con el episodio de Ricote, vecino de Sancho Panza que vuelve de Alemania, disfrazado, en busca de un tesoro guardado tras la expulsión de su patria:

Aprovechándome, pues, desta verdad, digo que el hermoso escuadrón de los peregrinos, prosiguiendo su viaje, llegó a un lugar, no muy pequeño ni muy grande, de cuyo nombre no me acuerdo, y en mitad de la plaza dél, por quien forzosamente habían de pasar, vieron mucha gente junta, todos atentos mirando y escuchando a dos mancebos que, en traje de recién rescatados de cautivos, estaban declarando las figuras de un pintado lienzo que tenían tendido en el suelo (*Persiles*, III, 10, pág. 109-110)

Dos cautivos hacen una parada en una plaza, cuyo nombre el autor no recuerda; es el mismo recurso del *Quijote*, no precisar el lugar de los hechos, como nota humorística y burlesca hacia aquellas obras de caballerías que presumen del linaje y del lugar donde suceden sus

⁵⁴² Miguel de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, Madrid, Cátedra, 1997. Para las citas textuales del capítulo decimo del tercer libro, hemos utilizado la antología *Marruecos en Cervantes. Antología de textos*, edición de Abderrahman El Fathi, Tetuán, Patio de Monipodio, 2015.

aventuras. Esta aventura se desarrolla en una plaza abarrotada de gente, que escucha a aquellos dos jóvenes. Los jóvenes, por sus ropajes, parecen unos cautivos, y al lado de ellos hay un lienzo, que ellos mismos comentan. Lo más enigmático de la situación es que su historia se encuentra a modo de imágenes en un lienzo; sus traductores son los dos jóvenes cautivos, quienes relatan hasta el mínimo detalle de lo acaecido. Los lectores se transforman en oidores. La oralidad se percibe como medio de transmisión de historias. Aquellos "pobres" cautivos traen el peso de la cautividad y de la desgracia sufrida en sus propias carnes:

[...] parecía que se habían descargado de dos pesadas cadenas que tenían junto a sí, insignias y relatoras de su pesada desventura; y uno dellos, que debía de ser de hasta venticuatro años, con voz clara y en todo extremo esperta lengua, crujiendo de cuando en cuando un corbacho, o, por mejor decir, azote, que en la mano tenía, le sacudía de manera que penetraba los oídos y ponía los estallidos en el cielo: bien así como hace el cochero que, castigando o amenazando sus caballos, hace resonar su látigo por los aires. (*Persiles*, III, 10, pág. 110)

Los cautivos muestran que la actividad del corso y la piratería estaban a la orden del día y que el negocio de los cautivos formaba parte de la ciudad de Argel:

-«Ésta, señores, que aquí veis pintada, es la ciudad de Argel, gomía y tarasca de todas las riberas del mar Mediterráneo, puerto universal de cosarios, y amparo y refugio de ladrones, que, deste pequeñuelo puerto que aquí va pintado, salen con sus bajeles a inquietar el mundo, pues se atreven a pasar el plus ultra de las columnas de Hércules, y a acometer y robar las apartadas islas, que, por estar rodeadas del inmenso mar Océano, pensaban estar seguras, a lo menos de los bajeles turquescos. (*Persiles*, III, 10, pág. 110)

La ciudad de Argel aparece en forma de pintura plasmada en el lienzo, y se la describe como una de las ciudades gomía y tarasca, es decir, la más monstruosa y temible de todas las orillas mediterráneas. Los cautivos retratan con precisión los pormenores de la ciudad, incluida la inmensa flota que tenía atemorizado al mundo entero. A continuación nos describen el bajel de guerra, que aparece en el lienzo en miniatura: "Este bajel que aquí veis reducido a pequeño, porque lo pide así la pintura, es una galeota de veintidós bancos, cuyo dueño y capitán es el turco que en la crujía va en pie [...]" (III, 10, pág. 110).

Por otro lado, las atrocidades y castigos recibidos, los azotes, amputaciones de miembros, son explícitos en el lienzo. El yo protagonista se perfila en el lienzo como víctima de aquellas torturas en compañía de su compañero de mazmorras:

[...] que cortó a aquel cristiano que allí veis, para que le sirva de rebenque y azote a los demás cristianos que van amarrados a sus bancos, temeroso no le alcancen estas cuatro galeras que aquí veis, que le van entrando y dando caza. Aquel cautivo primero del primer banco, cuyo rostro le disfigura la

sangre que se le ha pegado de los golpes del brazo muerto, soy yo, que servía de espalder en esta galeota, y el otro que está junto a mí, es este mi compañero, no tan sangriento porque fue menos apaleado. (III, 10, págs. 110 -111)

Este narrador apela a los oyentes presentes en la plaza y pide atención a lo que va a relatar, ya que el cautivo se convierte en el protagonista de su propia historia dentro de un lienzo estático:

Escuchad, señores, y estad atentos: quizá la aprehensión deste lastimero cuento os llevará a los oídos las amenazadoras y vituperosas voces que ha dado este perro de Dragut (que así se llamaba el arráz de la galeota: corsario tan famoso como cruel, y tan cruel como Falaris o Busiris, tiranos de Sicilia); a lo menos, a mí me suena agora el rospeni, el manahora y el denimaniyoc, que con coraje endiablado va diciendo; que todas estas son palabras y razones turquescas, encaminadas a la deshonra y vituperio de los cautivos cristianos: llámanlos de judíos, hombres de poco valor, de fe negra y de pensamientos viles, y, para mayor horror y espanto, con los brazos muertos azotan los cuerpos vivos. (III, 10, pág. 111)

Hace referencia a las palabras "turquescas" con las que se vejaba a aquellos cautivos cristianos en galeras. Uno de los oyentes, un alcalde, que había estado cautivo en Argel mucho tiempo, dice con baja voz a su compañero:

-Este cautivo, hasta agora parece que va diciendo verdad, y que en lo general no es cautivo falso; pero yo le examinaré en lo particular, y veremos cómo da la cuerda; porque quiero que sepáis que yo iba dentro desta galeota, y no me acuerdo de haberle conocido por espalder della, sino fue a un Alonso Moclín, natural de Vélez Málaga.

Y, volviéndose al cautivo, le dijo:

-Decidme, amigo, ¿cúyas eran las galeras que os daban caza, y si conseguistes por ellas la libertad deseada?

-Las galeras -respondió el cautivo- eran de don Sancho de Leiva; la libertad no la conseguimos, porque no nos alcanzaron; tuvimosla después, porque nos alzamos con una galeota, que desde Sargel iba a Argel cargada de trigo; venimos a Orán con ella, y desde allí a Málaga, de donde mi compañero y yo nos pusimos en camino de Italia, con intención de servir a su Majestad, que Dios guarde, en el ejercicio de la guerra.

-Decidme, amigos -replicó el alcalde-, ¿cautivastes juntos? ¿Llevaron os a Argel del primer boleo, o a otra parte de Berbería?

-No cautivamos juntos -respondió el otro cautivo-, porque yo cautive junto a Alicante, en un navío de lanas que pasaba a Génova; mi compañero, en los Percheles de Málaga, adonde era pescador. Conocímonos en Tetuán, dentro de una mazmorra; hemos sido amigos y corrido una misma fortuna mucho tiempo; y, para diez o doce cuartos que apenas nos han ofrecido de limosna sobre el lienzo, mucho nos aprieta el señor alcalde. (III, 10, pág. 111-112)

El diálogo continua, pero al final el alcalde descubre que son unos falsarios. Al igual que el propio Cervantes, ha estado cinco años en Argel, de la que conoce todos los detalles más precisos: "Yo he estado en Argel cinco años esclavo, y sé que no me dais señas dél en ninguna cosa de cuantas habéis dicho" (III, 10, pág. 113). A la postre, no pueden con la presión y

reconocen no ser cautivos, sino unos estudiantes de Salamanca que compraron ese lienzo para sobrevivir de la fama de haber sido cautivos. El cautiverio era un negocio por parte de ambos bandos. Los supuestos cautivos no son castigados:

Porque, si va a decir verdad, que en fin es hija de Dios, quiero que sepa el señor alcalde que nosotros no somos cautivos, sino estudiantes de Salamanca, y, en la mitad y en lo mejor de nuestros estudios, nos vino gana de ver mundo y de saber a qué sabía la vida de la guerra, como sabíamos el gusto de la vida de la paz. Para facilitar y poner en obra este deseo, acertaron a pasar por allí unos cautivos, que también lo debían de ser falsos, como nosotros agora; les compramos este lienzo, y nos informamos de algunas cosas de las de Argel, que nos pareció ser bastantes y necesarias para acreditar nuestro embeleco; vendimos nuestros libros y nuestras alhajas a menos precio, y, cargados con esta mercadería, hemos llegado hasta aquí. Pensamos pasar adelante, si es que el señor alcalde no manda otra cosa. (III, 10, págs. 113-114)

IV.5.3. *El amante liberal en cautiverio*

*Las Novelas ejemplares*⁵⁴³ también pueden considerarse obras relacionadas con el cautiverio. La primera edición de este libro sale a la luz en 1613; a Cervantes le quedaban tan solo tres para seguir con su carrera literaria⁵⁴⁴. Ya era conocido como autor de obras extensas como *La Galatea* y *El Quijote*. El escritor tenía en gran estima esta colección de doce novelas cortas. Así, en el "Prólogo al lector" con que las encabeza, además de ofrecernos su famoso autorretrato, se vanagloria de ser "el primero que ha novelado en español", como vimos:

[...] que yo soy el primero que he novelado en lengua castellana, que las muchas novelas que en ella andan impresas, todas son traducidas de lenguas extranjeras, y éstas son mías propias, no imitadas ni hurtadas; mi ingenio las engendró, y las parió mi pluma, y van creciendo en los brazos de la estampa. ("Prólogo al lector", pág. 52)

⁵⁴³ Para el estudio de la presencia árabe en las *Novelas ejemplares* se ha consultado la obra *Marruecos en Cervantes. Antología de textos*, edición de Abderrahman El Fathi; citaremos a partir de la edición de Miguel de Cervantes, *Novelasejemplares*, Madrid, Cátedra, 2001.

⁵⁴⁴ La bibliografía sobre las *Novelas ejemplares* es muy extensa. Véanse, entre otros posibles, los siguientes trabajos monográficos: Francisco A. de Icaza, *Las Novelas ejemplares de Cervantes. Sus críticos, sus modelos literarios, sus modelos vivos y su influencia en el arte*, Madrid, Imp. Clásica Española, 1915 (reimp., Madrid, Ateneo, 1961); Agustín González de Amezúa, *Cervantes, creador de la novela corta española.*; Joaquín Casaldueiro, *Sentido y forma de las Novelas ejemplares*, Madrid, Gredos, 1974; Ruth S. El Saffar, *Novel to Romance. A Study of Cervante's Novelas ejemplares*, Baltimore / Londres, The John Hopkins University Press, 1974; Julio Rodríguez-Luis, *Novedad y ejemplo de las «Novelas» de Cervantes*, México D. F., Porrúa, 1980, 2 vols.; Francisco J. Sánchez, *Lectura y representación. Análisis cultural de las «Novelas ejemplares» de Cervantes*, New York, Peter Lang, 1993; Stanislav Zimic, *Las «Novelas ejemplares» de Cervantes*, Madrid, Siglo XXI de España, 1996; Alicia Parodi, *Las Ejemplares, una sola novela: la construcción alegórica de las «Novelas ejemplares» de Miguel de Cervantes*, Buenos Aires, Eudeba, 2002; Katerina Vaiopoulos, *De la novela a la comedia: las «Novelas ejemplares» de Cervantes en el teatro del Siglo de Oro*, Vigo, Editorial Academia del Hispanismo, 2010.

En el mismo prólogo explica también por qué ha aplicado a sus novelas el calificativo de ejemplares:

Heles dado el nombre de ejemplares, y si bien lo miras, no hay ninguna de quien no se pueda sacar algún ejemplo provechoso; y si no fuera por no alargar este sujeto, quizá te mostrara el sabroso y honesto fruto que se podría sacar, así de todas juntas como de cada una de por sí. ("Prólogo al lector", pág. 52)

Las doce novelitas recopiladas por Cervantes son, por orden de aparición en el volumen, *La gitanilla*, *El amante liberal*, *Rinconete y Cortadillo*, *La española inglesa*, *El licenciado Vidriera*, *La fuerza de la sangre*, *El celoso extremeño*, *La ilustre fregona*, *Las dos doncellas*, *La señora Cornelia*, *El casamiento* y *El coloquio de los perros*. Muchas son las cuestiones de interés que ofrece el análisis de las *Novelas ejemplares*; sin embargo, solo realizaremos un análisis de los elementos árabes, de la presencia de Tetuán y del tema de cautiverio, concretamente en *El amante liberal*, *La española inglesa* (el relato de Ricaredo) y *La ilustre fregona*.

El amante liberal da comienzo en este diálogo entre un cautivo cristiano y la derrotada Nicosia:

-¡Oh lamentables ruinas de la desdichada Nicosia, apenas enjutas de la sangre de vuestros valerosos y mal afortunados defensores! Si como carecéis de sentido, le tuviéades ahora, en esta soledad donde estamos, pudiéramos lamentar juntas nuestras desgracias, y quizá el haber hallado compañía en ella aliviara nuestro tormento. Esta esperanza os puede haber quedado, mal derribados torreones [...]. Mas yo, desdichado, ¿qué bien podré esperar en la miserable estrechez en que me hallo, aunque vuelva al estado en que estaba antes deste en que me veo? Tal es mi desdicha, que en la libertad fui sin ventura, y en el cautiverio ni la tengo ni la espero. (*El Amante liberal*, pág. 135)

Las "lamentables ruinas de la desdichada Nicosia", las primeras palabras de la novela, apuntan a un hecho histórico. Los turcos invadieron la isla griega de Chipre en el mes de julio de 1570 y en septiembre de ese año se rindió la capital, pero las noticias de la victoria turca no llegaron a Madrid hasta el 19 de diciembre.⁵⁴⁵

En esta novela de cautiverio se aprecian varios personajes y detalles históricos. El elemento turco es representado por Mahamut, quien será compañero y amigo de Ricardo:

En esto salió de un pabellón o tienda, de cuatro que estaban en aquella campaña puestas, un turco, mancebo de muy buena disposición y gallardía, y llegándose al cristiano le dijo: Apostaría yo, Ricardo amigo, que te traen por estos lugares tus continuos pensamientos. (pág. 138)

⁵⁴⁵ Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*.

Al deseo por conseguir la libertad se le une el sentimiento amoroso. La victoria de Ricardo consiste en escaparse de los turcos y llegar a Sicilia, una isla cristiana. Pero la victoria más importante, la de sí mismo, ocurre solo cuando rechaza su concepto del amor, que se basa en la idea de la mujer como propiedad privada, como objeto. Leonisa no es de su propiedad. Tiene que reconocerlo para llegar a la liberalidad, la palabra clave de la novela:

Yo, señores, con el deseo que tengo de hacer bien, no he mirado lo que he dicho, porque no es posible que nadie pueda demostrarse liberal de lo ajeno; ¿qué jurisdicción tengo yo en Leonisa para darla a otro? O ¿cómo puedo ofrecer lo que esta tan lejos de ser mío? (pág. 186)

En el caso de *El amante liberal*, la mera existencia de palabras como "cadí"⁵⁴⁶, "bajá"⁵⁴⁷, "alfanjes"⁵⁴⁸, "atajadores"⁵⁴⁹, "levantes"⁵⁵⁰, "arráez"⁵⁵¹, "cómite"⁵⁵², "chauz"⁵⁵³, "almalafa"⁵⁵⁴ y "zalá"⁵⁵⁵, y lugares toponímicos como Lampadosa, Natolia, Xio, Mecina, Pantanela, Fabiana, Malta, Biserta y Trápana, o bien nombres de personajes históricos como Solimán, ayudaban a fabricar un mundo familiar y extranjero a la par; una vez más el sincretismo crea un universo multicultural. Y dentro de este mundo, los cristianos siempre son honestos, virtuosos y liberales, mientras los turcos son mentirosos, materialistas y traidores. Sin embargo, Cervantes nos demuestra que no hay dos bandos tan distintos. Los cristianos esclavos también tenían que mentir y engañar, como explica Leonisa a Ricardo:

No sé qué te diga, Ricardo -replicó Leonisa-, ni qué salida se tome al laberinto, como dices, en que nuestra corta ventura nos tiene puestos. Solo sé decir que es menester usar en esto lo que de nuestra condición no se puede esperar, que es el fingimiento y engaño. (pág. 173)

⁵⁴⁶ Cadí: del árabe qadi, juez.

⁵⁴⁷ Baja: bassa o baxa vale en lengua turquesca tanto como gran personaje del consejo de estado y de guerra.

⁵⁴⁸ Alfánjes: es una cuchilla curva, a modo de hoz, salvo que tiene el corte por la parte convexa.

⁵⁴⁹ Los atajadores son los que tienen por oficio y ejercicio en tiempo de guerra el correr la tierra, así de pie como a caballo, para reconocer si han entrado en ella los enemigos.

⁵⁵⁰ Los levantés son gente de mar, es decir, corsarios.

⁵⁵¹ El arráez es el capitán de la galera.

⁵⁵² El cómitre es quien se encarga de dar orden y castigo en las galeras.

⁵⁵³ Ejecutores de las sentencias y mandatos, o porteros para llamar a juicio y citar a las partes.

⁵⁵⁴ Es una especie de manta con la que se cubrían las mujeres moras de la cabeza a los pies. Véanse Juan Martínez Ruiz, *Inventarios de bienes moriscos del reino de Granada (siglo XVI)*, Madrid, 1972; Carmen Bernis, *La indumentaria medieval española* (1956), *Indumentaria española en tiempos de Carlos V* (1962), *Trajes y modas en la España de los Reyes Católicos*, en dos tomos aparecidos en 1978 y 1979.

⁵⁵⁵ Zalá es la oración islámica.

La relación del cadí y de Halima contrasta con la de Ricardo y Leonisa. La actuación de la pareja adúltera y desenfrenada se contrapone a la actuación de la pareja idealizada y virtuosa. Así, se puede ver la relación adúltera de Halima y el cadí como un ejemplo negativo para Cervantes, mientras que la unión matrimonial que se produce entre individuos que buscan el ideal cristiano de la perfección es "el coronamiento vital de lo perfecto"⁵⁵⁶. Nuestro autor aprovecha la ortodoxia católica cristiana para mostrar la maurofobia imperante en la sociedad española hacia los turcos, los temibles enemigos de la cristiandad y los responsables de la inestabilidad del imperio.

También se reflejan dos sistemas de valores. El vocabulario de los turcos está salteado de palabras como robar, comprar y vender. Los esclavos cristianos son nada más que mercancías para vender y comprar. Yzuf anuncia a Ricardo: "Cristiano ya eres mío, en dos mil escudos de oro te me han dado; si quieres libertad, has de dar cuatro mil; si no, acá morir" (pág. 149). Y luego Leonisa cuenta a Ricardo que un judío la había comprado por dos mil doblas, pero la iba a vender a los turcos por cuatro mil doblas. Todos quieren liberar a Leonisa, pero con fines interesados. Muy distinta es la actitud de Ricardo: "De todo esto que he dicho quiero inferir que yo le ofrecí mi hacienda en rescate, y le di mi alma en mis deseos; di traza en su libertad y aventuré por ella, más que por la mía, la vida" (pág. 186). El suyo es un valor espiritual que no se puede comprar ni vender. Ricardo es todo lo contrario de Cornelio, que no defiende a Leonisa de los turcos.

Los trabajos que sufren Ricardo y Leonisa durante su separación los preparan para la escena final, en que Ricardo tiene que esperar la respuesta tan deseada de Leonisa: "mi voluntad hasta aquí recatada, perpleja y dudosa, se declara en favor tuyo; porque sepan los hombres que no todas las mujeres son ingratas, mostrándome yo siquiera agradecida" (pág. 187). Y la libertad física coincide con la libertad moral y espiritual. Al final de la novela Mahmut y Halima se reconcilian con la Iglesia y se casan como cristianos: todos, en fin, quedan contentos, libres y satisfechos.

Los jóvenes Leonisa y Ricardo han ganado en madurez a través de las experiencias del cautiverio. Leonisa se ha convertido en una joven reflexiva; en Ricardo se ha operado un cambio trascendental, una transformación moral: desaparece su arrogancia y violencia y queda en su lugar la liberalidad: renuncia a Leonisa y se la entrega a Cornelio, aunque Cervantes arregla el final feliz que el lector espera, porque Ricardo ha aprendido también que su liberalidad tiene

⁵⁵⁶ Joaquín Casaldueiro, *Sentido y forma de las Novelas Ejemplares*, Madrid, Gredos, 1969, pág. 97.

un límite y éste es la libre voluntad de Leonisa: no puede mostrarse liberal con lo que no le pertenece, y Leonisa no es suya. Cervantes hace una doble afirmación de la libertad: la libertad física, del cautiverio (“que es uno de los mayores contentos que en esta vida se puede tener, llegar, después de un luengo cautiverio, sano y salvo a la patria”), y la libertad moral de la pareja. Todo esto refleja la comprensiva visión cervantina de la condición humana.

IV.5.4. *La española inglesa*: el relato de Ricaredo

En *La española inglesa*⁵⁵⁷, Cervantes vuelve al rapto de sus personajes y de su libertad. Por un lado, el rapto de Isabela, un *despojo* más que "los ingleses llevaron de la ciudad de Cádiz" (*La española inglesa*, pág. 243.) Los ingleses, bajo el mando del conde Essex y del almirante Howard, saquearon la ciudad de Cádiz en 1596; su motivo principal era la captura de los galeones españoles. Incendiaron la ciudad y regresaron a Londres sin las riquezas deseadas. Por otro lado, el rapto de Ricaredo por los turcos convierte la novela en la historia de las repatriaciones geográficas y religiosas católicas, de la restauración de Isabela a sus padres verdaderos y de la reunión de los jóvenes amantes al final de la novela.

El relato comienza con un acto de rebeldía de Clotaldo, padre de Ricaredo, quien lleva a Isabela a Londres. Clotaldo y su familia son católicos secretos que viven en una Inglaterra protestante. Los dos jóvenes llegan a enamorarse y piensan casarse a pesar de que los padres de Ricaredo ya tenían planeado el casamiento de su hijo con una escocesa. Comiezan las separaciones de los dos. Ricaredo tiene que salir en una expedición con el barón de Lanzac. Prueba su valor y vuelve con muchas joyas que ofrece a la Reina, provocando en el acto la envidia de la corte. La madre de otro joven, el conde de Arnesto, que también está enamorado de Isabela, decide envenenar a la joven porque la Reina no le da permiso para casarla con su hijo. La madre no consigue darle muerte, pero la desfigura de una manera horrorosa. Sin embargo, Ricaredo sigue enamorado de ella -ahora, de sus virtudes anteriores-, y decidido a salir de Inglaterra, viajando a Italia, para no tener que casarse con la escocesa. Isabela vuelve a España con sus padres para recuperarse de los efectos del veneno y recobrar su salud. Ricaredo le había dicho que esperase dos años para su vuelta. Durante este tiempo está en Argel, cautivo

⁵⁵⁷ Miguel de Cervantes, *La española inglesa*. En *Novelas ejemplares*, vol. I, Madrid, Cátedra, 2001.

de los turcos, pero al fin llega a Sevilla en el último momento, antes de que Isabela llegue a ser monja, y se casan.

En *La española inglesa*, el relato de Ricaredo abunda en sugerencias autobiográficas cervantinas: el sitio donde fue capturada su "faluga", su cautiverio en Argel y su rescate por los padres Trinitarios. Durante la batalla de la flotilla de Ricaredo contra la turca, al principio de la novela, se dice que las galeras turquescas eran del pirata Arnaute Mamí, el mismo que mandaba las tres galeras que atacaron, en 1575, a la Sol, donde iba Cervantes.

Otro aspecto esencial es la postura de tolerancia cervantina; está presente en el momento en el que la protestante reina Isabel tolera y favorece a la católica Isabela. Cuando una camarera dice a la reina que Isabela

[...] era católica y tan cristiana, que ninguna de sus persuaciones, que habían sido muchas, la había podido torcer en nada de su católico intento, respondió la reina que por eso la estimaba en más, pues tan bien sabía guardar la ley que sus padres la habían enseñado. (pág. 244)

Hay comprensión y señoril tolerancia en la reina, frente al discurso de la camarera, que se disculpa por intentar asesinar a Isabela:

Mandó la reina prender a su camarera y encerrarla en un aposento estrecho de palacio, con intención de castigarla como su delito merecía, puesto que ella se disculpaba diciendo que en matar a Isabela hacía sacrificio al cielo, quitando de la tierra a una católica (pág. 244)

Las actitudes de moros, protestantes y cristianos oscilan entre el uso de la tolerancia y la barbarie. Por tanto, los credos no distinguen a unos personajes de, sino más bien son sus actitudes.

IV.5.5. *La ilustre fregona*: "han anochecido en España y amanecido en Tetuán"

De esta novela ejemplar es de donde procede la cita que abre este apartado de "Tetuán y Marruecos en el imaginario literario cervantino": "centinelas y atajadores, pícaros, mayoresales, barcos y redes, con toda la turbamulta que allí se ocupa, han anochecido en España y amanecido en Tetuán"⁵⁵⁸.

⁵⁵⁸ Miguel de Cervantes, *La ilustre fregona*. En *Novelas Ejemplares*, Madrid, Catedra, 2001, pág. 142.

La ilustre fregona es una de las novelas ejemplares más curiosas porque en realidad son dos novelas de dos amigos: las aventuras picarescas de Diego Carriazo y la historia de amor de Tomas de Avendaño. Tan solo nos centraremos en el episodio relacionado con las peripecias picarescas de Diego Carriazo.

La novela comienza como si fuese una narración exclusivamente picaresca, pero cambia de rumbo bruscamente, cuando los dos amigos deciden quedarse en Toledo en lugar de seguir el viaje hacia las almadrabas donde vivía antes Carriazo. Sin embargo, Carriazo sigue con su vida picaresca en Toledo como aguador, mientras Avendaño se enamora de la fregona ilustre.

Al final de la novela los dos jóvenes se casan con mujeres de su propio nivel social: Carriazo con la hija del Corregidor de Toledo y Avendaño con Constanza, la ilustre fregona. Todos vuelven a Burgos, su tierra natal, donde pasarán una vida tranquila y burguesa. La presencia del mundo árabe, concretamente de la ciudad de Tetuán, está relacionada con el mundo de la picaresca en las almadrabas de Zahara en las que Carriazo se había integrado plenamente, por elección. La novela comienza con la llegada de Carriazo a su casa después de una vida picaresca como Urdiales, el nombre que se ha puesto durante su ausencia:

Trece años, o poco más, tendría Carriazo cuando, llevado de una inclinación picaresca, sin forzarle a ello algún mal tratamiento que sus padres le hiciesen, sólo por su gusto y antojo, se desgarró, como dicen los muchachos, de casa de sus padres, y se fue por ese mundo adelante, tan contento de la vida libre, que, en la mitad de las incomodidades y miserias que trae consigo, no echaba de menos la abundancia de la casa de su padre, ni el andar a pie le cansaba, ni el frío le ofendía, ni el calor le enfadaba. (*La ilustre fregona*, pág. 139)

Se integra plenamente en el mundo de las almadrabas:

Pasó por todos los grados de pícaro hasta que se graduó de maestro en las almadrabas de Zahara, donde es el *finibusterrae* de la picaresca. ¡Oh pícaros de cocina, sucios, gordos y lucios; pobres fingidos, tullidos falsos, cicateruelos de Zocodover y de la plaza de Madrid, vistosos oracioneros, esportilleros de Sevilla, mandilejos de la hampa, con toda la caterva innumerable que se encierra debajo deste nombre pícaro!, bajad el toldo, amainad el brío, no os llaméis pícaros si no habéis cursado dos cursos en la academia de la pesca de los atunes. ¡Allí, allí, que está en su centro el trabajo junto con la poltronería! Allí está la suciedad limpia, la gordura rolliza, la hambre prompta, la hartura abundante, sin disfraz el vicio, el juego siempre, las pendencias por momentos, las muertes por puntos, las pullas a cada paso, los bailes como en bodas, las seguidillas como en estampa, los romances con estribos, la poesía sin acciones. Aquí se canta, allí se reniega, acullá se riñe, acá se juega, y por todo se hurta. Allí campea la libertad y luce el trabajo; allí van o envían muchos padres principales a buscar a sus hijos y los hallan; y tanto sienten sacarlos de aquella vida como si los llevaran a dar la muerte. (pág. 139)

Esta vida parecía excitante y evasiva desde el punto de vista del pícaro procedente de la nobleza, como es el caso. Por muy extraño que resulte, existía un tipo muy original de estos lugares, el pícaro procedente de la nobleza. Era atraído por aquel ambiente y llegaba dispuesto a adaptarse en todo a la vida y costumbres de la picaresca allí reinante:⁵⁵⁹

Pero toda esta dulzura que he pintado tiene un amargo acíbar que la amarga, y es no poder dormir sueño seguro, sin el temor de que en un instante los trasladan de Zahara a Berbería. Por esto, las noches se recogen a unas torres de la marina, y tienen sus atajadores y centinelas, en confianza de cuyos ojos cierran ellos los suyos, puesto que tal vez ha sucedido que centinelas y atajadores, pícaros, mayores, barcos y redes, con toda la turbamulta que allí se ocupa, han anochecido en España y amanecido en Tetuán. (pág. 141)

La vida picaresca, que parecía atractiva, se tornaba en miedos y temores por ser trasladados a Berbería. Aquel mundo dulce es visto con recelo, ya que la distancia entre las dos orillas era apenas de una madrugada: "han anochecido en España y amanecido en Tetuán".

Tras volver a su hogar, después de tres años, Carriazo mantiene intacta en la memoria su "imaginativa" vida picaresca en las almadrabas, y no está satisfecho con la vida a la que le insta su padre:

Ni le entretenía la caza, en que su padre le ocupaba, ni los muchos, honestos y gustosos convites que en aquella ciudad se usan le daban gusto: todo pasatiempo le cansaba, y a todos los mayores que se le ofrecían antepónía el que había recibido en las almadrabas. (pág. 143)

Es la búsqueda de lo nuevo, de lo insólito, lo que lleva a Carriazo y a su amigo a abandonar Burgos para hacer realidad las imaginaciones. Y para llegar al mundo de su imaginación ambos jóvenes tienen que mentir a los padres, a quienes les dicen que van a estudiar a Salamanca, para luego ir a Flandes, cambiar de identidad, vendiendo ropa y tomando otros nombres y aceptar otros oficios después de establecerse en Toledo; uno aguador y el otro mozo de mesón.

⁵⁵⁹ Francisco Rodríguez Marín, "La segunda parte de la Vida del pícaro, con algunas noticias de su autor", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, N° 17 (1908), pág. 71.

IV. 6. Cervantes inserto en la *Historia del capitán cautivo*: "aprendió a tener paciencia ante las adversidades"

La *Historia del cautivo*⁵⁶⁰ representa otro paso adelante en la evolución de la perspectiva crítica cervantina sobre asuntos como la naturaleza híbrida del hispano-musulmán dentro y fuera de la Península, la conversión de una religión a otra y las adaptaciones culturales necesarias que la acompañan. Acierta Américo Castro al señalar que el cautiverio de Cervantes fue "el más trascendental hecho en su carrera espiritual"⁵⁶¹. La historia del cautivo es el único texto en prosa que trata del cautiverio en Argel⁵⁶² y fue intercalada en la primera parte del *Quijote*, en los capítulos que van desde el 37 hasta el 42; es uno de varios cuentos independientes dentro del marco general de la novela que sirven de contrapunto a la narrativa de las aventuras caballerescas de don Quijote. Una vez más reaparece la "memoria fija"⁵⁶³ de la cautividad argelina, que se inserta en numerosas obras de Cervantes.

La historia del capitán cautivo despierta desde un primer momento el interés del lector por su unidad y por el ingenio con el que interpola en las aventuras de nuestro héroe. Se conjetura que pudo existir como relato autónomo. La fórmula de apertura -"En un lugar de las montañas de León"... - lleva a pensar en el arranque del *Quijote*. El discurso de don Quijote sobre las armas y las letras dibuja el marco vital del protagonista, que elige el ejercicio y la carrera de las armas. De forma que este cuento se transforma en la típica autobiografía de soldados que llegó a constituir uno de los géneros menores de la narrativa de los siglos XVI y XVII. La ficción deja paso a hechos históricos verosímiles. El cautivo realiza una retrospectiva sobre la política mediterránea de España, con especial mención de los errores de militares que conllevaron a la pérdida de la Goleta en 1574. Los hechos históricos se cierran con dos sonetos, a modo de epitafio a la Goleta y al fuerte que los españoles tenían allí dispuesto:

⁵⁶⁰ Miguel de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, "Historia del capitán cautivo", Barcelona, Planeta, 2005, Tomo I, caps. 39 y 41.

⁵⁶¹ Américo Castro, *El pensamiento de Cervantes, El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*, I, Madrid, Trotta, 2002, pág. 386. Véase al respecto Juan Bautista Avallé Arce, "La captura de Cervantes", *Boletín de la Real Academia Española*, 1968, págs. 237-280; Alonso Zamora Vicente, "El cautiverio en la obra de Cervantes", *Homenaje a Cervantes*, ed. Francisco Sánchez-Castañer, Madrid, Mediterráneo, 1950, II, pág. 239.

⁵⁶² Ernesto Lucero Sánchez, "La Historia del capitán cautivo como nuevo relato de frontera (primer paso hacia la novela moderna)", *Espéculo*, 31 (2005-2006).

⁵⁶³ Luis Astrana Marín, *Vida ejemplar y heroica de Miguel de Cervantes Saavedra*, Madrid, Instituto Editorial Reus, 1949-1952, I, pág. 465.

Rendidos, pues, la Goleta y el fuerte, los turcos dieron orden en dismantelar la Goleta, porque el fuerte quedó tal, que no hubo qué poner por tierra, y para hacerlo con más brevedad y menos trabajo, la minaron por tres partes; pero con ninguna se pudo volar lo que parecía menos fuerte, que eran las murallas viejas; y todo aquello que había quedado en pie de la fortificación nueva que había hecho el Fratín, con mucha facilidad vino a tierra. (DQ, I, 40, pág. 425)

La narración reproduce una "experiencia traumática"⁵⁶⁴ que se convierte uno de los centros neurálgicos de la creación cervantina: la voz del "otro", que se entremezcla con el mundo del corso y de la piratería en el Mediterráneo los siglos XVI y XVII. Ya en su momento Juan Goytisolo insistió en que el conjunto de los textos de Cervantes al completo "fue concebido desde la otra orilla -la de lo excluido y rechazado por España".⁵⁶⁵ La visión de España se configura desde la mirada hacia el "otro"; solo así podemos concebir la esencia de la obra cervantina.

En esta historia abundan detalles autobiográficos⁵⁶⁶ acerca de Argel, la vida de los cautivos y las ceremonias turquescas. Son, pues, esos lejanos recuerdos los que manifiestan la más honda compenetración de vida y literatura. Don Quijote crea una vida a base de la literatura y Cervantes hace literatura basándose en su vida. El cuento del cautivo es uno de los más interesantes en este sentido, por acercarnos a las "fronteras de la ficción".⁵⁶⁷ ¿En qué aspectos se acerca a su vida el autor? ¿En qué se aparta y por qué?

IV.6.1. La conciencia de la condición de cautivo: el *alter-ego* de un tal Saavedra

La conciencia cervantina se mueve entre dos mundos, el cristiano y el musulmán, situados en la encrucijada de la creación novelística; por eso la *Historia del cautivo* se considera la primera novela moderna sobre el cautiverio.⁵⁶⁸

Al principio, el cuento parece seguir el estilo triunfalista que enmarca *El trato* y *Los baños de Argel*: se desarrolla contra el fondo histórico de la rivalidad militar entre dos poderosos imperios, el español y el otomano, centrándose en la victoria naval de la liga cristiana en Lepanto. Su protagonista es un valiente capitán español llamado Ruiy Pérez de

⁵⁶⁴ Juan Goytisolo, *Crónicas sarracinas*, págs. 60-61.

⁵⁶⁵ María Antonia Garcés, *Cervantes en Argel: historia de un cautivo*, Madrid, Gredos, 2005.

⁵⁶⁶ Francisco Márquez Villanueva, *Moros, moriscos y turcos de Cervantes*, Barcelona, Bellaterra, 2010.

⁵⁶⁷ María Antonia Garcés, "En las fronteras de la ficción: *La historia del cautivo (Quijote, I, 37-42)*", *Príncipe de Viana*, N° 236 (2005), pág. 619.

⁵⁶⁸ Georges Camamis, *Estudios sobre el cautiverio en el Siglo de Oro*, Madrid, Gredos, 1977.

Viedma, que lucha contra el enemigo y que, cuando es tomado como cautivo, no se da por vencido y hace todo lo posible para poder escapar. Pero lejos de ser un cuento de heroísmo español, como sugiere su comienzo, la trama desarrolla una fábula ejemplar de cooperación y convivencia entre supuestos enemigos. Se trata de un acercamiento de puntos de vista religiosos, culturales, lingüísticos y políticos desarrollados dentro de un cuento de amor entre el héroe cristiano español y la heroína argelina musulmana, Zoraida, quien se convertirá al cristianismo, y junto con el capitán escapará a España, donde se casan.

La principal diferencia entre la *Historia del cautivo* y las dos comedias sobre el cautiverio en Argel es el trastorno del triunfalismo español una vez que se traslada el escenario de la guerra en el Mediterráneo a la prisión en Argel. En contraste con el enloquecido don Quijote, que sale a reformar el mundo con su espada, al héroe capitán Ruy Pérez de la *Historia del cautivo* se le reduce a un participante en una fuga de cautivos que se planifica, financia, y controla por una joven doncella musulmana argelina que busca la conversión y cuyo plan hubiera sido imposible si no fuera por la colaboración de un "renegado" murciano, en cuyas manos queda el éxito de todos los que escapan.

El papel de la criada que sustituye a la madre difunta de Zoraida es esencial en prepararla para la transición, ya que sin ese aprendizaje la conversión hubiera sido imposible. En *El trato* la lengua de aprendizaje de la heroína no queda clara, pero en la *Historia*, siendo una versión evolucionada de la anterior, se clarifica que fue en árabe: "la cual en mi lengua me mostró la zalá [oración] cristianesca, y me dijo muchas cosas de Lela Marién" (DQ, I, 40, pág. 430).

Zoraida aprendió a hablar español de su criada pero en el texto sigue usando el término árabe *zalá* para rezar. Éste es uno de los detalles que muestra la evolución desde *Los baños* a la *Historia del cautivo*. Lo mismo sucede con las cartas que manda la doncella al capitán en ambas obras: en *Los baños* la carta está en castellano, pero en la *Historia* está en árabe. El hecho de que la *Historia del cautivo* se publicase antes de *Los baños* no quiere necesariamente decir que estuviera escrita antes. Lo importante es que en los dos casos la situación lleva a pensar en la difícil situación de los moriscos después de las pragmáticas de 1567, ya que prohibían el uso de la lengua arábiga hasta para la instrucción católica. De esta manera Cervantes ofrece a su lector una lección sobre cómo se debía haber instruido a los moriscos en su propia lengua.

La *Historia del cautivo* también nos ofrece ejemplos de sincretismo religioso que escandalizarían a muchos miembros de las dos religiones; uno de estos ejemplos es cuando

Zoraida y el capitán mezclan términos islámicos con otros cristianos al invocar a *Allah* y *Leila Marién*. Las posiciones rígidas que la mayoría de los musulmanes y católicos adoptarían ante semejante situación no parecen presentar problema alguno para Cervantes.

La autobiografía del capitán cautivo se divide nítidamente en tres partes. La primera parte tiene un sabor casi folklórico: el viejo hidalgo montañés con sus consejos a los tres hermanos (“Iglesia, mar o casa real”), la repartición de los bienes. El protagonista, siguiendo los consejos de su padre, se encamina al ejercicio de las armas. La segunda parte trata de la carrera militar de Ruy Pérez de Viedma (don Quijote justo acababa de elogiar las armas en su famoso discurso). Hay aquí un entronque entre la vida de Cervantes y la de Ruy Pérez de Viedma:

Un soldado tal de Saavedra, de quien dice Ruy Pérez que si no fuera porque el tiempo no da lugar, dijera ahora algo de lo que este soldado hizo en el cautiverio, que fuera parte para entreteneros y admiraros harto mejor que con el cuento de mi historia. (DQ, I, 40, pág. 427)

Para observar este paralelismo⁵⁶⁹, conviene saber que Ruy Pérez de Viedma, noble de las montañas de León, tras embarcarse en las galeras de la Santa Liga, a las órdenes de Diego de Urbina, llega a combatir valientemente en la batalla de Lepanto. Cervantes presenta al narrador de esta historia como capitán de infantería, título que aspiraba conseguir gracias a la valentía que mostró en la misma batalla. Al contrario de lo que pasó con Cervantes, la primera tentativa de evasión de Ruy Pérez va a ser un éxito. A pesar de que el autor del *Quijote* no pudo fugarse, lo consigue en su mundo de imaginación, basándose en una leyenda que desarrolla un motivo tradicional cuyo origen está tomado de las historias de amor entre moros y cristianos.

La tercera es la parte novelesca del relato:

Yo estaba encerrado en una prisión o casa que aquellos turcos llaman baño donde encierran los cristianos, así los que son del rey como algunos particulares [...]. Yo, pues, era uno de los de rescate, que como se supo que era capitán, puesto que dije mi poca posibilidad y falta de hacienda, no aprovechó nada para que no me pusiesen en el número de los caballeros y gente de rescate. Pusiéronme una cadena, más por señal de rescate que por guardarme con ella, y así pasaba mi vida en aquel baño, con otros muchos caballeros y gente principal, señalados por de rescate. Y aunque el hambre y desnudez pudieran

⁵⁶⁹ María Antonia Garcés "Los avatares de un nombre: Saavedra y Cervantes", *Revista de Literatura*, vol. 65, N° 130 (2003), págs. 351-374.

fatigarnos a veces, y aun casi siempre, ninguna cosa fatigaba tanto como oír y ver cada paso de las jamás vistas de mis oídos crueldades que mi amo usaba con los cristianos. (DQ, I, 40, pág. 426)

El cautivo, estando en su baño, se da cuenta de que encima del patio de su prisión se encontraban las ventanas de la casa de un moro rico, el cual tenía una hija, Zoraida, muy conocida por su gran belleza. Un día, estando él con sus compañeros, miró hacia arriba sin darse cuenta, pudiendo así observar que desde una de las ventanas colgaba una caña con dinero y otras cosas colgadas del extremo. De esta manera, el cautivo conoce a Zoraida, de la que se enamora perdidamente. Ella, correspondiendo a sus sentimientos, continúa enviándole dinero y cartas para poder pagarse la libertad y salir de la prisión. Va a convertirse en la persona que logra facilitarle, junto a otros compañeros de cautiverio, los medios de rescate. Ella es hija del renegado Agi Morato (Hajj Murad), hijo a su vez de padres esclavos, personaje histórico que llegó a ser alcalde de la ciudad. Además quiere irse a tierra de cristianos para abrazar la fe de Jesucristo, y está enamorada de este noble cautivo. Con él huye de su casa a España llevándose todas sus joyas.

Dentro del tema del cautivo, Cervantes introduce otro tema de amores entrecruzados o mixtos que se considera el eje y el motor central de la historia. Pero el tema principal no es amoroso, sino el ansia de conseguir libertad⁵⁷⁰, pues allí, durante su cautiverio, el escritor aprendió el valor de la libertad, por la que "se puede y debe aventurar la vida".

IV.6.2. Dualidad religiosa y cultural

Cervantes describe Argel como una ciudad donde a los cautivos se les permitía moverse con libertad de un lugar para otro, y donde se comunicaban y trataban con la gente local en una lengua franca común conocida, como ya sabemos, por todo el Mediterráneo islámico y hasta Constantinopla.⁵⁷¹ El capitán mismo, aunque cautivo, se pasea por los mercados, visita huertos y entra en conversación cordial con un personaje de alto rango (el padre de Zoraida) aun sabiendo este que Ruy Pérez es un cautivo cristiano. También sabemos por Haedo en su *Topografía e historia de Argel* que, hasta cierto punto, los esclavos tenían libertad de expresión religiosa dentro de la propia prisión. Dados estos ejemplos de contextos

⁵⁷⁰ Garcés, *Cervantes en Argel: historia de un cautivo*.

⁵⁷¹ Emilio Solá, José Francisco de la Peña, *Cervantes y la Berbería (Cervantes, mundo turco berberisco y servicios secretos en la época de Felipe II)*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1995.

posibles de convivencia bajo condiciones de cautiverio, el texto recuerda en cierto modo tiempos pasados, cuando en la Península existían semejantes convivencia entre judíos, cristianos y musulmanes. Una gran diferencia que puede explicar el contraste de números de conversos del Islam a la cristiandad con los conversos de la cristiandad al Islam (renegados) se encuentra en las condiciones sociales favorables que adquirirían los convertidos al Islam. Cuando un cautivo se convertía al Islam se ganaba automáticamente su libertad, como es el caso del "renegado" de Murcia. Por el contrario, cuando un esclavo musulmán, aunque sea hispanomusulmán, "renegaba" y se hacía cristiano quedaba esclavo. Más aún, cuando un musulmán libre "renegaba" no se le aceptaba en la sociedad católica española.⁵⁷²

La *Historia del cautivo* deja ver el número elevado de conversos de la cristiandad al Islam en Argel. Éstos no tenían problemas dentro de las comunidades que los absorbían y podían llegar a los más altos rangos en sus sociedades adoptivas. La situación de los inmigrantes moriscos era al principio más complicada, ya que los musulmanes norteafricanos sospechaban que algunos de ellos tenían más de cristianos que de musulmanes. Pero eso no duró mucho y también fueron eventualmente aceptados por sus nuevas sociedades adoptivas. Según Cervantes, muchos de los soldados del rey de Fez eran hispanomusulmanes.

En la *Historia del cautivo* el papel que juegan los "renegados" es más bien positivo que negativo. El "renegado" murciano es de fiar y se le da un papel clave en la fuga del héroe y la heroína. El primer amo del capitán Ruy Pérez era un "renegado" italiano natural de Calabria que se hizo llamar Aluch Alí (ya nos referimos a él). Se nos dice que era un hombre de gran humanidad y ética. Al contrario, el segundo amo del capitán era un "renegado" veneciano llamado Hassan Agá, a quien se le describe como uno de los más crueles de todos los renegados: "Cada día ahorcaba el suyo, empalaba a éste, desorejaba aquél; y esto, por tan poca ocasión, y tan sin ella, que los turcos conocían que lo hacía no más que por hacerlo" (DQ, I, 40, pág. 426)

Claro que aquí Cervantes rompe con toda clase de estereotipo, ya que nos ofrece en estos dos "renegados" los dos extremos. Con típica ironía cervantina resulta que este "homicida de todo el género humano" (DQ, I, 40, pág.427) nunca le hizo ni el más mínimo daño al personaje semi-autobiográfico Saavedra, uno de los más irritantes cautivos por sus sucesivos intentos de fuga, como Cervantes: "jamás le dio palo, ni se lo mandó dar, ni le dijo mala palabra" (DQ, I, 40, pág.427).

⁵⁷² Mikel Epalza, *Los Moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1992.

No deja de ser significativo que Cervantes distinga entre moros y turcos, ya que esto contradice la noción española tradicional de que todos los musulmanes forman parte de un grupo común. Un buen ejemplo de esta distinción se encuentra en la parte del texto donde unos soldados turcos asaltan el huerto de Agi Morato: "Sobresaltóse el viejo, y lo mismo hizo Zoraida; porque es común y casi natural el miedo que los moros a los turcos tienen" (DQ, I, 41, pág.439). El discurso maurófilo evoluciona de *El trato* a *Los baños* y la *Historia del cautivo*. En esta última versión del cautiverio en Argel no hay moros "malos", excepto Hasan Agá, el segundo amo del capitán. El resto de los moros son "buenos". De su primer amo, Aluch Ali se dice que "moralmente fue hombre de bien, y trataba con mucha humanidad a sus cautivos" (DQ, I, 41, pág. 425)

Más importante es la introducción del padre de Zoraida, Agi Morato, con el cual Cervantes da un paso más adelante en la humanización del "otro". Al principio, se muestra al padre de Zoraida bajo una imagen estereotípica maurofóbica; una carta que manda Zoraida al capitán le advierte que su padre la enterraría viva si se enterase de lo que quiere hacer:

Mira tú si puedes hacer cómo nos vamos, y serás allá mi marido, si quisieres, y si no quisieres, no se me dará nada, que Lela Marién me dará con quien me case. Yo escribí esto, mira a quién lo das a leer; no te fíes de ningún moro, porque son todos marfuces. Desto tengo mucha pena, que quisiera que no te descubrieras a nadie, porque si mi padre lo sabe, me echará luego en un pozo y me cubrirá de piedras. (DQ, I, 41, pág. 425)

Sin embargo, lo que se revela del padre más tarde es muy distinto. Nos encontramos con un hombre amable y muy generoso con su familia y con los desconocidos:

Su padre llegó corriendo adonde estábamos y, viendo a su hija de aquella manera, le preguntó que qué tenía; pero como ella no le respondiese, dijo su padre:

—Sin duda alguna que con el sobresalto de la entrada de estos canes se ha desmayado.

Y, quitándola del mío, la arrimó a su pecho, y ella, dando un suspiro y aún no enjutos los ojos de lágrimas, volvió a decir:

—Ámexi, cristiano, ámexi. ('Vete, cristiano, vete'.)

A lo que su padre respondió:

—No importa, hija, que el cristiano se vaya, que ningún mal te ha hecho y los turcos ya son idos. No te sobresalte cosa alguna, pues ninguna hay que pueda darte pesadumbre, pues, como ya te he dicho, los turcos, a mi ruego, se volvieron por donde entraron.

—Ellos, señor, la sobresaltaron, como has dicho —dije yo a su padre—, mas pues ella dice que yo me vaya, no la quiero dar pesadumbre: quédate en paz, y, con tu licencia, volveré, si fuere menester, por yerbas a este jardín, que, según dice mi amo, en ninguno las hay mejores para ensalada que en él. (DQ, I, 40, pág. 440)

No solo le permite al capitán que recoja en su huerto lo que necesite; Agi Morato demuestra una gran tolerancia religiosa, y le deja hablar con su hija o les sirve de intérprete, mediando en algún momento entre ambos:

—Todas las que quisieres podrás volver—respondió Agi Morato—, que mi hija no dice esto porque tú ni ninguno de los cristianos la enojaba, sino que, por decir que los turcos se fuesen, dijo que tú te fueses, o porque ya era hora que buscases tus yerbas. (DQ, I, 41, pág. 440)

La segunda vez que nos encontramos con Agi Morato ya ha sufrido la traición y el robo de su hija y del capitán Ruy Pérez. Los sufrimientos de Agi Morato cuentan dentro del proceso de humanización del "otro" que Cervantes nos transmite gradualmente a lo largo de la novelita. En el momento de su máxima miseria y desesperación, cuando ya ve a su hija desaparecer en el mar con los cautivos que se fugan, les ruega la suelten y le reafirma a su hija su amor por ella, aunque le haya traicionado a él, a su patria y a su religión:

—Cualquiera otra cosa pudiera yo esperar y creer de vuestra liberalidad y buen término, ¡oh cristianos!, mas el darme libertad, no me tengáis por tan simple que lo imagine, que nunca os pusistes vosotros al peligro de quitármela para volverla tan liberalmente, especialmente sabiendo quién soy yo y el interese que se os puede seguir de dármele; el cual interese, si le queréis poner nombre, desde aquí os ofrezco todo aquello que quisiéredes por mí y por esa desdichada hija mía, o, si no, por ella sola, que es la mayor y la mejor parte de mi alma. (DQ, I, 41, pág. 444)

Tanta es la pena que da Agi Morato a sus propios enemigos que se sienten conmovidos por él mientras llora por su hija:

[...] comenzó a llorar tan amargamente, que a todos nos movió a compasión y forzó a Zoraida que le mirase; la cual, viéndole llorar, así se enterneció, que se 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 les acompañamos en él. (DQ, I, 41, pág. 445)

Este es el punto cúspide de la expresión maurófila en la novelita, que se traslada de un estado de simpatía por el moro a uno de empatía total. La escena final de Agi Morato tirándose de los pelos y la barba, y revolcándose en la tierra como un animal, recuerda las escenas dolorosas de los hijos de los moriscos, que se arrancaban de los brazos de sus padres mientras embarcaban para su exilio.⁵⁷³ Las últimas palabras de Agi Morato a su hija mientras desaparece son:

⁵⁷³ María Antonia Garcés, "Los avatares de un nombre: Saavedra y Cervantes", pág. 45.

¡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! (DQ, I, 41, pág. 447)

Por encima de todo, en sentido figurativo, estas últimas palabras del padre a su hija recuerdan la tragedia del destierro y la separación de familias provocadas por las expulsiones, al mismo tiempo que tipifican la maurofilia humanizada de Cervantes. Éste no es un cuento tradicional de "buenos" y "malos" si más, éste es un cuento de "buenos" cristianos y "buenos" moros que se tratan cordialmente y que aceptan la alteridad tal como es, sin prejuicios ni perjuicios.

IV.6.3. La conversión ficticia de la bella Zoraida

El dilema de los moriscos que vivían la división religiosa entre el Islam y el cristianismo se ejemplifica en la *Historia del cautivo* con la condición de Zoraida. La doncella está en un punto donde ni es musulmana ni cristiana, y ello en un tiempo en que ambas comunidades se tenía que ser o una cosa o la otra. Ella escoge ser cristiana aunque eso le hace perder su posición social, su patria, sus riquezas, y hasta su familia. Zoraida lo sacrifica todo para conseguir ser y vivir cristiana. Habría que preguntarse sobre la realidad y la ficción de esta joven argelina Zoraida y que gusta llamarse María.

De entrada, se puede decir que es un personaje de fácil localización histórica con ciertos matices de ficción, pues fue efectivamente la hija de Ají Murad, alcalde de Argel, un personaje histórico turco-berberisco. Ella se casó con Abd-el-Maleck, heredero marroquí que en el tiempo en que llegó Cervantes a Argel preparaba una expedición a Fez con ayuda turca para recuperar su reino. Su marido murió en la batalla de AlcácerQuibir (1578). Muerto éste, contrajo matrimonio con el gobernador de Argel. Pero ¿la conversión de esta hermosa dama es verdadera? Pensamos que no. Márquez Villanueva afirma:

Aunque en el fondo no sea más que un autoengaño (su conversión al cristianismo), su declaración de ceder en su conducta ante fuerzas superiores a su voluntad ofrece un claro sabor islámico y por tanto Cervantes no nos presenta a Zoraida como bautizada, igual que no la presenta nunca como esposa del cautivo.⁵⁷⁴

⁵⁷⁴ Márquez Villanueva, *Moros, moriscos y turcos en Cervantes*, pág. 320.

Si Ruy Pérez afirma que “los cristianos cumplen lo que prometen mejor que los moros” (DQ, I, 40, pág. 431), Zoraida corrobora que los moros “todos son marfuces” (DQ, I, 40, pág. 430). En cambio, Agi Morato culpa a los cristianos de embusteros, engañadores y deshonestos: “en vuestra tierra se usa la deshonestidad más libremente que en la nuestra” (DQ, I, 41, pág. 440).

En la carta que envía Zoraida al capitán, se muestra contraria al concepto islámico que da el Paraíso como galardón a los creyentes, mientras los infieles permanecerán en el Infierno; Zoraida le desea al capitán "que Lela Marién...y Alá te guarden" (DQ, I, 41, pág. 430), a lo que el capitán contesta "el verdadero Alá te guarde, señora mía, y aquella bendita Marién" (DQ, I, 41, pág. 433). El nombre de Dios en árabe (Allah) se intercala con el de La Virgen (Lela Marién en dialecto local). La musulmana-cristiana Zoraida reza por su fallecida criada cristiana:

Cuando yo era niña, tenía mi padre una esclava, la cual en mi lengua me mostró la zalá cristianesca y me dijo muchas cosas de Lela Marién. La cristiana murió, y yo sé que no fue al fuego, sino con Alá, porque después la vi dos veces y me dijo que me fuese a tierra de cristianos a ver a Lela Marién, que me quería mucho. (DQ, I, 40, pág. 430)

Cervantes escribió la *Historia del cautivo* alrededor de 1590, y la intercaló en el *Quijote* de 1605, pasados veinticinco años de su rescate del cautiverio en Argel, por lo que la perspectiva cervantina sobre el "otro" musulmán tuvo amplio tiempo para evolucionar. Hay que recordar y tener en cuenta los riesgos que comportaba el tono subversivo cervantino como discurso maurófilo. Éste era un discurso que contradecía la posición oficial del Estado e y de la Iglesia en relación con los moriscos, a quienes se consideraba el enemigo interior que apoyaba al enemigo exterior (el otomano).

El interés que se descubre en *El trato de Argel* y *Los baños de Argel* por las figuras de los "renegados" y los "tornadizos" queda eclipsado en la *Historia del cautivo* por Zoraida y su ardiente deseo de conversión, y por su padre Agi Morato con su gran pérdida y pena. Hasta el mismo héroe, el capitán Ruy Pérez, que sostiene el marco histórico de las guerras de expansión (españolas y otomanas) imperiales con sus implicaciones religiosas, queda eclipsado (junto al valiente Saavedra, que se gana el respeto de su amo cruel) por la ejemplaridad de la convivencia que muestran los moros de Argel con sus cautivos cristianos. La sociedad en Argel se muestra parecida a lo que había sido al-Ándalus cuando coexistían miembros de las tres religiones (judaísmo, cristianismo e islamismo) con relativa convivencia.

IV. 7. Conclusión: los límites entre la autobiografía y la ficción

La dualidad cervantina nos acerca a los límites entre la autobiografía y la ficción en la *Historia del cautivo*, interpolada en el *Quijote* de 1605: la historia y la ficción hacen del juego literario una historia fascinante. Cervantes recrea por medio de la ficción una etapa de su vida que lo marca de una forma fundamental: su cautiverio en Argel entre 1575 y 1580.

Su creatividad literaria sirve de puente entre la comunidad cristiana de España y la comunidad musulmana del Mediterráneo de los siglos XVI y XVII. La afluencia de las diferentes clases sociales por ambas comunidades crea el ambiente multicultural que inspira a Cervantes. Se puede considerar la *Historia del cautivo* como la primera novela moderna sobre el cautiverio: memoria y ficción ancladas en el puente fronterizo entre cristianos y musulmanes.

Hay en la obra de Cervantes una consideración de los fundamentales problemas humanos, éticos y sociales de perenne actualidad, y que se debe a la riqueza y valores del encuentro de las dos culturas durante los años de cautiverio argelino, en los que, como dice en el prólogo a sus *Novelas ejemplares*, “aprendió a tener paciencia en las adversidades”. Como superviviente de la terrible experiencia del cautiverio, se sitúa en la frontera entre la autobiografía y la ficción. El sincretismo entre el mundo turco-berberisco de Argel y el mundo cristiano se recrea a través de sus personajes. Los personajes reales se convierten en elementos de ficción al servicio de la historia literaria y vital.

CAPÍTULO V

LOS LIBROS PLÚMBEOS DEL SACROMONTE: FALSIFICACIONES

DE FICCIÓN MORISCO-GRANADINA

V. 1. La leyenda de los libros plúmbeos del Sacromonte: último recurso de salvación literaria morisca.

Como vimos en el apartado correspondiente a la historia de los moriscos, con la incorporación de Granada a la Corona de Castilla se da inicio a una nueva etapa cristiana del último reino musulmán peninsular. El proceso histórico de la conquista finaliza con una serie de capitulaciones, un pacto sin precedentes firmado entre los Reyes Católicos y el monarca nazarí de Granada, Boabdil. Este pacto permite la práctica de la religión musulmana, los usos y costumbres arábigos, el uso de la lengua árabe y una administración conjunta del Estado.

El fracaso de las capitulaciones fue una realidad, aunque hay que reconocer que la labor de los primeros años para establecer un clima de tolerancia y convivencia de ambas culturas a modo de sincretismo religioso dio sus frutos, sobre todo gracias a la labor del primer arzobispo de Granada, el jerónimo fray Hernando de Talavera. Tenía una misión bastante clara; la conversión de la comunidad mudéjar a través de la aceptación libre y sin coacciones de la nueva religión, el cristianismo. Debido a que su proceso de asimilación era demasiado lento y nada convincente, surge en escena la figura del cardenal Cisneros, nuevo confesor de la reina Isabel de Castilla, quien promueve la conversión masiva y bajo medios humillantes de los mudéjares, que a partir de entonces serán denominados moriscos o cristianos nuevos.

Ya en los inicios del siglo XVI el clima de opresión y descontento se traduce en la sublevación del Albaicín granadino y el consiguiente choque entre cristianos viejos y cristianos nuevos; surgen las diferencias étnicas, religiosas y de costumbres, y se puede hablar del fracaso de la política social interna del reinado de Felipe II.

Una vez finalizada la guerra se da a comienzo las expulsiones y la desposesión de todas y cada una de las propiedades y bienes. Ello mermó esta comunidad, aunque aún se mantenía un gran número de moriscos, sobre todo de la clase pudiente. Eran mayormente los musulmanes que antes de acabar la guerra de la Reconquista se pasaron al bando cristiano asimilándose, nobles de ascendencia mudéjar que llegaron a ocupar importantes cargos en el aparato del Estado y a emparentar con los mejores linajes de ascendencia cristiano vieja.

En el marco cultural destaquemos a un grupo de intelectuales, en su mayoría médicos, que todavía tenían conocimiento de su lengua de origen, el árabe de la época musulmana nazarí, y junto a ellos eclesiásticos de orígenes conversos; moriscos que habían conseguido importantes puestos en la institución eclesiástica.

En los vaivenes del siglo XVI hay una fecha clave, 1588, en vísperas de la segunda y gran expulsión definitiva. En ella tienen lugar los hallazgos de los libros plúmbeos que vamos a enlazar con los de la caja de plomo cervantina. Estos hallazgos se producen en dos partes; por un lado, una vez derribada la torre Turpiana, la torre de la mezquita de la ciudad para la construcción de la catedral granadina. Allí aparecieron un pergamino en latín, árabe y castellano con letras griegas, y unos objetos que este pergamino consideraba como reliquias de los primeros cristianos. Por otra parte, en 1595, en la colina de Valparaíso, cercana a la ciudad, se sucede una nueva oleada de sorprendentes hallazgos: un conjunto de huesos y restos humanos acompañados por unas láminas de plomo con textos latinos que autentificaban los restos hallados como reliquias de los primeros mártires de la fe cristiana, discípulos del apóstol Santiago. Asimismo empiezan a aparecer láminas circulares de diversos tamaños, de plomo, con textos escritos en árabe que unidos forman lo que se ha llamado Libros Plúmbeos y en cuyas portadas figuran textos latinos.

Estos descubrimientos sentaban las bases de los orígenes cristianos de Granada, historia de la que carecía la nueva ciudad recién conquistada. Se señalaban como evangelizadores de estas tierras de la Hispania romana del siglo I a los discípulos de Santiago, de lengua árabe, escogidos por el apóstol y por la Virgen María como redactores de las nuevas revelaciones que podían considerarse continuadoras del Nuevo Testamento. En definitiva, se pretendía demostrar la compatibilidad entre las culturas y las religiones musulmana y cristiana, a la vez que glorificar la raza árabe y engrandecer la ciudad de Granada entre todas las de Occidente cristiano. Tal patrimonio suponía una nueva concepción de la imagen de la España y de la Castilla medieval, que veía en Santiago el apóstol matamoros que liberaba a los castellanos del yugo opresor musulmán. El origen estaba marcado por el mestizaje.

V. 1.1. La crónica de unos hallazgos anunciados

El hallazgo de los Libros Plúmbeos en el Sacromonte granadino supone un capítulo apasionante no tanto por su trascendencia historiográfica cuanto por su contexto, por el ambiente social de la Granada moderna, por el análisis, discusiones, falsedad y autenticidad de los textos. Los Libros Plúmbeos constituyen una trama histórica en la que se mezclan lo mítico y lo legendario, y en la que la razón se debate constantemente con las creencias religiosas. Pero de lo que no cabe duda es de que son el resultado del contexto histórico de la Granada de finales del siglo XVI, en donde la cultura morisca se encontraba perseguida y asfixiada.

En este caso, lo que para ciertos eruditos es y fue siempre un asunto fácil de resolver, en realidad refleja un drama colectivo que domina, en conjunto, la vida de fines del siglo XVI en una ciudad y un reino que viven todavía bajo los efectos de la guerra reciente, que ocasionó que gran parte de la población morisca fuera expulsada, quedando sin embargo otra parte del mismo origen, no bien cuantificada, en estado de zozobra e incertidumbre. Porque entre los moriscos no solo había labriegos y pastores sino también comerciantes, clérigos seculares, médicos y traductores del Santo Oficio, y estos últimos actúan en el drama, más interesante en sí que la misma falsificación.⁵⁷⁵

En medio de esta historia tenemos a un don Quijote de regreso a su aldea en el último capítulo de la primera parte, el 52, y a su creador, a un Cervantes que en opinión de Juan Carlos Rodríguez⁵⁷⁶ se acoge al hecho de que las escrituras halladas en los plomos son falsas, pero pese a ello se ha insistido en su verdad, porque era una verdad que interesaba por la coyuntura sociopolítica del momento histórico que se estaba viviendo. A partir de las primeras tomas de contacto con el tema se observa lo complejo de su problemática y la necesidad de abordar diversos aspectos desde otra perspectiva, desde la visión literaria y la ficción de los Libros Plúmbeos como producto marcado por la falsificación, pero sobre todo por la verosimilitud que hace que Cervantes los use como recurso literario. Precisemos que uno de los recursos literarios propios de los libros de caballerías era encontrar un manuscrito, en el caso cervantino

⁵⁷⁵ Julio Caro Baroja, *Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España)*, Barcelona, Seix Barral, 1994, pág. 117.

⁵⁷⁶ Juan Carlos Rodríguez, *El escritor que compró su propio libro. Pare leer el Quijote*, Madrid, Debate, 2003, pág. 42.

los cartapacios del Alcaná de Toledo escritos en caracteres arábigos y los manuscritos de la caja de plomo en letras góticas. Cervantes vivió de cerca la polémica de los hallazgos sacromontanos, ya que por esas fechas viajó por Andalucía, entre 1587 y 1601, y estuvo en Granada entre 1592 y 1594, seguramente como recaudador de impuestos.

La creación literaria se acoge a un marco dual donde la verdad se acopla a la falsificación a través de la verosimilitud. Los hallazgos marcan un punto de inflexión en la historia morisca con la participación de la minoría culta de esta comunidad y la ayuda de los antiguos linajes árabes de Granada, así como de los estamentos eclesiásticos. La autoría de los mismos ha sido una de las cuestiones más debatidas, pues los posibles autores oscilan entre los mismos moriscos o los propios cristianos viejos con intereses en la Iglesia Cristiana y en la defensa del Inmaculismo.

En este sentido destacan dos nombres clave, Alonso del Castillo⁵⁷⁷ y Miguel de Luna⁵⁷⁸, como los autores materiales de tan genial obra creativa. Tejen, junto a su entorno sociocultural, una de las tramas históricas mejor elaboradas para la salvación de una cultura, la cultura de los últimos musulmanes de España. Ambos autores no actuaron solos; fueron ayudados e instados por otras personas, y por tanto esta superchería tuvo un objetivo claro y una motivación precisa. Ya hemos visto que la denominada literatura aljamiada la componía un grupo selecto de escritores moriscos. La finalidad era también clara: preservar la cultura y costumbres árabes ante la inminente amenaza de expulsión, como una forma de asentar las raíces desterradas tras la conquista cristiana.

La crítica cervantina en general ha relacionado estrechamente el *Quijote* con la historia de los Libros Plúmbeos debido principalmente a que constituyeron el último gran testimonio de la cultura morisca y de la lengua árabe en España y a que tuvieron gran repercusión en la sociedad no solo española sino también europea de finales del siglo XVI.⁵⁷⁹ Concretamente Américo Castro afirma que tanto el hallazgo del manuscrito árabe en el Alcaná de Toledo como el encuentro casual de la caja de plomo con el resto de las aventuras de don Quijote guardan

⁵⁷⁷ Darío Rodríguez Cabanelas, *El morisco granadino Alonso del Castillo*, 1990.

⁵⁷⁸ Mercedes García Arenal, "Miguel de Luna y los moriscos de Toledo: no hay en España mejor moro", *Chronica Nova*, N° 36 (2010), págs. 253-262.

⁵⁷⁹ García Arenal, "El entorno de los Plomos: historiografía y linaje", *Al-Qantara. Revista de estudios árabes*, Vol. 24, Fasc. 2 (2003), pág. 67.

estrechos paralelismos con los contenidos de los Libros Plúmbeos.⁵⁸⁰ Es una parodia cervantina de la autoridad de unos textos basados en fuentes hasta cierto punto verosímiles, pero falsas.⁵⁸¹

V.1.1.1. Los hallazgos de la torre Turpiana

La polémica de los textos apócrifos tiene una fecha clave, la del 18 de marzo de 1588, día de San Gabriel, cuando los descubrieron unos obreros moriscos que estaban derrumbando el antiguo minarete de la mezquita mayor de Granada para la construcción de la catedral, la denominada "Torre Vieja" y que después del hallazgo pasó a denominarse "Torre Turpiana". El objetivo era ampliar la obra de la nueva catedral y, de repente, se descubre entre los escombros una caja de plomo cubierta de betún y que no se abre hasta el día siguiente, la fiesta de San José.⁵⁸² Las fechas no son casuales, pues San Gabriel es el ángel más importante para el Islam, el protector de los musulmanes.

La caja de plomo, de pequeño tamaño, contenía en su interior varios objetos que se consideraron reliquias: un hueso, que pertenecía al protomártir Esteban; una tabla en la que aparecía dibujada la Virgen María en traje egipcio (gitano); un paño, que presuntamente fue usado por la Virgen María para secarse las lágrimas durante la Pasión de su hijo Jesucristo, y un pergamino que presentaba aquellas "letras góticas" cervantinas, en árabe, castellano y un

⁵⁸⁰ Américo Castro, "El *Quijote*, taller de existencialidad", *Revista de Occidente*, 18 (1967), págs. 22-27.

⁵⁸¹ Thomas E. Case, "Cervantes y *Los Libros Plúmbeos*", *Cervantes. Bulletin of the Cervantes Society of America*, Vol. II, N° 2 (2002), pág. 21.

⁵⁸² En cuanto a las referencias bibliográficas fundamentales sobre los Libros Plúmbeos, destacamos un valioso estudio que coteja las diferentes versiones del siglo XVII y analiza el contenido de los Libros, realizado por el hispanista Miguel José Hagerty, *Los libros Plúmbeos del Sacromonte*, Madrid, Nacional, 1980. Hagerty además cuenta la historia de los Libros, su controversia, su viaje a Madrid en 1632 y por fin su lugar permanente en la Biblioteca del Vaticano. La obra primigenia de Adán Centurión, marqués de Estepa, constituye una de las más conocidas y destacadas fuentes documentales para la investigación y se titula: *Información para la historia del Sacro monte llamado de Valparaíso y antiguamente ilipulitano, junto a Granada, donde parecieron las cenizas de S. Cecilio, S. Thesifon y S. Hiscio, discípulo del apóstol, único patrón de las Españas, Santiago, y otros santos discípulos dellos y sus libros escritos en láminas de plomo. Parte primera*, Granada, 1632 (versión digitalizada). Otro título esencial es la colección *Los Plomos del Sacromonte, Invención y tesoro* por Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García Arenal, publicación conjunta de la Universitat de Valencia, Universidad de Granada y Universidad de Zaragoza, 2006. Ver además Manuel Barrios Aguilera, *La invención de los libros plúmbeos: Fraude, historia y mito*, Granada, Universidad de Granada, 2011 y Francisco Javier Martínez Medina, *Cristianos y musulmanes en la Granada del XVI, una ciudad intercultural: invenciones de reliquias y libros plúmbeos: el Sacromonte*, Granada, Facultad de Teología de Granada, 2016.

latín muy castellanizado. Dichos escritos dan noticia del santo y mártir San Cecilio, hoy en día patrón de Granada.⁵⁸³

Tras los hallazgos se elabora un informe oficial sobre el contenido de la caja elaborado por el marqués de Estepa, *Informe para la historia del Sacromonte*, en el que se destaca la presencia del cuadro con la imagen de la Virgen: "era pintada muy a lo antiguo en traje egipciano con el niño en brazos, que tenía una manzanita dorada en la mano, y encima de ella una cruz".⁵⁸⁴

Acto seguido, el arzobispo de Granada, por entonces don Juan Méndez de Salvaterra, pidió permiso por un lado a Felipe II como gran coleccionista de reliquias que era, y por otro lado al papa Sixto V. El objetivo era la investigación sobre la autenticidad del contenido de esta caja de plomo, y convocó una Junta Mayor. A dicha junta asistieron, entre otros, San Juan de la Cruz, en calidad de prior del Convento de los Mártires granadinos en ese momento. Al principio no se sabía con exactitud el contenido del pergamino, pero aun así se convino de forma unánime en la antigüedad de los contenidos de la caja y se abrió una investigación bajo las órdenes de Roma.

En primer lugar, se toma contacto con prestigiosos traductores para organizar la traducción de los contenidos de los pergaminos. Se asignan tres traductores de gran prestigio con el fin de descifrar el texto en árabe: Luis Fajardo, antiguo catedrático de árabe de la Universidad de Salamanca, que afirma no tener suficiente conocimiento del idioma para llevar a cabo la traducción, Miguel de Luna, intérprete morisco y traductor árabe para Felipe II⁵⁸⁵, y Francisco López Tamarid, racionero mayor de la catedral. Con el objetivo de asegurar la calidad de las traducciones y la veracidad de las mismas se ven obligados a contratar los servicios de otro intérprete, Alonso del Castillo, quien era, al igual que Miguel de Luna, traductor de textos árabes para el rey y médico morisco.

Las tres lenguas en las que estaba escrito el pergamino eran, como queda dicho, el castellano, el latín y el árabe. La parte que correspondía al latín estaba redactada por un sacerdote de nombre Patricio, que explicaba la creación del pergamino. Luego, el texto en castellano, supuestamente una traducción del hebreo de San Juan Evangelista realizada por el

⁵⁸³ Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García Arenal, *Los Plomos del Sacromonte, Invención y tesoro*, pág. 23.

⁵⁸⁴ J. R. Ballesteros, *La antigüedad barroca. Libros, inscripciones y disparates en el entorno del III marqués de Estepa*, Estepa, 2002.

⁵⁸⁵ *Ibid*, pág. 5.

obispo Cecilio⁵⁸⁶. En ella se nos cuentan hechos relacionados con la historia de Mahoma y Lutero, con la llegada del Anticristo y con el próximo fin del mundo, a modo de apocalipsis. La única parte que presentaba dificultad era la que correspondía a la lengua árabe. La traducción se lleva a cabo inicialmente por Miguel de Luna y Alonso del Castillo; sin embargo, esta labor no fue convincente y dejó tras sí un trabajo incompleto y abierto a todo tipo de especulaciones y ambigüedades.

El contenido está relacionado con el viaje de San Cecilio desde Jerusalén, con parada en Atenas, donde recibe de su obispo regalos y reliquias. Por otro lado, aparece la profecía inédita de San Juan Evangelista que el mismo Cecilio tradujo al castellano del griego. El texto anuncia fundamentalmente la venida de Mahoma en el siglo VII bajo la forma de oscuras tinieblas que se levantan en Oriente y se extienden a Occidente, y la de Lutero en el siglo XVI bajo la forma de dragón que divide a los creyentes.⁵⁸⁷ A la profecía se le añade un comentario a la misma, escrito en árabe, por el propio Cecilio, en el que el da su interpretación del contenido simbólico. Otras líneas relatan cómo el presbítero Patricio, discípulo de San Cecilio, primer obispo de Granada, recibe de éste el encargo de esconder el contenido de la caja para que jamás caiga en poder de los moros. Esta es la relación de Patricio:

El siervo de Dios, Cecilio, obispo de Granada, hallándose en Iliberia, y viendo el fin de sus días, a escondidas me dijo: que tuviera por cierto su martirio, y se acercaba, y como aquel a quien en Dios amaba me confió el tesoro de sus reliquias, y me advirtió, que lo tuviera a escondidas, y en un lugar de la región, y que nunca viniese a poder de los moros, asegurando que era un tesoro de salvación; y de seguro perdón, y me esforzase muchísimo, e hiciese un viaje por mar y tierra y debía estar en un lugar oculto, hasta que Dios quisiera manifestarlo: y yo lo mejor que comprendí lo encerré en este lugar, donde se encuentra, rogando a Dios, que lo observe. Y las reliquias que yacen aquí son: Ll profecía de san Juan Evangelista sobre el fin del mundo; medio paño con el que la Virgen María secó de sus ojos las lágrimas en la Pasión de su sagrado hijo; un hueso de san Esteban primer mártir. A Dios gracias.⁵⁸⁸

La imaginación creativa de los pergaminos creó gran expectación por toda la ciudad de Granada, sobre todo porque era la primera vez que se daban noticias concretas sobre San Cecilio. Las contradicciones de aquellos textos eran claramente visibles, aunque nadie se percató de ellas; por ejemplo, el hecho de que se hablara castellano y árabe en el siglo primero o que se aluda a la ciudad con el nombre de Granada en vez de con el de Iliberi; además, el hecho de mencionar proféticamente y sin fallos el tiempo de la venida de Mahoma y Lutero.⁵⁸⁹

⁵⁸⁶ *Ibid.*, pág. 7.

⁵⁸⁸ Adán Centurión, *op. cit.*, pág. 10.

⁵⁸⁹ C. Alonso, *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*, Valladolid, 1979, págs. 47-48.

Por eso surgieron las críticas acerca de la posible falsedad del contenido del pergamino. Eran críticas de personalidades reconocidas y de alto prestigio.

V.1.1.2. Los Libros Plúmbeos de la colina de Valparaíso

Todo lo visto anteriormente no era más que un prólogo de lo que iba a suceder y que relatamos a continuación. Después de siete años, Granada se convierte de nuevo en el foco de atención, porque entre 1595 y 1599 se hallan en un paraje cercano a la ciudad unos restos con cuatro láminas de plomo, de donde viene la denominación libros plúmbeos, junto con varios restos humanos. El hallazgo se produce, en concreto, en las cuevas de la colina de Valparaíso⁵⁹⁰, que se conocerá bajo el nombre de Sacromonte:

Tras la primera fase y visto el éxito, se concibe un plan más audaz que se manifiesta en una escala progresiva en las láminas hasta llegar a introducir los dos primeros libros que son los primordiales, creándose así libros sobre la marcha. Este plan se remata con un pergamino escrito en árabe, castellano y latín que daba las primeras noticias concretas acerca de San Cecilio, patrono de la ciudad, con lo que se intentaba dar autenticidad a lo hallado en 1588.⁵⁹¹

La historia comienza cuando dos hombres se convierten en protagonistas de los hallazgos más polémicos de la historia laminaria. Sus nombres son Francisco García y Sebastián López y la fecha que marca el inicio de toda esta empresa es noviembre de 1594. La figura de Sebastián López era conocida por su particular interés en buscar tesoros perdidos, y este afán le lleva a emprender una excavación en los alrededores del monte Valparaíso, ya que esa zona contenía minas donde antes se sacaba oro, siendo éste en apariencia el verdadero impulso que le condujo al lugar:

Cuando España se perdió, en el Reino de Granada se cerró una mina de oro que está entre Encesa y Cabrera, en un cerro pelado, que tiene piedras azules; en la cual hay cuarenta y cuatro aposentos dentro de la mina, y la dicha mina tiene la boca hacia la parte de Poniente, y en cada aposento hay una fuente, y en aquel tiempo se sacaban de cinco onzas y media de oro. Y esta mina era del Rey don Rodrigo, y

⁵⁹⁰ M. J. Hagerty, *Los libros plúmbeos del Sacromonte*, pág. 69.

⁵⁹¹ Mercedes García Arenal, "El entorno de los Plomos: historiografía y linaje", pág. 296.

cuando se perdió España, se perdieron los mineros derribando un ribaz de tierra sobre la boca, vista la perdición de España; porque los moros no se aprovecharan de la dicha mina.⁵⁹²

Cuando comienzan la excavación del monte se topan con una cavidad tapada por una piedra difícil de mover, para lo cual deciden pedir ayuda. Se encuentran causalmente a un morisco, que decide tomar partido en el asunto. Tras retirar la puerta dan con una caverna bastante honda, donde hallan objetos antiguos. Siguen las excavaciones hasta finales de enero de 1595.

Los plomos eran rectangulares, con escritura latina que los identificaba, y un numeroso conjunto de pequeñas láminas circulares también de plomo, agrupadas en distintos tamaños, formaban a modo de hojas los llamados Libros Plúmbeos; en total, veintiuno. Las láminas eran muy delgadas, de forma circular u ovoidal, y a veces aparecían ensartadas en un hilo también de plomo. Escritas con delicado buril por una y otra cara, en ellas se emplean profusas combinaciones de círculos y triángulos entrelazados en forma de estrellas, alternando con un tipo de caracteres que los moriscos llamaban "salomónicos", pero que en realidad son los mismos caracteres ordinarios con ciertas modificaciones y formas preponderantemente angulosas que, en apariencia al menos, les dan un aspecto de mayor antigüedad. Esta especie de hojas, agrupadas según ciertos temas doctrinales y envueltas en una cubierta de plomo sobre la que de ordinario aparecía grabado su título en latín, constituyen los llamados Libros Plúmbeos del Sacromonte. La autoría de los mismos es atribuida al mismo Tesifón y San Cecilio.

Más adelante, unos buscadores descubrieron en la caverna una lámina rectangular de plomo doblada, en la que se distinguían tres renglones escritos en letras extrañas. Tal descubrimiento fue llevado a varios expertos en lenguas, entre otros, los traductores de árabe y médicos Miguel de Luna y Alonso del Castillo, y los jesuitas Andrés Rodríguez e Isidro García, que consiguieron descifrar el texto, escrito en unos especiales caracteres latinos y que decía lo siguiente: "Cuerpo quemado de San Mesitón mártir, padeció bajo el poder del emperador Nerón". Acto seguido se informa al arzobispo, don Pedro de Castro, quien se encarga de todo lo relacionado con este hallazgo. Al poco tiempo se encuentra una nueva lámina de mayores proporciones en la que se dice:

⁵⁹² Darío Cabanelas, *El morisco granadino Alonso del Castillo*, pág. 21.

Año segundo del Imperio de Nerón, a primero de Marzo, padeció martirio en este lugar Illipulitano, San Hiscio, escogido para este efecto, discípulo del apóstol Santiago, con sus discípulos Turilo, Panuncio, Maronio, Centulio, por medio del fuego en que fueron quemados vivos. Pasaron a la vida eterna convertidos, como piedras, en cal; cuyas cenizas están en las cavernas de este Sacro Monte; el cual, como es razón, se venere en su memoria.

Lo novedoso de esta lámina es la noticia de que Hiscio era discípulo del apóstol Santiago. Se sucede el hallazgo de huesos humanos de diferentes partes del cuerpo, hasta que al mes siguiente, por abril, aparece otra lámina igual que las anteriores donde figuraba este mensaje:

En el año segundo del Imperio de Nerón, a primero de abril padeció martirio en este lugar Illipulitano San Tesifón, llamado antes que se convirtiese Aben Athar Discípulo de Santiago Apóstol, varón dotado de letras y santidad. Escribió en tablas de plomo aquel libro llamado Fundamento de la Iglesia; y juntamente padecieron sus Discípulos San Maximino y Lupario, cuyas cenizas, y libro están con las cenizas de los Santos Mártires, en las cavernas deste Sacro Monte: venérense en memoria dellos: G:C:P: C: Florentia: Illiberritana.

El texto de los libros es seudo-bíblico y pro-árabe, pero el arzobispo cree en su autenticidad⁵⁹³ y, a pesar de la oposición del nuncio papal, convoca dos juntas más de teólogos, en 1596 y 1597. Ambas juntas se declararon unánimemente en favor de la ortodoxia del contenido de los ocho libros entonces conocidos y del pergamino. En los libros, que presentana a los árabes como primer poblador de Granada, aparecen varios aspectos religiosos⁵⁹⁴, como la aceptación del dogma de la Inmaculada Concepción, la evangelización de España por Santiago, o la figura de Jesucristo y de la Virgen María en su ascensión a los siete cielos.

La Virgen María habla en árabe cuando responde a las preguntas de San Pedro acerca de las condiciones en que van a vivir los granadinos en el siglo XVI. El conjunto de los textos, que se consideraban revelados, insistía principalmente en algunos aspectos devocionales y temas fronterizos entre la religiosidad popular cristiana y la musulmana, de profunda raigambre y de especial interés en aquel tiempo y lugar.

La última lamina y los huesos más importantes fueron hallados a finales del mes de abril. Es una niña quien realiza el descubrimiento, una lámina de plomo de forma arqueada y

⁵⁹³ Manuel Barrios Aguilera, "Pedro de Castro y los Plomos del Sacromonte. Invención y paradoja: una aproximación crítica", *op. cit.*, pág. 20.

⁵⁹⁴ Mercedes García Arenal, "De la autoría a la antigüedad sagrada de Granada rescatada al Islam", *op. cit.*, pág. 557.

distribuida en seis renglones. En este caso correspondía a san Cecilio y a sus discípulos santos Septentrio y Patricio, y decía así:

En el año segundo del Imperio de Nerón, a primero de Febrero, padeció martirio en este lugar illipulitano san Cecilio, discípulo de Santiago Apóstol, varón dotado en letras, lenguas y santidad. Comentó las profecías de San Juan apóstol, que están puestas con otras reliquias en la parte alta de la torre inhabitable Turpiana, como me lo dijeron sus discípulos Septentrio y Patricio, que padecieron con él. El polvo de los cuales está en las cavernas de este sagrado Monte. En memoria de los cuales se venere.

Fueron halladas las cenizas y el testimonio del primer obispo de Granada, íntimamente relacionado con los primeros hallazgos de la Torre Turpiana, a los que se daba autenticidad. Meses más tarde, en ese mismo año 1595, continúan apareciendo plomos relacionados con Tesifón, con la misma forma y caracteres que los anteriores. Todavía al año siguiente, 1596, aparece un nuevo libro de plomo escrito por San Cecilio. Los hallazgos continúan hasta 1599, año en que se descubren el "Libro de los insignes hechos de Santiago Apóstol, y de sus milagros" y la "Segunda Parte del Libro de los insignes hechos de Santiago Apóstol", ambos también obra de San Cecilio.

En resumen: en total fueron veintiuno los libros entregados oficialmente a las autoridades, aunque uno de ellos no se descifró nunca, por lo que se conoció con el nombre de "libro mudo", y en consecuencia no se pudo evaluar desde el punto de vista de la ortodoxia cristiana. Todos tenían un número diverso de delgadas y pequeñas láminas circulares en distintos tamaños, que correspondían a las hojas de los libros, unidas con un hilo de plomo y escritas por las dos caras, con diferente grafía y decoradas con círculos y triángulos entrelazados. Los caracteres correspondían al alfabeto árabe con algunos cambios y formas angulosas denominadas salomónicas por los moriscos. Llevaban grabados en la portada un título en latín, igual que el de la Torre Turpiana. Los autores son Tesifón y Cecilio, restos habían aparecido entre reliquias martiriales.

La autenticidad de estos hallazgos no fue admitida por todos. Sin embargo, la figura del arzobispo Pedro de Castro es la de un firme defensor de los Libros Plúmbeos. Los falsificadores contaban con esta "reacción popular ante los descubrimientos"⁵⁹⁵. Los traductores se convierten en los mismos autores de los libros; la voz autorial recae en Alonso del Castillo y Miguel de

⁵⁹⁵ Hagerty, *op. cit.*, pág. 34.

Luna, aunque seguramente contarían con la ayuda y colaboración de otros moriscos y seguramente de cristianos viejos. Todo para rescatar del olvido y dignificar la lengua y cultura moriscas, en decadencia sobre todo tras la pragmática de 1567, promulgada por Felipe II. Es "el último esfuerzo, casi patético, de integrarse en la sociedad creada por los Reyes Católicos, empresa inútil por definición"⁵⁹⁶.

Son reliquias falsas de mártires cristianos del primer siglo que se hicieron para que se descubriesen de forma fácil y casual y fuesen la causa de varios "milagros" y "curas". Según su lógica, la misma Virgen María mandó a Santiago a Hispania, guiada por el Arcángel Gabriel, para esconder estos libros en varios lugares en Granada:

Ve con este libro a la extremidad de la tierra que se llama España, en el lugar donde resucita un muerto. Guárdalo en él. Y no temas de él porque Dios te guardará a ti y a los que fueran contigo con ojo de solicitud en el mar como guardó a Noé en el arca, y como guardó a Jonás en el vientre de la ballena⁵⁹⁷.

Los Plomos son una de las mayores invenciones de la religiosidad cristiana en un España marcada por la unificación religiosa y política. El enigma de los Libros Plúmbeos se escribe con letras góticas para crear la ficción de una historia necesaria para la supervivencia de los últimos musulmanes de España. El contenido general de los libros tiene como objetivo resaltar una imagen benévola del Islam, justificando por un lado la presencia árabe en Granada desde un momento muy temprano de su evangelización cristiana, y por otro resaltar la lengua árabe como principal medio de transmisión del pensamiento cristiano. Se aprecia cómo constantemente se pone énfasis en la defensa de los árabes y en su lengua en particular. Esta defensa queda reflejada claramente en el "Libro de los dones del galardón que se ha de dar a los que creyeren la verdad del Evangelio". Se presenta a la misma Virgen María declarando a San Pedro que los árabes son el pueblo encargado de la defensa del Evangelio, lo que le da gran valor a la lengua árabe. Asimismo se profetizan desgracias para aquellos que desprecien al pueblo árabe:

Los árabes han de ser los defensores de la ley en el tiempo venidero. Y la excelencia de su lengua sobre las lenguas es como la excelencia del sol sobre las estrellas del cielo. Eligiólos Dios para este efecto y confirmólos en victoria. [...] Y quien le deseara mal maldecirle ha Dios y sus ángeles mil veces cada día y estará en su desgracia si no volviere de todo esto con verdad de conversión a Dios.

⁵⁹⁶ *Ibid.* p. 14.

⁵⁹⁷ *Ibid.* p. 208.

Y más claramente en este parlamento:

Los árabes son una de las más excelentes gentes, y su lengua una de las más excelentes lenguas. Eligiólos Dios para ayudar su ley en el último tiempo después de haberle sido grandísimos enemigos. Y dales Dios para aquel efecto poder y juicio y sabiduría, porque Dios elige con su misericordia al que quiere de sus siervos. Como me dijo Jesús que ya habrá precedido sobre los hijos de Israel los que de ellos fueren infieles la palabra del tormento y destrucción de su reino que no se les levantará cetro jamás. Más los árabes y su lengua volverán por Dios y por su ley derecha, y por su Evangelio glorioso, y por su Iglesia santa en el tiempo venidero.

El 30 de abril de 1600 el arzobispo Castro leyó la calificación de las Juntas, que proclamaron como auténticas las reliquias. Se trataba ahora de una situación decisiva, ya que la nueva corte de Felipe III emprendía la campaña para desterrar a los moriscos, precisamente el grupo favorecido por los documentos.

Fueron declarados falsos y heréticos por el Papa Inocencio XI: "el pergamino y los libros de plomo fueron condenados por la Santa Sede en enero de 1682 por contener ficciones que querían perjudicar la fe católica e incluir asimismo pasajes islámicos tomados del Corán y otros libros musulmanes"⁵⁹⁸.

Tras varias controversias e intentos de verificación fueron relegados en los archivos del Vaticano hasta que en 1998 aparecieron en una reordenación de los fondos de la Santa Sede. En 2000, el Papa Benedicto XVI, fue el encargado de devolver los libros a Granada a través de su arzobispo, Antonio Cañizares, que acudió al Vaticano para recibirlos y dijo entonces que dichos textos "forman parte de la cultura granadina."⁵⁹⁹ Sin embargo, los estudiosos no han tenido la oportunidad en los últimos siete años de examinarlas y comprobar si son los auténticos.⁶⁰⁰

⁵⁹⁸ *Ibid.*, pp. 51-52.

⁵⁹⁹ Francisco José Martínez Medina, "El Sacromonte de Granada y los sacromontes: mito y realidad", *Proyección*, N°44 (1997), 3-22 y "El Sacromonte, símbolo de una época", *Veinte siglos de la Historia de Granada*, Granada, 2000, 83-94.

⁶⁰⁰ José Antonio González Alcantud, "El mito fallido sacromontano y su perdurabilidad local a la luz del mozarabismo maurófobo", *Al-Qantara*, vol. XXIV, N° 2 (2003), págs. 547-573.

V.1.2. Los Libros Plúmbeos: sincretismo islamo-cristiano

Los escritos hallados querían ser unos textos revelados de carácter religioso y los textos en árabe eran piezas esenciales en el proyecto de los inventores que idearon la trama. Por eso el conocimiento profundo del contenido ideológico y cultural de los textos encontrados es fundamental para una comprensión global del conjunto de los hallazgos, de sus inventores y de las finalidades que estos pretendían.

Uno de los aspectos que más ha acompañado a estos textos es su carácter de solución sincrética entre el Islam y el cristianismo, su intento de mostrar que las dos religiones podían hallar un espacio común de convivencia⁶⁰¹. A base de aceptar unas cosas del otro, evitando siempre los aspectos irremediabilmente conflictivos e insistiendo por el contrario en aquellos trazos que resultaban comunes, podía llegarse a un entramado doctrinal que resultase aceptable para ambas comunidades y que favoreciese en este caso al grupo que estaba más oprimido.

En realidad, habría que preguntarse si es posible crear una síntesis combinatoria de dos religiones irreconciliables, con elementos de fe mutuamente excluyentes. La existencia de numerosos motivos centrales de polémica impediría una combinación sincrética de cristianismo e Islam. A menos, por supuesto, que se entienda como sincretismo el que una de las dos religiones actúe como una simple estructura sobre la que plasmar las principales creencias doctrinales de la otra. Eso es lo que sucede en los libros de plomo del Sacromonte de Granada; se toma un aspecto especialmente atractivo de la primitiva historia del cristianismo: la venida de Santiago a España y la concepción inmaculada de la Virgen María, y a través de los discursos de personajes de gran renombre se va impartiendo doctrina.

Los Libros Plúmbeos de Granada pueden ser leídos tanto en clave islámica como desde los Evangelios.⁶⁰² La relación que unos libros establecen con otros da credibilidad a su

⁶⁰¹ Darío Cabanelas, "Un intento de sincretismo islámico-cristiano: Los libros plúmbeos de Granada", *Actas del Segundo Congreso Internacional de estudios sobre las culturas del Mediterráneo Occidental*, Barcelona, 1978, págs. 131-142; *El morisco granadino*, págs. 286-294.

⁶⁰² Mikel Epalza, "Un manuscrito normativo árabe y aljamiado. Problemas lingüísticos, literarios y teológicos de las traducciones moriscas". En *Actes de la première Table Ronde du C.L.E.M. sur La littérature aljamiado-morisque: hybridisme linguistique et univers discursif*, Túnez, 1986, 35-45; F.M. Pareja, "Un relato morisco sobre la vida de Jesús y María", *Estudios Eclesiásticos*, N°34 (1960), págs. 859-871; A. Rodríguez, *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, Madrid, 1983, 300-353.

contenido, indicando una difícil elaboración. Tienen un ciclo temático en el que se expone un contenido doctrinal ambiguo con un entramado de base islámica y cristiana. Muestran "manifiestas influencias evangélicas y coránicas" un intento de síntesis entre el cristianismo y el Islam⁶⁰³.

La autoría morisca de los Plomos es innegable y más aún la intervención de los moriscos integrados en la comunidad cristiana, pertenecientes a élites de poder, tanto civiles como religiosas, plenamente incorporadas al servicio a la Iglesia y a la Corona. Por eso hay que delimitar las doctrinas musulmanas y cristianas que contienen estos escritos. Los moriscos granadinos eran miembros de la élite culta y por tanto tenían perfecto conocimiento tanto de la lengua árabe como de la castellana, así como de las dos religiones, tanto la cristiana como la musulmana. A ello añadimos que conocían la cabalística y su lenguaje críptico utilizado por la cultura musulmana. Y también, como buenos conocedores de la sociedad en la que vivían, sabían perfectamente cómo iban a ser las reacciones de los ciudadanos ante las invenciones. Todo parecía augurar un futuro prometedor de integración y permanencia en la tierra que les vio nacer.

La doctrina musulmana estructura los Libros Plúmbeos. La principal prueba de ello la tenemos en que, como se sabe, desde la antigüedad la diferencia esencial entre el credo musulmán y el cristiano reside en los dos dogmas esenciales del cristianismo: la divinidad de Jesucristo, su muerte en la cruz y su resurrección, y el misterio de la Santísima Trinidad. Estos dogmas son la base del cristianismo, mientras que en el Islam son negados de forma rotunda. A lo largo de los Libros Plúmbeos no hay referencia a estos dogmas:

[...] una de las primeras impresiones que puede sacar el lector de los Libros Plúmbeos, por ejemplo, es la de, podríamos llamar, una cierta tibieza dogmática en su discurso cristiano. Y desde Arias Montano o Ignacio de las Casas llamaban la atención acerca del hecho de que por ninguna parte podía hallarse una declaración taxativa de la divinidad de Jesús, de ser hijo de Dios o una de las personas de la Trinidad, uno de los dogmas más incomprensibles y repugnantes al islam, que lo asocia directamente

⁶⁰³ Darío Cabanelas, "El Sacromonte punto de confluencia doctrinal entre el Islam y la Cristiandad". En *La abadía del Sacromonte. Exposición artístico-documental. Estudios sobre su significación y orígenes*, Granada, 1974, págs. 34-40. Véanse también, del mismo autor, "Un intento de sincretismo islamo-cristiano: los Libros Plúmbeos de Granada". En *II Congreso Internacional de Estudios sobre las culturas del Mediterráneo occidental*, Barcelona, 1978, págs. 131-142, "Intento de supervivencia en el ocaso de una cultura. Los Libros plúmbeos de Granada", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. XXX, N°2, (1981), págs. 334-358.

con el politeísmo. [...] algunos de los que alzaron su voz contra los plomos detectaron en ellos un radical antitrinitarismo heredero de antiguas herejías cristianas.⁶⁰⁴

No hay referencias a la figura de Jesucristo como hijo de Dios o a la Santísima Trinidad y no se ponen en duda las creencias fundamentales del Islam, como el hecho de ver en Jesús un profeta plenamente humano. Por eso "Los Libros Plúmbeos de Granada tienen la posibilidad de ser leídos, de su principio a su final, en clave islámica sin forzar en demasía su interpretación [...], que solamente cobra su pleno significado en la revelación coránica en árabe".⁶⁰⁵

Pese a esta primacía doctrinal musulmana sobre la católica, se incorporan creencias como la Inmaculada Concepción de la Virgen y otros personajes de la religiosidad católica relacionados con los orígenes del cristianismo en Granada, San Cecilio, y en España, Santiago:

La explicación de este deseo reside en las tensiones religiosas, políticas y sociales en la España de fines del siglo XVI. Los textos revelan cierta sensibilidad hacia los moriscos y sus creencias, y hasta el tono de los mensajes recuerda el estilo del Qur' an. Las doctrinas expuestas ponen énfasis en los aspectos del Cristianismo más afines a los del Islam, tales como la omnipotencia de Dios y la sumisión del hombre a su Divina Voluntad, y la necesidad de paciencia ante las pruebas de la existencia. Solo en el pergamino "Los fundamentos de la ley", es Jesús "el Hijo de Dios"; en otros textos, es "el espíritu de Dios" o "el Verbo de Dios". Uno de los libros se acaba con "La unidad es de Dios. Jesús, Espíritu de Dios".⁶⁰⁶

El sincretismo se ha podido apreciar desde ya el siglo VI en uno de los libros apócrifos conocido como El Evangelio de Bernabé, que presenta la vida y el mensaje de Jesús según la escritura de los Evangelios, pero con el fin de recuperar aspectos del Islam y coordinar doctrinalmente elementos que pertenecen a dos universos religiosos distintos.⁶⁰⁷ El Evangelio despertó gran entusiasmo entre los moriscos españoles expulsados ya de territorio español, ya que lo vieron como una continuación de los Libros del Sacromonte granadino. De hecho

⁶⁰⁴ Darío Cabanelas, *op. cit.*, págs. 74-75. Véase al respecto R. Benítez Sánchez-Blanco, "De Pablo a Saulo: Traducción, crítica y denuncia de Los Libros Plúmbeos por el P. Ignacio de las Casas". En *Los Plomos del Sacromonte, Invención o tesoro*, M. Barrios Aguilera y M. García Arenal (eds.), Valencia, 1996, págs. 236-237.

⁶⁰⁵ L. F. Bernabé Pons, "Los mecanismos de una resistencia: los Libros Plúmbeos del Sacromonte y el Evangelio de Bernabé" En *Los plomos del Sacromonte. Invención o tesoro*, M. Barrios Aguilera y M. García Arenal, Valencia, 2006, págs. 395-396.

⁶⁰⁶ Thomas E. Case, "Cervantes y los Libros Plúmbeos", pág. 118.

⁶⁰⁷ Bernabé Pons, *El evangelio de San Bernabé. Un evangelio islámico español*, Alicante, 1995, págs. 190-196 y *El texto morisco del evangelio de Bernabé*, Granada-Alicante, 1998.

algunas copias de estos fueron llevadas a Túnez, donde figuras como Taybili o Ahmad al Hayari⁶⁰⁸ señalan haberlos conocido y testimonian su veracidad.

V.1.3. Los personajes de los hallazgos: Santiago, San Cecilio y la Virgen María

Entre los personajes que se presentan como centros de interés de los hallazgos destacan tres: Santiago, San Cecilio y la Virgen María. Eran algunas de las piezas esenciales en el proyecto de los inventores, de aquellos que idearon tan complejo proyecto. Los protagonistas de aquellas supuestas revelaciones son la Virgen y Santiago⁶⁰⁹, con la autoría de dos hermanos de raza árabe, San Cecilio y San Tesifón, ambos discípulos del Apóstol. Sus intrincados conceptos, que incluyen manifiestas influencias evangélicas y coránicas, defienden complicadísimas tesis e ideas teológicas a modo de síntesis entre el cristianismo y el Islam.

Destacan los textos que tienen a Santiago como personaje central y que nos relatan aspectos concretos de su misión apostólica o ponen en su boca aspectos doctrinales. Los Libros Plúmbeos, después de enumerar algunas de las muchas virtudes que lo adornaban y destacar su determinación de dedicarse por entero a predicar y defender el Evangelio, narran los acontecimientos principales de la vida del Apóstol en relación con España.

V.1.3.1. El apóstol Santiago

La historia comienza con la visita de Santiago junto a los demás apóstoles a la casa de la Virgen María en Ramatha, donde la Señora, en diálogo con Pedro, les habla sobre la verdad del Evangelio, que deberá manifestarse por medio de las más excelentes criaturas de Dios, que en palabras de la Virgen eran "los árabes y su lengua", elegidos por Dios para victoria de su ley, del Evangelio y de su Iglesia en los tiempos futuros. Además, la Señora ha recibido el

⁶⁰⁸ Bernabé Pons, "Los mecanismos de una resistencia: los libros plúmbeos del Sacromonte y el Evangelio de Bernabé", *Al Qantara*, Madrid, vol. XXIII, N°2 (2002), págs. 477-498.

⁶⁰⁹ Francisco José Martínez Medina, "El Sacromonte de Granada, un intento de reinculturación entre la guerra de los moriscos y su definitiva expulsión", *Chronica Nova*, N°25 (1998), 349-379.

encargo divino de guardar en el extremo de la tierra esta verdad del Evangelio para que pueda ser transmitida a las generaciones venideras.

Terminado el discurso, tomó la Virgen en sus manos las tablas que contenían el texto de la verdad del Evangelio, y se encaminó con los apóstoles en la oscuridad de la noche hacia el monte de los Olivos, "y abrióse el monte y encerró las tablas en sus entrañas".⁶¹⁰ De vuelta todos a casa, la Virgen envió a Santiago a España con una copia del libro que acababan de enterrar, encomendándole que hiciera lo mismo en estas tierras en el lugar donde resucitase un muerto, y una vez realizado el encargo predicara hasta que se convirtiera un varón. El Apóstol, siguiendo el encargo de la Señora, se puso en camino con sus discípulos Torcuato, Segundo, Hiscio, Eufrasio, y los hermanos Cecilio y Tesifón.

Tras la travesía llegan al lugar escogido, y Santiago pone en el suelo las láminas de plomo que componían el libro que llevaba en la mano. Acto seguido, y tras un temblor de tierra, un hombre sale de su sepulcro, se pone en pie ante el grupo y mantiene un extraño diálogo con el Apóstol. Todo lo cual responde a lo que le había profetizado la Virgen cuando lo envió a España. Santiago entierra allí mismo el libro de la Verdad, y ve una caverna en la que habita con sus discípulos durante cuarenta días, mientras escribe la *Historia de la verdad del Evangelio*, para que en los tiempos venideros se conociera todo lo referente a la predicación y declaración de la ley.

Las tradiciones jacobeanas que relacionan al Apóstol con los orígenes del cristianismo en España han influido en la formación de ésta como nación unida y católica. La imagen que más ha trascendido de Santiago, junto al peregrino de la Ruta Jacobea, es la del santo militar "matamoros" que, montado en su caballo blanco, se apareció en circunstancias difíciles en la batalla de Clavijo, en el año 844. Él mismo, al aparecerse al rey Ramiro I, define su misión como íntimamente unida a la Reconquista:

N. S. Jesús Cristo partió a todos los otros apóstoles, míos hermanos, et a mí, todas las otras provincias de la tierra, et a mí solo dio España que la guardase e la emparase de manos de los enemigos de la fe.⁶¹¹

La Orden de Santiago tuvo especial protagonismo en la guerra y la conquista del Reino nazarí de Granada, por lo que los Reyes Católicos introducen en el reino el culto y la devoción

⁶¹⁰ M. J. Hagerty, *Los Libros Plúmbeos del Sacromonte*.

⁶¹¹ E. Flores, *España sagrada*, Madrid, 1765, Tomo XIX, pág. 331.

por el Apóstol, concediéndole varios privilegios a su Orden⁶¹². Sin embargo, el tema más polémico y que contó con más detractores fue la llegada de Santiago a España, asunto clave para la comprensión de la identidad religioso-política de los pueblos hispanos, problemática que adquirió su punto más álgido dos años antes de la aparición de los hallazgos, hacia 1593. De esta manera, el año en el que la sede de Compostela decide la celebración en toda España de la fiesta de la traslación del Apóstol, en 1588, tienen lugar los primeros hallazgos de la torre Turpiana; en este pergamino no se hace ninguna referencia a Santiago, tan solo a San Cecilio.

En 1593 circuló la teoría del cardenal García de Loaysa⁶¹³ que puso en duda la llegada de Santiago a España para dar así primacía a Toledo sobre Compostela y dos años más tarde salen a la luz los hallazgos del monte Valparaíso en los alrededores de Granada. Como decimos, en los textos encontrados la figura de Santiago ocupa un lugar primordial, pero aun así la figura del apóstol seguía ofreciendo dudas a ojos de las autoridades y del mismo rey Felipe III. Pasan los años y de repente, unos oportunos hallazgos de dos nuevos libros en 1607 presentan la vida de Santiago con todo detalle, su llegada con sus discípulos a España y su misión evangelizadora. Su presencia en las láminas hace referencia al martirio de los tres apóstoles en la ciudad de Granada, San Hiscio, San Tesifón y San Cecilio, todos ellos discípulos de Santiago. En estos libros Santiago conversa con la Virgen María o aparece como personaje central, relatándonos aspectos concretos de su misión apostólica o poniendo en su boca aspectos doctrinales⁶¹⁴.

Respecto de la vida de San Cecilio, varias son las noticias que ofrecen los textos de los hallazgos. Los primeros pasos de la vida del santo nos los ofrece uno de los Libros Plúmbeos, supuestamente escrito por Tesifón Aben Athar, hermano de Cecilio, cuyo nombre originario era Aben Alradi. Su padre se llamaba Caleb Aben Athar, y era de origen árabe, de la provincia de Hus de Asia Menor. Una experiencia inolvidable marcó la vida de ambos hermanos: conocieron personalmente a Jesucristo, que los curó de una enfermedad congénita y los encomendó al apóstol Santiago.

Que fuera Cecilio el autor de algunos de estos libros era uno de los datos más significativos para la Iglesia granadina, por ser el obispo fundador, lo que le confería una

⁶¹² F. J. Martínez Medina, *Nuevos paseos por Granada y sus contornos*, Granada, 1992, Tomo I, pág. 298.

⁶¹³ E. Flores, *op. cit.* El insigne talaverano García de Loaysa y Girón (1534-1599), fue cardenal y arzobispo de Toledo y confesor, predicador y limosnero mayor del rey Felipe II, a cuya muerte asistió, oficiando posteriormente los funerales en El Escorial, en 1598. García de Loaysa murió al año siguiente. Fue un gran humanista y su dedicación se centró en la depuración de textos y la purificación de tradiciones y supersticiones. De ahí que su espíritu crítico chocase con la veracidad histórica de la venida de Santiago a España, su predicación y su enterramiento.

⁶¹⁴ Hagerty, *op. cit.*, pág. 208.

especial autoridad, y por ser redactor de unos libros dictados por uno de los más singulares apóstoles de Jesucristo, Santiago, que desde las tradiciones medievales se tenía como evangelizador y patrón de España.

V.1.3.2. San Cecilio, patrón de Granada

Entre los primeros hallazgos de 1588 -es decir, entre los objetos que contenía la caja encontrada en los cimientos de la Torre Turpiana- está el documento que aporta importantes datos biográficos sobre Cecilio. Según los textos árabes que ocupaban la parte central del documento, Cecilio, en su viaje de Tierra Santa a España, paró en Atenas, donde conoció al obispo de aquella iglesia, san Dionisio Areopagita, que lo recibió en su casa. Allí le mostró uno de sus más preciados tesoros, una profecía desconocida del evangelista y apóstol Juan escrita en árabe, en la que se daban importantes noticias para el futuro de la cristiandad. Cecilio la tradujo al castellano. Además, recibió del obispo Dionisio la preciada reliquia de un paño que utilizó la Virgen para secarse las lágrimas en la pasión de su hijo.

Por otra parte, el texto latino del escrito daba por primera vez a la sede de Cecilio el nombre de Granada, y proféticamente anunciaba la presencia de los musulmanes en la ciudad al pedir el obispo a su presbítero Patricio que escondiera el contenido de la caja para que no cayera en poder de los moros. A su vez, la lámina sepulcral proporcionaba las noticias sobre los últimos días de la vida de san Cecilio. De nuevo se habla de él como "discípulo de Santiago, varón dotado de letras, lenguas y santidad". Se confirma así el conocimiento de lenguas como el árabe y el castellano. De la reliquia sagrada del paño se hicieron dos partes; una se envió a Madrid por mandato expreso de Felipe II, que la guardó en los relicarios del Monasterio de El Escorial y la otra se depositó en la catedral de Granada, donde recibió culto solemne durante los siglos posteriores.

No hay ningún testimonio que verifique la devoción específica hacia este santo en la Granada moderna que nace de la Reconquista. La primera noticia histórica sobre su figura aparece cuando se erige un templo a su nombre entre las primeras parroquias levantadas en Granada en 1501, en la época de los bautismos masivos y descartadas las capitulaciones. En Iliberri, antes que a San Cecilio, se daba culto como patrono a san Gregorio.⁶¹⁵ El auge de

⁶¹⁵ Francisco Bermúdez de Pedraza, *Historia eclesiástica*, Granada, Editorial Don Quijote, 1989.

templos para el culto cristiano de los recién convertidos propició que se utilizaran varias mezquitas; de hecho la parroquia de San Cecilio se erigió bajo una antigua mezquita.

Hasta las invenciones de finales del siglo XVI no hay constancia de culto especial a San Cecilio, ni de que se le venerase como patrono. Tan solo consta la dedicación a su nombre de una de las parroquias. Los hallazgos, primero en la torre Turpiana en 1588, y siete años después, en 1595, en las cercanías de la colina de Valparaíso, dan un vuelco a la situación. La Iglesia, fundamento esencial de la unidad del Estado moderno, encontró uno de los pilares básicos para justificar su antigüedad, remontándola a los tiempos apostólicos. Las ventajas eran, por un lado, el hecho de que la Reconquista quedaba justificada de forma rotunda con la primacía del cristianismo, y por otro lado, se rescataba del olvido a Granada por haberse encontrado las reliquias martiriales de su primer obispo y fundador, discípulo del apóstol Santiago, además de los libros dictados por la Virgen y Santiago a Cecilio. Alguno de estos libros lo mandó escribir la Virgen en lengua árabe. Por tanto, el conocimiento del árabe será uno de los aspectos fundamentales de Cecilio, haciendo así de esta lengua un puente de unión entre las dos comunidades.

En resumidas cuentas, el papel de Cecilio en la elaboración de los Libros lo inviste de una autoridad especial en la Iglesia granadina y sus tradiciones. A partir de entonces se convierte en el primer evangelizador de Granada, y da comienzo la romería en que la ciudad sube en veneración al santo hacia el monte de los hallazgos. Granada vuelve a encontrar sus fundamentos cristianos en la Edad Moderna después del dominio del Islam. Se trataba de recuperar las tradiciones del Occidente cristiano para el Reino de Granada, el último reducto musulmán de España.

V.1.3.3. La Virgen María, Inmaculada Concepción

El dogma de la Concepción Inmaculada de María es uno de los más claros exponentes de las devociones nacidas de la religiosidad popular. La vinculación de Granada con la Inmaculada Concepción de la Virgen hay que buscarla en el renacimiento cristiano del reino con los Reyes Católicos, monarcas que apoyaron con fervor el dogma inmaculista. En 1495 se crea una cofradía de la Inmaculada en el primer convento franciscano fundado en la ciudad.

Entre las fundaciones franciscanas, una se consagró totalmente a esta causa, el monasterio de la Concepción, aprobado en 1518.

Hay que esperar hasta finales del siglo XVI, con el descubrimiento de los Libros Plúmbeos, para que Granada ocupe un lugar importante en la defensa del dogma de la Inmaculada Concepción. Recordemos que algunos de esos Libros se autodefinían como revelados, dictados por la misma Virgen y el apóstol Santiago. Entre las verdades doctrinales en las que inciden, está la de que "a María no tocó el pecado primero". Recordemos, también, que la Virgen elogia la lengua y la nación árabe:

Dijo -la Señora-: "Los árabes y su lengua, y dígoos que los árabes son una de las más excelentes gentes, y su lengua una de las más excelentes lenguas. Eligiólos Dios para ayudar su ley en el último tiempo después de haberle sido grandísimos enemigos. Y darles Dios para aquel efecto poder y juicio y sabiduría, porque Dios elige con su misericordia al que quiere de sus siervos...Mas los árabes y su lengua volverán por Dios y por su ley derecha, y por su Evangelio glorioso, y por su Iglesia santa en el tiempo venidero".⁶¹⁶

El Islam ha mantenido desde siempre, por su carácter sincretista, tanto en sus textos como en la práctica de los creyentes, un profundo respeto a Jesucristo y a su madre María. Los estudiosos de las tradiciones ponen en boca de Mahoma unas palabras antes de su muerte, dirigidas a su hija Fátima: "Tú serás la señora de las mujeres del Paraíso, después de María".⁶¹⁷ Pero la sentencia más clara al respecto es "Todo hijo de Adán al nacer es tocado por Satanás, salvo el hijo de María y su madre". Este respeto se encuentra

[...] entre las tradiciones más sólidas del Islam, ya que ha sido recogido en las dos recopilaciones que gozan de la máxima autoridad, la de Bukhari y la de Muslim. Y siempre que este privilegio de Jesús y de María ha sido atacado en cuanto a existencia o en cuanto a significación por pensadores musulmanes, los representantes de la ortodoxia la han defendido con mayor vigor.⁶¹⁸

Puede afirmarse que el personaje principal de los Libros Plúmbeos es la Virgen María, que aparece en ellos como la depositaria del mensaje de Dios, la que lo revela y enseña, la gran

⁶¹⁶ Hagerty, *op. cit.*, pág. 124.

⁶¹⁷ Jean Abdeljalil, *Cristianismo e Islam*, Madrid, Rialp, 1954, pág. 92.

⁶¹⁸ *Ibid*, pág. 29.

maestra de la Nueva Iglesia. En consonancia con la tradición y devoción popular, los apócrifos del Sacromonte presentan a María como el alma de la Iglesia naciente.

V.2. El entorno social y cultural: falsificaciones mediáticas

Las reliquias aún son veneradas en Granada; pero son falsas. Fueron sembradas allí por unos hombres al borde de la desesperación porque la tierra que les vio nacer, donde su cultura se había desarrollado a lo largo de casi ochos siglos y de la que ellos constituían el orgulloso pero triste colofón, esta tierra ya les desdeñaba y tramaba una versión hispánica de la solución final.⁶¹⁹

Los Libros Plúmbeos del Sacromonte son los "falsos cronicones"⁶²⁰ ideados por quienes intentan revertir una situación sociocultural muy determinada. Hasta 1492 no se cierra la unidad territorial y hasta el advenimiento de Carlos V tampoco rige una unidad política. La Península fue durante la Edad Media un mosaico de culturas, de religiones, de razas y de reinos, hasta que se desvanecen moros, judíos, mozárabes y mudéjares, y nace un nuevo enfrentamiento, que marcara con su sello todo el Siglo de Oro: el de cristianos nuevos y cristianos viejos.

La amplia tradición falsificatoria la encontramos para empezar en la figura del jesuita toledano Jerónimo Román de la Higuera⁶²¹, estricto contemporáneo de los Plomos y autor de un falso cronicón, atribuido a Dextro y Máximo, presuntos autores antiguos de una historia de la Iglesia en Hispania. Escribe esta supuesta crónica latina con el propósito de demostrar que ciertas tradiciones pías de máxima importancia para la historia religiosa de la Península eran rigurosamente ciertas y se apoyaban en documentos que el mismo falsifica. La intención es parecida a la de los Plomos, ya que se propone ajustar la historia eclesiástica de España a la de Toledo en particular, y se apoya en puntos tales como la venida de Santiago. Juan Bautista Pérez, crítico con los Plomos, fue el primero en denunciar el fraude en un alegato escrito contra Román de la Higuera en 1594.

⁶¹⁹ Hagerty, *op. cit.*, págs. 13-14.

⁶²⁰ José Godoy Alcántara, *Historia crítica de los falsos cronicones*, Madrid, Editorial Tres catorce diecisiete, 1981.

⁶²¹ Godoy Alcántara, *op. cit.*, pág.145. Jerónimo Román de la Higuera (1538–1611), alcanzó notoriedad como descubridor de una serie de antiguos manuscritos y cronicones relativos a la historia antigua de Hispania, que luego resultaron ser falsificaciones suyas. Se imprimieron en 1611 por primera vez, pero conocieron varias reediciones. Véase María del Rosario Hernando Sobrino, "Jerónimo de la Higuera y la epigrafía de Ibahernando", *Revista de prehistoria y arqueología*, N°63 (2009), págs. 185-203.

Los Libros del Sacromonte pretendían demostrar que los árabes ya vivían en Granada en tiempos de Santiago. El jesuita toledano quiere demostrar que en Toledo hubo judíos antes de la muerte de Cristo, lo cual liberaba a los judíos españoles del deicidio, y presenta documentos según los cuales los judíos españoles mandan legados a los apóstoles para que estos les envíen personas que les adoctrinen en su nueva ley. El mismo Higuera estuvo en contacto con Pedro de Castro, principal defensor de los Libros Plúmbeos, al que le escribía en ofreciéndole argumentos sobre la autenticidad de los mismos.

Los Plomos granadinos o los falsos cronicones de Higuera no habrían pasado de ser una mera fantasía personal sin la menor relevancia histórica. Pero la razón principal de este triunfo de los falsarios es que satisfacía tanto a la "nación de los cristianos viejos" como a la "nación morisca".⁶²² El interés de los moriscos era evidente: evitar la expulsión, cuya amenaza se cernía cada vez con más precisión y fuerza. La obstinación de la Iglesia católica, en particular la del obispo granadino Pedro de Castro y la de algunos cristianos viejos como el marqués de Estepa, sólo tiene una explicación. Al haber sido el último reducto islámico, el reino de Granada carecía de leyendas. Los católicos prefirieron los huesos de un San Cecilio moro a un desarraigo de la fe cristiana y a una penosa ausencia de tradiciones legendarias que alimentasen el fervor popular. Y el fraude granadino es incomprensible si no se tiene en cuenta el contexto sociocultural y religioso que afecta hasta principios del siglo XVII a la población española.

La difícil situación de la comunidad morisca propició la creación de estas falsificaciones, encaminadas a legitimar los orígenes históricos de España. La terrible contienda de las Alpujarras había marcado en Granada y, en general, en la Península el final de las relaciones entre moriscos y cristianos viejos tal y como éstas se habían entendido durante el siglo XVI. Presente en los moriscos la ruptura de los pactos hechos con los Reyes Católicos en 1492, las tres cuartas partes de la siguiente centuria transcurren bajo el intento por parte morisca de desarrollar una revitalización de la convivencia pacífica que, aun con matices, pudiera garantizar la existencia de esta comunidad.

El fracaso de estas iniciativas políticas y el consiguiente estallido de la guerra van a conducir a que en la última parte del siglo las relaciones entre moriscos y cristianos deban transitar por los escasos huecos que deja una convivencia puesta siempre bajo sospecha. Es precisamente en este momento y en este contexto cuando a algunos moriscos granadinos con el oficio de intérpretes del árabe les llegan a las manos textos como la *Verdadera historia del rey*

⁶²² Godoy Alcántara, *op. cit.*, pág. 143.

*Don Rodrigo*⁶²³, del alcaide Abulcaçim Abentarique, hallada en El Escorial y "traducida" afanosamente por Miguel de Luna, que nos ofrece una visión de primera mano de la conquista y dominación árabes de España alejadas de la concepción de castigo divino a que acostumbraban las fuentes cristianas; y el pergamino y los libros de plomo de Granada, traducidos en primer lugar por el mismo Luna y por Alonso del Castillo⁶²⁴, a la sazón intérpretes oficiales de árabe de Su Majestad. El pergamino y los Plomos del Sacromonte son una literatura que, en palabras de Mikel Epalza, "produce el ensanchamiento imaginario de los horizontes de la historia primitiva".⁶²⁵

Existía todo un sector de viejas familias moriscas colaboradoras con el poder cristiano desde tiempos de la conquista, de nobles procedentes de la antigua aristocracia nazarí y beneficiarios de mercedes económicas de la Corona y de exenciones fiscales⁶²⁶ que les situaban en el vértice de la pirámide social granadina. Los nombres más relevantes eran los de Granada Venegas, Fez, Muley, Cegrí, López Zaibona, León, Córdoba, Aben Humeya, Palacios, Benajara, Avis, Belvis, Dordux, Reina etc.⁶²⁷ Fueron portavoces y defensores de la comunidad morisca, y evidentemente de sus propios intereses. A decir de Vincent Bernard, "los moriscos querían dos cosas que son contradictorias: por una parte, fundirse con la mayoría por varios medios, entre ellos el matrimonio mixto, las formas externas de religiosidad, la entrada en órdenes militares; por otra parte, conservar lo esencial de su identidad."⁶²⁸ Todo ello favoreció la creación falsificadora de los Libros Plúmbeos del Sacromonte.

El memorial de Francisco Núñez Muley⁶²⁹ recoge los personajes más importantes de las grandes familiares colaboracionistas en el proceso morisco, cuya actuación concuerda con alguno de los objetivos de los Libros Plúmbeos. Fueron un recurso desesperado para la defensa

⁶²³ Francisco Márquez Villanueva, "La voluntad de leyenda de Miguel de Luna". *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. XXX, N° 2 (1981); Miguel de Luna, *Historia verdadera del Rey Don Rodrigo*, Granada, 2001, con estudio preliminar de Luis F. Bernabé Pons.

⁶²⁴ Darío Cabanelas, *El morisco granadino Alonso del Castillo* y "Cartas del morisco Miguel de Luna", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, N° 14 -15 (1965-1966), págs. 31-47.

⁶²⁵ Miguel de Epalza, "El medio hispánico-morisco del Evangelio de San Bernabé de los siglos XVI-XVII", *Islamocristiana*, N°8 (1982), pág. 166.

⁶²⁶ Miguel Ángel Ladero Quesada, *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*, Granada, 1988, pág. 505.

⁶²⁷ Todas estas familias han sido bien estudiadas en trabajos recientes como los de Manuel Barrios Aguilera, *Granada morisca, la convivencia negada. Historia y textos*, Granada, 2002; Leonard Harvey, "Yuse Banegas: un moro noble en Granada bajo los Reyes Católicos", *Al Ándalus*, N° 21 (1995), págs. 297-302; Amalia García Pedraza, "La asimilación del morisco Don Gonzalo Fernández el Zegrí: edición y análisis de su testamento", *Al-Qantara*, N° 16 (1995), págs. 39-58; María Jesús Rubiera Mata, "La familia morisca de los Muley Fez, príncipes meriníes e infantes de Granada", *Sharq al Ándalus*, 13 (1996), págs. 159-168.

⁶²⁸ Bernard Vincent "Los moriscos que permanecieron en el Reino de Granada después de la expulsión de 1570", *Economía y sociedad en la Andalucía de la Edad Moderna*, Granada, 1984, pág. 268.

⁶²⁹ Rubiera Mata, *op. cit.*

de una cultura, la de los últimos musulmanes de España. Los orígenes cristianos de Granada se escriben en árabe. Los Libros Plúmbeos granadinos presentan una clara intención de apoderarse de la historia para influenciar la opinión pública española en general, y la monarquía en particular, a favor de la comunidad morisca.

V.2.1. La reacción social a los hallazgos

El pergamino y las reliquias que lo acompañaban provocaron un gran entusiasmo tanto en el ámbito eclesiástico como en el pueblo. Se convirtieron en la mayor ficción verosímil de la literatura morisca, en un plan premeditado para conseguir un fin concreto, utilizando la palabra escrita, la palabra imaginada como herramienta básica. Todo esto hace que necesariamente los autores materiales del hecho tuvieran que ser personas que supieran árabe, latín y castellano. Los datos históricos evidencian que solo una minoría granadina muy selecta reunía en el siglo XVI dichas cualidades.

De todos los hallazgos, es la última lámina la que más furor causa entre la sociedad granadina, ya que confirmaba la tradición medieval que veneraba como evangelizador de estas tierras y primer obispo a Cecilio, mártir por confesar la fe en Jesucristo, y cuyos restos estaban esparcidos en el monte, ya santo o "Sacromonte". Además, al vincular a Cecilio con los primeros hallazgos de la torre antigua de la mezquita, se autentificaban las supuestas reliquias y el pergamino allí encontrado. Mercedes García Arenal comenta el límite difuso entre lo verdadero y lo falso en este caso:

Es difícil, pues, trazar una línea divisoria que sitúe a un lado las falsificaciones que pudiéramos llamar claras, absolutas supercherías (las falsificaciones buscaban la prueba de autenticidad en la memoria de los antiguos, en la fragilidad de su recreación a través de fragmentos verídicos. El límite entre lo verdadero y lo falso era considerado irrelevante por los protagonistas de las falsificaciones, estrictamente auténticas, por otra parte, en cuanto a fenómeno histórico, para nosotros), y al otro el propio género cronístico que a lo largo del siglo XVI promueve un ideario, tiene un fin retórico para el cual se vale tanto de historiografía como de ficción, y muy especialmente de leyendas, para la construcción de un mito.⁶³⁰

⁶³⁰ Mercedes García Arenal, "El entorno de los plomos", *Al-Qantara*, vol. XXIV, Fasc. 2 (2003), pág. 299.

García Arenal nos habla del mito, de la historia y de la ficción, y esto último es lo que Cervantes hace suyo, al utilizar esta tradición y crear a un don Quijote que inventa su libertad interior. Al igual que los falsarios de los Plomos, el autor del *Quijote* refleja la riqueza multicultural y se sirve del recurso a un autor ficticio que escribe en árabe, el ficticio y verosímil Cide Hamete Benengueli, historiador arábiguo traducido al castellano por un morisco aljamiado. Vemos que este tema de los Libros Plúmbeos aparece explícitamente al final de la primera parte, cuando el narrador duda de si Cide Hamete conocía a un antiguo médico que tenía en su poder una caja de plomo, que contiene el pergamino con el que Cervantes podrá continuar la historia de don Quijote. Lo único que ha sucedido en el *Quijote* es que se ha cristianizado el lugar donde se ha producido el hallazgo: la mezquita musulmana se convierte en ermita cristiana.

V. 2.2. El papel de las instituciones en los hallazgos

Los hallazgos hicieron que rápidamente se activaran en Granada todos los mecanismos para sancionarlos como auténticos y para traducir los contenidos árabes del pergamino primero y de las láminas más tarde. Conforme fueron apareciendo las traducciones e interpretaciones, a la vez que se extendía un alborozado estupor entre los partidarios de la veracidad de los documentos se iba engrosando un pequeño pero sólido grupo de críticos que no veían en ellos sino una superchería moderna urdida con mediana calidad con el fin de deslizar mensajes islámicos.

La casa de los Austrias y la Iglesia estaban al tanto de la polémica de los hallazgos y de su impacto en la sociedad granadina del siglo XVI. Felipe II, ávido coleccionista de reliquias, se mostró entusiasta con los hallazgos. En ellos, entre otras revelaciones, se encontraba la que hace la Virgen a San Pedro:

Oh Señora nuestra, ¿quién será ese ayudador del Evangelio glorioso? Dijo la Virgen: Será Rey de Reyes árabe [...] Y darále Dios dominio grande y fortaleza y hará que le teman los corazones de todas las gentes hasta el Occidente. Y será Rey de los Reyes árabes y no será árabe.⁶³¹

⁶³¹ Hagerty, *op. cit.*, pág. 125.

Estas palabras se interpretaron como referidas al rey Felipe II, hecho que le impactó bastante, al verse anunciado proféticamente por la misma Virgen. El entusiasmo del rey se unió al de la masa popular. Sin embargo, otros sectores como el de la mayoría de los intelectuales mostraron actitudes reticentes con respecto a los hallazgos, rechazando totalmente los mismos.

La Iglesia mantiene dos posturas diferentes. Por una parte, el arzobispo de Granada don Pedro de Castro, es firme defensor de todos los hallazgos; de hecho, los mismos Libros Plúmbeos hacen referencia a su persona como el "santo sacerdote que verdaderamente creará en lo que puso Dios en el mundo de su palabra". Por otro lado, los nuncios y la Santa Sede, apoyados por el Padre Ignacio de las Casas, se mostraron escépticos sobre la autenticidad de los hallazgos. De hecho el nuncio recibe estas órdenes de Roma:

[...] le mandaba que no permitiese la veneración de estas reliquias hasta que fueran debidamente aprobadas, ni la impresión y publicación de las láminas, ni las procesiones al Sacromonte o la exhibición de cualquier otra señal de veneración que comportara implícito un juicio favorable a las láminas o a las reliquias.⁶³²

El Papa mantuvo una actitud moderadora y prudente. Según las normas del Concilio de Trento, dejó los hechos en manos del arzobispo, pero al mismo tiempo exigió que se estudiase el caso. Clemente VIII apunta en 1603 que

El Cardenal Baronio los ha visto y los considera una fábula. Haga el Nuncio todo género de diligencias para sacar de manos del arzobispo los originales y mandarlos a Roma, que aquí se los traducirá fácilmente.⁶³³

Todo esto sucede en el contexto de la sublevación morisca, que reivindicaba la religión y la cultura musulmanas, hecho que como vimos se materializó en una sangrienta guerra de más de tres años de duración y que fue el detonante de la primera expulsión de la gran mayoría de moriscos del territorio nacional. Los hallazgos tratan de responder a este panorama y a su correspondiente problemática.

⁶³² C. Alonso, *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Valladolid, Estudio Agustiniiano, 1979, pág. 94.

⁶³³ *Ibid.*, pág. 169.

Las noticias sobre los descubrimientos se extendieron por toda la corte y se dio comienzo a un proceso de aceptación y calificación. El jesuita Ignacio de las Casas⁶³⁴ es un nombre fundamental en esta compleja trama.⁶³⁵ El 1 de abril de 1600, a los cinco años de los primeros hallazgos de huesos y restos con láminas que explicaban su procedencia, el arzobispo Castro publicó un decreto con disposiciones para la preparación solemne de un concilio provincial para proceder a la calificación.⁶³⁶ El sínodo concluye a finales de mes con una resolución favorable.⁶³⁷ El júbilo y la devoción se extienden por toda la ciudad. Era el triunfo de la fe católica y de la monarquía hispana, que contemplaba en la última ciudad reconquistada al Islam su paradigmático pasado paleocristiano. Se encontraba una plena justificación de la reconquista y la imposición del cristianismo promovida por el cardenal Cisneros a los mudéjares de estas tierras.

Frente a los partidarios de la autenticidad del pergamino y de los Libros Plúmbeos de Granada, el humanista extremeño Pedro de Valencia concluye su demoledor informe acerca de los hallazgos en 1607 y lo pone de nuevo en circulación en 1618 para contrarrestar los apoyos que van consiguiendo en Madrid. Para el discípulo de Benito Arias Montano, quien seguía en esto tanto a su mentor como otros informes anteriores, el pergamino y los libros del Sacromonte suponían una evidente falsificación moderna, plagada de errores históricos y desvíos teológicos y trufada además de reconocibles signos musulmanes.

⁶³⁴ De ascendencia morisca y nacido en Granada en el ecuador del quinientos, se caracterizó por su talante conciliador y por ser partidario de emplear métodos más suaves para su evangelización. Conocedor del árabe y de otras lenguas orientales, dedicó parte de su vida como interprete y traductor de las mismas, circunstancia que lo acredita como experto de excepción para el estudio y traducción de los escritos hallados. Su postura fue siempre radical, pasando del entusiasmo más exacerbado a la crítica más feroz, de la defensa a ultranza a la lucha por mostrar la falsedad de todo lo descubierto.

⁶³⁵ Francisco Borja de Medina, "La compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)", *Archivium histórico Societatis Iesu LVII* N° 20 (1988), págs. 3-136.

⁶³⁶ *Ibid.*, pág. 59.

⁶³⁷ *Ibid.*, pág. 83.

V.2.3. La lengua árabe: la esencia de las invenciones

La lengua árabe va a ser el elemento determinante de la polémica sobre los Libros porque su uso tenía una clara intencionalidad. Para comprenderla, hemos de retornar a las Capitulaciones por las que se entregó la ciudad de Granada en 1492. Se llevó a cabo una serie de pactos relacionados con el gobierno, la cultura, la religión y la lengua de los musulmanes vencidos. Las Capitulaciones destacaban por su permisividad hacia los usos y hábitos de la religión musulmana en la moderna Granada cristiana. La pacífica convivencia se establece gracias a la labor de fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada, que como ya indicamos en el capítulo primero, realizó una política de integración y evangelización sirviéndose de la cultura musulmana y sobre todo de la lengua árabe, que es incorporada a parte de las celebraciones eucarísticas. La actuación de Talavera fue criticada por las autoridades y más aún por el cardenal Cisneros, quien considera la política del arzobispo de Talavera y sus adaptaciones de la liturgia como "echar margaritas a los puercos"⁶³⁸.

La política de evangelización de Talavera no dejaba de lado la conversión, ya que ese era el fin de su labor pastoral, solo que el proponía una conversión no impuesta de forma obligatoria. Para ello decide utilizar el idioma árabe con el fin de facilitar la aceptación libre de la religión y cultura cristiano-castellana de los vencedores. La lengua siempre ha sido fundamental en todas las sociedades como medio de comunicación y también como identificación con una cultura y sus correspondientes formas de expresión y pensamiento. Por eso, la conversión forzada de los mudéjares granadinos y su bautismo masivo abren una etapa marcada por una nueva política lingüística de imposición del castellano y del latín, procediéndose a la prohibición del árabe como forma de expresión y sello de la identidad musulmana.

A lo largo de todo el siglo XVI se suceden las prohibiciones y mandatos en este sentido. Fue una verdadera persecución de la lengua árabe como signo identificativo de la cultura y religión islámica a las que se acogían la mayoría de los moriscos. Frente a aquellos que defendían la necesidad de enseñar y catequizar a los moriscos en su lengua de origen, Carlos V manda que ninguno de los moriscos ni de sus hijos hablen ni escriban en árabe y que utilicen

⁶³⁸ J. L. González Novalín, *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, III, 1980, pág. 379.

tan solo la lengua castellana.⁶³⁹ Martín Pérez de Ayala, obispo de Guadix, pide al monarca teólogos que supieran árabe para poder enseñar a los moriscos en su lengua, e incluso que los confesores supiesen árabe.⁶⁴⁰ En esta línea figura uno de los personajes más significativos tanto en la polémica de los Libros Plúmbeos como en el proceso de enseñanza e integración de la nueva comunidad morisca, fray Ignacio de las Casas. Perteneciente a una familia granadina morisca, se forma en la casa de la doctrina del Albaicín, en la que destaca la figura del morisco jesuita Juan de Albotodo. Este tipo de escuelas tenía como fin fundamental instruir a clérigos de origen morisco para predicar en árabe a los miembros de esta comunidad.⁶⁴¹ El P. de las Casas favorece la evangelización en árabe a comienzos del siglo XVII, aspecto que entra en contradicción con la convicción de que es peligroso usar términos musulmanes en celebraciones cristianas.⁶⁴²

A pesar de las diversas opiniones acerca de la necesidad o no de mantener la lengua árabe como medio para adoctrinar a los moriscos en la religión cristiana, no había la mínima duda de que la presencia del árabe estaba en estrecha relación con la religión y la cultura islámicas, y por tanto había que erradicarlo de raíz. Por eso se fueron endureciendo las medidas para los que utilizaban la lengua árabe. Un ejemplo es el caso de las propuestas espartanas del capellán de la reina Leonor, hija de Juana de Castilla y de Felipe de Habsburgo, que defendía la necesidad de que los niños moriscos fueran arrancados de sus madres para que no aprendieran la lengua morisca sino la castellana.⁶⁴³

Al final, la "expulsión" del árabe se hace oficial por cédula real el 17 de noviembre de 1566 y es ratificada por una pragmática del 10 de diciembre de 1567 en la que de forma definitiva se prohíbe el uso de la lengua árabe tanto de forma oral como escrita. Se concede un plazo de tres años máximo para el aprendizaje por parte de los moriscos de la lengua castellana. Un año después, el ambiente caldeado estalla en la sangrienta rebelión de los moriscos, que desencadena la guerra de las Alpujarras.⁶⁴⁴

⁶³⁹ Julio Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, Alianza, 2003.

⁶⁴⁰ Mercedes García Arenal y Francisco Rodríguez Mediano, *Un oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de la Contrarreforma*, Madrid, 2010, pág. 53.

⁶⁴¹ R. Benítez Sánchez Blanco, "De Paulo a Saulo: traducción crítica y denuncia de los Libros Plúmbeos por el padre Ignacio de las Casas", *Al-Qantara*, vol. 23, N° 2 (2002), pág. 219.

⁶⁴² *Ibid.*, págs. 217-251.

⁶⁴³ Bernard Vincent, "Reflexión documentada sobre el uso de árabe y de las lenguas románicas en la España de los moriscos (ss. XVI-XVII)", *El río morisco*, Valencia, 2006, págs. 117-118.

⁶⁴⁴ Manuel Barrios Aguilera, *La suerte de los vencidos. Estudios y reflexiones sobre la cuestión morisca*, Granada, Universidad de Granada- El legado andalusí, 2009, pág. 111.

Este es el clima que se respiraba cuando aparecen el pergamino y de los Libros Plúmbeos. El mensaje era claro: la afirmación de que la lengua en que se había revelado el Corán se había usado también para desvelar textos sagrados cristianos. La polémica aumenta cuando la Virgen, tras una pregunta del apóstol Pedro, responde alabando a los árabes y a su lengua. Uno de los artífices de la falsificación, el traductor Alonso del Castillo afirma:

[...] la lengua árabe es tan equívoca que muchas veces una misma cosa, escrita con acento agudo o llengo, significa dos cosas contrarias; y lo mismo hace estando escrita con acento y con una ortografía en diversas oraciones; y no es de maravillar que los moriscos, que no usan ya los estudios de gramática árabe, si no era a escondidas, leyesen y entendiesen una cosa por otra.⁶⁴⁵

La dificultad de la lengua árabe en que estaban escritas las invenciones sacromontanas radicaba en los caracteres salomónicos; los Plomos estaban escritos sin vocales ni puntos diacríticos, lo que dejaba en manos de los traductores “la orientación de la interpretación, que podía ir reconduciéndose según la recepción lo hiciera necesario.”⁶⁴⁶ La imprecisión como era claramente intencionada. Era lógico que los inventores fuesen los únicos que podían descifrar esas escrituras que llamaban salomónicas. Coincidimos con la opinión de Hagerty:

Los Libros Plúmbeos no fueron redactados para ser leídos en su lengua original de redacción, (árabe), sino que fueron compuestos precisamente para ser traducidos al castellano. Esto les diferencia de manera cualitativa de otros escritos ya que es de sentido común que un autor, cuando escribe, lo hace para ser leído en la lengua en que redacta.⁶⁴⁷

Las dificultades que presentaban los textos eran de raíz; había que descifrar el alifato, que resultó ser árabe con caracteres especiales denominados salomónicos por sus descifradores Miguel de Luna y Alonso del Castillo. El siguiente paso era traducir los textos para conocer su contenido y comprobar si estaban de acuerdo con la doctrina eclesiástica, y sobre todo demostrar si eran verdad esos escritos canónicos revelados por la Virgen y el apóstol Santiago. Resolver estos problemas y definir su autenticidad o no era un terreno reservado a la sede de Roma, ya que, de ser cierto todo, las invenciones serían consideradas textos neotestamentarios.

⁶⁴⁵ Luis del Mármol Carvajal, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada*, Granada, Delegación Provincial de la Consejería de Cultura, 1996-1998. pág. 75.

⁶⁴⁶ Mercedes García Arenal, "El entorno de los Plomos: historiografía y linaje", pág. 52.

⁶⁴⁷ M. J. Hagerty, "Los apócrifos granadinos, sincretismo o simbiosis". En *¿La historia inventada? Los Libros Plúmbeos y el legado sacromontano*, Manuel Barrios Aguilera y Mercedes García Arenal (eds.), Valencia, Universidad de Valencia, 2008, pág. 49.

El proceso seguido por el pergamino y los Libros Plúmbeos fue bastante complejo y acabó de una manera poco satisfactoria para sus principales promotores: el arzobispo Castro, el cabildo de la abadía del Sacromonte, el cabildo de la ciudad y la mayoría de la sociedad granadina. Desde que aparece el pergamino en 1588 hasta la condena de todos los textos inventados en 1682 transcurren casi cien años, dedicados a la realización de las traducciones y las polémicas en torno a estas, las disputas entre detractores y defensores, la discusión sobre la autenticidad de los Plomos y los viajes de comisiones de Granada a Madrid y a Roma con el consiguiente coste económico.

Por la época del reinado de Felipe III, Roma reclamaba con insistencia que se enviaran los originales para que se conocieran y descifrarán, ya que se desconfiaba de los intérpretes granadinos. Don Pedro de Castro se dispuso él mismo a llevarlos en persona para así no desprenderse de la tutela de los mismos. Ya en el reinado de Felipe IV, con la presión del nuncio de Roma, se envían los libros a Roma, al papa Urbano VIII, y se impone silencio absoluto sobre los textos hallados, esta vez ya con mayor rigor, bajo pena de excomunión.⁶⁴⁸

V. 3. La compleja traducción falsaria de los Libros Plúmbeos

La lengua árabe, tras varios años de prohibiciones, se convierte con los descubrimientos en la lengua que habría de sostener la verdadera revelación de Dios. La traducción tiene un papel fundamental en este asunto. El contenido de los textos dependía no solo de la labor de los traductores, sino también de lo que pretendían hacer con ellos⁶⁴⁹. De esta forma acierta Hagerty al precisar que las traducciones que se hicieron eran "traducciones interesadas": lo que las propias traducciones no aportaban en favor de unos mensajes primitivos que hablaban de la religión católica lo suplían las interpretaciones posteriores de los partidarios de los textos, que ya estaban previamente convencidos de su autenticidad.

⁶⁴⁸ M.J. Hagerty, "Los Libros Plúmbeos y la fundación de la Insigne Iglesia Colegial del Sacromonte". En *El Sacromonte, punto de confluencia doctrinal entre el Islam y la Cristiandad. La abadía del Sacromonte. Exposición artística documental. Estudios sobre su significación y orígenes*, Darío Cabanelas (ed.), Granada: Universidad de Granada, 1974, págs. 18-83.

⁶⁴⁹ M.J. Hagerty, "La traducción interesada: el caso del Marqués de Estepa y los Libros Plúmbeos". En *Homenaje al Profesor Jacinto Bosch Vila*, Granada, 1991, Vol. II, págs. 1179-1186.

Tanto Alonso del Castillo como Miguel de Luna no fueron simples traductores, sino que ambos fueron los autores materiales de la falsificación, ya que con seguridad sabían árabe y latín. El "antiguo médico" cervantino podría ser Alonso del Castillo o Miguel de Luna, médicos moriscos granadinos e intérpretes de árabe al servicio de la Corona. ¿Por qué había quienes creían en la veracidad de estos textos falsos, como el arzobispo de Granada, a pesar de la evidencia de su falsedad? La explicación reside, como ya dijimos, en las tensiones religiosas, políticas y sociales de la España de fines del siglo XVI.

V.3.1. La autoría ficticia y la traducción: Alonso del Castillo y Miguel de Luna

Son varios los protagonistas de la traducción de los hallazgos ficticios, principalmente Alonso del Castillo y Miguel de Luna. Alonso del Castillo atestiguó su antigüedad lingüística y caligráfica, lo cual no era cierto, porque era una falsificación de los moriscos, un intento desesperado de legitimar un hipotético pasado moro de la historia de la cristiandad. Lo veían todo perdido e intentaron incorporar la lengua árabe y las creencias musulmanas al acervo cultural hispánico.

Alonso del Castillo perteneció a la estirpe de los "nuevos conversos de moro" o moriscos. Nacido en Granada, aparentemente sería el ejemplo perfecto de asimilación de culturas en el siglo XVI. Alonso se educó bajo el credo y las costumbres cristianas. Estudio medicina en la Universidad de Granada, donde adquirió conocimientos de latín y griego. Su lengua materna y familiar fue el dialecto arábigo granadino; de hecho se conserva una colección de refranes en este dialecto recopilada por él⁶⁵⁰, aunque llegó a dominar el árabe clásico. Dicha formación le permitió ser traductor oficial del árabe en las más importantes instituciones de la España de Felipe II, además de ejercer privadamente la medicina.

Sus traducciones al español presentan expresiones y modismos propios de quien tiene como lengua materna el árabe. Por algunos elementos de sus traducciones y actividades podemos afirmar que fue un criptomusulmán. En el año 1564, por encargo del Cabildo de Granada, copia gran parte de las inscripciones árabes de los palacios de la Alhambra y las traduce. Es una obra fundamental para el conocimiento de estas inscripciones, a pesar de sus

⁶⁵⁰ Francisco Corriente Córdoba y H. Bouzineb, *Recopilación de refranes andalusíes de Alonso del Castillo*, Zaragoza, 1994.

posibles errores. Simultáneamente realiza traducciones privadas de diversos documentos y colabora con la Inquisición igualmente como traductor. Más adelante desempeña una labor fundamental, la traducción al español y la redacción en árabe de cartas y otros documentos relacionados con la sublevación y reducción de la rebelión de los moriscos granadinos (1568-1572). En 1573 recibe un encargo del rey Felipe II para hacer un catálogo de los manuscritos árabes que se encontraban en la Biblioteca del Monasterio de El Escorial, y asimismo traduce algunas cartas diplomáticas enviadas a Felipe II por el sultán de Marruecos. El capítulo clave en su labor traductora da comienzo en 1595, cuando aparecen las láminas de plomo en la colina de Valparaíso.

Por su parte, el morisco Miguel de Luna fue cuñado de Alonso del Castillo. También nacido en Granada, frecuentó la corte y la biblioteca de El Escorial en compañía de su suegro, al que nombraron traductor de la misma. En 1580, consigue heredar el empleo de su suegro, en el que permanece hasta 1610.

A Miguel de Luna se le conoció principalmente por dos hechos: su participación como traductor y posible autor, junto con Alonso del Castillo, de los Libros Plúmbeos y por otro lado la autoría de una falsa crónica conocida como *Historia verdadera del Rey Don Rodrigo*,⁶⁵¹ que tuvo mucho éxito y varias reediciones. Ejerció la medicina y la traducción simultáneamente y persiguió los mismos objetivos que Alonso del Castillo: defender y preservar la religión, lengua y costumbres de la comunidad morisca.⁶⁵²

Tanto Alonso del Castillo como Miguel de Luna intentan servir de puente con la comunidad cristiana. Tenemos también la figura de Francisco Núñez Muley con su *Memorial en defensa de las costumbres moriscas*.⁶⁵³ Todos pretendían los mismos objetivos: mostrar la existencia de árabes en tierra cristiana y que eran buenos cristianos para evitar la expulsión; diseñar una historia alternativa de la sociedad en que vivían, una historia a partir de los orígenes cristianos y que permitía la inclusión de los moriscos.⁶⁵⁴ Finalmente, Miguel de Luna no fue expulsado tras el edicto de expulsión definitiva de 1609, y murió en Granada en 1615.

⁶⁵¹ Miguel de Luna, *Historia verdadera del Rey Don Rodrigo*, Granada, Universidad de Granada, 2001.

⁶⁵² Mercedes García Arenal y Fernando Rodríguez Mediano, "Médico, traductor, inventor: Miguel de Luna, cristiano árabe de Granada", *Chronica Nova*, N°32 (2006), págs. 187-231 y "Miguel de Luna, cristiano árabe de Granada". En *La historia inventada Los libros plúmbeos y el legado sacromontano*, págs. 83-135.

⁶⁵³ Francisco Núñez Muley, *Memorial en defensa de las costumbres moriscas*, Barcelona, Lingua Historia, 2016.

⁶⁵⁴ Mercedes García Arenal, "El entorno de los Plomos: historiografía y linaje", págs. 51-78.

Miguel de Luna tenía una personalidad bastante compleja y su talante le permitió integrarse a la perfección en la comunidad cristiana aun siendo morisco. Pero esta complejidad se debe a que su credo musulmán se mantuvo firme en todo momento.⁶⁵⁵ Por eso presenta el contenido de los Libros como una versión depurada del cristianismo, enlazando con el *Evangelio de Bernabé*.⁶⁵⁶, como documentos de sincretismo del Islam y el cristianismo.

La labor de Alonso del Castillo y de Miguel de Luna es seguida por el licenciado Luis Fajardo, catedrático de árabe en la Universidad de Salamanca, y por Francisco López Tamarid, racionero mayor de la catedral. Hay un quinto personaje curiosísimo que quizás guarda muchos secretos sobre la concepción del *Quijote*; se trata nada más y nada menos que de Cide Hamete Bejerano, el cual afirma en sus memorias que adquirió un cierto renombre entre los granadinos porque supo interpretar los pergaminos mejor que los demás traductores.

Es también de importancia la labor del ya mencionado Ignacio de la Casas⁶⁵⁷, que inicialmente se manifestó partidario de la autenticidad de los Plomos, pero pronto se convenció de que eran una falsificación. Desarrolló entonces una activa lucha para conseguir que la Iglesia evitara su divulgación. El Padre de las Casas, además de señalar la presencia de elementos islámicos, ve en ellos claras muestras de antiguas herejías antitrinitarias. El propio P. de las Casas habla sobre las distintas interpretaciones que suscita el pergamino de la torre Turpiana:

Huvo por este tiempo varias interpretaciones de lo que estava en arábigo del pergamino y varias dudas de hombres doctos sobre el, las quales movieron al Prelado; que era entonces D. Juan Mendez de Salvatierra, a recoger esta caxa con lo que en ella havia sin hacer otra novedad alguna, ni la hubo en todo hasta el año 1595.⁶⁵⁸

Mercedes García Arenal⁶⁵⁹, por su parte, enlaza los Libros Plúmbeos con otro de los grandes linajes moriscos, el de los de Granada Venegas, y destaca la figura de otro don Alonso, descendiente de esta familia⁶⁶⁰. Fue amigo personal de don Diego Hurtado de Mendoza, autor como sabemos de *La guerra de Granada*, y por tanto tuvo conocimiento de esta obra muy de cerca, siendo ella una de las primeras crónicas de la guerra de las Alpujarras. Se conservan cartas entre ambos en las cuales se aprecia cómo don Alonso insiste en que se haga distinción

⁶⁵⁵ Fernando Rodríguez Mediano, *Un oriente español: los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*, Madrid, Marcial Pons, 2010.

⁶⁵⁶ Luis Bernabé Pons, *El Evangelio de San Bernabé. Un evangelio islámico español*.

⁶⁵⁷ Rafael Benítez Sánchez- Blanco, "De Paulo a Saulo: traducción crítica y denuncia de los libros plúmbeos por el padre Ignacio de las Casas".

⁶⁵⁸ *Ibid.*, pág. 408.

⁶⁵⁹ Mercedes García Arenal, "El entorno de los plomos: historiografía y linaje", pág. 299.

⁶⁶⁰ *Ibidem*, pág. 313.

entre moriscos rebeldes y moriscos pacíficos. Esto nos lleva a la polémica de moriscos asimilables y moriscos inasimilables planteada posteriormente por Francisco Márquez Villanueva y Álvaro Galmes de Fuentes.⁶⁶¹ Esta misma familia se encargó de la ejecución de uno de los más completos y extensos escritos genealógicos, *Origen de la Casa de Granada*⁶⁶², una obra que mezcla documentos falsos y documentos verdaderos para demostrar que la familia de los Granada Venegas pertenece no solo a linajes reales nazaríes, sino a linajes aristocráticos de la Hispania anterior a la conquista musulmana, asignándole un por tanto un origen goda.

Mercedes García Arenal⁶⁶³ concluye que lo más probable es que Miguel de Luna y Alonso del Castillo no actuaban solos, sino ayudados por los más altos linajes de la sociedad granadina, los Núñez Muley y los Granada Venegas. Hubo, pues, todo un entramado detrás de la invención de unos orígenes cristianos, con la intención de manipular la historia para influenciar la opinión pública española en general en favor de la comunidad morisca, dotándola de un origen antiguo sagrado y al tiempo defendiendo su principal seña de identidad, la lengua árabe, la lengua del Corán.⁶⁶⁴

V. 4. La ficción intercultural de libros plúmbeos granadinos y el *Quijote*

El autor del *Quijote* conocía de primera mano la problemática morisca en los años inmediatamente anteriores a la publicación de la primera parte en 1605. Recordemos que por esas fechas Cervantes se encontraba por Andalucía y que en efecto estuvo en Granada, en medio de la polémica por los textos hallados. Vive la controversia y las tensiones que provoca, así como la aguda situación de los moriscos en continua represión.

Hay que añadir a ello el hecho de que Cervantes era profundo conocedor de la sociedad y la vida de los musulmanes, tanto fuera como dentro del país. La falsificación no escapó al carácter observador de Cervantes, para quien la realidad circundante era la materia mediata de la que se nutría su obra literaria, resultando esta un amplio fresco de nuestros Siglos de Oro.

⁶⁶¹ Los argumentos de la polémica entre ambos autores quedan redumidos en el apartado correspondiente de la primera parte de esta investigación.

⁶⁶² Enrique Soria Mesa, "Una versión genealógica del ansia integradora de la elite morisca: el origen de la Casa de Granada", *Sharq al-Ándalus*, N°12, (1995), págs. 213-221.

⁶⁶³ Mercedes García Arenal, *op. cit.*, pág. 305.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, pág. 323.

Así, en su obra cumbre, el *Quijote*, entra en contacto con múltiples ambientes y tipos de la vida española de su tiempo, trazándonos un lúcido panorama de aquella realidad social, que le servirá para dar a conocer su propia visión del mundo, es decir, de la sociedad española. Eso sí, encubierta bajo los ropajes que impone no solo la función poética, sino también las circunstancias sociales, políticas y religiosas del momento. Esto es lo que sucederá en algunos pasajes del *Quijote*, por lo que se hace necesario desentrañar su significado profundo, objetivo.

El conocimiento cervantino de estos hallazgos se debe en primer lugar a que tal suceso llegó a ser de dominio público, con intervención del arzobispo de Granada, de la Santa Sede y de la Corte, incluido el propio Rey. En segundo lugar, porque el licenciado López Madera publica ya en 1595 una obra sobre este asunto que continuará en 1601 con un tratado polémico, obras a las que pudo tener acceso Cervantes, ya que se publicaron en Granada. Por último, el propio Cervantes, debido a su actividad como recaudador de impuestos, conoce personalmente Granada, y por tanto, lo que ocurre en esta ciudad en la década de los noventa. Allí, en 1588 se había producido el hallazgo del "famoso pergamino", con noticias sobre el patrono de la ciudad, San Cecilio, y una reliquia del mártir San Esteban, todo ello en la caja de plomo hallada en la torre llamada por los falsarios Turpiana.

La falsificación morisca, que pretendía convertir a Granada en el centro eclesiástico de España, hacer nacer al castellano en el siglo primero y hermanar islamismo y cristianismo en uno de sus últimos intentos para evitar la expulsión y preservar la integridad de los moriscos, dejará su impronta en el *Quijote*.

V. 4.1. La voz cervantina escribe los plomos

La voz cervantina se hace de una historia que se presenta como una conspiración intelectual, la historia de los Libros Plúmbeos granadinos. Alude a la historia mediante una parodia, lo que sirve en el fondo para expresar empatía hacia aquellos moriscos condenados a la expulsión de su tierra. Cervantes, de espíritu crítico y de conciencia humanista, no podía dejar pasar la conmoción que supusieron los hallazgos. Américo Castro se pregunta "cómo fue

posible no darse cuenta en Granada de la clara y maligna referencia a la caja de plomo – tan presente en Granada, en la corte y en Roma- blanco principal del sarcasmo cervantino”.⁶⁶⁵

Los puntos en común entre el ingenio cervantino y el ingenio de los autores de la superchería son obvios, siempre al servicio de la verosimilitud y la ficción. La letra del pergamino prestado a Cervantes es gótica, pero la lengua es el castellano. Y el castellano es una de las lenguas en que está escrito el pergamino granadino, en concreto la profecía de San Juan. El pergamino del que habla Cervantes contiene versos que dan cuenta de muchas de las hazañas de don Quijote, de la hermosura de Dulcinea, de Rocinante, de Sancho, de la sepultura del caballero, con diferentes epitafios y elogios de su vida y costumbres.

Además de parodiar todo lo que estaba sucediendo, Cervantes denuncia la falta de rigor con que actuaban los traductores del pergamino y de los Libros Plúmbeos, en general por desconocimiento del árabe. La autoría de las obras será el segundo punto de coincidencia: árabes y españoles fueron los falsarios autores del pergamino y de los Libros Plúmbeos (Tesifón Aben Athar, Cecilio Aben Alradi, Castillo y Luna) y árabe será el historiador de don Quijote, Cide Hamete Benengeli. El *Quijote*, el pergamino y los Libros Plúmbeos coinciden en tener por tanto autores a quienes se acusa de ser mentirosos, de falsificar la historia, pero ambas creaciones son verdad desde el punto de vista de la ficción literaria. Cervantes ha podido escoger deliberadamente un autor árabe para realizar, al final de la primera parte, una doble parodia, literaria y religiosa, y denunciar a los moriscos que habían escrito el pergamino y los Libros Plúmbeos como si de historias verdaderas se trataran. Una vez más la realidad circundante, tanto literaria como religiosa, estaría actuando en el *Quijote* como factor del proceso codificador. Cervantes conocía estas falsificaciones y se sirvió de ellas como un recurso estructural más⁶⁶⁶.

⁶⁶⁵ Américo Castro, "Cómo veo ahora el *Quijote*". En *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Madrid, Magisterio Español, 1971, pág. 33.

⁶⁶⁶ Francisco Javier Fuentes Fernández, "El pergamino, las láminas y los Libros Plúmbeos de Granada como fuente de interpretación de algunos pasajes del *Quijote*". En *V Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Alcalá de Henares, 1992.

V.4.2. Las nuevas hazañas de una caja de plomo

Volvamos sobre el final de la primera parte del *Quijote*, donde se nos dice:

Pero el autor desta historia, puesto que con curiosidad y diligencia ha buscado los hechos que don Quijote hizo en su tercera salida, no ha podido hallar noticia de ellos, a lo menos por escrituras auténticas; sólo la fama ha guardado, en las memorias de la Mancha, que don Quijote la tercera vez que salió de su casa fue a Zaragoza, donde se halló en unas famosas justas que en aquella ciudad hicieron, y allí le pasaron cosas dignas de su valor y buen entendimiento. Ni de su fin y acabamiento pudo alcanzar cosa alguna, ni la alcanzara ni supiera si la buena suerte no le deparara un antiguo médico que tenía en su poder una caja de plomo, que según él dijo, se había hallado en los cimientos derribados de una antigua ermita que se renovaba; en la cual caja se habían hallado unos pergaminos escritos con letras góticas pero en versos castellanos, que contenían muchas de sus hazañas y daban noticia de la hermosura de Dulcinea del Toboso, de la figura de Rocinante, de la fidelidad de Sancho Panza y de la sepultura del mismo don Quijote, con diferentes epitafios y elogios de su vida y costumbres. (DQ, I, 52, pág. 540)

Don Quijote ha vuelto a casa; asistimos a las pláticas de Sancho y su mujer, en tanto que ama y sobrina acuestan a don Quijote; el cura se encarga de contarles lo que ha sido menester para traerlo a casa. Parece lógico que aquí habría terminado la novela, pero no sucede así y de forma repentina se nos habla de una tercera salida. Cervantes simula de nuevo; ahora, que en una caja de plomo se da la continuación de las hazañas del caballero y por tanto se encuentran noticias de la esperada tercera salida. Finalmente llevará a don Quijote a Barcelona. Con este cambio de rumbo desmiente al apócrifo de Avellaneda, quien lleva a don Quijote y a Sancho a Zaragoza, el primer destino que Cervantes había planeado.

Tenemos todos los requisitos para recrear la ficción a partir de la verdad histórica de unos hallazgos: un antiguo médico, que podría ser perfectamente Alonso del Castillo, una antigua ermita que equivale a la torre vieja de la mezquita árabe, la torre Turpiana, las letras góticas, que son las letras salomónicas de los Libros Plúmbeos. La caja que tiene en su poder el médico, en la que se encuentra el pergamino con el que Cervantes podrá continuar la historia de don Quijote, es de plomo, igual que la de la torre Turpiana, y ambas han sido halladas al derribarse un edificio dedicado al culto religioso: una "mezquita" y una "ermita". Lo único que ha sucedido en el *Quijote*, como ya hemos señalado, es que se ha cristianizado el lugar donde se ha producido el hallazgo: la mezquita musulmana se convierte en ermita cristiana.

La última voz narrativa de la primera parte del *Quijote* nos dice, como acabamos de ver, que el autor "ni de su fin y acabamiento pudo alcanzar cosa alguna, ni la alcanzara ni supiera si la buena suerte no le deparara un antiguo médico que tenía en su poder una caja de plomo" (DQ, I, 52, pág. 540). Habida cuenta de la frecuencia y abundancia de médicos moriscos, y de la política española destinada a alejarlos de la práctica de la medicina, es más que probable que detrás de ese "antiguo médico" se oculte igualmente otro morisco dispuesto a mistificar.

Las traducciones que se hicieron del pergamino y las láminas granadinas, la dificultad que presentaban estas obras para ser traducidas – recordemos que uno de los libros no se logró traducir y se le conoce como "el libro mudo"-, nos hace trasladarnos al capítulo 9 de la primera parte del *Quijote*. Hasta aquí Cervantes ha fingido ser un erudito que ha compuesto esa parte de la historia de don Quijote a base de los datos que ha recopilado en los archivos manchegos. El autor juega a crear una ficción histórica. Sin embargo, llegará el momento en que carece de datos para poder seguir la historia, el narrador omnisciente se queda sin fuentes y se crea el suspense en literatura. Como sabemos, el morisco traductor de la obra de Cide Hamete recibe el ínfimo salario de dos arrobas de pasas y dos fanegas de trigo con la condición de realizarla "bien y fielmente". Se puede considerar esta circunstancia como sátira de lo que estaba sucediendo en Granada. Se estaban gastando cantidades ingentes de dinero en traducir el pergamino y los Libros Plúmbeos, y no se conseguía tal propósito, hasta el punto que la penuria económica se había apoderado del arzobispado de Granada. Se tardaba años en las traducciones y al final no coincidían y no satisfacían a don Pedro de Castro (por tanto, no se realizaban bien y fielmente), con lo que el intento de armonizar las doctrinas cristiana e islámica y evitar la expulsión de los moriscos que se habrían propuesto los falsificadores se iba diluyendo y haciendo imposible.

Lo que hace Cervantes es denunciar, parodiar la estrategia morisca, burlándose de la falsedad de la historia. Entendemos que ésta debió de ser percibida por los responsables religiosos y los intelectuales de la época como una historia peligrosa, porque de ser verdadera echaba por tierra las conquistas cristianas y las expulsiones de "moros" y "moriscos", al considerar la lengua árabe y sus hablantes, los moriscos o cristianos nuevos, tan viejos como los cristianos viejos.

V.4.3. El pergamino quijotesco en Argamasilla

De la información que contenía el pergamino quijotesco Cervantes selecciona los epitafios y elogios de los principales protagonistas, escritos por los académicos de Argamasilla "con letras góticas, pero en versos castellanos". Destacan varios aspectos coincidentes entre el pergamino quijotesco y el granadino. Se opta en primer lugar por el castellano y se deja de lado la lengua griega con la que siempre se habían escrito, supuestamente, las historias caballerescas. En segundo lugar, el pergamino de la torre Turpiana, como hemos visto, estaba escrito en árabe, latín y castellano, y pertenecía al siglo I después de Cristo, con lo que se daba a entender que se hablaba el castellano en esa época en la ciudad de Granada. Aparte de lo dicho, en lo que se refiere a la temática, el pergamino granadino narra el martirologio de San Cecilio; el quijotesco, narra la muerte de su protagonista, de Rocinante y Dulcinea, a quienes dedican epitafios Monicongo, Cachidiablo y Tiquitoc.

Cervantes mezcla los plomos del Sacromonte granadino, los académicos de Argamasilla, la próxima tercera salida de Don Quijote con su itinerario previsto, las memorias de la Mancha, la invitación a que otro continúe la historia. Tal vez consideró una buena ocurrencia estos versos para atacar a sus rivales y anunciar la segunda parte del *Quijote*.

V. 4.3.1. En un lugar de Argamasilla

Sin duda Cervantes conocía las dos Argamasillas de la Mancha, la de Alba y la de Calatrava: la primera por su proximidad al Camino Real de la Plata, que unía Madrid con Sevilla, tan frecuentado por él en sus desplazamientos como recaudador de impuestos; la segunda por su proximidad al Campo de Montiel y su cercanía a otros pueblos que se citan en la novela. La consideración de Argamasilla de Alba como villa importante no empezó hasta finales del siglo XVI, ya que esta villa gozó de gran apogeo por el establecimiento de muchas familias moriscas que vemigraron después de los acontecimientos provocados por la rebelión de las Alpujarras.

V.4.3.2. De Academias y académicos: ficción y verosimilitud

En cuanto a los académicos de Argamasilla, hay decir de entrada que en los siglos XVI y XVII surgen estas academias que servían de estímulo para el florecimiento y difusión de las letras y las artes, aunque principalmente de la poesía⁶⁶⁷. Cervantes no sólo conoció y frecuentó éstas academias, sino que también tuvo que sufrirlas, ya que en algunas se cultivaban la pedantería, las envidias y las maledicencias⁶⁶⁸. Sus relaciones con el denominado "monstruo de la naturaleza", título que el propio Cervantes le había asignado al sin par Lope de Vega, no eran del todo muy cordiales⁶⁶⁹. Frente a la inserción de Lope en este mundo académico, el autor del *Quijote* parece vagar por el ambiente literario como excluido o independiente. Las academias de Madrid fueron famosas por las diatribas y disputas de escritores, entre los que sobresalen Luis de Góngora, Francisco de Quevedo, Lope de Vega y el propio Cervantes.

Por lo tanto, lo que hace Cervantes es ironizar sobre estas academias, atribuyendo unos versos a los académicos de Argamasilla. Los epítetos o sobrenombres que aparecen son cuando menos curiosos: Cachidiablo, que significaba exorcista o el que se viste de diablo; Paniaguado, servil y que se somete por un mísero jornal; Monicongo, que quiere decir muñeco; Burlador y, en fin, Caprichoso. Cervantes trataba de burlarse de los académicos de Argamasilla, que hoy sabemos que no fueron otros que Rodrigo de Pacheco, el bachiller Alonso López, Francisco de Contreras, amigo de Lope de Vega, don Pedro de Olivares y el licenciado Patiño.⁶⁷⁰ Está poniendo fin de momento al *Quijote*, y le parece oportuno un ataque hacia la academia o el círculo de Lope en concreto, por lo que se inventa una en Argamasilla, ridícula y caricaturesca. Reproduce los versos de estos académicos, métricamente aceptables, pero estafalarios, y en ellos arremete contra sus propias criaturas.

⁶⁶⁷ José Rosendo Sánchez, *Academias literarias del Siglo de Oro español*, Madrid, Gredos, 1961; Alain Bègue, *La academias literarias en la segunda mitad del siglo XVII. Catalogo descriptivo de los impresos de la Biblioteca Nacional de España*, Madrid, Ministerio de Cultura, 2007; Jesús Cañas Murillo, "Corte y academias literarias en la España de Felipe IV", *Anuario de Estudios Filológicos*, vol. 35 (2012), pág. 6.

⁶⁶⁸ María José Ferri Coll, "Burlas y chanzas en las academias literarias del Siglo de Oro: los Nocturnos de Valencia" En *Actas del XIII Congreso la Asociación Internacional de Hispanistas*, Madrid, 6-11 de julio de 1998, Carlos Alvar y Florencio Sevilla (eds), Castalia, vol. I, 2000, págs. 327-335.

⁶⁶⁹ Felipe Blas Pedraza Jiménez, *Cervantes y Lope de Vega. Historia de una enemistad y otros estudios cervantinos*, Barcelona, Octaedro, 2006.

⁶⁷⁰ Francisco Márquez Villanueva, "El mundo literario de los académicos de Argamasilla", *La Ortiga: revista cuatrimestral de arte, literatura y pensamiento*, N° 51-53 (2005), págs. 137-168.

La comicidad reside en situar en esta población manchega una academia literaria como las muchas que había en Madrid y en otras ciudades importantes. Los poemas, parecidos a los que hay al principio del *Quijote*, son atribuidos a autores con nombres cómicos, pero que recuerdan los seudónimos poéticos que adoptaban los miembros de las academias auténticas. A ello hay que añadir el carácter burlesco del mismo nombre de Argamasilla, diminutivo de argamasa, y la argamasa es indicativa de dureza y cosa ordinaria.

Todo esto nos hace pensar que confluyen muchos aspectos. Cervantes señala indirectamente al círculo literario de Lope de Vega; la academia de la Argamasilla es una caricaturización de otra, otras o todas las academias literarias de la época. Los fingidos nombres de los poetas argamasillescos tienen un claro sentido y son una clara referencia burlesca al entorno poético de Lope.

V. 4.4. Los versos de los académicos de Argamasilla

Y los que se pudieron leer y sacar en limpio fueron los que aquí pone el fidedigno autor desta nueva y jamás vista historia. El cual autor no pide a los que la leyeren, en premio del inmenso trabajo que le costó inquerir y buscar todos los archivos manchegos, por sacarla a luz, sino que le den el mesmo crédito que suelen dar los discretos a los libros de caballerías, que tan validos andan en el mundo; que con esto se tendrá por bien pagado y satisfecho, y se animará a sacar y buscar otras, si no tan verdaderas, a lo menos de tanta invención y pasatiempo. Las palabras primeras que estaban escritas en el pergamino que se halló en la caja de plomo eran estas. (DQ, I, 52, pág. 540)

Ya de entrada Cervantes nos presenta a unos textos, los del pergamino, difíciles de leer y descifrar (no todos los versos se pudieron leer y sacar en limpio); lo mismo sucedió con los pergaminos granadinos. Se dirige a sus lectores para que valoren el esfuerzo realizado a la hora de buscar la historia que ha narrado en los archivos de la Mancha, donde también se sitúa la Academia de Argamasilla. Según lo dicho por el mismo Cervantes, era antigua, como se deduce del modo en que estaban ocultos los pergaminos. Cuando el autor de la novela a quien la buena suerte le ha deparado encontrar la plúmbea caja reanude la historia, con la tercera salida del caballero, no volverá a acordarse de ella, ni su contenido será fuente en que documentarse. La narración de esta postrera salida recurre de nuevo al historiador arábigo: "Cuenta Cide Hamete Benengueli, en la segunda parte desta historia y tercera salida de don Quijote" (DQ, II, 1, pág. 563).

La autoría de los versos del principio del libro son atribuidos a unos personajes de ficción, sacados de los libros de caballerías; estos otros, los últimos, también se asignan a personajes fingidos pero desconocidos. Esos versos se presentan con esta indicación: "Hoc scripserunt"; es decir, que Cervantes se aleja de su criatura y la deja en manos de otros autores. Bien puede ser una alusión a los textos sacromontanos, hallados en similares circunstancias, contenidos en otra caja de plomo, pretendidamente antiguos, pero falsos asimismo. De esta forma los pergaminos de Argamasilla serían remedo de los otros, igual de fingidos y engañosos.

Los versos son tres sonetos y tres epitafios, en los que se da diversa noticia de Dulcinea, de la fidelidad de Sancho, de la sepultura de don Quijote, aún no fallecido en la novela. Las dificultades de Cervantes para componer versos, esa gracia que no quiso darle el cielo, desaparecen cuando escribe novela, pero en el *Quijote* no dejan de recurrir a ellos. Los sonetos introducen al lector en la parodia que es el *Quijote*, son parte de la novela; así lo señala Bajtín: "no tenemos ante nosotros un soneto, sino la imagen del soneto."⁶⁷¹

V. 4.4.1. El Monicongo, académico de la Argamasilla, a la sepultura de don Quijote

Epitafio

El calvatuerno que adornó a la Mancha
de más despojos que Jason de Creta,
el juicio que tuvo la veleta
aguda donde fuera mejor ancha,
el brazo que su fuerza tanto ensancha,
que llegó del Catay hasta Gaeta,
la musa más horrenda y más discreta
que grabó versos en bronceína plancha,
el que a cola dejó los Amadisés,
y en muy poquito a Galaos tuvo,
estribando en su amor y bizarría,
el que hizo callar los Belianises,
aquel que en Rocinante errando anduvo,
yace debajo desta losa fría.

El primer soneto de los Plomos viene de parte de "Monicongo", nombre que se daba a los negros del Congo, y nos presenta a don Quijote como "calvatuerno", es decir, un ser alocado, cuya presencia se convierte en un simple adorno de su tierra, La Mancha, y cuya fuerza abarca

⁶⁷¹ Mijail Bajtín, *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989, pág. 421.

de Oriente a Occidente: del Catay hasta Gaeta, de la China hasta Nápoles. Sus hazañas quedan grabadas en la "broncínea plancha", su particular libro plúmbeo, y quedan muy por encima de las de los Amadises, Galaores o Belianises. Es la crónica de un héroe, ya en eterna sepultura. Su recuerdo pervive, más allá de la muerte.

V. 4.4.2. Del Paniaguado, académico de la Argamasilla, In Laudem Dulcinae del Toboso.

Soneto

Esta que veis del rostro amondongado,
alta de pechos y ademan brioso,
es Dulcinea, reina del Toboso,
de quien fue el gran Quijote aficionado.
Pisó por ella el uno y otro lado
de la gran Sierra Negra, y el famoso
campo de Montiel, hasta el herboso
llano de Aranjuez, a pie y cansado.
Culpa de Rocinante, ¡Oh dura estrella!,
que esta manchega dama, y este invito
andante caballero, en tiernos años,
ella dejó, muriendo, de ser bella;
y él, aunque queda en mármores escrito,
no pudo huir de amor, iras y engaños.

El académico Paniaguado dedica este soneto a la sin par Dulcinea. Se alude a la belleza de la dama que don Quijote tenía presente constantemente en sus aventuras, convirtiéndola en el símbolo de las mismas. Sin embargo, en estos versos la hermosura va disfrazada de una sutil ironía cervantina. La belleza de Dulcinea es en principio sobrehumana y encarna el ideal de belleza que todos los poetas dan a sus damas. Representa, pues, el tópico renacentista de la "donna angelicata" de la poesía italiana de corte petrarquista; la mujer se presenta idealizada siempre bajo el mismo arquetipo: cabellos de oro, tez rosada, y es honesta y pura, entre otros atributos. Pero en este caso Dulcinea es de rostro amondongado, alta de pechos, ademán brioso, reina del Toboso, una dama manchega que ha perdido su belleza al haber muerto. Don Quijote no ha podido huir de las iras y engaños que también comporta el amor, incluso el de Dulcinea. Lejos del arquetipo de belleza idealizada, Dulcinea del Toboso está más cerca aquí de la labradora, de la mejor saladora de puercos de toda la Mancha.

V.4.4.3. Del Caprichoso, discretísimo, académico de la Argamasilla, en loor de Rocinante

Soneto

En el soberbio trono diamantino
que con sangrientas plantas huella Marte,
frenético el Manchego su estandarte
tremola con esfuerzo peregrino.
Cuelga las armas y el acero fino
con que destroza, asuela, raja y parte:
¡Nuevas proezas!, pero inventa el arte
un nuevo estilo al nuevo paladino.
Y si de su Amadís se precia Gaula,
por cuyos bravos descendientes Grecia
triunfó mil veces y su fama ensancha,
hoy a Quijote le corona el aula
do Belona preside, y dél se precia,
mas que Grecia ni Gaula, la alta Mancha,
Nunca sus glorias el olvido mancha,
pues hasta Rocinante, en ser gallardo,
excede a Brilladoro y a Bayardo.

Los caballos de Orlando y Reynaldos de Montalbán no superan a Rocinante, presentado por el caprichoso y discreto académico de la Argamasilla como el fiel acompañante de don Quijote, de quien se precia la Mancha, lo mismo que Gaula de Amadís, y que es coronado, como caballero, por Marte y Belona.

V. 4.4.4. Del Burlador, académico argamillesco, a Sancho Panza.

Soneto

Santo Panza es aqueste, en cuerpo chico,
pero grande en valor, milagro extraño.
Escudero el más simple y sin engaño
que tuvo el mundo, os juro y certifico.
De ser conde, no estuvo en un tantico,
si no se conjuraran en su daño
insolencias y agravios del tacaño
siglo, que aun no perdonan a un borrico.
Sobre él anduvo -con perdón se miente-

este manso escudero, tras el manso
 caballo Rocinante y tras su dueño.
 ¡Oh vanas esperanzas de la gente!
 ¡Como pasáis con prometer descanso,
 y al fin paráis en sombra, en humo, en sueño!

Es quizás el soneto más logrado, y continúa con el tono burlesco e irónico. Sancho Panza, manso y simple, podría haber alcanzado mayor gloria si no llega a ser por la época insolente en la que vivió (el tacaño siglo). Las vanas esperanzas, en este caso las de un humilde escudero, llevan al desengaño: todo acaba en sombra, humo, sueño, una imagen que nos trae el eco del famoso verso gongorino “en tierra, en humo, en polvo, en sombra, en nada”.

V.4.4.5. Del Cachidiablo, académico de la Argamasilla, en la sepultura de don Quijote.

Epitafio

Aquí yace el caballero
 bien molido y mal andante
 a quien llevó Rocinante
 por uno y otro sendero.
 Sancho Panza el majadero
 yace también junto a él,
 escudero el más fiel
 que vio el trato escudero.

El Cachidiablo se ocupa del epitafio de don Quijote. Cachidiablo fue el nombre que se le dio a un corsario argelino, capitán de la flota de Barbarroja, que en tiempos de Carlos V saqueó algunas zonas del Levante español y destacó por su crueldad⁶⁷². La burla continúa: don Quijote es caballero molido y mal andante; Sancho es el más fiel escudero, pero también majadero por acompañar a su señor.

⁶⁷² Ricardo García Cárcel, "La Psicosis del turco en España del Siglo de Oro". En *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro. Actas de las XVI jornadas de teatro clásico*, Ciudad Real, Publicaciones de la Universidad de Castilla La Mancha y Festival de Almagro, 1994.

V.4.4.6. Del Tiquitoc, académico de la Argamasilla, en la sepultura de Dulcinea del Toboso

Epitafio

Reposa aquí Dulcinea;
y, aunque de carnes rolliza,
la volvió en polvo y ceniza
la muerte espantable y fea.
Fue de castiza ralea,
y tuvo asomos de dama;
del gran Quijote fue llama,
y fue gloria de su aldea.

De nuevo la inversión burlesca de la "dama angelical", de la Dulcinea creada por la imaginación de don Quijote en la aldeana Aldonza Lorenzo, de "carne rolliza" y de "castiza ralea", solo con ciertos asomos de dama. De nuevo el concepto barroco de la muerte, "espantable y fea", hace de la dama "polvo" y "ceniza". Dulcinea fue la llama amorosa en la que ardió don Quijote, pero su gloria, a pesar de lo que el caballero tantas veces pregona sobre su belleza, no acaba excediendo de los límites del Toboso, su aldea.

Como a continuación leemos:

Estos fueron los versos que se pudieron leer; los demás, por estar carcomida la letra, se entregaron a un académico para que por conjetura los declarase. Tiénese noticia que lo ha hecho, a costa de muchas vigiliyas y mucho trabajo, y que tiene intención de sacallos a luz, con esperanza de la tercera salida de don Quijote.

Tal vez pueda trazarse un paralelismo entre la traducción del pergamino granadino y de los Libros Plúmbeos y la lectura del pergamino quijotesco: Cervantes estaría ironizando sobre la superchería ideada por los moriscos de Granada a través de la figura del académico encargado de declarar "por conjetura" los versos que no se pudieron leer y de sacar a la luz la tercera salida de don Quijote.

Sabemos que Avellaneda se aprovecha del verso de Ariosto con que Cervantes cierra la primera parte ("Forsi altro canterà con miglior plectio", DQ, I, 52, pág. 545) para considerar el *Quijote* un libro abierto y continuarlo. Legítima el falso *Quijote*, cuyos protagonistas no son realmente ni don Quijote ni Sancho Panza, sino un loco que acaba en el manicomio y un bufón

de teatro. Sin embargo, si Avellaneda no sabe captar el carácter trágico de don Quijote no se olvida del final del libro y arranca de ahí, de modo que los protagonistas son unos caballeros moriscos de Granada que van a las justas de Zaragoza con don Quijote, Entre ellos se encuentra don Álvaro de Tarfe, que es el que encierra a don Quijote en el manicomio de Toledo. Además, don Quijote, de forma inesperada e increíble, se desenamora de Dulcinea. Y por eso, como bien sabemos, en la segunda parte Cervantes no encamina a don Quijote a Zaragoza, sino a Barcelona. Don Quijote entra en una venta, oye a unos caballeros que están hablando sobre él y que lo dan por desenamorado de Dulcinea, cosa que no acepta, formando un gran alboroto. De esta manera, don Quijote se entera de que hay otra historia suya, y gracias a su intervención desde el interior del relato se acaba distinguiendo entre un libro que es verdad y otro libro que es falso.

V. 5. Conclusión: *Forsi altro canterà con miglior plectio*

La crónica de unos hallazgos anunciados, los de la torre Turpiana y los Libros Plúmbeos de la colina de Valparaíso, permite considerarlos uno de los episodios más fascinantes de la historiografía granadina y uno de los recursos de salvación literaria más ingeniosos de la comunidad morisca. Cervantes acoge estos acontecimientos y los pone al servicio de su creación literaria; se sirve de la verdad histórica de unos sucesos para tejer la verosimilitud de su *Quijote*. Los académicos de Argamasilla bien pueden ser una parodia de los traductores de los apócrifos granadinos.

Los Libros Plúmbeos son una fabulación morisca por parte de sus creadores y a la vez traductores, Alonso del Castillo y Miguel de Luna, con la intención de servir de puente sincrético entre dos culturas. Responden a la visión dual de la comunidad cristiana y la comunidad musulmana y se asientan en la problemática político-religiosa de la España Moderna. Cervantes hace un guiño a una cuestión entonces palpitante. Terminada la primera parte de 1605, el hallazgo de una caja de plomo de un antiguo médico ofrece la posibilidad de la segunda parte, del *Quijote* de 1615. Los hallazgos que tienen lugar en Granada, el pergamino, las láminas y los Libros Plúmbeos, son usados en la obra con el objetivo de parodiar los procedimientos literarios caballerescos, y así por un lado autentificar la historia y por otro ridiculizar la superchería.

CAPÍTULO VI

LA HISTORIA DEL MORISCO RICOTE Y SUS RAÍCES

DESTERRADAS

VI.1. El trasfondo trágico del morisco Ricote: "las lágrimas por la patria perdida"

Doquiera que estamos, lloramos por España

(DQ, II, 54, pág. 960)

En los capítulos 54 y 63 de la segunda parte del *Quijote* se desenvuelve ante el lector el proceso de la expulsión de los moriscos, visto desde la caracterización objetiva y desapasionada del personaje Ricote, que se encuentra con su amigo Sancho Panza. La conquista de Granada por los Reyes Católicos dejó en incómoda situación a los últimos musulmanes de España, minoría difícilmente asimilable, pues persistía en la religión musulmana, en sus usos y costumbres y, obligada a vivir como los cristianos, solo lo hacía en apariencia. Tras muchos intentos de solución, y la sublevación de los moriscos de las Alpujarras en tiempos de Felipe II, el 9 de diciembre de 1609 se publicó el primer bando de expulsión de los moriscos de Murcia y parte de Andalucía; el 10 de julio de 1610, el que afectaba a los de Extremadura y las dos Castillas, comprendiendo la Mancha, y todavía en 1613 aparecieron disposiciones semejantes.

La historia de Ricote es tan verosímil que ofrece grandes similitudes con el hecho que se narra en cierta *Carta que Antonio Ocaña, morisco de los desterrados de España, natural de la villa de Madrid, envió desde Argel a un su amigo, dándole cuenta del estado de sus cosas*⁶⁷³, que se imprimió en Barcelona, en 1618. En ella se explica que varios moriscos desterrados en Constantinopla, por disensiones entre ellos, fueron denunciados al Sultán, quien se vio precisado a utilizar la artillería para combatirlos en la casa en que se habían refugiado. Se defendieron heroicamente, varios de ellos murieron luchando y los que fueron apresados confesaron la fe cristiana al ser ajusticiados por los turcos.

Cervantes pretende personalizar en el personaje de Ricote la tremenda tragedia colectiva de todo un pueblo y nos proporciona la oportunidad de examinar la cuestión de la tolerancia multicultural en su tiempo. Es en esta historia donde más se muestra la diferencia entre la primera y la segunda parte del *Quijote*, ya que hay un cambio total de perspectiva respecto al problema que ocasionó la expulsión definitiva de los moriscos.

⁶⁷³ Mikel Epalza, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1997.

Los decretos de expulsión se dictan bajo dictamen de Felipe III entre 1609 y 1613. Fue un acontecimiento tan trascendental que resultaba difícil que Cervantes lo pasara por alto, a pesar de que su interpretación no le fue nada fácil. Siempre intentará escapar de la censura inquisitorial. Recordemos que el país gira en torno a la unidad católica y ello fue lo que impulsó a esa decisión, porque se veía que los moriscos, aunque muchos de ellos convertidos e integrados, seguían suponiendo una amenaza al reino. En el episodio de Ricote podemos comprobar que Cervantes, por encima de los motivos reales de la expulsión de los moriscos, se ve impulsado a reflejar este asunto en la creación literaria:

Entiéndase, porque es clave, que el *Quijote* no está haciendo política. En 1615 la expulsión acaba de consumarse hasta el último hombre y sólo cabe ya asimilar en profundidad su amarga lección. Cervantes alza su voz de protesta, pero no bajo forma de alegato ni de crónica, que no eran lo suyo y habrían sido además reprimidos sin contemplaciones, empezando por la necesaria licencia de impresión. El encuentro con Ricote anticipa, por su abordaje escueto y sin adornos, una técnica de reportaje moderno.⁶⁷⁴

El destierro de los moriscos, que con toda seguridad fue sentido por Cervantes como un suceso particularmente grave, es en el único episodio de toda la novela fiel a los momentos históricos recientes, y por tanto pretende dejar indicios de lo que pensaba acerca de lo sucedido. La historia del morisco manchego Ricote se convierte en símbolo de la situación vivida en esas circunstancias tan lamentables, y Cervantes expresa su opinión ambigua al respecto con el fin de no traicionar su conciencia y no contradecir el Real Decreto. Por eso, a veces, parece apoyar la expulsión elogiando al monarca. El personaje Ricote tiene un trasfondo trágico por sus raíces desterradas, y sus lágrimas por la patria perdida son símbolo del conjunto de la comunidad morisca. Cervantes pretende con él representar a esta minoría, enlazando la ficción literaria con la historia, y así alabar y a la vez criticar el mundo morisco en todos sus pormenores sociales y culturales: la libertad de conciencia, la sensorialidad de la comida, el tesoro de Ricote, el habla y las letras moriscas, la religión, la vestimenta, sin pasar por alto a la figura de Ana Félix.

La historia se divide en dos partes claramente diferenciadas: una primera parte, que abarca el capítulo LIV, en la que, por medio del profundo diálogo entre Sancho y el morisco Ricote se exponen las razones de la expulsión y la justificación de la misma; una segunda parte, en la que se discute la posibilidad de excluir de aquella expulsión a los moriscos que se han

⁶⁷⁴ Francisco Márquez Villanueva, *Moros, moriscos y turcos en Cervantes*, Barcelona, Bellaterra, 2010, pág. 225.

integrado en la religión católica y a los que, sin mudar sus costumbres y religión, se comportan de manera cívica y no hacen daño alguno.

VI.1.1. El personaje Ricote en carne y hueso

En el conjunto de la obra cervantina, Ricote tiene un lugar particular porque con él Cervantes toca por primera vez el tema de la expulsión de forma directa y abierta. Este personaje, con toda probabilidad, podría responder a una persona de entre 50 y 60 años, a juzgar por el hecho de que su hija Ana Félix es una joven atractiva de unos 20 o 25 años. Si este Ricote en verdad es del Valle de Ricote, debió de nacer en él entre los años 1555 y 1565, y verse afectado por la pragmática oficial de asimilación a la doctrina cristiana. Tiene un perfecto dominio del idioma castellano y, en cuanto al idioma árabe, lo poco que ha aprendido lo debe a las enseñanzas de su madre. Se estaba configurando la figura del nuevo converso de moros, el cristiano nuevo del valle de Ricote. En realidad, este personaje dice lo que Cervantes desea que diga y se le convierte en un testigo. En el caso del autor del *Quijote*, en principio, compadecerse de la expulsión de los moriscos no es negar la justicia de la expulsión, sino un deber de buen cristiano ante el mal ajeno, incluso si este mal ha sido provocado por el mismo condenado, el morisco. Cervantes deja al lector la opción de opinar libremente, Francisco Márquez Villanueva afirma:

Es el morisco el gran personaje real de todo el *Quijote* como cifra absoluta del arte no mediatizado a que ha podido dar paso la novela moderna bajo una suprema categoría creadora, que sólo comparte con otra figura privilegiada que es Sancho Panza.⁶⁷⁵

A lo largo del texto del *Quijote* y sobre todo en la segunda parte del mismo, hay una constante decisiva y que marcará la voz textual, y es la cantidad de veces –una media docena– que Sancho, y algún otro personaje, se enorgullecen de ser "cristianos viejos", es decir, sin mezcla de sangre mora ni judía entre sus antepasados. Sancho afirma de sí mismo: “aunque pobre, soy cristiano viejo y no debo nada a nadie [...] y cada uno es hijo de sus obras” (DQ, I, 47, pág. 501). Si uno es lo que hace, ¿a qué viene enorgullecerse de lo que fueron o dejaron de

⁶⁷⁵ Márquez Villanueva, *op. cit.*, pág. 224.

ser los propios antepasados? Quizás la cita más curiosa sobre este asunto sea ésta de la conversación preliminar que se halla al inicio de la segunda parte:

Mirad, Sancho –dijo Sansón–, que los oficios mudan las costumbres, y podría ser que viéndoos gobernador no conociédeses a la madre que os parió.
–Eso allá se ha de entender –respondió Sancho– con los que nacen en las malvas y no con los que tienen sobre el alma cuatro dedos de envidia de cristianos viejos como yo los tengo. (DQ, II, 4, pág. 592)

Los que "nacen en las malvas" son los de origen oscuro y humilde; y "la envidia" es una referencia al tocino del cerdo que no podían comer ni judíos ni moros y que ingerían ostentosamente en caso de conversión para hacer patente su nueva condición, apoyándose en la doctrina de la *taqiyya*.

VI.1.2. El fiel escudero Sancho Panza y la dicotomía cristiano nuevo y cristiano viejo

Con la conversación de Sancho Panza y Ricote asistimos a la dualidad tan del gusto de Cervantes, y en este caso a la dicotomía entre cristiano nuevo y cristiano viejo, entre la España cristiana y la España musulmana.⁶⁷⁶ Su encuentro es satisfactorio para ambos por la larga tradición de amistad y hermandad que tenían antes de la expulsión. ¿Quizás sea esto un guiño a la postura asimilatoria de la sociedad morisca? La respuesta no puede ser un sí tajante. Cualquier desarraigo de una cultura e identidad propias es muy difícil de aceptar sin la esperanza de volver a las raíces desterradas. Y ahí tenemos a un Ricote que vuelve, aunque su vuelta sea para recuperar un tesoro perdido. El encuentro de Sancho y su vecino morisco tiene lugar cuando excepcionalmente el escudero viaja solo, después de haber alcanzado su más alto momento como hombre de bien al renunciar al gobierno de la ínsula de Barataria:

Dejémoslos pasar nosotros, como dejamos pasar otras cosas, y vamos a acompañar a Sancho, que entre alegre y triste venía caminando sobre el rucio a buscar a su amo, cuya compañía le agradaba más que ser gobernador de todas las ínsulas del mundo.

Sucedió, pues, que no habiéndose alongado mucho de la ínsula de su gobierno —que él nunca se puso a averiguar si era ínsula, ciudad, villa o lugar la que gobernaba—, vio que por el camino por donde él iba venían seis peregrinos con sus bordones, de estos extranjeros que piden la limosna cantando, los cuales, en llegando a él, se pusieron en ala, y, levantando las voces todos juntos, comenzaron a cantar

⁶⁷⁶ Francisco Márquez Villanueva, "Sobre la génesis literaria de Sancho Panza", *Anales cervantinos*, N° 12 (1958), págs. 123-155.

en su lengua lo que Sancho no pudo entender, si no fue una palabra que claramente pronunciaba limosna, por donde entendió que era limosna la que en su canto pedían (DQ, II, 54, pág. 957)

En la vida itinerante que ha vivido con don Quijote son muchas las experiencias con desconocidos, y no es raro, por tanto, este encuentro repentino con Ricote; en esta ocasión, lo que empieza como coincidencia de Sancho con un grupo de regocijados peregrinos, armados de jamón y botas de vino, desemboca en la inesperada reunión de dos personas a un tiempo próximas e involuntariamente antagónicas, por la profesión religiosa y la ubicación social de cada una: el cristiano viejo que es Sancho Panza y un tendero morisco de su pueblo llamado Ricote. La complicidad entre ambos comienza cuando Sancho se da cuenta de que el canto era una forma de pedir limosa, ya que la palabra "guelte" significa dinero en alemán:

[...] sacó de sus alforjas medio pan y medio queso, de que venía proveído, y dióselo, diciéndoles por señas que no tenía otra cosa que darles. Ellos lo recibieron de muy buena gana, y dijeron:
-¡Güelte!, ¡Güelte! (DQ, II, 54, pág. 957)

Cuando el morisco se da a conocer, los dos hombres se abrazan como personas que se han relacionado en una convivencia normal; tienen en común la lengua que hablan, un largo trato vecinal de padres de familia que habitan en el mismo pueblo y el conocimiento del entorno y sus habitantes, incluida en cada caso la familia del otro:

[...] habiéndole estado mirando uno dellos con mucha atención, arremetió a él, echándole los brazos por la cintura. En voz alta y muy castellana dijo:

- ¡Váleme Dios! ¿Qué es lo que veo? ¿Es posible que tengo en mis brazos a mi caro amigo, al mi buen vecino Sancho Panza? Sí tengo, sin duda, porque yo ni duermo, ni estoy ahora borracho.

Admiróse Sancho de verse nombrar por su nombre y de verse abrazar del extranjero peregrino, y después de haberle estado mirando sin hablar palabra, con mucha atención, nunca pudo conocerle; pero viendo su suspensión el peregrino, le dijo:

-¿Cómo y es posible, Sancho Panza hermano, que no conoces a tu vecino Ricote el morisco, tendero de tu lugar? (DQ, II, 54, pág. 958)

Sancho, tras un buen rato pensando en ese tan buen amigo y vecino que dice ser el recién presentado Ricote, se acuerda de él y se excusa de no haberlo reconocido a la primera por el hecho de que viste a la morisca, lo que indica que, cuando convivían juntos en la misma patria, ambos vestían a la cristiana:

Entonces Sancho le miró con más atención, y comenzó a refigurarle, y, finalmente, le vino a conocer de todo punto, y, sin apearse del jumento, le echó los brazos al cuello, y le dijo:
-¿Quién diablos te había de conocer, Ricote, en ese traje de moharracho que traes? (DQ, II, 54, pág. 958)

Desde el comienzo, la familiaridad y la confianza sin ambigüedades son notorias:

Dime: ¿quién te ha hecho franchote, y cómo tienes atrevimiento de volver a España, donde si te cogen y conocen, tendrás harta mala ventura?

Si tú no me descubres, Sancho -respondió el peregrino-, seguro estoy que en este traje no habrá nadie que me conozca; y apartémonos del camino a aquella alameda que allí parece, donde quieren comer y reposar mis compañeros, y allí comerás con ellos, que son muy apacible gente. Yo tendré lugar de contarte lo que me ha sucedido después que me partí de nuestro lugar, por obedecer el bando de Su Majestad, que con tanto rigor a los desdichados de mi nación amenazaba, según oíste. (DQ, II, 54, pág. 958)

Ricote, ya morisco experimentado, que no duda en dar uso a los "huesos mundos de jamón" (DQ, II, 54, pág. 959), claro exponente de su cristianismo, admite que tiene dudas acerca de su religiosidad y dice: "ruego siempre a Dios me abra a los ojos del entendimiento y me dé a conocer cómo le tengo que servir" (DQ, II, 54, pág. 959). El fragmento en que se describe la comida es de una sensorialidad increíble, por la delicadeza que tiene Cervantes al describir los detalles más minuciosos de este cuadro típicamente costumbrista y muestra de una fusión cultural:

Tendiéronse en el suelo, y, haciendo manteles de las yerbas, pusieron sobre ellas pan, sal, cuchillos, nueces, rajadas de queso, huesos mundos de jamón, que si no se dejaban mascar, no defendían el ser chupados. Pusieron asimismo un manjar negro que dicen que se llama *cabial*, y es hecho de huevos de pescados, gran despertador de la colambre. No faltaron aceitunas, aunque secas y sin adobo alguno, pero sabrosas y entretenidas. Pero lo que más campeó en el campo de aquel banquete fueron seis botas de vino, que cada uno sacó la suya de su alforja; hasta el buen Ricote, que se había transformado de morisco en alemán, o en tudesco, sacó la suya, que en grandeza podía competir con las cinco. Comenzaron a comer con grandísimo gusto y muy despacio, saboreándose con cada bocado, que le tomaban con la punta del cuchillo, y muy poquito de cada cosa, y luego al punto todos a una levantaron los brazos y las botas en el aire; puestas las bocas en su boca, clavados los ojos en el cielo, no parecía sino que ponían en él la puntería; y de esta manera, meneando las cabezas a un lado y a otro, señales que acreditaban el gusto que recibían, se estuvieron un buen espacio, trasegando en sus estómagos las entrañas de las vasijas. (DQ, II, 54, pág. 959)

Tras compartir tan buena comida, se retiran ambos y es cuando Ricote, a modo de confesión íntima, en una larga confidencia, "sin tropezar nada en su lengua morisca, en la pura castellana" (DQ, II, 54, pág. 960) le cuenta lo sucedido tras el bando de expulsión, admitiendo su indefinición religiosa y su respeto a la devoción católica de las mujeres de su familia:

-Bien sabes, ¡oh Sancho Panza, vecino y amigo mío!, cómo el pregón y bando que Su Majestad mandó publicar contra los de mi nación, puso terror y espanto en todos nosotros; a lo menos, en mí le puso de suerte que me parece que antes del tiempo que se nos concedía para que hiciésemos ausencia de España, ya tenía el rigor de la pena ejecutado en mi persona y en la de mis hijos. 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, ordené, digo, de salir yo solo, sin mi familia, de mi pueblo, e ir a buscar donde llevarla con comodidad, y sin la priesa con que los demás salieron. (DQ, II, 54, pág. 960)

Ricote justifica la expulsión de los moriscos, pero al mismo tiempo se reconoce cristiano verdadero y habla de cómo llora en el exilio por España, su patria natural:

[...] y forzábame a creer esta verdad saber yo los ruines y disparatados intentos que los nuestros tenían, y tales, que me parece que fue inspiración divina la que movió a Su majestad a poner en efecto tan gallarda resolución, no porque todos fuésemos culpados; que algunos había cristianos firmes y verdaderos; pero eran tan pocos, que no se podían oponer a los que no lo eran, y no era bien criar la sierpe en el seno, teniendo los enemigos dentro de casa. Finalmente, con justa razón fuimos castigados con la pena del destierro, blanda y suave al parecer de algunos; pero al nuestro la más terrible que se nos podía dar. Doquiera que estamos lloramos por España; que, en fin, nacimos en ella y es nuestra patria natural (DQ, II, 54, pág. 960)

Ricote representa el desarraigo físico y cultural. La realidad del destierro se expone con toda su crudeza. El ingenio cervantino, por encima de las razones del Estado, muestra hacia el morisco expulsado sentimientos de piedad y solidaridad, que habría que enlazar con el humanismo erasmista que modeló la ideología del autor⁶⁷⁷. Pero lo propio de Cervantes es la dualidad, que se da tanto en boca de Ricote como en la de su hija Ana Félix. La ambigüedad aparece cuando Ricote manifiesta: "con justa razón fuimos castigados con la pena del destierro"; al mismo tiempo expresa: "doquiera que estamos lloramos por España [...] en ninguna parte hallamos el acogimiento que nuestra desventura desea" (DQ, II, 54, págs. 960). Según López Baralt:

La crisis de identidad por la que atraviesa este exiliado en particular es especialmente dolorosa porque fue -bastante excepcional entre los moriscos de la época- muy "buen español" y muy buen "musulmán". El refugiado se encontraba profundamente aculturado en ambas dimensiones de la hispanidad; tanto de la triunfante como la agonizante. Conoció magistralmente bien -y amó con pasión- la literatura española "oficial" - Lope de Vega, Góngora, Garcilaso, Quevedo- e incluso llegó a

⁶⁷⁷ Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

identificarse con los prejuicios de la sociedad cristiano-vieja como la pureza de sangre y con nociones tan complicadas como la de la maurofilia literaria.⁶⁷⁸

Resulta un tanto irónico Ricote cuando dice llorar por España, habla de su ansiado retorno al que considera su lugar de origen, y sin embargo considera "gallarda" la resolución de expulsión del rey. Más adelante expresa el destino general de los expulsados y comenta:

En ninguna parte hallamos el acogimiento que nuestra desventura desea, y en Berbería y en todas las partes de África donde esperábamos ser recibidos, acogidos y regalados, allí es donde más nos ofenden y maltratan. No hemos conocido el bien hasta que le hemos perdido; y es el deseo tan grande que casi todos tenemos de volver a España, que los más de aquellos, y son muchos, que saben la lengua como yo, se vuelven a ella, y dejan allá sus mujeres y sus hijos desamparados: tanto es el amor que la tienen; y agora conozco y experimento lo que suele decirse: que es dulce el amor de la patria. (DQ, II, 54, pág. 961)

Ricote recuerda cómo, tras la expulsión, tuvieron que salir obligados de sus casas a Berbería, donde no fueron bien recibidos por las diferencias étnicas y culturales de los musulmanes de España con los musulmanes del norte de África. Este personaje continúa en su línea de ambigüedad, porque en verdad el objetivo primordial de su vuelta es recuperar su tesoro y luego

[...] pasar desde Valencia a mi hija y mi mujer, que sé que están en Argel y dar traza cómo traerlas a algún puerto de Francia y desde allí llevarlas a Alemania, donde esperaremos lo que Dios quisiese hacer de nosotros. (DQ, II, 54, pág. 961)

Ricote explica que eligió Alemania, donde regía "la libertad de conciencia" (DQ, II, 54, pág.961), como el mejor refugio para poder vivir en paz con su familia fuera de España:

Salí, como digo, de nuestro pueblo, entré en Francia, y aunque allí nos hacían buen acogimiento, quise verlo todo; pasé a Italia, y llegué a Alemania, y allí me pareció que se podía vivir con más libertad, porque sus habitantes no miran en muchas delicadezas: cada uno vive como quiere, porque en la mayor parte de ella se vive con libertad de conciencia. (DQ, II, 54, pág. 961)

La continua ambigüedad hace que sea tarea ardua poder extraer un juicio unívoco de Cervantes acerca de la expulsión de los moriscos y su posterior destierro; da la sensación de que se guarda las espaldas ante los censores, moviéndose entre la cautela y la dualidad de

⁶⁷⁸ Luce López Baralt, "Un morisco Ricote de carne y hueso", *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Madrid, Trotta, 2009, pág. 13.

opinión, con objeto de no traicionar su conciencia erasmiana y tampoco oponerse a la decisión real. En relación con ello, Araujo Ramírez señala:

En la España del siglo XVII existía una corriente de opinión muy minoritaria llamada "de los políticos" con la cual pudo haber dialogado Cervantes; a mayores, la élite morisca tenía serios contactos con el bando protestante, incluido el francés. Esa libertad en el Islam ya existía y Cervantes, sin duda, la conocía al igual que sabía muy de cerca que dicha libertad, desde el punto de vista de la Iglesia Católica, es lo mismo que la herejía y como la herejía no tiene razón de ser.⁶⁷⁹

La tragedia de la expulsión, que da lugar a un largo y penoso episodio, la vive Cervantes de primera mano. Según José Luis Abellán:

[...] este análisis del tema morisco en relación con el *Quijote* es la expresión de una crítica a la sociedad española de la época, es lo que Américo Castro llamó "antijerarquismo"; se alimenta del mensaje erasmiano, que está en la base del mensaje espiritual del *Quijote*, cuya finalidad es la exaltación del hombre y la libertad en la vida al aire libre, en el campo, alejado de los centros de poder, que son las ciudades.⁶⁸⁰

No en balde, la sociedad quijotesca es la de los venteros, cabreros, pastores y labradores, que desaparecen en casa de los duques y las jornadas barcelonesas en casa de Antonio Moreno. Es en la casa de Antonio Moreno donde sucede el desenlace de la historia de Ricote. Todavía a decir de Abellán:

Aunque haya voces en contra, las expresiones con que el autor califica o hace autocalificarse a estos españoles exiliados a la fuerza son cuando menos compasivas, si no comprensivas y hasta favorables dentro del fárrago de las justificaciones y tópicos oficiales con los que vienen envueltos "nación desdichada", "maltrato", "su mar de desgracias", "corriente de desventura", "miserable destierro".⁶⁸¹

Cervantes no podía ver más que con enorme simpatía humana la figura de Ricote, de quien resalta su amor a la patria: "y es el deseo tan grande que casi todos tenemos de volver a España, que los más de aquellos, y son muchos, que saben la lengua como yo, se vuelven a ella". A la vez, derriba con este breve episodio otro de los mitos que una historia apologética ha creado en torno a la expulsión: el de su pretendida popularidad. La realidad cuenta que el decreto fue obra de pocos y nunca contó con las simpatías y el apoyo del resto de la población: "La expulsión

⁶⁷⁹ Alejandro Ramírez Araujo, "El morisco Ricote y la libertad de conciencia", *Hispanic Review*, vol. XXIV, N° 4 (1956), pág. 284.

⁶⁸⁰ José Luis Abellán, *Los secretos de Cervantes y el exilio de don Quijote*, Madrid, Centro de Estudios Cervantinos, 2006, pág. 160.

⁶⁸¹ *Ibid.*

no procede nunca al aliento de un clamor popular, sino al de una minoría activista radicada en las más altas esferas de la política, de la iglesia y de la Inquisición".⁶⁸² De ahí que los moriscos no estén solos el día del destierro, y que a sus lágrimas y sus lamentos se una en muchos lugares el desconsuelo de los cristianos que los ven marchar. En el pueblo de don Quijote, las relaciones entre ambas comunidades son cordiales, y el episodio de la expulsión adquiere perfiles trágicos:

No quiero porfiar, Sancho, -dijo Ricote-. Pero dime: ¿hallástete en nuestro lugar cuando se partió de él mi mujer, mi hija y mi cuñado?

-Sí hallé -respondió Sancho-, y séte decir que 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 a cuantos llegaban a verla, y a todos pedía la encomendasen a Dios y a Nuestra Señora su madre; 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. (DQ, II, 54, pág. 963)

Se puede decir que los moriscos no fueron expulsados por infieles a su nueva religión, sino por pertenecer a la nación árabe de la que los cristianos viejos desconfiaban. La desconfianza se tradujo en desprecio, el desprecio en odio y el odio en deseo de expulsión. Este sentimiento había provocado la expulsión de los judíos en 1492 y provoca en 1610 la expulsión de los moriscos: "Los sentimientos que albergaban con más frecuencia unos y otros, cristianos y moriscos, eran el desprecio, el miedo y el odio".⁶⁸³

Ricote comprende la inevitabilidad de que algunos moriscos, "cristianos firmes y verdaderos", pagasen por otros, sobre los que pesaba la sospecha de no serlo, y fueran desterrados con penosa ironía como los demás. El gran problema era cómo distinguir entre moriscos "buenos y malos", y por eso Ricote no puede atribuir las tristes consecuencias que trajo la expulsión para los moriscos "buenos" a las autoridades encargadas del destierro, sino tan sólo a un error. Al oírle hablar acerca de su mujer y su hija como "católicas cristianas" y verlo reconocer que él no lo es tanto, surge la sospecha de que haya adoptado una posición astutamente hipócrita.

En términos generales la desconfianza mutua corrompe todo el cuerpo del país, fomentando odios irracionales. Pero Cervantes nos habla de don Pedro Gregorio, hijo de un rico caballero cristiano, que ama tanto a Ana Félix que se va tras ella y acaba como cautivo, haciendo lo imposible hasta conseguir reunirse con la joven en Barcelona. La historia de Ricote

⁶⁸² Francisco Márquez Villanueva, *Moros, moriscos y turcos en Cervantes*, pág. 65.

⁶⁸³ Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid, Alianza, 1985, pág. 129.

se cierra con el matrimonio de Ana Félix y don Pedro (o don Gaspar, como también se le llama) Gregorio, aunque el mismo Ricote advierte a Sancho que “las moriscas pocas o ninguna vez se mezclaron por amores con cristianos viejos”.

VI. 2. La figura de Ana Félix, la Ricota andalusí, como representante de integración en el ámbito cristiano

Completa Cervantes la historia de Ricote y de su familia más adelante, en el capítulo 63, ya en Barcelona, con Sancho y don Quijote en casa de don Antonio Moreno. En su visita a las galeras del puerto son testigos de cómo la vigilancia costera captura un bergantín corsario, procedente de Argel, cuyo arráez parece ser un hermoso joven. En realidad, es mujer cristiana, Ricota, que reaparece con el nombre de Ana Félix, nombre poético que fonéticamente evoca a la mítica Ave Fénix, siempre renacida. La hija de Ricote dará noticia a partir de aquí de su complicada historia de exilio y contra-exilio:

-¡Buena ha estado la caza, señor general, dijo el virrey!

-Y tan buena -respondió el general- cual la verá Vuestra Excelencia ahora colgada de esta entena.

- ¿Cómo así? -replicó el virrey.

-Porque me han muerto, -respondió el general-, contra toda ley y contra toda razón y usanza de guerra, dos soldados de los mejores que en estas galeras venían, y yo he jurado de ahorcar a cuantos he cautivado, principalmente a este mozo, que es el arráez del bergantín.

Y enseñóle al que ya tenía atadas las manos, y echado el cordel a la garganta, esperando la muerte.

Miróle el virrey, y viéndole tan hermoso y tan gallardo y tan humilde, dándole en aquel instante una carta de recomendación su hermosura [...] (DQ, II, 63, pág. 1033).

Con la soga al cuello, a la pregunta del virrey de si es turco de nación, moro o renegado, Ana responde identificándose como mujer cristiana. Cuando le permiten contar su historia declara que ella es de nación morisca, pero hija de padres cristianizados:

[...] le vino deseo de excusar su muerte, y, así, le preguntó:

- Dime, arráez, ¿eres turco de nación, o moro, o renegado?

A lo cual el mozo respondió, en lengua asimesmo castellana:

-Ni soy turco de nación, ni moro, ni renegado.

- Pues ¿qué eres? -replicó el virrey.

-Mujer cristiana, respondió el mancebo.

-¿Mujer, y cristiana, y en tal traje, y en tales pasos? Más es cosa para admirarla que para creerla.

–Suspended -dijo el mozo-, ¡oh señores!, la ejecución de mi muerte; que no se perderá mucho en que se dilate vuestra venganza en tanto que yo os cuente mi vida.

¿Quién fuera el de corazón tan duro, que con estas razones no se ablandara, o, a lo menos, hasta oír las que el triste y lastimado mancebo decir quería? El general le dijo que dijese lo que quisiese, pero que no esperase alcanzar perdón de su conocida culpa. Con esta licencia el mozo comenzó a decir de esta manera. (DQ, II, 63, pág. 1034).

De modo natural surge en la prosa de Cervantes el sintagma "morisca cristiana", porque según dice ella resulta ser morisca, "de aquella nación más desdichada que prudente", "de moriscos engendrada", aunque deja claro que en la actualidad es cristiana ("mamé la fe católica en la leche"):

De aquella nación más desdichada que prudente, sobre quien ha llovido estos días un mar de desgracias, nací yo de moriscos padres engendrada. En la corriente de su desventura fui yo por dos tíos míos llevada a Berbería, sin que me aprovechase decir que era cristiana, como, en efecto, lo soy, y no de las fingidas ni aparentes, sino de las verdaderas y católicas. No me valió con los que tenían a cargo nuestro miserable destierro decir esta verdad, ni mis tíos quisieron creerla; antes la tuvieron por mentira y por invención, para quedarme en la tierra donde había nacido, y, así, por fuerza más que por grado me trajeron consigo. Tuve una madre cristiana y un padre discreto y cristiano ni más ni menos; mamé la fe católica en la leche, criéme con buenas costumbres; ni en la lengua, ni en ellas jamás, a mi parecer, di señales de ser morisca. (DQ, II, 63, pág.1034)

Es en este momento cuando se descubre que la joven resulta ser Ana Félix o Ana Ricote, la hija de Ricote; una vez que se escucha el nombre de Ana Félix en público, se oye otra voz que clama:

[...] y apenas dio fin a su plática la morisca, cuando él se arrojó a sus pies, y, abrazado de ellos, con interrumpidas palabras de mil sollozos y suspiros, le dijo:

-¡Oh Ana Félix, desdichada hija mía! Yo soy tu padre Ricote, que volvía a buscarte, por no poder vivir sin ti, que eres mi alma.

A cuyas palabras abrió los ojos Sancho, y alzó la cabeza -que inclinada tenía pensando en la desgracia de su paseo-, y mirando al peregrino, conoció ser el mismo Ricote que topó el día que salió de su gobierno. (DQ, II, 63, pág.1037)

Acto seguido Ricote expone lo siguiente al virrey:

Si nuestra poca culpa y sus lágrimas y las mías por la integridad de vuestra justicia, pueden abrir puertas a la misericordia, usadla con nosotros, que jamás tuvimos pensamiento de ofenderos, ni convenimos en ningún modo con la intención de los nuestros, que justamente han sido desterrados (DQ, II, 43, pág.1037).

Vemos también cómo Cervantes hace que Sancho muestre una actitud un tanto distante; parece como si no quisiera involucrarse de lleno en los problemas de Ricote, tal vez por miedo a lo que suponía oponerse a la decisión de la Corona, y así dice:

-Bien conozco a Ricote, y sé que es verdad lo que dice en cuanto a ser Ana Félix su hija; que en esotras zarandajas de ir y venir, tener buena o mala intención, no me entremeto. (DQ, II, 63, pág.1037)

Es el silencio de toda una comunidad cristiana que obviaba la situación de los moriscos y las consecuencias desastrosas de la expulsión. Las peripecias que han atravesado la bella morisca y el joven caballero que la ama implican un juego de disfraces y falsas apariencias muy común en la literatura renacentista. El enamorado de Ana Félix, hidalgo cristiano de su mismo pueblo -Gaspar o Pedro Gregorio-, por amor a ella marcha con los moriscos al destierro, a Argel concretamente. Allí la belleza de Ana, junto con la fama de sus riquezas, hace que el rey le flete un bergantín para regresar a España en busca del tesoro, dejando a su enamorado escondido y disfrazado de mujer porque "entre aquellos bárbaros turcos en más se tiene y estima muchacho o mancebo hermoso que una mujer, por bellísima sea".

En este caso la confusa identidad en cuanto a religión, patria y lengua que las circunstancias imponen a los enamorados halla un símbolo expresivo en el tópico disfraz varonil para la mujer y femenino para el varón. El lector espera el final dichoso que debería alcanzar este relato de corte bizantino, pero el desenlace queda en suspenso, como no podía ser menos, sin falsear la dureza de una situación que era actualidad en el tiempo de la escritura.

Termina la aventura con el proyecto de que el renegado que acompaña a Ana vuelva a Argel con una pequeña embarcación tripulada por cristianos para rescatar a Gaspar, y con la excelente acogida que los nobles y el virrey catalanes hacen a los dos moriscos, padre e hija. El capítulo nos deja la historia sin concluir, con Ana Félix como auténtico tesoro del feliz padre Ricote:

No hallé a mi hija; hallé el tesoro, que conmigo traigo, y agora, por el extraño rodeo que habéis visto, he hallado el tesoro que más me enriquece, que es a mi querida hija (DQ, II, 63, pág.1037)

Tras esto don Antonio Moreno y el virrey se plantean la posibilidad de que tanto Ana Félix como su padre Ricote se puedan quedar en España, una vez que don Gregorio regrese de Argel. El foco de atención se centra en Ana Félix y Gregorio como la nueva generación de españoles, ya que ella se considera cristiana aunque sus raíces sean árabes, y Gregorio, aunque cristiano viejo, entiende a la perfección la lengua árabe, con lo cual el aspecto multicultural está

servido. Tenemos a Ana Félix disfrazada de moro, que se presenta como mujer cristiana hablando a la perfección la lengua castellana, equívoco logrado a la perfección para despertar la atención de los lectores. Solucionada, al parecer, la vida sentimental de Ana Félix y Gregorio, a Ricote y su familia les queda superar todas las diligencias oportunas que don Antonio Moreno se propone realizar en la Corte para solicitar que padre e hija permanezcan en España. Ricote, sin embargo, no espera nada de don Bernardino de Velasco, conde de Salzar, a quien su Majestad ha encargado la expulsión, porque, aunque en él se mezclan la misericordia y la justicia, como ve que “todo el cuerpo de nuestra nación está contaminado y podrido”, procura que no quede ningún morisco que, como raíz escondida, con el tiempo venga a brotar y a “echar frutos venenosos en España, ya limpia, ya desembarazada de los temores en que nuestra muchedumbre la tenía”. En las palabras de Ricote se advierte de nuevo la dualidad cervantina: “¡Heroica resolución del gran Filipo Tercero, y inaudita prudencia en haberla encargado al tal don Bernardino de Velasco!”.

VI. 3. El peculiar caso del Valle de Ricote: orígenes

El episodio de Sancho y Ricote aparentemente es una escena cualquiera entre un cristiano viejo y un cristiano nuevo. Sin embargo, podemos especificar que responde a una realidad histórica determinada: la situación de los moriscos manchegos. Los moriscos de la Mancha, del Campo de Calatrava y de Extremadura tenían bien poco en común con los de Valencia y Aragón; intentar meterlos a todos en el mismo saco deja de lado este hecho fundamental, y Cervantes no lo ignoraba. Por eso su entrañable retrato del morisco Ricote hace imprescindible conocer la historia del Valle de Ricote en relación con la expulsión de los moriscos.⁶⁸⁴ Eligió el nombre de "Ricote"⁶⁸⁵ con una simbología clara porque todo tiene un sentido oculto. Tenemos el Ricote onomástico en el Esquivias manchego, el pueblo de la esposa de Cervantes, y en segundo lugar el topónimo del Valle de Ricote, en la provincia de Murcia, donde estaba concentrada una comunidad morisca.

Con su morisco Ricote, Cervantes no se referiría a La Mancha, sino a los pueblos del Valle de Ricote. El apellido Ricote se hallaba en todo el territorio español, no sólo en el pueblo de Cervantes. La amplia tradición morisca se refleja incluso en el cambio de género del propio

⁶⁸⁴ José María García Avilés, *Los moriscos del Valle de Ricote*, Alicante, Universidad de Alicante, 2007.

⁶⁸⁵ Antonio Oliver, "El morisco Ricote", *Anales Cervantinos*, N° 5 (1955), pág. 251.

nombre Ricote, cuando Cervantes nombra a la esposa del morisco como la Ricota; era costumbre morisca el cambio de género del apellido familiar, y esta costumbre sigue vigente incluso hoy mismo en las familias de origen andalusí en Marruecos, sobre todo en el norte del país.

El gran arabista Ángel González Palencia considera que Cervantes enlaza el topónimo Ricote con el valle murciano de ese nombre:

Felipe II no se decidió a decretar la expulsión, en que se pensó por 1582. Felipe III, alentado por Lerma y por el beato Juan de Ribera, dio el decreto de 1609, que fue ejecutado este año y en los de 1610 (Andalucía y Aragón), 1611 (Cataluña) y 1614 (Murcia). ¿Cuántos salieron? No se sabe: algunos hacen subir el número a 500.000; muchos se ocultaron; muchos volvieron de incógnito a su antigua patria, como aquel del Valle del Ricote que sale a la plaza en el *Ingenioso Hidalgo*.⁶⁸⁶

El pueblo murciano de Ricote fue patria del célebre matemático musulmán "el Ricotí", a quien Alfonso X, cuando conquista Murcia, le ofrece una cátedra en la madrasa o centro de estudios para jóvenes de las tres religiones -la católica, la judaica y la mahometana- que el Rey Sabio crea en aquella ciudad. Como señala González Palencia:

Al final ya del *Quijote* saca Cervantes a plaza un morisco del pueblo de Sancho, conocido y amigo, que era tendero y se llamaba Ricote, acaso por ser oriundo de este valle, a orillas del Segura, donde había visto la luz también el famoso Ricotí, que sirvió a Alfonso el Sabio recién conquistada Murcia, y que por escrupuloso dejó de enseñar en la escuela que don Alfonso puso en la ciudad del Segura.⁶⁸⁷

Mas si "el Ricotí", por fidelidad a la religión islámica, no aceptó la generosa oferta del rey Alfonso, huyendo rápidamente hacia Al-Ándalus, muchos hermanos suyos permanecieron en Ricote y su valle. La expulsión de los moriscos ricotíes se grabó indeleblemente en el ánimo de Cervantes. Ricote, por extensión, es exponente de todos los moriscos de España condenados al destierro. También Domínguez Ortiz se refiere al valle de Ricote: "Como se sabe, Cervantes personificó este topónimo en una de sus más humanas creaciones: la figura del morisco que regresa a España arrojando todos los peligros".⁶⁸⁸

La expulsión de los moriscos del Valle de Ricote fue bastante trágica, ya que allá por el año 1613 la gran masa de la población era morisca, y sólo un dos por ciento era cristiano. La

⁶⁸⁶ Ángel González Palencia, "Huellas islámicas en el carácter español", *Hispanic Review*, N° 7, (2009), pág. 195.

⁶⁸⁷ González Palencia, "Cervantes y los moriscos", *Boletín de la Real Academia Española*, N° 16 (1947-1948), pág. 114.

⁶⁸⁸ Antonio Domínguez Ortiz, "Felipe IV y los moriscos", *Miscelánea de Estudios Árabes*, N° 3 (1959), pág. 61.

literatura de Cervantes está basada sobre hechos reales, no sin darle el toque especial de la ficción literaria. Siempre escribía sobre hechos que conocía muy bien; y así conocía a la perfección la gran injusticia sufrida por los moriscos en la Mancha y sobre todo en el Valle de Ricote. Márquez Villanueva llega a las siguientes conclusiones:

La narración de Ricote, este hombre a la vez romántico y práctico, es un prodigio de autenticidad humana y de viril modestia. No hay en todo su discurso el menor despunte retórico ni nota alguna de sentimentalismo cascado o libresco. Su noble alma es incapaz de abrigar rencores, y el desdichado morisco ni siquiera reclama el papel de víctima que con tanta justicia le corresponde. Cervantes acumula diversas intenciones bajo el nombre del morisco Ricote. Como hemos visto, algunas de ellas son risueñas, espontáneas y aptas para servirle si hacía falta de coartada. El propósito de aludir al sino de los del valle de Ricote es, sin embargo, fundamental e imposible de poner en tela de juicio. El topónimo se transforma en onomástico por la decisiva razón de que el morisco manchego es, a su vez, un paradigma de víctima inocente. Cervantes quiso que su noble personaje fuera un recuerdo vivo del último y tristísimo capítulo de aquella expulsión que veía ensalzar a su alrededor como una gloriosa hazaña.⁶⁸⁹

Otro aspecto peculiar del Valle de Ricote es que sus vecinos se consideraban verdaderos cristianos, como la Ricota del texto cervantino, la hija de Ricote, en el amplio parlamento del que ya nos hemos hecho eco. Estos vecinos ricotíes no permitían de ninguna manera que se les llamase moros o moriscos; es más, en los documentos y libros eclesiásticos, nunca figura la mención de "moriscos" para los vecinos del Valle, así que efectivamente tuvieron el trato de cristianos viejos. Tenemos testimonios de que sabían hablar castellano igual o incluso mejor que los propios cristianos viejos; además bebían vino, comían tocino y eran totalmente diferentes a los granadinos y los valencianos, tal y como nos hace saber el testimonio de Juan Pereda recogido por Westerveld:

Que personas graves y religiosas hacen grande argumento de que son buenos y fieles cristianos y ninguno de quantos me he informado en este negocio que passan de ciento y entre ellos son muchos conocidamente enemigos he sabido acto ni ceremonia de su secta, ni contraria a nuestra santa fe, ni de vista, ni de oydas con certeza desde más de los dichos cuarenta años a esta parte, antes todos deponen de muchos actos positivos contrarios a la secta de Mahoma, y son muy raros los testigos que no dicen de todos los siguientes, que ninguno ha vestido a lo morisco, que generalmente beben vino, que comen tocino, la mayor parte desta gente, en que se diferenciaban tanto de los granadinos y valencianos que comían aparte y como dicen apartaban rancho quando trabajaban juntos en una casa, porque en la de los cristianos viejos no havia cuidado de diferenciar manjar ni bebida para los mudexares, y para los granadinos y valencianos.⁶⁹⁰

⁶⁸⁹ Francisco Márquez Villanueva, "El morisco Ricote o la hispana razón de Estado", *Personajes y temas del Quijote*, Madrid, Taurus, 1975, págs. 256-257.

⁶⁹⁰ Govert Westerveld, *Miguel de Cervantes Saavedra, Ana Félix y el morisco Ricote del Valle de Ricote en Don Quijote II del año 1615*, Murcia, Ediciones Blanca, 2007, pág. 40.

La asimilación general e integración en la doctrina cristiana de los ricotíes hubo de pasar por un largo proceso que no habría tenido sentido sin la convicción de sentirse cristianos.

VI. 4. Las líneas temáticas en la creación del refugiado morisco

VI.4.1. Libertad de conciencia

Surge otra vez la ambigüedad cervantina en cuanto al tema morisco porque resulta de entrada poco lógico calificar a don Quijote de cristiano ejemplar o católico por los cuatro costados si en el fondo de su creador prima una cierta inclinación hacia la libertad de conciencia. La posición del Cervantes del *Coloquio de los perros*, por ejemplo, parece incomprensible si la comparamos con el Cervantes del *Quijote* en cuanto a los moriscos se refiere, y la conclusión es que ambas posturas contradictorias nos llevan a una pugna interior con la que Cervantes ha conseguido transmitir la honda preocupación por la problemática morisca con perspicacia e imaginación.

La alusión de Ricote a la libertad de conciencia en Alemania refleja la polémica sobre la expulsión. Cervantes hace que en su obra se escuchen simultáneamente dos voces, y por eso interpretar y comprender bien los textos del autor no es una tarea fácil. Coincide con el pensamiento de los humanistas del siglo XV, tales como Juan Ramírez de Lucena y Hernando de Talavera, que protestan enérgicamente contra la implantación de la Santa Inquisición. Como es de sobra conocido, Cervantes dice lo siguiente acerca de la libertad:

La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida, y por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres. (DQ, II, 58, pág. 980)

Cuando cuenta a Sancho la vida que ha llevado desde que salió de España a causa del decreto de expulsión, Ricote afirma:

Salí, como digo, de nuestro pueblo, entré en Francia, y aunque allí nos hacían buen acogimiento, quise verlo todo; pasé a Italia, y llegué a Alemania, y allí me pareció que se podía vivir con más libertad, porque sus habitantes no miran en muchas delicadezas: cada uno vive como quiere, porque en la mayor de ella se vive con libertad de conciencia (DQ, II, 54, pág. 961)

Habría que preguntarse si existía de verdad la libertad de conciencia en Alemania. Joaquín Casaldueiro 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”.⁶⁹¹ Es verdad que Carlos V concedió libertad de religión a los príncipes alemanes en 1541, pero en este país no se permitía entonces a los católicos practicar libremente sus creencias. Con razón dice Ramírez Araujo⁶⁹² que esta "libertad de conciencia" se identifica con el concepto herético. La novedad en el uso de las palabras "libertad de conciencia" procede de los Países Bajos, donde el Príncipe Guillermo de Orange luchó constantemente por ella; y como muestra, en una de sus famosas frases decía: "No puedo aprobar que haya reyes que quieran reinar sobre la conciencia de sus súbditos y les quiten la libertad de creencia y religión".⁶⁹³ En 1564 se había establecido, mediante edicto, la Santa Inquisición en los Países Bajos, lo cual supuso la abolición de la libertad de culto. Cervantes estaba perfectamente al tanto de las reclamaciones religiosas por parte de Flandes. También conocía la importancia de la ciudad de Ausburgo, la sede de los Fugger, donde Ricote se establece:

De modo que de todos los lugares de Europa y la cuenca mediterránea donde Cervantes podría haber ubicado a Ricote en el exilio, Ausburgo es el único que reúne tanto el tema económico (flujo de capital) como el religioso (libertad de conciencia).⁶⁹⁴

Con su habitual maestría Cervantes nos da a entender que la expulsión no solo tuvo una vertiente política y religiosa, sino también económica, sobre todo en el caso de moriscos como Ricote.

⁶⁹¹ Joaquín Casaldueiro, *Sentido y forma del Quijote*, Madrid, Gredos, 1970, pág. 340.

⁶⁹² Alejandro Ramírez Araujo, "El morisco Ricote y la libertad de conciencia", *Hispanic Review*, XXIV, N°4 (1956), págs. 285.

⁶⁹³ Américo Castro, "Erasmus en tiempos de Cervantes", *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*, Madrid, Trotta, 2002.

⁶⁹⁴ Carroll Johnson, "Ortodoxia y anticapitalismo en el siglo XVII: el caso del morisco Ricote, *Don Quijote*, II, 54". En *Hispanic Studies in honor of Joseph H. Silverman*, Juan de la Cuesta, 1988, págs., 285-296, pág. 295.

VI.4.2. La sensorialidad de la comida: jamón y vino a la morisca

Ricote vive una edad conflictiva en la cual se tiene que comer forzosamente cerdo, puesto que no comerlo delata inmediatamente la pertenencia a otra casta distinta a los cristianos viejos. La mayoría de los moriscos estaba acostumbrada a comer carne de cerdo y beber vino como los cristianos viejos. La cuestión de la comida es básica en el texto del *Quijote*. Uno de los aspectos a los que ya hemos hecho referencia es lo que comía el hidalgo, los “duelos y quebrantos” (DQ, I, 1, pág. 32), que como vimos también admiten una lectura desde la perspectiva de la tensión social y religiosa en la España de Cervantes.

No nos debe extrañar entonces que la figura del morisco Ricote coma a gusto los huesos mundos de jamón y que beba en abundancia buen vino cuando comparte almuerzo con Sancho. Recordemos:

Tendiéronse en el suelo, y, haciendo manteles de las hierbas, pusieron sobre ellas pan, sal, cuchillos, nueces, rajas de queso, huesos mundos de jamón, que si no se dejaban mascar, no defendían el ser chupados. (DQ, II, 54, pág. 959)

El salvoconducto⁶⁹⁵ más eficaz para transitar por la España de los cristianos viejos y nuevos era comer un trozo de jamón o tocino. Por tanto, el tocino y jamón ya no son solo una comida⁶⁹⁶, sino un escudo maravilloso para demostrar así una condición no morisca o hebrea. El hecho de que Ricote beba vino y coma jamón sin vacilar daba a entender que su conversión no era superficial, sino confirmada culturalmente. Ricote bebe vino, tal como era costumbre en el Valle de Ricote, y Cervantes lo dice muy claro:

Pero lo que más campeó en el campo de aquel banquete fueron seis botas de vino, que cada uno sacó la suya de su alforja; hasta el buen Ricote, que se había transformado de morisco en alemán o en tudesco sacó la suya, que en grandeza podía competir con las cinco. Comenzaron a comer con grandísimo gusto y muy despacio, saboreándose con cada bocado, que le tomaban con la punta del cuchillo, y muy poquito de cada cosa, y luego al punto todos a una levantaron los brazos y las botas en el aire; puestas las bocas en su boca, clavados los ojos en el cielo, no parecía sino que ponían en él la puntería, y de esta manera meneando las cabezas a un lado y a otro, señales que acreditaban el gusto que

⁶⁹⁵ María del Carmen González Landa y Eduardo Tejero Robledo, "La aventura de los molinos de viento. Innovación técnica. Recomposición textual. Valores en educación", *Didáctica (Lengua y Literatura)*, 17 (2005), pág. 165. Ricote entra con un triple salvoconducto: una bota de vino de tamaño descomunal, unos huesos mundos de jamón y unos ditirambos para el rey Felipe III, que expulsó a los moriscos en 1609.

⁶⁹⁶ La cuestión del simbolismo del jamón fue muy bien estudiada por Américo Castro en *Cervantes y los casticismos españoles*, Madrid, Alianza, 1974, págs. 25-34.

recibían, se estuvieron un buen espacio trasegando en sus estómagos las entrañas de las vasijas. (DQ, II 54, pag. 959)

Ante este almuerzo campestre, Américo Castro⁶⁹⁷ se sorprende y pregunta cómo es que no ha llamado la atención de nadie el que unos extranjeros exhiban a la orilla del camino real unos huesos de jamón mundos y lirondos, desprovistos de cualquier utilidad gastronómica como no fuera la de ser chupados. Asimismo, a ningún crítico literario antes de Castro le ha sorprendido que el morisco Ricote, transformado en alemán, exhibiera una enorme bota de vino. Ninguno de estos gestos sobre la hierba tienen sentido si no se enfatiza el empeño de los seis peregrinos, incluido el morisco Ricote, en demostrar a los transeúntes del camino real que el ingrediente básico de su viático por los caminos de España era el jamón y que la prohibición musulmana de beber vino no iba con ellos, muy especialmente con Ricote. Antes bien, ambos elementos, jamón y vino, eran un formidable salvoconducto para atravesar los fielatos de España que velaban por la limpieza de sangre y el buen linaje.

Este carácter del jamón como salvoconducto para recorrer los caminos de España queda patente en la novela ejemplar *El coloquio de los perros*⁶⁹⁸, donde un extranjero de origen bretón no guarda en sus calzas cosas de valor alguno que no sean cincuenta escudos de oro y una lasca de jamón, dos piezas que garantizaban ante los oficiales de aduanas tanto la solvencia económica como la limpieza de sangre. Pero Berganza, llevado por el grato olor del tocino, arrastra hasta la calle las calzas del extranjero para contento del can, divertimento de Cervantes y el consiguiente pánico del extranjero que, de la noche a la mañana, se convierte en un emigrante indocumentado ante la Inquisición. Con esta irónica situación demostraba Cervantes que el mejor salvoconducto para un extranjero en España era poder exhibir un trozo de jamón, no importaba si óseo o magro, para hacer valer su condición de no morisco ni judío.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, pag. 25.

⁶⁹⁸ Véase el estudio introductorio de Harry Sieber a Miguel de Cervantes, *Novelas Ejemplares*, vol. II, Madrid, Cátedra, 2001.

VI.4.3. El dinero y el tesoro de Ricote, símbolo del pueblo morisco

La imagen del dinero siempre ha estado asociada a los moriscos. El hecho de que los moriscos acumularan dinero aún hoy no está bien visto, al parecer, por unos investigadores que consideran esta actitud no ajustada a la figura del “buen” morisco. Esta característica de ahorrar es propia de un pueblo que no se siente seguro y puede encontrar una explicación en los cuantiosos tributos que los reinos musulmanes tenían que pagar a la corona cristiana. El onomástico Ricote admite desde luego la siguiente lectura: “rico” más el sufijo aumentativo “ote”. La semántica de la riqueza se hace muy presente en el texto a través de todo un juego de resonancias (limosna, tesoro enterrado, monedas en las esclavinas de los peregrinos). El objetivo primordial del morisco Ricote era recuperar el tesoro que dejó enterrado fuera del pueblo:

Ahora es mi intención, Sancho, sacar el tesoro que dejé enterrado, que por estar fuera del pueblo lo podré hacer sin peligro, y escribir o pasar desde Valencia a mi hija y a mi mujer, que sé que está en Argel, y dar traza cómo traerlas a algún puerto de Francia, y desde allí llevarlas a Alemania, donde esperaremos lo que Dios quisiere hacer de nosotros (DQ, II, 54, pág. 961)

La mención de un tesoro enterrado y la alusión al dinero que sale a escondidas de España, cosido en los vestidos de los falsos peregrinos, no se avienen en absoluto con la figura del “buen” morisco. Se produce así el contraste entre Ricote, el morisco adinerado, y Sancho, el viejo cristiano honrado, pero tan pobre que apenas tiene un mendrugo para compartir con los falsos peregrinos. De modo que la figura de Ricote, por más que esté provista de rasgos positivos, viene a coincidir a pesar de todo con el estereotipo del morisco acumulador de riquezas⁶⁹⁹, que es precisamente lo que denunciaban los apologistas de la expulsión en sus requisitorias. Por otro lado, el dinero aparece cuando Ricote intenta dar a Sancho 200 escudos a cambio de que le ayude a sacar su tesoro⁷⁰⁰.

Los moriscos tuvieron poco margen para encontrar buenos escondites para sus riquezas una vez que fueron obligados a mudar de lugar. Su vida no era demasiado segura y tampoco

⁶⁹⁹ Miguel Moner, "El problema morisco en los textos cervantinos". En *Las dos grandes minorías étnico-religiosas en la literatura española del Siglo de Oro: los judeoconversos y los moriscos. Actas del Grand Seminaire de Neuchatel*, Irene Andrés Suárez (coord.), 1994, pág. 94.

⁷⁰⁰ René Querillaq, "Los moriscos de Cervantes", *Anales Cervantinos*, vol. XXX, N°4 (1992), pág. 85.

podían fiar sus pertenencias más valiosas a los vecinos que se quedaron, y de ahí que lo mejor que podían hacer era esconderlas con la esperanza de recuperarlas en cuanto pudieran. Tenemos el testimonio de una carta del Márques de los Vélez, sin fecha, que contiene diversos asuntos, uno de los cuales es el hallazgo del tesoro de unos moriscos:

Aquí me han escrito que en término de mi villa de Alhama, en una hortichuela de un Bastida, vasallo mío, han sacado un tesoro, y que lo sacó un Santacruz de Murcia y otros de Alcantarilla, y que lo han llevado a esa ciudad a fundir, y que a ydo con ellos uno que llaman Calvillo. [...] embargadlo hasta que se os enbie ynformación porque no lo transporten y estemos a derecho sobre ello, por avello sacado de mi villa de Alhama, por Yndustria sin mi licencia.⁷⁰¹

Otro motivo por el cual se escondían los tesoros, era el pago de tributos a la Corona. En 1495 los visitantes de la Orden de Santiago intentaban cobrar otro tipo de impuesto a los mudéjares del Valle de Ricote, lo que produjo unas enérgicas protestas por parte de los viejos de las diferentes aljamas en el Valle. Como consecuencia de estos abusos, muchos mudéjares del Valle se fueron del lugar, que vio disminuida su población. El cronista oficial de Abarán afirma al respecto:

La leyenda de la sierra del Oro o del Lloro con los moros que se van llorando encuentra cierta justificación histórica, una leyenda no exclusivamente de Abarán; en la Sierra de Corpes, al noroeste de Valencia, está la muela del Oro o del Lloro de la cual se dice lo mismo que de nuestra sierra.⁷⁰²

Hay distintos testimonios sobre la costumbre de los moriscos de enterrar sus tesoros.⁷⁰³ Por lo tanto, que el morisco Ricote ocultara su tesoro antes de marchar de España responde a una práctica histórica y real.

VI. 4.4. Las hablas y las letras. Religión y vestimenta

Los moriscos tenían un habla peculiar, y a causa de su imperfecto dominio del castellano no les era fácil pasar por cristianos viejos. Este era el caso general en España, pero no en el Valle de Ricote, donde hubo un recio plan de asimilación cultural en concordancia con la

⁷⁰¹ Manuel Barrios Aguilera, "Tesoros, moriscos y picaresca" en *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, Historia Moderna, Tomo 9 (1996), pág. 15.

⁷⁰² Michel Moner, "El problema morisco en los textos cervantinos", pág. 95.

⁷⁰³ Trevor Dadson, "Convivencia y cooperación entre moriscos y cristianos del campo de Calatrava: de nuevo con Cervantes y Ricote". En *Siglos dorados. Homenaje a Agustín Redondo*, Madrid, Castalia, 2004, Tomo I, págs. 313-314.

Pragmática del año 1566 y donde se hablaba solo en castellano desde el año 1582. De hecho, vemos cómo el morisco Ricote se expresa perfectamente en castellano:

[...] y apartando Ricote a Sancho, se sentaron al pie de una haya, dejando a los peregrinos sepultados en dulce sueño, y Ricote, sin tropezar nada en su lengua morisca, en la pura castellana le dijo las siguientes razones. (DQ, II, 54, pag.960)

Está documentado el hecho de que había moriscos en el Valle de Ricote que sabían a la perfección el castellano.⁷⁰⁴ Hay un testimonio de fray Juan del Toro Gallego, clérigo de la orden de Nuestra Señora del Carmen de Murcia, en defensa de la permanencia de los moriscos del Valle de Ricote:

Y sus trajes y lengua es de cristianos viejos y así en todo lo que dicho tiene como en llevar sus armas los suso dichos no tienen ninguna diferencia con los demás cristianos viejos.⁷⁰⁵

Han existido suposiciones acerca de que los moriscos no eran precisamente hombres de letras, aunque la literatura aljamiada demuestra todo lo contrario. En el Valle de Ricote había muchos moriscos que trabajaron, durante años, como escribanos. Dadson, especialista en la vida de los moriscos del Campo de Calatrava, también constata la existencia de clérigos y licenciados.⁷⁰⁶

Con referencia a la religión, Ricote, como sabemos, le dice a Sancho:

En resolución, Sancho, yo sé cierto que la Ricota, mi hija, y Francisca Ricota, mi mujer, son católicas cristianas, y aunque yo no lo soy tanto, tengo más de cristiano que de moro (DQ, II, 54, pag. 961).

Ricote no se considera católico cristiano del todo, pero sí se siente mucho más de cristiano que de moro, y esto se puede considerar una crítica implícita a su expulsión. Los moriscos del Valle de Ricote, cuando llegó la orden de expulsión, apelaron a poderosos protectores. La expulsión fue estudiada caso por caso y las excepciones fueron frecuentes. Naturalmente Ricote, el personaje cervantino, no pudo beneficiarse de una de ellas.

⁷⁰⁴ Ana Areces Gutiérrez, "Análisis documentado de la situación lingüística de las comunidades mudéjares y moriscas", en *Actas del I Simposio Internacional sobre Bilingüismo*, Universidad de Vigo, 1997, págs. 625-641.

⁷⁰⁵ José David Molina Templado, "Controversia e ineficacia de la expulsión mudéjar". En *IV Curso Abarán: acercamiento a una realidad*, 2000, págs. 7-28.

⁷⁰⁶ Dadson, "Un Ricote verdadero: el licenciado Alonso Herrador de Villarrubia de los Ojos de Guadiana, morisco que vuelve" en *Memoria de la palabra. Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro*, Madrid- Frankfurt, Vervuert-Iberoamericana. 2004, págs. 601-612.

Por lo que se refiere a la vestimenta, los cristianos solían vestirse a la morisca en ciertos acontecimientos sociales o festivos, como los juegos de cañas.⁷⁰⁷ El gusto por la ropa y el disfraz es típico de un hombre de teatro, como lo era Cervantes. Tanto Ana Félix como don Gregorio se disfrazan y cambian de género gracias al traje, caracterizado por su exotismo en este caso.⁷⁰⁸ Ella se convierte en almirante de una nave turca y él en bella dama en tierras de Berbería.

Por lo que se refiere a la vestimenta de los moriscos del Valle de Ricote, Francisco Pérez de Tudela, abogado y regidor, testimonia en 1610 sobre los moriscos de Abarán que se precian de cristianos viejos y la lengua y traje que siempre han llevado y han hablado es de cristianos viejos, hasta el punto de que si se llama a alguno de ellos moro o morisco se ofenden en tanta manera que sobre ello han tenido grandes pesadumbres y pleitos.⁷⁰⁹

VI. 5. Ricote y el "refugiado de Túnez", morisco de carne y hueso

El personaje ficticio Ricote se corresponde con un personaje verídico, el morisco de Túnez⁷¹⁰, aspecto bien estudiado por Luce López Baralt⁷¹¹, aunque el análisis más completo hasta la fecha es el de Jaime Oliver Asín⁷¹². La edición más completa del manuscrito del que es autor fue la preparada por Álvaro Gómez de Fuentes, con la revisión de Juan Carlos Villaverde y un amplio estudio introductorio de Luce Lope Baralt, y vio la luz en 2005.

Recordemos que Cervantes pinta a los moriscos de maneras muy diversas a lo largo de su obra, pero el caso que tenemos entre manos, el del morisco Ricote, comedido y simpático, poco tiene que ver con el jadraque Jarife del *Persiles*, morisco valenciano que llega al extremo de maldecir su raza agarena y de felicitar a las autoridades cristianas por concebir el edicto de

⁷⁰⁷ Carmen Bernís Madrazo, "Modas moriscas en la sociedad cristiana española del siglo XV y principios del XVI", *Boletín de la Real Academia de la Historia*, N° 144 (1956), pág. 201.

⁷⁰⁸ Luisa Fernanda Aguirre de Cárcer, "Vestido y disfraz como recurso narrativo y argumental en el *Quijote*. La cuestión morisca". En *Actas del tercer Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Cala Galdana, Menorca, 20-25 de octubre de 1997, págs. 363-374.

⁷⁰⁹ José David Molina Templado, "Controversia e ineficacia de la expulsión mudéjar".

⁷¹⁰ El documento, de autor anónimo, está catalogado como manuscrito S2 de la colección Gayangos de la Biblioteca de la Real Academia de Historia de Madrid, al que Álvaro Galmés de Fuentes, en su catalogación moderna de los fondos de dicha biblioteca, otorga una nueva signatura, "II/9394; Antigua: S-2", y también un nuevo título "El arrepentimiento del desdichado". El nombre del autor criptomusulmán todavía es desconocido, aunque se barajan nombres como el de Ibrahim de Bolfad, Abd al-Karim, Ali Pérez, Taybili o Ibn Abd al Rafi al-Andalusí. En general, es denominado como el "refugiado de Túnez".

⁷¹¹ Luce López Baralt, "Un morisco Ricote de carne y hueso", *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Madrid, Trotta, 2009, pág. 445.

⁷¹² Jaime Oliver Asín, "Un morisco de Túnez, admirador de Lope de Vega", *Al-Ándalus*, vol. I (1933), págs. 409-450

expulsión. Sin duda, el tema morisco en la obra cervantina es de una extraordinaria complejidad, por lo que ha creado polémica y ha hecho derramar mucha tinta.

El documento del "refugiado de Túnez" es un tomo misceláneo escrito en castellano, y sólo por el hecho de estar escrito en castellano pertenece de inmediato a la literatura española. Incluye una novela ejemplar a la española que recuerda versos de Lope, Garcilaso y otros clásicos del Siglo de Oro, y tratados de moral y liturgia religiosa junto a leyendas de filiación musulmana⁷¹³. Nos cuenta su experiencia como criptomusulmán una vez que llega a Túnez, a modo de diario, y refleja a la vez su crisis de identidad, por sentirse un apátrida, en tierra de nadie:

El destierro le deparó nuevas contradicciones históricas a nuestro atribulado morisco, ya que a su llegada a Túnez se vio atrapado entre dos fuerzas políticas divergentes. Y esto a pesar de que Túnez fue, con todo, el mejor puerto al que pudo arribar en su desgracia de exiliado. Allí los moriscos no sufrieron ni la expoliación sistemática ni la rápida asimilación de otros lugares de Berbería [...] el famoso Citi Bulgaiz fue quien movilizó todo el país par acoger a los moriscos y los defendió de las reacciones xenófobas de la población autóctona.⁷¹⁴

El mismo "refugiado de Túnez" testimonia la labor de Citi Bulgaiz y el recibimiento general en tierra tunecina, a la vez que dirige una fuerte invectiva contra la dura represión inquisitorial y refleja un sentimiento de profunda soledad y confusión de identidad. Por un lado, exalta su raíz árabe a la hora de tratar la integración en ámbito tunecino y, por otro lado, se deja embargar por la nostalgia de su patria hispana y la cultura áurea que ha dejado atrás:

En esta tierra del Islam nos recibieron Uzmán Day, rey de Túnez, de condición soberbia, y para nosotros manso cordero, Citi Bulgaiz, con su santidad, y la jente con su Yclam, y todos procurando acomodarnos, y regalándonos con grande amor y amistad [...] Citi Bulgaiz, por su parte, acudía con sustento y, acomodándonos en las zagüyas de la ciudad, y entre ellas, la de Citi el Zulaychi, adonde estaban con sus mujeres y hixos mucha jente pobre; y como es hurdinario los muchachos ensuciarse sin saber adónde lo hacen, lo hicieron en ésta con extremo, hasta que el gaaquil [encargado] della dio noticia a Citi Bulgaiz, y encareció estar hecha un muladar, a lo que respondió: Déjalos estar, y que se ensucien y hagan lo que quisieren, que si el lugar donde está supiera hablar, dijera: Sea muy en ora buena benidos a mi dichoso sitio la venturosa xente y los perfectos muclimes y queridos hermanos, a quien no amarán y querrán sino el que fuere mumín [creyente] y no los aborrecerá sino el que fue munafiq [hipócrita].⁷¹⁵

Estamos ante el Ricote que López Baralt denomina Ricote de "carne y hueso". La trágica salida de moriscos hacia destinos inciertos nos ha dejado relatos como el siguiente:

⁷¹³ Luce-López Baralt, *Un Kama Sutra español: el primer tratado erótico de nuestra lengua*, Madrid, Libertarias Produphi, 1995.

⁷¹⁴ *Ibid.*, pág. 448.

⁷¹⁵ *Ibid.*, pág. 451.

Salieron, pues, los desventurados, por sus días señalados por los ministros reales, en orden de procesión desordenada, mezclados los de a pie con los de a caballo, yendo unos entre otros, reventando de dolor, y de lágrimas, llevando grande estruendo y confusa vocería, cargados de hijos y mujeres, y de sus enfermos, y de sus viejos y niños, llenos de polvo, sudando, y carleando, los unos en carros apretados allí con sus personas, alhajas y baratijas [...]. Entre los sobredichos de los carros y cavalgaduras en que salían hasta la última raya del Reyno, yban de quando en quando muchas mujeres hechas unas debanderas, con diversas patenillas de plata en los pechos, colgadas en los cuellos, con gargantillas, collares, arracadas, corales y con mil gayterías, y colores, en sus trages y ropas, con que disimulavan algo del dolor del coracon.⁷¹⁶

Ambos Ricotes reflejan lo mismo, uno con la verdad histórica y otro con la ficción cervantina: el exilio forzado de la comunidad morisca.

VI.6. Conclusión: *Doquiera que estamos lloramos por España*

Las palabras de Ricote son bastante elocuentes. La pregunta de por qué se autoinculpanos lleva a la conclusión de que no quiere complicaciones y la hipocresía le hace justificar la decisión del rey de expulsar a los moriscos. Argumenta que la gran mayoría de los moriscos de España no eran buenos católicos y que solamente una pequeña parte de ellos eran verdaderos cristianos, pero que no fue posible hacer una excepción, con lo cual acepta que los “buenos” hayan corrido la misma suerte que los “malos”, la pena del destierro. No obstante, Ricote deja muy claro que el destierro ha supuesto una experiencia terrible, y que se ha expulsado a españoles que lloran por su patria perdida, a la que muchos desean regresar.

Tanto el historiador árabe Cide Hamete Benengeli como el morisco aljamiado que lo traduce y el morisco Ricote que sufre la expulsión dejan constancia de la presencia del mundo musulmán en el *Quijote* y en la época que vivió Cervantes. La dualidad cervantina suele romper la oposición rígida entre cristianos viejos y cristianos nuevos, moriscos buenos y moriscos malos. La historia del morisco Ricote deja entrever de un lado su desconfianza hacia la comunidad morisca, y por eso hace que Ricote, que tiene más de cristiano que de moro, aplauda y comprenda la expulsión; pero al mismo tiempo Cervantes se solidariza con su dolor de desterrado y lo hace muy amigo y compañero de Sancho Panza, sugiriendo con ello la

⁷¹⁶ Testimonio del padre Aznar Cardona, conmovido ante el terrible espectáculo que ofrecen los expatriados. Recogido por López Báralt, *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*.

posibilidad de continuar la convivencia. Sea como fuere, observamos en este capítulo una breve crónica de lo que supuso la expulsión de los moriscos, que acentuó la contraposición de dos culturas y religiones. Al mismo tiempo que considera inevitable la expulsión, Cervantes simpatiza con los moriscos. La dualidad cervantina, la ambigüedad, que tienen una explicación más histórica que personal, determinan el tratamiento de la figura del "otro", de la "otredad morisca" o los últimos musulmanes de España.

CONCLUSIONES FINALES VII

LA DUALIDAD CERVANTINA.

HISTORIA, LITERATURA Y MORISCOS

La dualidad cervantina hacia los moriscos ha sido la base de un largo recorrido por episodios, apartados y fragmentos que hemos visto merecedores de ser analizados y estudiados. Idealización, multiculturalidad, moros, moriscos, mudéjares, turcos y corsarios de Argel nos han ayudado a ir recorriendo el universo creativo cervantino. La historia real y la ficción se entremezclan para crear literatura, para crear miradas de tolerancia y de libertad. La libertad de creación convierte a la España Imperial en escenario de intrigas, victorias y fracasos. La lucha por la unidad religiosa del país, que da comienzo con los Reyes Católicos, aboca al dualismo de cristianos y musulmanes.

La ficción literaria es ser un Quijote, y ser un Quijote también es ser un morisco que sueña con recuperar su patria querida, al igual que el personaje cervantino sueña con ser caballero. El credo verdadero, la limpieza de sangre y la casta son conceptos abstractos que se convierten en cuestiones de estado relevantes para el discurso cervantino en la sociedad española de los Siglos de Oro.

El *Quijote* alterna un mundo creativo con otro mundo paralelo de índole histórica, contemporáneo al autor. A este último pertenece la figura del otro, representada por el universo de moros, moriscos, mudéjares, turcos y corsarios de Argel. Cervantes era profundo conocedor de la sociedad y la vida de los musulmanes, tanto fuera como dentro del país. Por tanto, gracias a ese carácter observador, la realidad circundante se convierte en materia de la cual se nutre su obra literaria, resultando ésta como un amplio fresco de los Siglos de Oro.

Así, en su obra cumbre, el *Quijote*, Cervantes entra en contacto con múltiples ambientes y tipos de la vida española de su tiempo, trazándonos un lúcido panorama de aquella realidad social, que le servirá para dar a conocer su propia visión del mundo, Eso sí, encubierta bajo los ropajes y los desvíos que impone no solo la función poética, sino también las circunstancias sociales, políticas y religiosas del momento.

Hemos comprobado cómo a Cervantes le resultaba tan fácil como difícil adoptar una postura clara frente a la expulsión de los moriscos, mostrando con ello la dualidad a la que nos hemos venido refiriendo. El guiño literario parece que le hace decantarse contra el error que supuso la expulsión de los moriscos, pero las circunstancias históricas le obligan a desmarcarse y adoptar esa ambigüedad. Esa es la grandeza que nos deja Cervantes: un mundo de apariencias donde surge la máxima de "nada es lo que parece", el perspectivismo literario. Los personajes se crean a sí mismos, y Cervantes se limita a actuar como mero observador de sus criaturas.

Los moriscos formaban parte de los debates políticos internos, especialmente desde el fin del último reducto nazarí en 1492. Tras su conquista por los Reyes Católicos, llegó el

incumplimiento de las Capitulaciones firmadas con el último rey granadino, Boabdil, la represión, las conversiones forzadas y la consiguiente rebelión de las Alpujarras. A partir de entonces, los moriscos comenzaron a ser vistos como los grandes enemigos internos, pero también como los aliados de los poderes musulmanes en el Mediterráneo, es decir, como anticristianos y antiespañoles. Cervantes refleja esta percepción de los moriscos, pero también los hace formar parte de la historia de España y del acervo multicultural de lo árabe y lo cristiano.

El autor del *Quijote* ha sido considerado padre de la novela moderna, entre otras muchas cosas, porque su mirada enormemente lúcida se dirige simultáneamente en distintas direcciones: hacia la plasmación crítica de la sociedad, con la creación de tipos literarios profundamente complejos, y hacia la esencia misma del hecho literario, atendiendo tanto a la reflexión sobre éste como a su recepción. Se trata del primer autor que reflexionó sobre qué era o debía ser la novela y en qué medida la literatura podía afectar a la existencia misma. No sólo nos ofrece una riquísima galería de personajes inolvidables sino que también es el responsable de uno de los retratos más ajustados e irónicos de la España de la Contrarreforma.

Hay que reparar en que Cervantes escribe el *Quijote* con el cálamo árabe de Cide Hamete Benengeli, cuya importancia y personalidad van evolucionando a lo largo del discurso narrativo. En el *Quijote* de 1605 es un autor sobre cuya veracidad se puede dudar, por ser moro; sin embargo, en el *Quijote* de 1615 se le llama "flor de los historiadores" y "prudentísimo Cide Hamete". Cervantes, por tanto, acude a un historiador árabe para convertirlo en coautor. Por eso, al final del libro, Cide Hamete dice a su pluma: "Para mí sola nació don Quijote y yo para él; él supo obrar y yo escribir; solos los dos somos para en uno". Pero la figura del autor arábigo-musulmán es completada con la figura del "trujamán", el traductor del Alcaná de Toledo, un moro aljamiado, hablante de árabe que podía traducir un texto al castellano, además de escribir en este idiomma con caracteres árabes.

El imaginario cervantino se adentra en Argel y Marruecos, donde se suceden los cautiverios, los rescates con el escenario de las mazmorras y los baños. La Berbería es el telón de fondo, junto a los corsarios por el mar Mediterráneo, y la pluma de Cervantes se dedica a crear estampas literarias para la posteridad. Es una literatura entre las dos orillas, la de la Península y el Norte de África. Los cinco largos años de cautiverio en Argel propician el contacto con lo otro fuera del suelo español, el intercambio multicultural y la experiencia vivida que se convierte en ficción literaria. Nace así la escritura del cautiverio, que se perfila en forma epistolar, en comedias de cautivos y en narraciones ejemplares, todo un universo de exotismo,

matrimonios mixtos, conversiones, redenciones y amargas experiencias. La aparición en el siglo XVI del otomano como el nuevo "otro", así como la experiencia en Argel, debieron de marcarlo para siempre. El Mediterráneo aparece como escenario de mestizaje y multiculturalidad, aspectos de los que da cuenta la lengua franca a la que hace referencia el propio Cervantes.

Hay en las obras dramáticas cervantinas una evolución gradual en las actitudes hacia el "otro" musulmán, desde *El trato de Argel* y *Los baños de Argel* a *La gran sultana*. Cada vez se le representa más cercano y sin prejuicios y se rompe con el tabú social de matrimonios mixtos entre cristianos y musulmanes. Pero es en la *Historia del cautivo* donde se aprecia un fiel reflejo autobiográfico de la experiencia de cautiverio. No hay que imaginar a un Cervantes cinco años encadenado, ya que disfrutaba de cierta permisividad por su condición de cautivo de rescate para salir por la ciudad y empaparse de lo "otro".

La relación cervantina con la otredad morisca se extiende a las polémicas falsificaciones de la torre Turpiana y de los Libros Plúmbeos del Sacromonte. Fueron el último recurso de salvación morisca en el ambiente social de la Granada moderna. Lo esencial de este episodio histórico es que Cervantes lo lleva a la literatura con el recurso del encuentro de un pergamino quijotesco, que permite pensar en una tercera salida del caballero. Los Plomos muestran un afán de sincretismo islámico-cristiano.

Las fronteras eran frágiles porque lo musulmán y lo cristiano convivían en un mismo espacio. El morisco Ricote representa ese sincretismo, aunque también unas raíces desterradas con su trasfondo trágico, las lágrimas por la patria perdida y el símbolo del conjunto de la comunidad morisca, expulsada entre 1492 y 1614. La figura de Ricote, dual en sí misma, representa en resumidas cuentas al hispanomusulmán que vive sus últimos años en España a comienzos del siglo XVII. Vecino de Sancho Panza, este morisco es del mismo pueblo de la Mancha de cuyo nombre Cervantes no quiere acordarse.

La dualidad morisco-cristiana atraviesa el episodio de Ricote. Hay en la obra de Cervantes, y más en la piedra angular del *Quijote*, un entrelazamiento de lo árabe musulmán y lo cristiano que se presenta como doble faz. El universo cervantino sigue siendo una inagotable fuente de creación literaria abierta, dinámica, irónica, refrescante, iconoclasta y moderna. Son innumerables las facetas cervantinas que podemos estudiar; sin embargo, nos hemos centrado en la dualidad hacia lo islámico y lo morisco porque Cervantes la convierte en un tema literario que oscila entre la verdad histórica y la ficción literaria, entre el rechazo y la aceptación.

Tanto el *Quijote* como el conjunto de la obra cervantina son un documento excepcional para entender la sociedad de aquella época, pero su grandeza reside, probablemente, en su universalidad, que es una consecuencia de su capacidad de resistencia al tiempo y de la maestría de Cervantes para dirigirse a cualquier lector. Ya dijo él mismo de la historia de don Quijote que

[...] es tan clara que no hay cosa que dificultar en ella: los niños la manosean, los mozos la leen, los hombres la entienden y los viejos la celebran; y, finalmente, es tan trillada y tan leída y tan sabida de todo género de gentes que, apenas han visto algún rocín flaco, cuando dicen: "Allí va Rocinante". (DQ, II, 3, pág. 585)

Transcurridos cuatrocientos años, el *Quijote* sigue siendo leído en muchas lenguas, en cualquier lugar del mundo. Merece la pena preguntarse por la dualidad y la interculturalidad cervantina desde las dos orillas del Mediterráneo.

BIBLIOGRAFÍA VIII

- ABDELJALIL, Jean: *Cristianismo e Islam*. Madrid: Rialp, 1954.
- ABELLÁN, José Luis: "La herencia del erasmismo en la cultura española", *Historia crítica del pensamiento español*. Madrid: Espasa-Calpe, 1972, Tomo II, pág. 105.
- ABELLÁN, José Luis: *Los secretos de Cervantes y el exilio de don Quijote*. Madrid: Centro de Estudios Cervantinos, 2006.
- AGUIRRE DE CÁRCER CASARRUBIOS, Luisa Fernanda: "Las traducciones del *Quijote* al árabe", *Livius*, vol. I, 1992, págs. 227-242.
- AGUIRRE DE CÁRCER CASARRUBIOS, Luisa Fernanda: "Vestido y disfraz como recurso narrativo y argumental en el *Quijote*. La cuestión morisca". En *Actas del Tercer Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Antonio Bernat Vistarini (ed.). Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears, 1998, págs. 363-374.
- AL AHWANI, Abdelaziz: "Taqdim al mutaryim" (Introducción del traductor). En Miguel de Cervantes, *Dūn Kihūtih*. El Cairo: Ministerio de Educación, 1957.
- AL BAKRI, Abu Abeid Abdallah: *Al-Masalek wa Al-Mamalek*. Beirut: Al Gharb Al Islami, 1992.
- AL FASSI, Abu al-Hassan Alí Ibn Abi Zar: *Al-Anís al Mutrib bi-Rawd Al Qirtás*. Rabat: Imprenta Real, 1999.
- ALBARRACÍN NAVARRO, Joaquina: "El uso de la alheña en el norte de Marruecos". En *Homenaje al profesor Carlos Posac Mon*. Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes, 1999, vol. III, págs. 429-440.
- ALBARRACÍN NAVARRO, Joaquina: "La magia en la medicina de los musulmanes andalusíes. Los mudéjares y los moriscos". En *La medicina en al-Ándalus*. Granada: El Legado Andalusí-Junta de Andalucía, 1999, págs. 223-236.
- ALBARRACÍN NAVARRO, Joaquina: "Una carta morisca de dote y arras, Granada (1540) y Juan Martínez Ruiz". *Sharq Al-Ándalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, N°12 (1995), págs. 263-276.
- ALEMÁN, Mateo: *Ozmín y Daraja*, en *Guzmán de Alfarache*. Madrid: Cátedra, 1981, vol. 1.
- ALONSO ACERO, Beatriz: *Sultanes de Berbería en tierras de la cristiandad*. Barcelona: Bellaterra, 2006.
- ALONSO, C.: *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Valladolid: Estudio Agustiniano, 1979.
- ALVAR EZQUERRA, Alfredo: *Cervantes: genio y libertad*. Madrid: Temas de hoy, 2004.

- ÁLVAREZ DE MORALES, Camilo: "Medicina y alimentación andalusíes y moriscos". En *Al-Ándalus allende el Atlántico*. Mercedes García-Arenal (coord.). Granada: El Legado andalusí, 1997, págs. 134-162.
- ÁLVAREZ DE MORALES, Camilo: "Notas de oligarquía morisca. La familia Ferí". *Sharq Al-Andalus*, N°14-15 (1997-1998), págs. 155-176.
- AMADOR DE LOS RÍOS, José: *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos en España*. Pamplona: Urgoiti Editores, 2013.
- AMADOR DE LOS RÍOS, José: *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*, Madrid, 1876.
- AMIEL, CH.: "El criptojudasmo castellano en la Mancha a finales del siglo XVI". En *Judíos, sefarditas, conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Valladolid: Ámbito, 1995, págs. 503-512.
- ANDÚJAR CASTILLO, Francisco y BARRIOS AGUILERA, Manuel: "El arte de usurpar. Señores, moriscos y cristianos viejos en el Marquesado de los Vélez, 1567-1568", *Sharq Al-Ándalus*, N°13 (1996), págs. 85-121.
- *Antología de la poesía española del siglo de Oro (siglos XVI-XVII)*. Pablo Jauralde Pou (ed.). Madrid: Espasa Calpe, 1999.
- APULEYO, Lucio: *El asno de oro*. Madrid: Cátedra, 2006.
- ARCHIVO HISTÓRICO DE PROTOCOLOS DE MADRID: *20 documentos sobre Cervantes en el Archivo Histórico de Protocolos de Madrid*. Madrid: Dirección General de Archivos, Museo y Bibliotecas- Caja Madrid, 2001.
- ARECES GUTIÉRREZ, Ana: "Análisis documentado de la situación lingüística de las comunidades mudéjares y moriscas". En *Actas del I Simposio Internacional sobre bilingüismo*, Universidad de Vigo, 1997, págs. 625-641.
- ARIAS TORRES Juan Pablo V. y FERIA GARCÍA Manuel C.: *Los traductores de árabe del Estado español. Del Protectorado hasta nuestros días*. Barcelona: Bellaterra, 2012.
- ARIÉ, Rachel: *El reino nazarí de Granada (1232-1492)*. Madrid: Mapfre, 1992.
- ARIÉ, Rachel: *España musulmana (siglos VII-XV)*. Barcelona: Labor, 1982.
- ARIÉ, Rachel: *La España musulmana en tiempos de los nazaríes (1232-1492)*. París: Bocard, 1990.
- ARMERO ALCÁNTARA, Álvaro: *Visiones del Quijote*. Sevilla: Renacimiento, 2005.
- ARRANZ VELARDE, F.: *La España musulmana. La historia y la tradición*. Madrid: Marsiega, 1941.

- ASENSIO, José María: *Nuevos Documentos para ilustrar la vida de Miguel de Cervantes Saavedra, con algunas observaciones y artículos sobre la vida y obras del mismo autor y las pruebas de la autenticidad de su verdadero retrato*. Sevilla: Librería Española y Extranjera de José M. Geofrin, 1864.
- ASÍN PALACIOS, Miguel: "El original árabe de la novela aljamiada *El baño de Zariéb*". En *Homenaje a Menéndez Pidal. Miscelánea de estudios lingüísticos, literarios e históricos*, Madrid, 1925, vol. 1, págs. 377-388.
- ASÍN PALACIOS, Miguel: "Los Mss. árabes del Sacro-Monte de Granada". *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y de su Reino*, N° 4 (1911), págs. 249-77.
- ASÍN PALACIOS, Miguel: *Obras escogidas*. Madrid: Instituto Miguel Asín, 1946.
- ASTRANA MARÍN, Luis: *Vida ejemplar y heroica de Miguel de Cervantes Saavedra*. Madrid: Instituto Editorial Reus, 7 vols. 1949.
- AVALLE-ARCE, Juan Bautista: "La canción desesperada de Grisóstomo". *Nueva Revista Filología Hispánica*, N°11 (1957), págs. 193-198.
- AVALLE-ARCE, Juan Bautista: "La captura de Cervantes". *Boletín de la Real Academia Española*, N° 48 (1968), págs. 237-280.
- AYALA, Francisco: *Problemas de la traducción*. Madrid: Taurus, 1965.
- AZNAR CARDONA, Pedro: *Expulsión iustificada de los moriscos españoles*. Huesca: Pedro Cabarte, 1612.
- BAENA, Julio: "Modos del hacedor de nombres cervantino: el significado de Cide Hamete Benengeli". *Letras Hispanas*, N°2 (1994), págs. 49-62.
- BAJTIN, Mijaíl: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza: 1998.
- BAJTIN, Mijaíl: *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus, 1989.
- BALLESTEROS, J.R.: *La antigüedad barroca. Libros, inscripciones y disparates en el entorno del III marqués de Estepa*. Sevilla: Estepa, 2002.
- BARRIO MARCO, J. M. y CRESPO ALLUÉ, M^a J.: *La huella de Cervantes y del Quijote en la literatura anglosajona*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2007.
- BARRIOS AGUILERA Manuel y BIRRIEL SALCEDO, Margarita: *La repoblación del Reino de Granada después de la expulsión de los moriscos. Fuentes y bibliografía para su estudio. Estado de la cuestión*. Granada: Universidad de Granada, 1986.
- BARRIOS AGUILERA Manuel y VINCENT Bernard: *Granada, 1492-1992. Del Reino de Granada al futuro del mundo mediterráneo*. Granada: Universidad de Granada, 1995.

- BARRIOS AGUILERA, Manuel y GARCÍA ARENAL Mercedes: *¿La historia inventada? Los Libros Plúmbeos y el legado sacromontano*. Granada: Universidad de Granada, El legado andalusí, 2008.
- BARRIOS AGUILERA, Manuel y GARCÍA ARENAL Mercedes: *Los Plomos del Sacromonte. Invención y tesoro*. Granada: Universidad de Granada, 2006.
- BARRIOS AGUILERA, Manuel y VINCENT, Bernard: *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Alianza, 1989.
- BARRIOS AGUILERA, Manuel: "Los moriscos Alonso del Castillo y Miguel de Luna: ¿autores de los "libros plúmbeos" de Granada?". *Andalucía en la Historia*, N° 34 (2001), págs. 44-49.
- BARRIOS AGUILERA, Manuel: "Pedro de Castro y los Plomos del Sacromonte. Invención y Paradoja. Una aproximación crítica". En *Los Plomos del sacromonte. Invención y tesoro*. Granada: Universidad de Granada, 2006.
- BARRIOS AGUILERA, Manuel: "Tesoros, moriscos y picaresca". *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, Historia Moderna, 9 (1996), págs. 11-24.
- BARRIOS AGUILERA, Manuel: "Un ensayo de revisión historiográfica de los martirios de las Alpujarras de 1568", *Mártires de la Alpujarra en la rebelión de los moriscos*. Granada: Universidad de Granada, 1993.
- BARRIOS AGUILERA, Manuel: *Granada morisca, la convivencia negada*. Granada: Comares, 2002.
- BARRIOS AGUILERA, Manuel: *La invención de los libros plúmbeos. Fraude, historia y mito*. Granada: Universidad de Granada, 2011.
- BARRIOS AGUILERA, Manuel: *La suerte de los vencidos. Estudios y reflexiones sobre la cuestión morisca*. Granada: Universidad de Granada-El legado andalusí, 2009.
- BARRIOS AGUILERA, Manuel: *Moriscos y repoblación. En las postrimerías de la Granada Islámica*. Granada: Diputación, 1993.
- BARROSO Y MACEDO, Carlos: *Cervantes e Portugal: curiosidade literaria*. Lisboa, 1872.
- BATAILLON, Marcel : "Urganda entre *Don Quixote* et *La pícaro Justina*". En *Studia Philologica: Homenaje a Dámaso Alonso por sus amigos y discípulos con ocasión de su 60 aniversario*, Madrid: Gredos, 1960, Tomo I, págs. 191-215.
- BATAILLON, Marcel: *Erasmus y Cervantes*. Barcelona: Delegación de Barcelona, 1949.
- BATAILLON, Marcel: *Erasmus y el erasmismo*. Barcelona: Crítica, 2000.

- BATAILLON, Marcel: *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1950.
- BECERRIL, J. A.: *El manuscrito de Alonso del Castillo. Colecciones de inscripciones históricas y poéticas de la ciudad de Granada: manuscrito n° 7453 de la B.N.* Granada, 2000.
- BÉGUE, Alain: *La academias literarias en la segunda mitad del siglo XVII. Catálogo descriptivo de los impresos de la Biblioteca Nacional de España*. Madrid: Ministerio de Cultura-Biblioteca Nacional, 2007.
- BENABOUD, Mhammad: *Tetuán, capital mediterránea*. Rabat: Imprenta Real, 2004.
- BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Rafael: "De Paulo a Saulo: traducción crítica y denuncia de los Libros Plúmbeos por el padre Ignacio de las Casas". *Al-Qantara*, Vol. 23, N° 2 (2002), págs. 403-436.
- BENNASSAR, Bartolomé: "La Inquisición o la pedagogía del miedo", *Inquisición española*. Barcelona: CSIC, 1981.
- BENNASSAR, Bartolomé: *Los cristianos de Alá. La fascinante aventura de los renegados*. Madrid: Nerea, 1989.
- BENNASSAR, Bartolomé: *Valladolid en el siglo de Oro. Una ciudad de Castilla y su entorno agrario en el siglo XVI*. Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 1983.
- BERMÚDEZ DE PEDRAZA, Francisco: *Historia eclesiástica*. Granada: Editorial Don Quijote, 1989.
- BERNABÉ PONS, L. F.: "Laus Al-Ándalus en la literatura morisca". *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, N° 26 (1993-1994), págs.149-160.
- BERNABÉ PONS, L. F.: "Los mecanismos de una resistencia: los Libros Plúmbeos del Sacromonte y el *Evangelio de Bernabé*". *Al-Qantara*, vol. XXIII, N° 2 (2002), págs. 477-498.
- BERNABÉ PONS, L. F.: "Taqqiya, niyya y el Islam de los moriscos". *Al Qántara*, vol. 34, N° 2 (2013), págs. 491-527.
- BERNABÉ PONS, L. F.: *El Cántico espiritual del morisco hispanotunecino Taybili*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1988.
- BERNABÉ PONS, L. F.: *El Evangelio de San Bernabé. Un evangelio islámico español*. Alicante: Universidad de Alicante, 1995.
- BERNABÉ PONS, L. F.: *El texto morisco del Evangelio de Bernabé*. Granada: Universidad de Granada, 1998.

- BERNABÉ PONS, L. F.: *Los moriscos, conflicto, expulsión y diáspora*. Madrid: Libros de la Catarata, 2009.
- BERNIS MADRAZO, Carmen: *Indumentaria española en tiempos de Carlos V*. Madrid: CSIC, 1962.
- BERNIS MADRAZO, Carmen: "Modas moriscas en la sociedad cristiana española del siglo XV y principios del XVI". *Boletín de la Real Academia de la Historia*, N° 144 (1956), págs. 199-228.
- BERNIS MADRAZO, Carmen: *Trajes y modas en la España de los Reyes Católicos*. Madrid: Instituto Diego Velázquez, 2 tomos, 1978 y 1979.
- BIRRIEL SALCEDO, Margarita: *La tierra de Almuñécar en tiempo de Felipe II. Expulsión de moriscos y repoblación*. Granada: Universidad de Granada, 1989.
- BLASCO, Javier: *Cervantes, un hombre que escribe*. Valladolid: Difícil, 2006.
- BLEDA, Jaime: *Crónica de los moros de España, dividida en ocho libros*. Valencia, Biblioteca Valenciana-Universidad de Valencia, 2001.
- BORGES, Jorge Luis: "Pierre Ménard, autor del *Quijote*". *Ficciones, Prosa Completa*. Madrid: Bruguera, 1985, vol. II.
- BORONAT Y BARRACHINA, Francisco: *Los moriscos españoles y su expulsión*. Madrid: Rústica Editorial, 1901.
- BRAUDEL, Fernard: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Madrid: Fondo de Cultura Económica. 2001, 2 vols.
- BUNES IBARRA, Miguel: *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historiografía de un grupo marginado*. Madrid: Cátedra, 1983.
- BURÍN GALLEGU, Antonio y GÁMIR SANDOVAL, Alfonso: *Los moriscos del Reino de Granada, según el sínodo de Guadix de 1554*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 1968.
- BURKE, Peter: "La nueva historia socio-cultural". *Historia Social*, N° 17 (1993), pag. 97-103.
- BURKE, Peter: *Lenguas y comunidades en la Europa moderna*. Madrid: Akal, 2006.
- CABANELAS, Darío: "Cartas del morisco Miguel de Luna". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vols. XIV-XV (1965-1966), págs. 31-47.
- CABANELAS, Darío: "El Sacromonte, punto de confluencia doctrinal entre el Islam y la Cristiandad". En *La abadía del Sacromonte. Exposición artístico-documental. Estudios sobre su significación y orígenes*. Granada: Universidad de Granada, 1974, págs. 34-40.

- CABANELAS, Darío: "Intento de supervivencia en el ocaso de una cultura. Los Libros Plúmbeos de Granada". *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. XXX, N° 2 (1981), págs. 334-358.
- CABANELAS, Darío: "Un intento de sincretismo islámico-cristiano: los Libros Plúmbeos de Granada". En *Actas del Segundo Congreso Internacional de estudios sobre las culturas del Mediterráneo occidental*. Barcelona, 1978, págs. 131-142.
- CABANELAS, Darío: *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, 1990.
- CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro: *El tuzaní de la Alpujarra*. Sevilla: Guadalmena, 1998.
- CALERO, Francisco: "El asno de oro de Apuleyo, el Lazarillo y Vives". *Espéculo, Revista de Estudios Literarios*, N° 43 (2009-2010), págs. 127-141.
- CAMAMIS, Georges: *Estudios sobre el cautiverio en el Siglo de Oro*. Madrid: Gredos, 1977.
- CANAVAGGIO, Jean: "Garcilaso en Cervantes: Oh dulces prendas por mi mal halladas, Busquemos otros montes y otros ríos". En *Estudios de literatura española del Siglo de Oro dedicados a Elias L. Rivers*. Madrid: Castalia, 1994, págs. 33-42.
- CANAVAGGIO, Jean: "La estilización del judío en *Los baños de Argel*". En "*¿Bon compañero, jura Di?*". *El encuentro de moros, judíos y cristianos en la obra cervantina*. Madrid: Vervuert-Iberoamericana, 1998, págs. 9-20.
- CANNAVAGIO, Jean: *Cervantes, entre vida y creación*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2000.
- CANNAVAGIO, Jean: *Cervantes*. Madrid: Espasa Calpe, 1997.
- CANNAVAGIO, Jean: *Cervantes: en busca del perfil perdido*. Madrid: Espasa Calpe, 1992.
- CANNAVAGIO, Jean: *El cautivo cristiano, Los tratos de Argel y Los baños de Argel. Tradición y recreación cervantina*. Paris: Editorial Agustín Redondo, 1994.
- CANO, José: "La sociedad moderna española en el *Quijote*: la cuestión morisca". *Revista de la Facultad de Educación*, N° 20 (2005), págs.11-18.
- CÁNOVAS DEL CASTILLO, Antonio: *Apuntes para la historia de Marruecos*. Málaga: Algazara, 1991.
- CÁNOVAS DEL CASTILLO, Antonio: *Historia general de España*. Madrid, 1894.
- CAÑAS MURILLO, Jesús: "Corte y Academias literarias en la España de Felipe IV". *Anuario de Estudios Filológicos*, Vol. 35, (2012), págs. 5-26.

- CARDAILLAC, Louis: "Un aspecto de las relaciones entre moriscos y cristianos: polémica y taqiyya". En *Actas del coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca*. Madrid: Gredos, 1987, págs. 107-121.
- CARDAILLAC, Louis: *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- CARO BAROJA, Julio: "Disertación sobre los molinos de viento". *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, N° 8 (1952), págs. 212-266.
- CARO BAROJA, Julio: "Magia y escenografía". *Historia 16*, 136 (1987), págs. 73-80.
- CARO BAROJA, Julio: *El diablo, las brujas y su mundo*. Sevilla, Ediciones de Andalucía, 2000.
- CARO BAROJA, Julio: *Estudios saharianos*. Madrid: Calamar Editores, 2008.
- CARO BAROJA, Julio: *La brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- CARO BAROJA, Julio: *Las falsificaciones de la historia (en relación con la de España)*. Barcelona: Seix Barral, 1994.
- CARO BAROJA, Julio: *Los judíos en la España moderna y contemporánea*. Madrid: Istmo, 1990.
- CARO BAROJA, Julio: *Los moriscos del reino de Granada*. Madrid: Alianza, 2003.
- CARO BAROJA, Julio: *Vidas mágicas e Inquisición*. Madrid: Istmo, 1995.
- CARRAD, Kenete: "La Inquisición y los moriscos granadinos, 1526-1580". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, N° 9, fasc. 1 (1960), págs. 55-73.
- CARRASCO URGOITI, María Soledad: "Don Álvaro Tarfe: el personaje morisco de Avellaneda y su variante cervantina". *Los moriscos y Ginés Pérez de Hita*. Barcelona: Bellaterra, 2006, págs. 137-155.
- CARRASCO URGOITI, María Soledad: "El morisco ahidalgado en las letras del Siglo de Oro". *Vidas fronterizas en las letras españolas*. Barcelona: Bellaterra, 2005, págs. 73-90.
- CARRASCO URGOITI, María Soledad: "El relato 'Historia del moro y Narvéez' y 'El Abencerraje'". *Estudios sobre la novela breve de tema morisco*, Barcelona, Bellaterra, 2005.
- CARRASCO URGOITI, María Soledad: "El trasfondo social de la novela morisca del siglo XVI". *Vidas fronterizas en las letras españolas*. Barcelona: Bellaterra, 2005, págs. 193-206.
- CARRASCO URGOITI, María Soledad: "Personajes moriscos en la obra de Cervantes". *Vidas fronterizas en las letras españolas*, Barcelona: Bellaterra, 2005, págs. 113-131.

- CARRASCO URGOITI, María Soledad: "Vituperio y parodia del romance morisco en el romancero nuevo". *Vidas fronterizas en las letras españolas*. Barcelona: Bellaterra, 2005, págs. 47-72.
- CARRASCO URGOITI, María Soledad: "Apuntes sobre el mito de los Abencerrajes y sus versiones literarias". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, N° 47 (1998), págs. 65-88.
- CARRASCO URGOITI, María Soledad: *El moro de Granada en la Literatura*. Granada: Archivium, 1989.
- CARRASCO, Rafael: *Deportados en nombre de Dios. La expulsión de los moriscos. Cuarto centenario de una ignominia*. Barcelona: Destino, 2009.
- CARRIAZO ARROQUIA, J. de M.: "Historia de la guerra de Granada". En *Historia de España dirigida por Ramón Menéndez Pidal*, Tomo XVII, *La España de los Reyes Católicos (1476-1516)*. Madrid, 1969, vol. 1, págs. 387-914.
- CASALDUERO, J.: "El Abencerraje y la hermosa Jarifa: composición y significado". *Nueva Revista de Filología Hispánica*, N° 21 (1972), págs. 1-22.
- CASALDUERO, J.: *Sentido y forma de las "Novelas ejemplares"*. Madrid: Gredos, 1974.
- CASALDUERO, J.: *Sentido y forma del Quijote*, Madrid: Gredos, 1970.
- CASALDUERO, J.: *Sentido y forma del teatro de Cervantes*. Madrid: Aguilar, 1951.
- CASCARDI, Anthony J.: *The Cambridge Companion to Cervantes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- CASE Thomas E.: "Cervantes y Los Libros Plúmbeos". *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, Vol. II, N° 2 (2002), págs. 9-24.
- CASO GONZÁLEZ, José Miguel: "Cervantes, del Manierismo al Barroco". En *Homenaje a José Manuel Blecua*. Madrid: Gredos, 1983, págs. 141-150.
- CASTRO, Américo: "Cómo veo ahora el *Quijote*". En *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Madrid: Magisterio Español, 1971, pág. 118.
- CASTRO, Américo: "El cómo y el porqué de Cide Hamete Benengeli", *Hacia Cervantes*. Madrid: Taurus, 1967, págs. 409-419.
- CASTRO, Américo: "El *Quijote*, taller de existencialidad". *Revista de Occidente*, N° 18 (1967), págs. 22-27.
- CASTRO, Américo: *Cervantes y los casticismos españoles y otros estudios cervantinos*. Madrid: Trotta, 2002.

- CASTRO, Américo: *Discurso sobre el orden de procesar en los tribunales de la Inquisición*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1995.
- CASTRO, Américo: *El pensamiento de Cervantes y otros estudios cervantinos*. Madrid: Trotta, 2002.
- CASTRO, Américo: *España en su historia. Cristianos moros y judíos*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1948.
- CASTRO, Américo: *España en su historia. Ensayos sobre historia y literatura*, Madrid: Trotta, 2004.
- CEJADOR Y FRAUCA, Julio: *La lengua de Cervantes*. Madrid: Establecimiento tipográfico de Jaime Ratés, 1906.
- CENTURIÓN, Adán: *Información para la historia del Sacro monte llamado de Valparaíso y antiguamente ilipulitano, junto a Granada, donde parecieron las cenizas de S. Cecilio, S. Thesifon y S. Hiscio, discípulo del apóstol, único patrón de las Españas, Santiago, y otros santos discípulos dellos y sus libros escritos en láminas de plomo. Parte primera*. Granada, 1632 (versión digitalizada).
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de: *Don Quijote de la Mancha*. Martín de Riquer (ed.). Barcelona: Planeta, 2005.
- CERVANTES, Miguel de: *Los trabajos de Persiles y Segismunda*. Madrid, Cátedra, 1997.
- CERVANTES, Miguel de: *Ocho comedias y ocho entremeses nuevos, nunca representados*. Zaragoza: Aneto, 2005.
- CERVANTES, Miguel de: *Poesías Completas*. Vicente Gaos (ed.). Madrid: Castalia, 1981.
- CERVANTES, Miguel de: *Poesías sueltas. Viaje al Parnaso*. Zaragoza: Aneto, 2005.
- CERVANTES, Miguel de: *Teatro completo*. Florencio Sevilla Arroyo y Antonio Rey Hazas (eds.). Barcelona: Planeta, 1999.
- CERVANTES, Miguel de: *Viaje del Parnaso*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- CERVANTES, Miguel: *Novelas ejemplares*. Madrid: Cátedra, 2001, 2 vols.
- CHATEAUBRIAND François René: *El último Abencerraje*. Madrid: Espasa Calpe, 1967.
- CHEVALIER, Máxime: *Lectura y lectores en la España del siglo XVI y XVII*. Madrid: Turner, 1976.
- CHOMSKY, Noam: *La conquista continua*. Madrid: Libertarias, 1993.
- CIRCOUT, Albert: *Historia de moros, mudéjares y moriscos o de árabes de España bajo la dominación hispana*. París, 1846, 3 vols.

- CIROT, George : "La marophilie littéraire en Espagne au XVI siècle". *Bulletin Hispanique*, N°43 (1940), págs. 305-310.
- CLEMENCÍN, Diego (ed.). *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Madrid, 1833-39, 6 vols.
- CLOSE, Anthony: *Cervantes y la mentalidad cómica de su tiempo*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2007.
- CLOSE, Anthony: *Cervantes*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 1995.
- COROMINAS J. y PASCUAL A.: *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Editorial Gredos, 1981.
- CORRIENTE CÓRDOBA, Francisco y BOUZINEB, H.: *Recopilación de refranes andalusíes de Alonso del Castillo*. Zaragoza, 1994.
- CRESPO LÓPEZ, Mario: "Cervantes y la Corte: lecturas biográficas, patrocinio e interpretaciones políticas". *Studia histórica. Historia moderna*, N°24 (2002), págs. 255-295.
- DADSON, Trevor: "Convivencia y cooperación entre moriscos y cristianos del campo de Calatrava: de nuevo con Cervantes y Ricote". En *Siglos dorados. Homenaje a Agustín Redondo*. Madrid: Castalia, 2004, Tomo I, págs. 301-314.
- DADSON, Trevor: "Un Ricote verdadero: el licenciado Alonso Herrador de Villarrubia de los Ojos de Guadiana, morisco que vuelve". En *Memoria de la palabra, Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro*, Madrid- Frankfurt, Vervuert-Iberoamericana, 2004, págs. 601-612.
- DANVILA Y COLLADO, Manuel: "Ajuar de una morisca de Teruel en 1563". *Boletín de la Real Academia de la Historia*, N° 6 (1885), págs.140-146.
- DANVILA Y COLLADO, Manuel: "Desarme de los moriscos en 1563". *Boletín de la Real Academia de la Historia*, N° 10 (1887), págs. 275-306.
- DANVILA Y COLLADO, Manuel: *La expulsión de los moriscos españoles*. Valencia: Universidad de Valencia, 2007.
- DAOUD, Muhammad: *Tarikh Titwan*. Tetuán, 1956.
- DAVID MOLINA TEMPLADO, José: "Controversia e ineficacia de la expulsión mudéjar". En *IV Curso Abarán: acercamiento a una realidad*. 2000.
- DE ALARCÓN, Pedro Antonio: *Diario de un testigo de la guerra de África*. Madrid: Ediciones del Centro, 1975.
- DE BORJA MEDINA, Francisco: "La Compañía de Jesús y la minoría morisca 1545-1614". *Archivum Historicum Societatis Iesu*, N° 62 (1988), págs. 3-134.

- DE BUNES IBARRA, Miguel Ángel: *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, 1989.
- DE BUNES IBARRA, Miguel Ángel: *Los moriscos en el pensamiento histórico. Historia de un grupo marginado*. Madrid: Cátedra, 1983.
- DE CÁRCER CASARRUBIOS, Luisa Aguirre: "Las traducciones del *Quijote* al árabe", *Livius. Revista de estudios de traducción*, vol. 1 (1992) págs. 227-241.
- DE CHINCHÓN PÉREZ, Bernardo: "Diálogos cristianos contra la secta mahomética y la pertinacia de los judíos". En *Antialcorano. Diálogos cristianos*, Francisco Pons Fuster (ed.). Alicante: Universidad de Alicante, 2000.
- DE CIRCOU, A.: *Historia de moros mudéjares y de moriscos o los árabes de España bajo la dominación cristiana*. Richmond, 1972.
- DE COCA CASTAÑER, José E. López: "Financiación mudéjar del sistema de vigilancia costera en el reino de Granada (1492-1501)". *Historia. Instituciones. Documentos*, N° 3 (1976), págs. 397-415.
- DE EPALZA, Mikel de: *Los moriscos antes y después de la expulsión*. Madrid: Mapfre, 1997.
- DE EPALZA, Mikel, PATERNINA M. J. y COUTO, A.: *Moros y moriscos en el Levante Peninsular*. Alicante, 1984.
- DE EPALZA, Mikel: "El medio hispánico-morisco del *Evangelio de San Bernabé* de los siglos XVI-XVII". *Islamocristiana*, N°8 (1982), págs. 159-183.
- DE EPALZA, Mikel: "Los moriscos, vistos a partir de comunidades mudéjares precedentes". En *Los Moriscos y su tiempo*, Mesa redonda internacional de Montpellier, 1981, págs. 29-41.
- DE EPALZA, Mikel: "Perspectivas en la búsqueda de la historia de los moriscos". En *Actas del III Simposio Internacional de estudios moriscos. Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609)*. Zaghuan, 1989, págs. 39-42.
- DE EPALZA, Mikel: "Trabajos actuales sobre la comunidad de moriscos refugiados en Túnez, desde el siglo XVII a nuestros días". En *Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisca*. Oviedo-Madrid, 1978, págs. 427- 444.
- DE EPALZA, Mikel: "Un manuscrito normativo árabe y aljamiado: problemas lingüísticos, literarios y teológicos de las traducciones moriscas". En *Actes de la première Table Ronde du C.L.E.M. sur La littérature aljamiado-morisque: hybridisme linguistique et univers discursif*, Túnez, 1986, págs. 35-45.

- DE EPALZA, Mikel: *Jesús entre judíos, cristianos y musulmanes hispanos (siglos VI-XVII)*. Granada: Universidad de Granada, 1999.
- DE GAYANGOS, Pascual: "Sumario y recopilación de todo lo romançado por el licenciado Alonso del Castillo". *Memorial Histórico Español*, N°3 (1852), págs. 1-164.
- DE HAEDO, Diego: *Topographía e historia general de Argel*. Valladolid: Impresor Diego Fernández de Córdoba, 1612.
- DE LAS CAGIGAS, Ignacio: *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española: los mudéjares*, Madrid, 1948.
- DE LOS RÍOS Y GÁLVEZ, Vicente: *Vida de Miguel de Cervantes Saavedra y análisis de El Quijote*. Madrid: Edición Académica del *Quijote*, 1776-1780.
- DE LOS RÍOS, Amador: *Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos en España*. Madrid: Imprenta de Fontanet, 1876.
- DE LUCENA, Juan: *Libro de vida beata*. En *Opúsculos literarios de los siglos XIV a XV*. Madrid: Sociedad de Bibliófilos Españoles, 1892.
- DE LUNA, Miguel: *Historia verdadera del Rey Don Rodrigo*. Granada: Universidad de Granada, 2001.
- DE MEDINA, Francisco Borja: "La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)". *Archivium histórico Societatis Iesu*, LVII, N° 20 (1988), págs. 3-136.
- DE MENDOZA, Jerónimo: *Jornada de África*. Lisboa, 1607.
- DE OROZCO COVARRUBIAS, Sebastián: *Tesoro de la lengua castellana*. Madrid: Editorial Castalia, 1993.
- DE RIQUER, Martín (ed.): Alonso Fernández de Avellaneda. *Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Espasa Calpe, 1972.
- DE RIQUER, Martín: *Aproximación al Quijote*. Madrid: Alianza Editorial, 1970.
- DE SANTIAGO, Emilio Simón: "Los nazaríes de Granada. Historia de un ocaso largamente anunciado". En *Granada- 1492-1992. Del Reino de Granada al futuro del mundo mediterráneo*. Manuel Barrios Aguilera y Bernard Vincent (eds.). Granada, 1995.
- DE SOSSA, Antonio: *Diálogo de los mártires de Argel*. Madrid, Emilio Sola y José María Parreño (eds.). Madrid: Hiperión, 1990.
- DE TALAVERA, Fray Hernando: *Oficio de la toma de Granada*. Granada: Diputación Provincial de Granada, 2003.

- DE TAPIA SÁNCHEZ, Serafín: "Los moriscos de Castilla la Vieja, ¿una identidad en proceso de disolución?". En *La comunidad morisca de Ávila*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991, págs. 179-195.
- DE TORO, José López: *Perfiles humanos de Cisneros (Trayectoria de una biografía)*. Madrid, Real Academia de la Historia, 1958.
- DE TORRES, Diego: *Relación del origen y suceso de los xarifes y del estado de los reinos de Marruecos, Fez y Tarudante*. Madrid: Siglo XXI, 1980.
- DE UNAMUNO, Miguel: *Vida de Don Quijote y Sancho*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- DE VEGA, Lope: *Romances de juventud*. Madrid: Antonio Sánchez Jiménez (ed.). Madrid: Cátedra, 2015.
- DE ZAYAS, Rodrigo: *Los moriscos y el racismo de estado. Creación, persecución y deportación (1499-1612)*. Córdoba: Almuzara, 2006.
- DEL MÁRMOL CARVAJAL Luis: *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada*. Granada: Delegación Provincial de la Consejería de Cultura, 1996-1998.
- DEL MÁRMOL CARVAJAL, Luis: *Descripción general de África (1573-1599)*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos, 1953.
- DELICADO, Francisco: *La lozana andaluza*. Bruno Damiani (ed.). Madrid: Castalia, 2003.
- DI BENEDETTO, Ubaldo: *Ensayos cervantinos*. México: Frente de Afirmación Hispanista, 2005.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio y VINCENT Bernard: *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Alianza, 1985.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio: "Felipe IV y los moriscos", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, N°8, fasc.2, (1959), págs. 55-65.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio: "Los moriscos granadinos antes de su definitiva expulsión". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, N°12-13 (1963-1964), págs.113-128
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio: "Notas para una sociología de los moriscos españoles". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, N° 11 (1962), págs. 39-54.
- DOZY, Reinhardt: *Una historia de los musulmanes de España*. Madrid, 1861.
- EINSENBERG, Daniel: *¿Por qué volvió Cervantes de Argel?* Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2003.

- EISENBERG, Daniel: La actitud de Cervantes ante sus antepasados judaicos". En *Cervantes y las religiones. Actas del Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Ruth Fine y Santiago López Navia (eds.). Madrid: Iberoamericana, 2008, págs. 55-78.
- EISENBERG, Daniel: "Cervantes, autor de la *Topografía de Argel* publicada por Diego de Haedo". *Revista Aljamía*, N° 6 (1996), págs. 32-53.
- EISENBERG, Daniel: "Cisneros y la quema de los manuscritos granadinos". *Journal of Hispanic Philology*, N° 16 (1992), págs. 107-124.
- EISENBERG, Daniel: "Repaso crítico de las atribuciones cervantinas". *Nueva Revista de Filología Hispánica*, N° 38 (1990), págs. 477-492.
- EISENBERG, Daniel: *Estudios cervantinos*. Barcelona: Sirmio, 1991.
- EL AFRICANO, Juan León: *Descripción General del África y de las cosas notables que en ellas se encuentran*. Madrid: Editorial Hijos de Muley Rubio, 1999.
- EL ALAOUI, Youssef: *Jesuites, Morisques et Indiens. Etude comparative des méthodes d'évangélisation de la Compagnie de Jésus après les traités de José de Acosta et d' Ignacio de las Casas*. París: Honoré Champion, 2006.
- EL FATHI, Abderrahman: *Cautivos, redenciones y mazmorras en el imaginario de Cervantes*. Tetuán: Patio de Monipodio, 2016.
- EL FATHI, Abderrahman: *El Libro de la escala de Mahoma. Relaciones, contextos españoles del Medievo y Renacimiento*. Tetuán: Universidad Abdelmalek Essaadi, 2003.
- EL FATHI, Abderrahman: *Marruecos en Cervantes*. Tetuán: Patio de Monipodio, 2015.
- EL SAFFAR, Ruth S.: *Novel to Romance. A Study of Cervantes "Novelas ejemplares"*, Baltimore / Londres: The John Hopkins University Press, 1974.
- ELLIOTT, Jhon H.: *La España Imperial: 1467-1716*. Barcelona: Vicens Vives, 1998.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel: *Casadas, monjas, rameras y brujas. La olvidada historia de la mujer española en el Renacimiento*. Madrid: Espasa-Calpe, 2002.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel: *Cervantes visto por un historiador*. Espasa Calpe: Madrid, 2005.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel: *El final del reinado de los Reyes Católicos y la España imperial*. Barcelona: Folio, 2010.
- FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Manuel: *Sombras y luces en la España imperial*. Madrid: Espasa Calpe, 2004.

- FERNÁNDEZ DE AVELLANEDA, Alonso: *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha, que contiene su tercera salida y es la quinta parte de sus aventuras*. Fernando García Salinero (ed.). Madrid: Castalia, 1999.
- FERNÁNDEZ MOSQUERA, Santiago: "Los autores ficticios del *Quijote*". *Anales Cervantinos*, N° 24 (1986), págs. 47-65.
- FERNÁNDEZ PARRILLA, Gonzalo V.: *La literatura marroquí contemporánea. La novela y la crítica literaria*. Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha, 2006.
- FERNÁNDEZ SUÁREZ, L.: "Las bases de un reinado". En *Historia de España dirigida por Ramón Menéndez Pidal*, Tomo 17, *La España de los Reyes Católicos (1476-1516)*. Madrid, 1969, vol. 1.
- FERNÁNDEZ, Paz: "Mudéjares. Repertorio Bibliográfico", *Cuadernos de la Biblioteca Islámica Félix María Pareja*, N°18 (1988), pags. 1-42.
- FERRI COLL, María José: "Burlas y chanzas en las academias literarias del Siglo de Oro: Los Nocturnos de Valencia". En *Actas del XIII Congreso la Asociación Internacional de Hispanistas*, Carlos Alvar y Florencio Sevilla (eds.). Madrid : Castalia, 2000, Vol. I, págs. 327-335.
- FINE, Ruth: "Lo hebreo, lo judío y lo converso en la obra de Cervantes: diferenciación o sincretismo". Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2013.
- FINE, Ruth: "Reflexiones sobre la función del estereotipo en la obra de Cervantes". En *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Newark: Ediciones Juan de la Cuesta, 2004, vol. II, págs. 225-232.
- FITZMAURICE KELLY, James: *Life of Cervantes*. Londres, 1896.
- FONSECA, Damián: *Justa expulsión de los moriscos de España, con la instrucción, apostasía y traición dellos*. Roma, 1612.
- FOUCAULT, Michel: *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI, 1997.
- FOULCHE-DELBOSC, Raymond: "Memorial de Francisco Núñez Muley". *Revue Hispanique*, N° 6 (1899), pags.205-239.
- FUENTES FERNÁNDEZ, Francisco Javier: "El pergamino, las láminas y los Libros Plúmbeos de Granada como fuente de interpretación de algunos pasajes del *Quijote*". En *V Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Alcalá de Henares, 1992, págs. 1-14.

- GALÁN SANCHEZ, Antonio: "Poder cristiano y colaboracionismo mudéjar en el reino de Granada (1485-1501)" En *Estudios sobre Málaga y el Reino de Granada en el V Centenario de la Conquista*. Málaga: Diputación de Málaga, 1988, págs. 271-289.
- GALLEGO BURÍN Antonio y SANDOVAL GÁMIR, Alfonso: *Los moriscos del Reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*. Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad, 1996.
- GALMÉS DE FUENTES Álvaro: *Estudios sobre la literatura española aljamiado-morisca*. Madrid: Fundación Ramón Menéndez Pidal, 2004.
- GALMÉS DE FUENTES, Álvaro: "El interés literario en los escritos aljamiado-moriscos". En *Actas del Coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca*. Madrid: Gredos, 1978, págs. 189-208.
- GALMÉS DE FUENTES, Álvaro: "La literatura aljamiado-morisca, literatura tradicional". En *Les morisques et leur temps*. Paris : Editions du CNRS, 1983, págs.13-27.
- GALMÉS DE FUENTES, Álvaro: "Los moriscos". *Lamalif Al-Andaím*, N° 5 (1992), págs. 22-30.
- GALMÉS DE FUENTES, Álvaro: *El libro de las batallas (Narraciones caballerescas aljamiado-moriscas)*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1967.
- GALMÉS DE FUENTES, Álvaro: *Los moriscos (desde su misma orilla)*. Instituto Egipcio de Estudios Islámicos: Madrid, 1993.
- GANDARA, Alejandro: "Cervantes y los elementos modernos de la novela". En *El Quijote y el pensamiento moderno. Actas del Congreso Internacional*. José Luis González Quirós y José María Paz Gago (eds.). Madrid: SECC, 2007, págs. 309-313.
- GARCÉS, María Antonia, "Los avatares de un nombre: Saavedra y Cervantes", *Revista de Literatura*, Tomo 65, N° 130 (2003), págs. 351-74.
- GARCÉS, María Antonia: "En las fronteras de la ficción: la historia del cautivo (*Quijote*, I, 37-42)", *Príncipe de Viana*, N° 236 (2005), págs. 619-631.
- GARCÉS, María Antonia: *Historia de un cautivo*. Madrid: Gredos, 2005.
- GARCÍA ARENAL, Mercedes y DE BUNES, Miguel Ángel: *Los españoles y el norte de África, siglos XV–XVIII*. Madrid: Mapfre, 1992.
- GARCÍA ARENAL, Mercedes y RODRÍGUEZ MEDIANO, Fernando: "Médico, traductor, inventor: Miguel de Luna, cristiano árabe de Granada", *Chronica Nova*, N°32 (2006), págs. 187-231.

- GARCÍA ARENAL, Mercedes y RODRÍGUEZ MEDIANO, Francisco: *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de la Contrarreforma*, Madrid, Marcial Pons, 2010.
- GARCÍA ARENAL, Mercedes: "De la autoría morisca a la antigüedad sagrada de Granada rescatada al Islam". En *Los Plomos del sacromonte: invención y tesoro*. Granada: Universidad de Granada, 2006.
- GARCÍA ARENAL, Mercedes: "El entorno de los Plomos: historiografía y linaje". *Al-Qantara*, Vol. XXIV, Fasc. 2 (2003), págs. 295-325.
- GARCÍA ARENAL, Mercedes: "Miguel de Luna y los moriscos de Toledo: no hay en España mejor moro". *Chronica Nova*, N°36 (2010), págs. 253-262.
- GARCÍA ARENAL, Mercedes: "Últimos estudios sobre los moriscos: estado de la cuestión". *Al-Qantara*, N° 4 (1983), págs. 101-114.
- GARCÍA ARENAL, Mercedes: *Inquisición y moriscos: los procesos del Tribunal de Cuenca*. Madrid: Siglo Veintiuno de España, 1987.
- GARCÍA ARENAL, Mercedes: *Los moriscos*. Granada: Universidad de Granada, 1996.
- GARCÍA AVILÉS, José María: *Los moriscos del Valle de Ricote*. Alicante: Universidad de Alicante, 2007.
- GARCÍA CÁRCEL, Ricardo: "La Psicosis del turco en España del Siglo de Oro". En *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro. Actas de las XVI jornadas de teatro clásico*. Ciudad Real: Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha y Festival de Almagro, 1994, pág. 16.
- GARCÍA CARCEL, Ricardo: "Los moriscos y la historia". *Cuadernos Historia* 16, N° 225 (1985), págs. 4-7.
- GARCÍA CARCEL, Ricardo: *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia. 1530-1609*. Barcelona: Península, 1980.
- GARCÍA CARCEL, Ricardo: *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia, 1478-1530*, Barcelona: Península, 1976.
- GARCÍA FANJUL, Serafín: *Al-Ándalus contra España (La forja del mito)*. Madrid: Siglo XXI, 2002.
- GARCÍA FIGUERAS, Tomás: "La apostasía entre los cautivos cristianos en Marruecos", *Miscelánea de estudios históricos sobre Marruecos*, vol. 233, N° 50, (1953), págs. 233-250.
- GARCÍA FUENTES, José María: *La Inquisición en Granada en el siglo XVI*. Granada: Talleres Gráficos Arte, 1981.

- GARCÍA FUENTES, José María: *Las visitas de la Inquisición al Reino de Granada*. Granada: Universidad de Granada, 2006.
- GARCÍA IVARS, Francisco: *La represión en el tribunal inquisitorial de Granada, (1550-1819)*. Madrid: Akal, 1991.
- GARCÍA PEDRAZA, Amalia: "La asimilación del morisco Don Gonzalo Fernández el Zegrí: edición y análisis de su testamento", *Al-Qantara*, N° 15 (1995), págs. 39-58.
- GARCÍA PEDRAZA, Amalia: *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, Granada: Universidad de Granada, 2002.
- GARCÍA, Miguel Ángel: "La cuarta salida de don Quijote (1898-1914)", *Un aire oneroso. Ideologías de la modernidad en España*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, págs. 259-309.
- GARRAD, Kenneth: "El Memorial original de don Francisco Núñez Muley". *Atlanta*, N° 2 (1954) págs.168-226.
- GARRIDO ARANDA, Antonio: "Papel de la Iglesia de Granada en la asimilación de la sociedad morisca", *Anuario de Historia moderna y contemporánea*. (1975-1976).
- GARRIDO DOMÍNGUEZ, Antonio: *Aspectos de la novela en Cervantes*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2007.
- GAZTAMBIDE, J.: "La Santa Sede y la reconquista del reino de Granada (1479-1492)", *Hispania Sacra*, N°4 (1951), págs. 43-80.
- GILMAN Stephen: *Cervantes frente a Avellaneda*. México: Colegio de México, 1951.
- GODOY ALCÁNTARA, José: *Historia crítica de los falsos cronicones*. Madrid: Editorial «Tres catorce diecisiete», 1981.
- GÓMEZ DE CASTRO, Alvar: *De las hazañas de Francisco Jiménez de Cisneros*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1984.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio: "El mito fallido sacromontano y su perdurabilidad local a la luz del mozarabismo maurófono". *Al-Qantara*, vol. XXIV, N° 2 (2003), págs. 547-573.
- GONZÁLEZ DE AMEZÚA, Agustín: *Cervantes, creador de la novela corta española*. Madrid: CSIC, 1956-1958, 2 vols.
- GONZÁLEZ LANDA María del Carmen y TEJERO ROBLEDO, Eduardo: "La aventura de los molinos de viento: Innovación técnica. Composición textual. Valores en educación", *Didáctica (Lengua y Literatura)*, vol. 17 (2005), págs. 147-175.
- GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel: "Cervantes y los moriscos". *Boletín de la Real Academia Española*, XVI (1947-1948), págs. 107-122.

- GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel: "Huellas islámicas en el carácter español". *Hispanic Review*, N°7 (1939), págs. 185-204.
- GOYTISOLO, Juan: "Cervantes, España y el Islam", *Contracorrientes*. Barcelona: Montesinos, 1985.
- GOYTISOLO, Juan: "Vicisitudes del mudejarismo: Juan Ruiz, Cervantes, Galdós", *Crónicas sarracinas*. Barcelona: Seix Barral, 1989.
- GOZALBES BUSTO, Guillermo: "Aspectos del corso en el estrecho de Gibraltar (primer siglo de la Ceuta portuguesa)". En *Actas del Primer Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar*. Madrid: UNED-Ayuntamiento de Ceuta, 1988, vol. II, págs. 297-308.
- GOZALBES BUSTO, Guillermo: "Huellas vejeriegas en el norte de Marruecos". *Estudios de Historia y de Arqueología Medievales*, 2 (1982), págs. 61-70.
- GOZALBES BUSTO, Guillermo: "Las mazmorras de Tetuán (Contribución al estudio de la Historia de Marruecos)". *Estudios de Historia y de Arqueología Medievales*, 3-4. (1984), págs. 247-264.
- GOZALBES BUSTO, Guillermo: *Al-Mandari el granadino, fundador de Tetuán*. Granada: Universidad de Granada, 2012.
- GOZALBES BUSTO, Guillermo: *Los moriscos en Marruecos*. Granada: Universidad de Granada, 1992.
- GUILLÉN ROBLES, Francisco: "El Recontamiento del Rey Alisandre". *Revue Hispanique*, N° 77, vol.3 (1929), págs. 409- 611.
- GUILLÉN ROBLES, Francisco: *Leyendas de José hijo de Jacob y de Alejandro Magno*. Zaragoza, 1888.
- GUILLÉN, Claudio: "Individuo y ejemplaridad en *El Abencerraje*". En *Coloquio en honor a Américo Castro*, Oxford, 1965.
- GUIRAO GARCÍA Juan, MUÑOZ BARBERAN, Manuel: *De la vida murciana de Ginés Pérez de Hita*. Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 1987.
- HAGERTY M. J.: *Transcripción, traducción y observaciones de dos de los "Libros plúmbeos del Sacromonte"*. Granada: Universidad de Granada, 1988.
- HAGERTY M.J.: "Los Libros Plúmbeos y la fundación de la Insigne Iglesia Colegial del Sacromonte". En *El Sacromonte, punto de confluencia doctrinal entre el Islam y la Cristiandad. La abadía del Sacromonte. Exposición artístico documental. Estudios sobre su significación y orígenes*. Granada: Universidad de Granada, 1974, págs. 18-83.

- HAGERTY, M. J.: "La traducción interesada: El caso del marqués de Estepa y los libros plúmbeos". En *Homenaje al Profesor Jacinto Bosch Vilá*. Granada: Universidad de Granada, 1991, vol. II, págs. 1179-1186.
- HAGERTY, M. J.: "Los apócrifos granadinos, sincretismo o simbiosis" En *¿La historia inventada? Los Libros Plúmbeos y el legado sacromontano*, Valencia, Universidad de Valencia, 2008.
- HAGERTY, M. J.: *Los Libros Plúmbeos del Sacromonte*. Madrid: Editora Nacional, 1980.
- HALEY, George: "El narrador en *Don Quijote*: el retablo de maese Pedro", *El Quijote de Cervantes*. Madrid: Taurus, 1989, págs. 269-287.
- HARVEY, P. Leonard: *Los moriscos en Don Quijote*. Londres: Universidad de Londres, 1974.
- HEGYI, Ottmar: "El uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas y otros aspectos de la literatura aljamiada, resultantes de circunstancias históricas y sociales análogas". En *Actas del coloquio internacional sobre literatura aljamiada y morisca*. Madrid: Gredos, 1978, págs. 647-655.
- HERNANDO SOBRINO, María del Rosario: "Jerónimo de la Higuera y la epigrafía de Ibahernando". *Revista de prehistoria y arqueología*, N°63 (2009), págs. 185-203.
- HURTADO DE MENDOZA, Diego: *Guerra de Granada hecha por el rey de España don Felipe II contra los Moriscos de aquel reino, sus rebeldes*, Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1946.
- IBN ABI ZAR AL FASSI ABU HASSAN, Alí: *Al-Anís al Mutrib bi-Rawd Al Qirtás*. Rabat: Imprenta Real, 1999.
- ICAZA, Francisco A.: *Las Novelas ejemplares de Cervantes, sus críticos, sus modelos literarios, sus modelos vivos y su influencia en el arte*. Madrid, Ateneo, 1961.
- IRVING, Washington: *Crónicas moriscas: leyendas de la conquista de España*. Granada: Miguel Sánchez, 1991.
- JANER, Florencio: *Condición social de los moriscos en España*. Madrid: Real Academia de Historia, 1857.
- JOHNSON, Carroll: "Ortodoxia y anticapitalismo en el siglo XVII: el caso del morisco Ricote". En *Hispanic Studies in honor of Joseph H. Silverman*, Juan de la Cuesta, 1988, págs., 285-296.

- LACARRA, M.^a Eugenia: "Representaciones de mujeres en la literatura española de la Edad Media (escrita en castellano)". En *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana), II. La mujer en la literatura española*. Barcelona: Anthropos, 1995.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel: *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*. Granada: Diputación provincial de Granada, 1988.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel: *Granada. Historia de un país islámico (1231-1571)*, Madrid, 1979.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel: *La defensa de Granada a raíz de su conquista (1492-1501)*. La Laguna: Universidad de la Laguna, 1973.
- LAFUENTE Y SANGRADOR Y VÍTORES, Modesto: *Memoria histórica sobre la expulsión de los moriscos de España en el reinado de Felipe III*. Valladolid, 1858.
- LEA, Henry Charles: "El porqué de España: un enigma histórico", *Cuadernos de Investigación Histórica*, Nº 7 (1983), págs. 197-208.
- LEA, Henry Charles: *Historia de la Inquisición española*. Madrid: Fundación Universitaria Española: Madrid, 1983.
- LÉVI PROVENÇAL, Évariste: *Historia de la España musulmana desde los orígenes hasta la caída del califato de Córdoba*. Madrid: Espasa Calpe, 1957.
- LLORENS, Vicente: "Historia y ficción en el *Quijote*", *Revista de Occidente*, Nº 28 (1967), págs. 253-265.
- LLORENTE, Juan Antonio: *Discurso sobre el orden de procesar en los tribunales de la Inquisición*. Madrid: Edhesa, 2000.
- LLORENTE, Juan Antonio: *Historia crítica de la Inquisición en España*. Madrid: Hiperión, 1980.
- LONGÁS, Pedro: *Vida religiosa de los moriscos*. Madrid: Imprenta Ibérica, 1915.
- LÓPEZ- BARALT, Luce: *Huellas del Islam en literatura española, de Juan Ruiz a Juan Goytisolo*. Madrid: Hiperión, 1985.
- LÓPEZ- BARALT, Luce: *Un Kama Sutra español: el primer tratado erótico de nuestra lengua*. Madrid: Libertarias Produphi, 1995.
- LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique: "Consideraciones sobre la frontera marítima". En *Actas del Congreso "La Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (Siglos XIII-XVI)"*, Almería, 1997, págs. 391-408.
- LÓPEZ DE TORO, José: *Perfiles humanos de Cisneros (Trayectoria de una biografía)*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1958.

- LÓPEZ ESTRADA, Francisco: "Visita a Oriente". En *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro. Actas de las XVI Jornadas de teatro clásico*. Almagro: Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha y Festival de Almagro, 1993.
- LÓPEZ ESTRADA, Francisco: *El Abencerraje y la hermosa Jarifa: cuatro textos y su estudio*. Madrid: Publicaciones de la Revista de Archivos, Bibliotecas y museos, 1957.
- LÓPEZ NAVIA, Santiago: "El desarrollo del estatuto del personaje de Cide Hamete Benengeli en las continuaciones del *Quijote*". *Anales Cervantinos*, N°29 (1991), págs.105-115.
- LÓPEZ NAVÍA, Santiago: "Las claves de la metaficción en el *Quijote*: una revisión", *Oppidium: Cuadernos de investigación*, N° 2 (2006), págs. 169-186.
- LÓPEZ NAVÍA, Santiago: "Sabio, autor e historiador. Categorías paralelas a Cide Hamete Benengeli en el texto del *Quijote*". En *Actas del I Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*. Barcelona: Anthropos, 1990, págs. 211-222.
- LÓPEZ NAVÍA, Santiago: *El autor ficticio Cide Hamete y sus variantes y pervivencia en las continuaciones e imitaciones del Quijote*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1990.
- LÓPEZ-BARALT, Luce, "El cálamo supremo de (Al-qalam al-acla) de Cide Hamete Benengeli", *Sharq Al-Ándalus*, N°17 (2002), págs.175-186.
- LÓPEZ-BARALT, Luce: *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*. Madrid: Trotta, 2009.
- LUCERO SÁNCHEZ, Ernesto: "La 'Historia del capitán cautivo' como nuevo relato de frontera (primer paso hacia la novela moderna)". *Espéculo, Revista de Estudios Literarios*, N°31 (2005-2006).
- LUCÍA MEGÍAS, José Manuel: *La juventud de Miguel de Cervantes. Una vida en construcción (1547-1580)*. Madrid: Edaf, 2016.
- LUCÍA MEGÍAS, José Manuel: *Miguel de Cervantes Saavedra, natural de Alcalá de Henares*, Madrid: Azul, 2013.
- MAESTRO, Jesús G.: "Cide Hamete Benengeli y los narradores del *Quijote*". En *Lectures d' une ouvre. Don Quichotte de Cervantes*. Paris : Editions du Temps, 2001.
- MARAÑÓN, Gregorio: *Expulsión y diáspora de los moriscos españoles*. Madrid: Taurus, 2004.
- MARAVALL, José Antonio: *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel, 2008.

- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco: "Criptohistoria morisca". *Cuadernos Hispanoamericanos*, N° 390, vol.I, (1982), págs. 269-281.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco: "El morisco Ricote o la hispana razón de estado", *Personajes y temas del Quijote*. Madrid: Taurus, 1975, págs. 229-335.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco: "El mundo literario de los académicos de la Argamasilla". *La Ortiga. Revista cuatrimestral de arte, literatura y pensamiento*, N°51-53 (2005), págs. 9-43.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco: "El tema de los cautivos". *Personajes y temas del Quijote*. Madrid: Gredos, 1975, págs. 92-146.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco: "La cuestión del judaísmo de Cervantes". En *Cervantes en letra viva. Estudios sobre la vida y la obra*. Barcelona: Reverso, 2005.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco: "La voluntad de leyenda de Miguel de Luna". *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. XXX, N° 2 (1981), págs. 359-395.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco: "Sobre la génesis literaria de Sancho Panza" *Anales Cervantinos*, N°12 (1958) págs. 123-155.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco: *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid: Libertarias, 1991.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco: *Fuentes literarias cervantinas*. Madrid: Gredos, 1973.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco: *Moros, moriscos y turcos en Cervantes*, Barcelona: Ediciones, Bellaterra, 2010.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco: *Trabajos y días cervantinos*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantes, 1995.
- MARTÍ ALANIS, Antonio: "La función epistemológica del traductor en el *Quijote*". *Anales Cervantinos*, N° 23, (1985), págs. 31-43.
- MARTÍN CORRALES, Eloy: "Del moro al inmigrante y del inmigrante al moro. Entre la maurofobia y la maurofilia en España en las tres últimas décadas, 1975-2003". *Anuari de filología. Sección Filología románica*, Vol. XXIV, N° 12 (2002), págs. 47-56.
- MARTÍNEZ DE LA ROSA, Francisco: *Abén Humeya o la rebelión de los moriscos*. Madrid: Espasa-Calpe, 1954.
- MARTÍNEZ MEDINA, Francisco J. y BIRSACK, M.: *Fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada. Hombre de Iglesia, estado y letras*. Granada: Universidad de Granada, 2011.

- MARTÍNEZ MEDINA, Francisco J.: "El Sacromonte de Granada y los sacromontes: mito y realidad", *Proyección*, N° 44 (1997), págs. 3-22.
- MARTÍNEZ MEDINA, Francisco J.: "El Sacromonte de Granada, un intento de reinculturación entre la guerra de los moriscos y su definitiva expulsión", *Chronica Nova*, N° 25 (1998), págs. 349-379.
- MARTÍNEZ MEDINA, Francisco J.: "El Sacromonte, símbolo de una época". En *Veinte siglos de la Historia de Granada*. Granada, 2000, págs. 83-94.
- MARTÍNEZ MEDINA, Francisco J.: "Las teorías religiosas del poder político en la España de los Reyes Católicos". En Fray Hernando de Talavera, *Oficio de la Toma de Granada*, Granada: Universidad de Granada, 2003, págs. 11-42.
- MARTÍNEZ MEDINA, Francisco J.: "Los conventos de Granada", *Nuevos paseos por Granada y sus contornos*, Granada, 1992, Tomo I, págs. 287-307.
- MARTÍNEZ MEDINA, Francisco J.: *Cristianos y musulmanes en la Granada del XVI, una ciudad intercultural. Inveniones de reliquias y libros plúmbeos: el Sacromonte*. Granada: Facultad de Teología de Granada, 2016.
- MARTÍNEZ RUIZ, José: *Con Cervantes*. Madrid: Espasa Calpe, 1981.
- MARTÍNEZ RUIZ, José: *Con permiso de los cervantistas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1948.
- MARTÍNEZ RUIZ, José: *La ruta de Don Quijote*. Madrid: Espasa Calpe, 1998.
- MARTÍNEZ RUIZ, Juan: "La indumentaria de los moriscos, según Pérez de Hita y los documentos de la Alhambra". *Cuadernos de la Alhambra*, N° 3 (1967), págs. 55-124.
- MARTÍNEZ RUIZ, Juan: *Inventarios de bienes moriscos del reino de Granada (siglo XVI)*. Madrid: Espasa Calpe, 1972.
- MAYANS Y SISCAR, Gregorio: *Vida de Miguel de Cervantes Saavedra*. Madrid: Real Academia Española, 1992.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón: *España, eslabón entre la cristiandad y el Islam*. Madrid: Espasa Calpe, 1956.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón: *Flor nueva de romances viejos*. Madrid: Espasa Calpe, 2004.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón: *Historia de la cultura española. El siglo del Quijote 1580-1680*. Madrid Espasa Calpe: 1996.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón: *Poema de Yuçuf. Materiales para el estudio*. Granada: Universidad de Granada, 1952.
- MEREGALLI, Franco: "De *Los tratos de Argel* a *Los baños de Argel*". En *Homenaje a Joaquín Casaldueiro*. Madrid: Gredos, 1972, págs. 395-409.

- MEREGALLI, Franco: *Introducción a Cervantes*. Barcelona: Ariel, 1992.
- MOLINA TEMPLADO José: "Controversia e ineficacia de la expulsión mudéjar". En *IV Curso Abarán: acercamiento a una realidad*. 2000, págs. 7-28.
- MONER, Michel: "El problema morisco en los textos cervantinos". En *Las dos grandes minorías étnico-religiosas en la literatura española del Siglo de Oro: los judeoconversos y los moriscos*. En *Actas del Grand Séminaire de Neuchâtel*, 26 a 27 de mayo de 1994. Paris : Les Belles Letres, 1995, págs. 85-100.
- MONER, Michel: *Cervantes escritor. Escrituras y palabras*. Madrid: Casa Velázquez, 1989.
- MORALES OLIVER, Luis: *La novela morisca de tema granadino*. Madrid: Universidad Complutense, 1972.
- MORENO PINAUD, Jorge: "La voz de Cide Hamete Benengeli: autorreflexividad crítica en el *Quijote*". *Espéculo, Revista de Estudios Literarios*, N° 30 (2005), págs. 1-3.
- MORENO TRUJILLO, A.: *La memoria de la ciudad. El primer libro de actas del cabildo de Granada (1497-1502)*. Granada: Universidad de Granada, 2005.
- MOULINE, Mouline: *Tetuán entre la especificidad y el patrimonio universal*. Rabat: Universidad de Rabat, 2002.
- MOULINE, Mouline: *Titwan bayna al khususiya wa atturath al-'alami*, Rabat: Universidad de Rabat, 2000.
- MUÑOZ Y GAVIRIA, José: *Historia del alzamiento de los moriscos, su expulsión de España y sus consecuencias en todas las provincias del Reino*. Madrid: Mellado, 1861.
- NARVÁEZ CÓRDOBA, María Teresa: "Los moriscos españoles a través de sus manuscritos aljamiados". *Cuadernos de la Facultad de Humanidades*, N°1 (1978), págs.11-66.
- NAVARRO DURÁN, Rosa: *Cervantes*. Madrid: Síntesis, 2003.
- NAVARRO GÓMEZ, José: "El autor de la versión de *El Abencerraje* contenida en *La Diana* ¿era Montemayor?", *Revista de Literatura*, N° 39 (1978), págs.101-104.
- NAVARRO Y LEDESMA, Francisco: *El ingenioso hidalgo Miguel de Cervantes Saavedra: sucesos de su vida*. Madrid: Imprenta Alemana, 1905.
- NEPAULSINGH, Colbert I.: "La aventura de los narradores del *Quijote*". En *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas*. Toronto: University of Toronto, 1980, págs. 515-518.

- NÚÑEZ MULEY, Francisco: *Memorial en defensa de las costumbres moriscas*. Barcelona: Linkgua Historia, 2016.
- OLIVER ASÍN, Jaime: "Un morisco de Túnez, admirador de Lope de Vega". *Al-Ándalus*, N°1, (1933), págs. 409-450.
- OLIVER, Antonio: "El morisco Ricote". *Anales Cervantinos*, N°5 (1955), págs. 249-255.
- ONALP, Ertugrul: "El significado de corsario y pirata en la obra de Cervantes". En *Actas X-CIAC. Cervantes en Italia*. Alicia Villar Lecumberri (ed.), 2002, págs. 309-314.
- ORTEGA Y GASSET, José: *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Alianza, 1987.
- OSTERC, Ludovik: *Breve antología crítica del cervantismo*. México: Ediciones del Equilibrista, 1992.
- OSTERC, Ludovik: *El pensamiento social y político del Quijote*. México: Universidad Nacional, Autónoma de México, 1963.
- PARODI, Alicia: *Las Ejemplares, una sola novela: la construcción alegórica de las "Novelas ejemplares" de Miguel de Cervantes*. Buenos Aires: Eudeba, 2002.
- PARR, James A.: "Del interés de los narradores del *Quijote*". En *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Jules Whicker (ed.). Birmingham: University of Birmingham, 1995, págs. 102-107.
- PARR, James A.: "Las voces del *Quijote* y la subversión de la autoridad". En *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Madrid: Itsmo, 1986, págs. 401-408.
- PATERNINA, María Jesús y COUTO, Antonio: "Perspectivas en la búsqueda de la historia de los moriscos". En *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609)*. Zaghuan, 1989, págs. 11-26.
- PATERNINA, María Jesús y COUTO, Antonio: *Moros y moriscos en el Levante Peninsular*. Alicante: Instituto de Estudios Alicantinos, 1984.
- PATERNINA, María Jesús y COUTO, Antonio: *Los moriscos y la Inquisición*, París, 1990.
- PEDRAZA JIMÉNEZ, Felipe Blas: *Cervantes y Lope de Vega. Historia de una enemistad y otros estudios cervantinos*. Barcelona: Octaedro, 2006.
- PEINADO SANTAELLA, R. G.: "La Granada mudéjar y la génesis del régimen municipal castellano", *Crónica Nova*, N° 28 (2001), págs. 495-501.
- PEINADO SANTAELLA, R. G.: *Historia de Granada, II La época medieval: siglos VIII-XV*. Granada, 1987.

- PEÑA CORTÉS, Luis Antonio: "Mudéjares y moriscos granadinos. Una visión dialéctica tolerancia-intolerancia". En *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro. Actas de las XVI jornadas de teatro clásico*, Almagro: Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha y Festival de Almagro, 1993, págs. 97-114.
- PERCAS DE PONSETI, Helena: *Cervantes y su concepto de arte*. Madrid: Gredos, 1976.
- PERCEVAL, José María: *Todos son uno: arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1997.
- PÉREZ DE CHINCHÓN, Bernardo: "Diálogos cristianos contra la secta mahomética y la pertinencia de los judíos", *Antialcorano. Diálogos cristianos*. Francisco Pons Fuster (ed.). Alicante: Universidad de Alicante, 2000.
- PÉREZ DE COLOSÍA, María Isabel: "La Inquisición: estructura y actuación". En *Historia del Reino de Granada. II. La época morisca y la repoblación, 1502-1630*. Granada: Universidad de Granada y el Legado Andaluz, 2000, págs. 309-356.
- PÉREZ DE HITTA, Ginés: *Historia de los bandos de zegríes y abencerrajes (primera parte de las Guerras civiles de Granada)*. Estudio preliminar e índices por Pedro Correa Rodríguez. Granada: Universidad de Granada, 1999.
- PÉREZ DE HITTA, Ginés: *La guerra de los moriscos (segunda parte de las Guerras civiles de Granada)*. Estudio preliminar e índices por Joaquín Gil Sanjuán. Granada: Universidad de Granada, 1998.
- QUÉRILLACQ, René: "Los moriscos de Cervantes". *Anales Cervantinos*, vol. XXX, N°4 (1992), págs. 77-98.
- QUINTERO, Julio: "El narrador en *Don Quijote*: de la pregunta por su historia al descubrimiento de su función", *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, N° 30 (2005), págs. 43-50.
- RAMÍREZ ARAUJO, Alejandro: "El morisco ricote y la libertad de conciencia". *Hispanic Review*, vol. XXIV, N° 4 (1956), p-gs. 278-289.
- RAVILLARD, M.: "Los moriscos en Berbería". *Nueva Revista de Filología Hispánica*. N°33 (1981), págs. 617-629.
- REDONDO, Agustín: "Historia y literatura: el personaje del escudero del *Lazarillo*". En *Actas del Primer Congreso Internacional sobre la Picaresca*, Madrid, 1979, págs. 421-435.
- REDONDO, Agustín: *Otra manera de leer El Quijote*. Madrid: Editorial Castalia, 1997.

- REGLÁ, Juan: "La cuestión morisca y la coyuntura internacional en tiempos de Felipe III". *Estudios de Historia Moderna*, N°3 (1953), págs. 217-234.
- REGLÁ, Juan: "La expulsión de los moriscos y sus consecuencias. Contribución a su estudio", *Hispania* (1953), págs. 215-267 y 447-461.
- REGLÁ, Juan: "Los moriscos: estado de la cuestión y nuevas aportaciones documentales", *Saitabi*, N° 10 (1960), pags. 101-130.
- REGLÁ, Juan: *Estudios sobre los moriscos*. Barcelona: Ariel, 1974.
- REGLÁ, Juan: *La expulsión de los moriscos y sus consecuencias en la economía valenciana*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.
- REY HAZAS, Antonio: *Cervantes: literatura y vida*. Madrid: Alianza, 2005.
- RHONI, Ahmed: *Umdat ar Rawin fi Tarij Tittawin*. Universidad de Rabat, 1998.
- RILEY, E. C.: *Introducción al Quijote*. Barcelona: Crítica, 1989.
- RILEY, E. C.: *La rara invención. Estudios sobre Cervantes y su posteridad literaria*, Barcelona: Crítica, 2001.
- RILEY, E.C.: *Teoría de la novela en Cervantes*. Madrid: Taurus, 1971.
- RIQUER, Martín de: *Cervantes en Barcelona*. Barcelona: Acantilado, 2005.
- RIQUER, Martín de: *Para leer a Cervantes*. Barcelona, Acantilado, 2003.
- RODRÍGUEZ DE MONTALVO, Garci: *Amadís de Gaula*. Madrid: Cátedra, 1988.
- RODRÍGUEZ MARÍN, Francisco: "La segunda parte de la 'Vida del pícaro', con algunas noticias de su autor". *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, vol. XVIII, (1908), págs. 60-74.
- RODRÍGUEZ SIERRA Francisco M.: "La traducción del *Quijote* al árabe del tetuaní Tuhami al Wazzaní". En *Don Quijote por tierras extranjeras. Estudios sobre la recepción internacional de la novela cervantina*. Hans Christian Hagerdorn (ed.). Cuenca: Universidad de Castilla la Mancha, 2007, págs. 141-152.
- RODRÍGUEZ SIERRA Francisco M.: "Don *Quijote* en el Rif: un proyecto de traducción en Tetuán a la sombra del Protectorado". *Al Ándalus Magreb*, N°13 (2006), pág. 285-330.
- RODRÍGUEZ, A.: *Leyendas aljamiadas y moriscas sobre personajes bíblicos*, Madrid: Gredos, 1983.
- RODRÍGUEZ, Juan Carlos: *El escritor que compró su propio libro. Para leer el Quijote*. Madrid: Debate, 2003.
- RODRÍGUEZ, Juan Carlos: *La literatura del pobre*. Granada: Comares, 1994.

- RODRÍGUEZ, Juan Carlos: *Teoría e historia de la producción ideológica: las primeras literaturas burguesas (siglo XVI)*. Madrid: Akal, 1990.
- RODRÍGUEZ, Luis Julio: *Novedad y ejemplo de las "Novelas" de Cervantes*. México: Porrúa, 1980, 2 vols.
- ROSALES, Luis: "Cervantes y la libertad", *Obras Completas*. Madrid: Trotta, 1996, vol. II., págs. 380-463.
- ROSENDO SÁNCHEZ, José: *Academias literarias del siglo de oro español*. Madrid: Gredos, 1961.
- RUBIERA MATA, María Jesús: "La familia morisca de los Muley-Fez, príncipes meriníes e infantes de Granada", *Sharq Al-Ándalus*, N°13 (1996), págs.159-167.
- RUIZ DE CUEVAS, Teodoro: *Apuntes para la historia de Tetuán*, Madrid, 1973.
- RUIZ RAMÓN, Francisco: *Historia del teatro español (desde sus orígenes hasta 1900)*. Madrid: Cátedra, 1996.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio: "El porqué de España: un enigma histórico", *Cuadernos de investigación histórica*, N° 7, (1983), págs. 197-208.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio: *De la Andalucía islámica a la de Hoy*. Madrid: Rialp, 2007.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio: *Del ayer y del hoy de España*, Madrid: Planeta, 1980.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio: *España, un enigma histórico*, Buenos Aires: Editorial Sudamérica, 1957.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio: *La España musulmana según los autores islamistas y cristianos medievales*. Buenos Aires: El Ateneo, 1960.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Claudio: *La España musulmana. El Islam de España y Occidente*. Madrid: Espasa, 1981.
- SÁNCHEZ PORTERO, Antonio: "El moro de Cide Hamete Benengeli es cristiano", Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: Alicante, 2006.
- SANGRADOR y VÍTORES, Marías: *Memoria histórica sobre la expulsión de los moriscos de España en el reinado de Felipe III*, Valladolid, 1858.
- SEVILLA ARROYO, Florencio: "La voz de Cervantes 'creador' en el Quijote". *Anales Cervantinos*, vol. XLII, (2010), págs. 89-116.
- SOLÁ Emilio y DE LA PEÑA José Francisco: *Cervantes y la Berbería. Mundo turco berberisco y servicios secretos en la época de Felipe II*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 1995.

- SOLÁ Emilio y DE LA PEÑA José Francisco: *La vida e historia de Hayradin Barbarroja*. Granada: Universidad de Granada, 1997.
- SORIA MESA, Enrique: "Una versión genealógica del ansia integradora de la élite morisca: el origen de la Casa de Granada". *Sharq al-Ándalus*, N° 12, (1995), págs. 113-221.
- TEIJEIRO FUENTES, Miguel Ángel: *Moros y turcos en la narrativa áurea. El tema del cautiverio*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1987.
- TEMIMI, Abdeljelil : *Bibliographie générale d'études morisques*. Zaghouan : Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information, 1995.
- TORRENTE BALLESTER, Gonzalo: *El Quijote como juego*. Madrid: Guadarrama, 1975.
- TRAPIELLO, Andrés: *Las vidas de Miguel de Cervantes*. Barcelona: Folio, 2004.
- VAIOPOULOS, Katerina: *De la novela a la comedia: las "Novelas ejemplares" de Cervantes en el teatro del Siglo de Oro*. Vigo: Editorial Academia del Hispanismo, 2010.
- VARGAS DÍAZ-TOLEDO, Aurelio: "Fastiginia de Tomé Pinheiro da Veiga. Edición de los días 10 y 28 de junio de 1605: primer documento de la recepción del *Quijote*". *Anales Cervantinos*, vol. XXXIX (2007), págs. 309-343.
- VIGUERA, María Jesús: "Don Quijote en andadura egipcia. Cuatro ensayos egipcios contemporáneos sobre Don Quijote", *Almenara*, N° 7-8 (1975), págs. 143-177.
- VILA MORENO, Antonio: "La expulsión de los moriscos: problemática y estado actual de la cuestión", *Academia de Cultura Valenciana. Serie Histórica*, Valencia, N°2 (1987).
- VILANOVA, Antonio: *Erasmus y Cervantes*. Barcelona: Lumen, 1989.
- VINCENT, Bernard : "Les bandits morisques en Andalousie au XVI siècle", *Revue d' Histoire moderne et contemporaine*, N° 21 (1974), págs. 389-400.
- VINCENT, Bernard: "1492, la fractura". En *Los imperios orientales en el teatro del Siglo de Oro. Actas de las XVI jornadas de teatro clásico*. Ciudad Real, Almagro: Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha y Festival de Almagro, 1994, págs. 45-46.
- VINCENT, Bernard: "Algunas voces más: de Francisco Núñez Muley a Fátima Ratal", *Sharq-Al-Ándalus*, N° 12 (1995), págs. 131-145.
- VINCENT, Bernard: "La expulsión de los moriscos del reino de Granada y su repatriación a Castilla". En *Andalucía en la Edad Moderna. Economía y sociedad*. Granada: Diputación Provincial de Granada, 1985.
- VINCENT, Bernard: "Los moriscos que permanecieron en Granada después de la expulsión de 1570". En *Andalucía en la Edad Moderna. Economía y sociedad*, Granada, Diputación de Granada, 1985, págs. 267-285.

- VINCENT, Bernard: *El río morisco*. Valencia: Universidad de Valencia, 2006.
- WESTERVELD, Govert: *Miguel de Cervantes Saavedra, Ana Félix y el morisco Ricote del Valle de Ricote en Don Quijote II del año 1615*. Murcia: Ediciones Blanca, 2007.
- ZAMORA VICENTE, Alonso: "El cautiverio en la obra de Cervantes". En *Homenaje a Cervantes*. Francisco Sánchez-Castañer (ed.). Valencia: Mediterráneo, 1950, págs. 239-256
- ZIMIC, Stanislav: *Las "Novelas ejemplares" de Cervantes*. Madrid: Siglo XXI de España, 1996.
- ZIMIC, Stanislav: *El teatro de Cervantes*. Madrid: Castalia, 1992.